

Trayectorias de aboriginalidad en las comunidades mapuche del noroeste de Chubut (1990-2003) Vol. 1

Autor:

Ramos, Ana Margarita

Tutor:

Golluscio, Lucía Angela

2006

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título en Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado

TESIS M-7-3 v.1

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS	
Nº 821 RZ	MESA
05 SEP 2005	
Agf.	ENTRADAS

Tesis de Doctorado
con mención en Antropología Socio-cultural

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

**“Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades
mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)”**

Ana Margarita Ramos

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Dirección de Bibliotecas

Directora: Lucía Ángela Golluscio
Co-directora y Consejera de Estudio: Claudia Noemí Briones

Buenos Aires, julio/2005

Índice

INTRODUCCIÓN

Teorías, metodologías y antecedentes	3
1 Sobre el espacio social	3
1.1 La puesta cartográfica	4
1.1.1 Hegemonías situadas: Alteridades indígenas en la nación, el mundo y la provincia	7
1.1.2 Horizontes discursivos: el poder de la palabra en contexto	10
1.1.3 Poder y cotidianeidad: las relaciones con uno mismo	12
1.2 Procesos de estratificación / diferenciación	14
1.2.1 Imágenes (culturales) sobre los lugares "culturales"	15
1.2.2 Metacultura, subjetividades y sujetos	18
1.3 Procesos de territorialización	19
1.3.1 Agencias y circuitos institucionales	20
1.3.2 Los territorios disponibles y la conducción de conductas	21
2 Sobre las trayectorias	23
2.1 Transitar	26
2.2 Habilitar	27
2.2.1 Moradas primordiales y sujetos afectivos	29
2.2.2 Instalaciones estratégicas y agentes	30
2.2.3 Los lugares de pertenencia aborigen	32
3 Sobre el "campo antropológico"	32
3.1 Los escenarios etnográficos	36
3.2 El punto de vista	38
4 Sobre la tesis	38
4.1 Antecedentes	38
4.1.1 Mapas de alteridad	40
4.1.2 Mapas de movilidad	41
4.1.3 Mapas contestados	43
4.1.4 Mapas superpuestos	46
4.2 Organización	46

ESPACIOS

CAPÍTULO 1

Montajes de nación	51
1 Introducción	51
1.1 "Esperando la bordalesa de agua ardiente": voces en zona de contacto	53
1.2 Alteridades históricas	55
2 "Civilización y barbarie"	55
2.1 La metacultura de la "civilización"	67
2.2 La metacultura de la violencia	69
2.2.1 Los gendarmes	72
2.2.2 Los maestros	81
2.3 La metacultura de la "patria"	82
2.3.1 Extranjería: el acceso del "inmigrante mapuche"	88
2.3.2 "¡Viva la Patria!": el acceso del "gaucho autóctono"	95
3 La internalización de los montajes	95

3.1 La historia fundacional de la Colonia contada por los mapuches	96
3.1.1 Las antinomias: La disputa de pertenencias	97
3.1.2 La épica: El portal de la historia	101
3.1.3 La fundación: Hegemonía Nahuelquir	103
3.2 El paisaje fundacional	107
4 La celebración del modelo: El centenario de la escuela Miguel Ñancuche Nahuelquir	112
4.1 La moraleja fundacional: La horizontalidad cultural como obligación	114
4.2 La estrategia fundacional: La verticalidad cultural como derecho	117
5 Algunas reflexiones sobre los montajes de nación	123
CAPÍTULO 2	
Superficies de aboriginalidad	128
1 Introducción	128
1.1 "Una de las últimas": el fetichismo de la diferencia	129
1.2 Alteridades locales globalizadas	132
2 "Tradicición y modernidad"	132
2.1 El prestigio político de las minorías	136
2.1.1 ¿Quiénes son los aborígenes chubutenses?	140
2.1.2 ¿Autoridad o amenaza?	143
2.1.3 ¿"Entregar" o "poder regular la entrega"? La tierra como recurso en disputa	148
2.2 La metacultura de la folklorización	149
2.2.1 En las vitrinas	155
2.2.2 El lado perdido	158
2.2.3 El rescate	161
3 La celebración del modelo: el mercado artesanal y la fiesta del aborigen	161
3.1 Imágenes materializadas en la pieza artesanal	168
3.2 Los límites de la tolerancia en el calendario oficial	177
4 La internalización de las superficies	178
4.1 La "cultura de la pobreza"	180
4.2 Las fijezas impuestas	183
5 Algunas reflexiones sobre las superficies de aboriginalidad	183
CAPÍTULO 3	
Los pliegues del linaje	186
1 Introducción	186
1.1 "¿Linaje de los lagartos o en búsqueda de la Tierra Sin Mal?: La localización externa del linaje	187
1.2 La sistematización de la idea de linaje	192
1.3 El linaje desde adentro	195
2 Conversaciones sobre el camaruco: "de la primera hasta la última"	197
2.1 Los inicios: el <i>pillañ</i> y los <i>kwifike che</i>	198
2.2 El camaruco de los abuelos	203
2.3 El camaruco de Cushamen	207
3 El conflicto: accesos y salidas	208
3.1 La "pérdida" como símbolo metacultural	210
3.2 El <i>katrüdungun</i> en casa de Vicente	215
3.3 Epílogo sobre el conflicto	218
4 La reterritorialización a través de las "memorias tribales"	222
4.1 El poblamiento y los parajes	222

4.2 Los camarucos y sus partes	227
5 Linaje como relación con los ancestros	233
5.1 Antepasados, dioses y pertenencias	233
5.2 Reciprocidades y cultura vertical	235
5.3 Los portales	238
5.3.1 Los sueños: "recibir talento"	239
5.3.2 Las tumbas: "no olvidar"	242
6 El linaje como relación con uno mismo	244
6.1 "Las condiciones nuestras"	245
6.2 <i>Performance</i> e identidad personal	247
6.2.1 Decir genealogías	248
6.2.2 "Sacar <i>tayil</i> "	252
6.3 Dobleces en el alma	260
7 Algunas reflexiones sobre los pliegues del linaje	263

PRIMERA TRAYECTORIA	
<i>Recordando al cacique Florentino Nahuelquir</i>	266

CAPÍTULO 4

El cacique y su comunidad	
1 Retrospectivas locales: la representación política en Cushamen	270
2 Experiencias comunalizadoras	275
2.1 Las historias de injusticias a través del "caso Reserva Napal"	275
2.2 La inaccesibilidad a las tecnologías burocráticas	280
3 Juntas Provinciales de Caciques: la identificación de nuevos lugares sociales	282
3.1 Los hechos significantes	283
3.2 Nuevas detenciones, nuevos encuentros: <i>el ser en la pan-aboriginalidad</i>	284
4 Estructuras de acontecimiento en la historia y los reclamos	289
4.1 Los usos del pasado: entre el "verdadero argentino" y el "despertar aborígen"	289
4.2 Marcos de interpretación superpuestos: demandas internacionales, provinciales y locales	294
5 Reflexiones sobre un modelo "en crisis"	302

SEGUNDA TRAYECTORIA	
<i>Hacer una organización grande</i>	307

CAPÍTULO 5

El modelo de la organización	
1 Experiencias comunalizadoras del poblador rural	310
1.1 "Así fue mi vida"	310
1.2 "Levantar el capital"	312
2 La formación de la "organización Lacu Mapu"	319
2.1 Antecedentes de articulación: El Consejo Asesor Indígena de Río Negro (CAI)	319
2.2 Proyectos y contingencias: el surgimiento de la "unidad" Lacu Mapu	326
3 La reunión de delegados en la Cooperativa: "Buscando la identificación"	332
4 El programa neoliberal en versión local	337
4.1 La reorientación estatal de las políticas de otredad indígena	337
4.2 Los empresarios de sí mismos	345

5 Reflexiones sobre “la dispersión” del modelo	354
TERCERA TRAYECTORIA	
<i>‘Cuando seas grande vas a salir a defender a tu gente mapuche’, me decía la abuela ..</i>	358
CAPÍTULO 6	
La congregación Gloria Divina	361
1 La distribución de las iglesias en el espacio	365
2 La presuposición compartida de la “pérdida”	366
2.1 “La semilla”	370
2.2 “La armonía en decadencia”	374
3 “Ir o no ir”: la horizontalidad del camaruco	374
3.1 La multiplicidad estratégica (“sí van”)	376
3.2 No contradecirse uno mismo (“sí voy”)	378
3.3 El “otro evangélico” en el contexto local (“no van”)	379
4 “La iglesia de los hermanos de Cushamen”	380
4.1 La fundación de “Gloria Divina”	382
4.2 Politización de la religión	386
4.2 Mapuchización de la religión	391
5 Reflexiones sobre un modelo “inauténtico”	
CUARTA TRAYECTORIA	
<i>Atrás de nosotros está todo nuestro Pueblo</i>	394
CAPÍTULO 7	
La comunidad en lucha Vuelta del Río	398
1 La cotidianeidad del desplazamiento en la memoria oral	399
2 La lucha jurídica: la “comunidad” en los expedientes judiciales	407
2.1 Los acontecimientos jurídicos	407
2.2 Metadiscursos enfrentados por la territorialización de las prácticas	409
2.2.1 Definiendo al intruso ¿Conflicto personal o derecho comunitario?	411
2.2.2 Historias autorizadas ¿Derecho de posesión o propiedad privada?	414
3 “Ser <i>werken</i> ”: el Pueblo Mapuche desde el punto de vista de las subjetividades afectivas	419
3.1 “Estar capacitados”	421
3.2 “Nacer en el Pueblo Mapuche”	423
4 El “caso Vuelta del Río”: la puesta en práctica de una nueva horizontalidad cultural	426
4.1 La entextualización de la historia	427
4.2 Las alianzas	429
5 Reflexiones sobre el “estar en lucha” como modelo	432
PALABRAS FINALES	435
BIBLIOGRAFÍA	442

INTRODUCCIÓN

Teorías, antecedentes y metodologías

“... nuestros pies están encallecidos por los largos caminos que nos han tocado recorrer, pero en los últimos años (...) como personas indígenas, nosotros también hemos despertado en este despertar y miramos con cariño y con aprecio el patrimonio de nuestros antepasados. Y ahora sí, hemos comenzado a organizarnos, a ser más fuertes, a contribuir de manera más positiva con el destino del pueblo Cushamen y la provincia del Chubut” (9/11/91 cacique de Cushamen Florentino Nahuelquir).

El tema de esta investigación es el surgimiento de nuevos “lugares sociales” de acción y pertenencia entre aquellas comunidades que forman parte de la Colonia Indígena Agrícola y Pastoril Cushamen. En esta extensa región del Noroeste de la provincia de Chubut, los procesos hegemónicos de marcación de “otredad indígena”, llevados a cabo por las políticas provinciales, nacionales y, en los últimos años, por ciertas agencias internacionales han ido reconfigurando el espacio social en el que los mapuches actualmente transitan. La investigación se ha propuesto, entonces, reflexionar sobre las distintas maneras de organizarse supracomunitariamente a partir del análisis de las alianzas, los proyectos políticos, las *performances*¹ identitarias y las revalorizaciones funcionales de la noción de “cultura” que los pobladores mapuches de la zona han seleccionado y recreado en la última década para orientar sus acciones colectivas.

En el marco de mi investigación, esta tesis es el resultado de diez años de trabajo de campo en la provincia de Chubut, en el transcurso de los cuales he ido ampliando mis relaciones con las distintas comunidades y organizaciones mapuches. En este periodo, en el que se han ido sucediendo y yuxtaponiendo distintos escenarios políticos, los mapuches también fueron recreando los lugares sociales desde los cuales interpretarían los cambios y darían sentido a sus prácticas. Por consiguiente, la tesis se propone contar este fragmento de la historia indígena de la región, caracterizada por cambios sustantivos en la construcción del “ser aborígen” como consecuencia de la nueva retórica de la diversidad que surge con el advenimiento de la democracia en el nivel nacional y con los ecos locales de la conmemoración internacional de los 500 años de la colonización.

¹ Término traducido por Lucía Golluscio (2005) en su doble acepción “ejecución / actuación”.

En el contexto de las identidades políticas indígenas, la decisión ha sido centrar la investigación en las distintas experiencias sociales de los pobladores mapuches y en las diversas formas que existen de "ser indígena" en las comunidades rurales de la "Comarca de Esquel". Estas experiencias dispares nos permiten reflexionar sobre aquellas perspectivas que, por un lado, definen el estado como un espacio exclusivo de dominación y control y que, por el otro, representan a las culturas indígenas como homogéneas. En esta misma dirección, la propuesta es también confrontar los criterios hegemónicos sobre "autenticidad aborigen" utilizados para evaluar las prácticas de representación y los proyectos de organización indígena como el resultado de cierta "manipulación". Tanto las acusaciones de clientelismo político como aquellas otras que apuntan a deslegitimar las prácticas indígenas haciendo alusión al accionar entre sombras de ciertos "ideólogos e intereses foráneos" serán puestas en cuestión a partir de la perspectiva propuesta en este trabajo. Los lugares sociales --de pertenencia y acción-- son habilitados por personas que deciden reflexivamente formas colectivas de transitar estos espacios, en el marco de las estructuras existentes de poder. En otras palabras, el presente enfoque parte de reconocer a los indígenas mapuches como agentes que, aun con las determinaciones de sus luchas pasadas y de los condicionamientos presentes, participan activamente en el devenir de su propia historia.

La noción de **trayectorias de Aboriginalidad**, seleccionada en el título de esta tesis, define los procesos diferenciales de pertenencia, devenir y agencia, específicamente, las formas afectivas en que las personas acceden, ocupan, habilitan o salen de aquellos lugares sociales que las agencias hegemónicas fueron definiendo y estableciendo para los "otros indígenas". Por lo tanto, en esta Introducción a la tesis se abordan, por un lado, los conceptos teóricos a partir de los cuales se explica la perspectiva dialéctica entre los procesos hegemónicos de construcción del espacio social (apartado 1) y las prácticas afectivas de las personas en sus propios recorridos (apartado 2). Por el otro, las implicancias metodológicas de considerar el escenario local como punto de partida en el armado del corpus y la orientación del análisis (apartado 3). Finalmente, el contexto de esta investigación etnográfica en relación con sus antecedentes sobre el tema de las identidades mapuches y la organización de la tesis (apartado 4).

nación (Roseberry 1994, Hernández Castillo 2001). Por lo tanto, es interés de la antropología examinar, por un lado, cómo la organización y la representación del espacio forman y legitiman la desigualdad étnica a través de criterios de incorporación asimétrica a la nación (Alonso 1994) y, por el otro, cómo las prácticas espaciales constituyen ámbitos privilegiados para dirimir intensas luchas sociales.

1.1.1 Hegemonías situadas: Alteridades indígenas en la nación, el mundo y la provincia

Cuando el vocabulario y los textos de una formación discursiva se legitiman en la idea de nación, ésta representa el marco más abarcador de referencia e interpretación --el horizonte de lo posible-- para pensar una "comunidad de ciudadanos" (Corrigan y Sayer 1985). En esta línea, y de acuerdo con Claudia Briones (1995), considero que la nación es el principal mecanismo, utilizado por hegemonías particulares, para integrar órdenes de existencia "separados" en un mismo sistema político.

El orden social establecido --y, fundamentalmente, la desigual condición de existencia de las personas-- es asegurado a través de una distribución diferencial de los sujetos en el espacio nacional. Esta última se basa en la organización selectiva y la jerarquización de ciertas "diferencias" y "marcas culturales de distinción" por parte de un estado-nación que ejerce el poder para demarcar, explicar y describir sus fronteras internas. Autoridad que comienza cuando la nación logra definirse soberana en un territorio recortado del espacio global, a partir de transformar una relación histórica entre pueblo y territorio en tradición y sentimientos primordiales de pertenencia.

La construcción de "otros internos", en tanto dominación, es un elemento constitutivo de la identidad nacional (Alonso 1994, Briones 1998). A través de la diferencia, la nación permanece sin marcas culturales --ocupando el lugar neutro de la norma-- en una matriz de diversidad que asigna grados de estima social, prerrogativas y privilegios diferenciales dentro de una comunidad política (Alonso 1994).

En esta investigación me he concentrado, específicamente, en aquellas prácticas y procesos hegemónicos por los cuales ciertos grupos sociales son definidos selectivamente como "diferentes" en términos de su aboriginalidad (Beckett 1988).

Como todo proceso de etnogénesis, la aboriginalidad es el resultado de relaciones asimétricas de poder (Comaroff, J. y J. Comaroff 1992) donde distintas versiones -- indígenas y no indígenas-- disputan las formas de interpretar este antagonismo (Zizek 1998). La elección de esta categoría en mi tesis se basa, siguiendo las redefiniciones de Briones (1998), en su capacidad analítica para relacionar entre sí y profundizar sobre los siguientes procesos hegemónicos de construcción de alteridad.

Por un lado, y como veremos en el siguiente apartado, la aboriginalidad es un proceso de re-producción cultural de "otros internos". A través de sus usos y definiciones, la hegemonía procura articular prácticas económicas, político-jurídicas e ideológicas imponiendo ciertas nociones metaculturales, y definiendo los modos apropiados de practicar o hablar sobre cultura en lugares sociales seleccionados para ello.

Por otra parte, su extensión horizontal permite identificar dilemas compartidos por distintos pueblos. Los movimientos sociales pan-aborígenes basan su unidad en el hecho de que sus condiciones actuales de subalternidad se vinculan con prácticas históricas de discriminación y dominación por el estado-nación que otros "ciudadanos" no han experimentado. Desde el punto de vista hegemónico, esta misma horizontalidad permite a ciertas agencias nacionales e internacionales crear modelos de desarrollo dirigidos a un "indígena hiperreal" (Alcida Ramos 1994) que sustituye y simplifica otras formas de ser otro (Segato 1998).

Finalmente, la extensión longitudinal reside en ver cómo aboriginalidades particulares han ido adquiriendo rasgos distintivos de los diversos contextos en que se han ido modelando (Briones 1998). Aún cuando pareciera que los distintos puntos de vista sobre la aboriginalidad coinciden en señalar el hecho histórico de que había gente viviendo en territorios conquistados por imperios coloniales, y que esa gente tiene descendientes en la población actual de estados-nación descolonizados (Beckett 1988), la idea misma de "continuidad" deviene en un ámbito permanente de disputa. Las agencias internacionales, nacionales, provinciales y locales crean diferentes narrativas históricas sobre este mismo proceso. En consecuencia, los mapas de inclusión y exclusión del indígena son hechos y rehechos en cada una de estas formas de discriminar y marcar las diferencias.

A continuación, entonces, me detendré en la tensión entre estos dos últimos procesos y la construcción de aboriginalidad (GEAPRONA 2003): la perspectiva horizontal construida en los espacios internacionales y el punto de vista longitudinal centrado en la provincia.

En primer lugar, si situamos la hegemonía en un plano global dos tipos de lecturas comienzan a tener importancia. Por un lado, los pueblos indígenas son vistos, cada vez más, como sujetos de derecho internacional. A partir de los criterios normativos de reconocimiento y reivindicación, las agencias jurídicas seleccionan y promueven ciertos reclamos como "justos", regulando las condiciones de la alteridad indígena (Briones 1998). Por otro, la transnacionalización del capital --y los modelos de desarrollo ambiental y social de las agencias multilaterales-- también crean nuevas definiciones de vulnerabilidad, pobreza y aboriginalidad y, en consecuencia, irán propiciando ciertas reformas estándar en las políticas indígenas de los estados-nación.

En los últimos años, las personas mapuches del noroeste de Chubut no sólo entraron en contacto con indígenas de otros países, sino también con ecologistas europeos y con proyectos de desarrollo gestados en los países del norte. Como afirma Rosalva Hernández Castillo (2001) en su trabajo sobre los mames de México, estas experiencias necesariamente han influido en sus concepciones del mundo y en la manera en que han reelaborado su discurso cultural. En este sentido, quienes han teorizado sobre las consecuencias identitarias de la globalización tendieron a subrayar la fuerza homogeneizadora del mercado² y subestimar, en algunos casos, las reelaboraciones indígenas o el hacer particular y tradicional de las hegemonías nacionales y provinciales.

En segundo lugar, la especificidad histórica de los contextos regionales, provinciales y locales afecta también las formas de marcar y definir la otredad (Hall 1986, Hill 1992, Briones 1994 y 1999, Segato 1998). Los estilos provinciales de construcción de

² Ver por ejemplo, la "condición posmoderna mundial" que tiende a borrar las especificidades culturales (Jameson 1989 y 1990); o la metáfora del "crimen perfecto" (Baudrillard 1996) para describir un mundo en el que la más elevada función del signo es hacer desaparecer la realidad --y su diversidad-- mientras enmascara esa desaparición; o el "multiculturalismo emblemático" basado en la oferta de emblemas-fetiches por parte del mercado, las agencias internacionales y los medios masivos de comunicación (Segato 1998).

hegemonía (GEAPRONA 2003) contrarrestan las fuerzas globales de simplificación y reducción de aboriginalidades al poner en primer plano relaciones históricas de poder, invención de tradiciones y políticas indígenas particulares.

En breve, los efectos sociales de la tensión permanente entre hegemonías situadas en contextos globales, nacionales y locales (provinciales) explican los modos culturales y discursivos específicos a través de los cuales distintos pueblos dan forma y significado a sus prácticas (Hill 1992). En el próximo apartado describiré la forma en que, para esta investigación, he retomado desde una perspectiva antropológica algunos enfoques del análisis del discurso y la etnografía de la *performance* para definir hegemonía.

1.1.2 Horizontes discursivos: el poder de la palabra en contexto

Desde la perspectiva bajtiniana, "*la vida no tiene nada que hacer con las fronteras*" (Bajtín 1999:177) pero, en sus momentos estéticos, cuando la vida encuentra una posición valorativa para transformar lo preexistente en un determinismo estable, la cultura del límite se impone.

Los límites se encuentran implicados en los horizontes de valor (Voloshinov 1992, Bajtín y Medvedev 1989) de una época y un grupo dados, dentro de los cuales deben desenvolverse las personas con el fin de imponer, o simplemente autorizar, su versión de la realidad. Los márgenes también están dados por el lugar más específico y transitorio desde el cual se interpreta el mundo en determinadas circunstancias y desde donde se lucha por el control de la visión. La hegemonía, desde el punto de vista discursivo, constituye ambas fronteras: el horizonte y los diferentes marcos de interpretación que lo conforman.

En primer lugar, llamo *horizonte*, siguiendo a Laclau, a los límites que establecen el terreno de constitución de cualquier objeto posible y que, por consiguiente, vuelve imposible cualquier "más allá" (Laclau 1994). Esta formación discursiva (Foucault

1975) transforma en tramas textuales compartidas ciertas valoraciones del mundo³. La función del horizonte de ir "fijando" los "sentidos posibles" ha sido subrayada en la noción de "archivo" (Deleuze 1995). Esta última señala la tarea de resguardo que tienen las tradiciones, rituales, éticas y normas, en tanto su dinámica para fijar sentidos reside en legitimar ciertos enunciados y expulsar otros hacia lo indecible o lo extravagante (Angenot 1986, Villariño y Área 1999).

En la medida en que las prácticas discursivas enmarcadas en un determinado horizonte nunca logran explicar o enmascarar completamente las relaciones de desigualdad estructural, las luchas de acentos perduran en cada parcela de la existencia (Voloshinov 1992). La palabra dominante, entendida como punto de tensión y de conflicto, siempre es una expresión inadecuada de la realidad (Roseberry 1994) y el resultado de una estrategia difusa de producción de enunciados (Lattas 1987). Precisamente porque las identidades indígenas están construidas dentro de un determinado horizonte, considero que las relaciones intertextuales (Fairclough 1992) y las luchas metadiscursivas (Silverstein 1993) entre agencias hegemónicas y agentes subalternos brindan al analista un locus privilegiado para identificar las huellas de los procesos hegemónicos de diferenciación y exclusión (Hall 1996).

En un segundo nivel, entiendo por *marco interpretativo* (Bauman y Briggs 1990, Golluscio 1993 y 2005), el resultado de procesos activos de negociación y examen reflexivo de un discurso en marcha, con el fin de establecer --o disputar-- criterios y juicios de valor acerca del modo en que el mismo debe ser entendido en el flujo más amplio de discursos que conforman el archivo de una sociedad. En estos procesos de contextualización, los hablantes amplían sus expectativas más allá de las interacciones inmediatas e incluyen predicciones sobre las relaciones sociales y las identidades⁴.

Los marcos interpretativos son, entonces, contextos de acción práctica desde los cuales las personas entendemos y reflexionamos sobre nuestra sociedad. En términos

³ Estas evaluaciones imprimen sobre los sujetos los contornos de sus sentidos de pertenencia (Ramos 2003). Toda persona debe convertirse en otro --con respecto a sí misma-- para completar su imagen como una totalidad de valores extrapuestos con respecto a su propia vida (Bajtín 1999).

⁴ La premisa conceptual y metodológica básica de la etnografía de la performance es que la estructura y dinámica del evento sirven para orientar a los participantes (Bauman y Briggs 1990). En otras palabras, los recursos metacomunicativos no sólo señalan aspectos de la interacción social en curso sino también la manera en que ésta se encuentra ligada a otros eventos (Bauman y Briggs op.cit.).

de Giddens, "*los significados del lenguaje no existirían de no ser por la naturaleza situada de las prácticas sociales*" (1990: 271). Para presuponer textos previos, las personas recurren a ciertos indicios o pistas de contextualización (Gumperz 1982 y 1991). Éstas señalan los aspectos de la situación presente que son usados por las personas para evocar las tradiciones y expectativas sociales que consideran relevantes para interpretar la interacción en curso. En definitiva, los procesos de contextualización crean marcos presuposicionales para entender y recrear los sentidos sociales en una situación concreta (Silverstein 1977, Lewin 1997, Golluscio 2005)⁵. Retomando el planteo de Bauman y Briggs (1990), aquellos textos circulantes, que la historia ha transformando en unidades discretas y reconocidas por un grupo social, pueden operar también como pistas metapragmáticas de nuevas contextualizaciones. Los procesos de entextualización denominan, entonces, la segmentación del flujo comunicacional en textos independientes y descontextualizables. La tesis incorpora estas perspectivas para analizar cómo a través de la articulación situada de textos pasados, presentes o futuros --repetidos o transformados--, las personas se posicionan en el espacio social y reflexionan sobre el mundo y sus mapas de movilidad.

En esta investigación he trabajado los horizontes discursivos como el telón de fondo en el que las personas articulan marcos interpretativos, con el fin de habitar los "lugares sociales" de un modo determinado. Por consiguiente, iré incorporando los discursos hegemónicos locales, nacionales e internacionales en la medida que hayan sido presupuestos por los pobladores mapuches de Chubut para ser confirmados o cuestionados.

Podemos agregar, entonces, al argumento teórico de la tesis, que los significados contextuales de la noción de aboriginalidad son el resultado de las luchas metadiscursivas entre agencias y agentes con desigual poder, que procuran articular marcos interpretativos sobre las relaciones sociales, las diferencias culturales y las identidades de modos diversos y, muchas veces, opuestos.

⁵ En esta dinámica de presuposición-creación de significados el discurso es analizado como resultado de la relación entre significantes y sucesos del mundo, enfocada y organizada por el individuo que actúa (Giddens 1990, Sherzer 1987, Urban 1991).

Pero el poder de la palabra reside, principalmente, en su capacidad potencial para constituir sujetos. Desde una aproximación centrada en la cultura (Sherzer 1987, Urban 1984 y 1991, Golluscio 1989), el discurso ayuda a moldear el sentido común, las relaciones sociales cotidianas y las subjetividades.

1.1.3 Poder y cotidianeidad: Las relaciones con uno mismo

La lectura que realiza Raymond Williams (1997) de la definición gramsciana de hegemonía es central en este enfoque teórico. Los procesos hegemónicos, para este autor, son constitutivos de la conciencia práctica que orienta el hacer y las expectativas de los sujetos en la totalidad de sus vidas. Las relaciones de dominación y subordinación -sus límites, presiones o imposiciones- son experimentadas como sentido común, es decir, como percepciones propias sobre uno mismo y el mundo.

En esta misma dirección, entiendo la afirmación de Althusser (2003) de que las personas "somos siempre ya sujetos" y que, como tales, practicamos sin interrupción los rituales de reconocimiento ideológicos y prácticos de la vida cotidiana. En el marco de una determinada hegemonía, este autor sostiene que las ideologías interpelan a los individuos concretos como sujetos libres para que acepten (libremente) su sujeción. Por consiguiente, la interpelación / identificación da cuenta del proceso por el cual los individuos se duplican para actuar sobre sí mismos como algo distinto de sí mismos (Pecheux 2003).

Este mismo desdoblamiento es el que se encuentra en la base de los planteos de Michel Foucault (1991) sobre la "racionalidad gubernamental" o "gubernamentalidad", en tanto comprende una forma de actividad que procura modelar, guiar o afectar las relaciones sociales. El gobierno, en sentido amplio, abarca todos los programas y estrategias más o menos racionalizados para la "conducción, control u orientación de la conducta" en las relaciones con uno mismo, en las relaciones interpersonales privadas, en comunidades e instituciones sociales (Gordon 1991). Cuando la constitución de sujetos se aborda desde esta perspectiva del gobierno, la relación con uno mismo es el resultado de los esquemas que, percibidos como "verdaderos" y "universales", procuran modelar el modo en que las personas entendemos y llevamos a la práctica nuestra existencia como seres humanos, en

nombre de ciertos objetivos como, por ejemplo, identidad, propiedad, civilidad, ciudadanía, placer (Rose 2003).

Desde este punto de vista, el proceso de *subjetivación/sujeción* [*subjetification*] por el cual uno se constituye como sujeto de un tipo determinado, orienta el análisis de los procesos hegemónicos en ciertas direcciones. Por un lado, hacia las prácticas y los supuestos previos, cotidianos y mundanos que dan forma a la conducta de los seres humanos. Por el otro, hacia las formas en que los significados dominantes y dispersos en el sentido común procuran hacerse técnicos y, como tales, forman parte de la constitución de determinados lugares sociales. En resumen, la subjetivación/sujeción designa todos los procesos y prácticas heterogéneos por medio de los cuales los seres humanos llegan a relacionarse consigo mismo y los otros como sujetos de cierto tipo o, en otras palabras, son incluidos en "regímenes particulares de la persona" (Rose 2003).

Incorporo a mi marco teórico las investigaciones sobre el arte de gobierno desde la lectura de Nikolas Rose (2003), puesto que ésta subraya los ejes de análisis que he seleccionado en esta tesis. En primer lugar, la identificación de los dispositivos de "producción de significados" --grillas de visualización, vocabularios, normas y sistemas de juicio-- que modelan las experiencias (apartado 1.2). Segundo, y considerando que las técnicas intelectuales no se presentan listas para usar, el modo en que éstas son inventadas, refinadas, diseminadas e implantadas en diferentes prácticas --p.e. escuelas, familias, tribunales (apartado 1.3). Finalmente, la interpretación de las formas en que los seres humanos dan significados a sus experiencias como resultado de trayectorias históricas particulares (apartado 2).

A continuación describo, entonces, las maquinarias hegemónicas que llevan con éxito la cartografía de la vida cotidiana. Los sistemas de identificación y pertenencia son producidos y estructurados a partir de la elaboración de matrices conceptuales de diversidad y de la aplicación de ciertos medios políticos y jurídicos utilizados en la lucha por los recursos que se encuentran en disputa (Cornell 1990). Estos dos aspectos son los que, tomando la teoría de Grossberg (1992, 1993, 1996), llamaré procesos de estratificación / diferenciación, por un lado, y procesos de territorialización, por el otro.

1.2 Procesos de estratificación / diferenciación

Si los dispositivos de producción de significados, con sus esquemas visuales, vocabularios, normas y sistemas de juicio, orientan “nuestra relación con nosotros mismos y los otros” (Rose 2003), la conformación de un tipo de sujeto determinado es, entonces, el resultado de ideologías históricas de la identidad y de matrices disponibles sobre las diferencias sociales. Estas últimas forman parte de los discursos locales, nacionales e internacionales que operan como marcos interpretativos para entender, concluir y definir la vida propia. Por lo tanto, las concepciones del yo refractan las formas de su medio ideológico (Voloshinov 1992), ya sean éstas mitos nacionales, visiones propias o estigmatizadas del “ser aborígen”, tradiciones locales, gestos convencionales definidos como políticos o como folklóricos, ideologías del progreso y la civilización, ideologías de la hibridación y la pérdida cultural, modelos de “autenticidad” étnica, entre otros tantos discursos sobre la identidad que han construido las “dicotomías culturales” que se fueron plasmando como típicas. En consecuencia, he decidido iniciar esta investigación sobre las trayectorias y la construcción afectiva de los sujetos / agentes mapuches --así como también organizar su escritura-- partiendo de las maquinarias que describen, explican, definen y clasifican el espacio social.

En primer lugar, entiendo que las maquinarias hegemónicas que llevan a cabo los *procesos de estratificación* son aquellas que distribuyen diferencialmente los conocimientos del mundo y del sí mismo. La institucionalización de jerarquías sociales es el resultado de prácticas cotidianas destinadas a administrar el acceso de las personas a cierto tipo de vivencias (Grossberg 1993). Aun cuando todos experimentamos el mundo desde cierta subjetividad, existen diferentes formas de hacerlo. Estos mecanismos que condicionan las formas de ver y de verse de acuerdo con las clasificaciones imperantes en una sociedad (Tamagno 1988), se basan, principalmente, en el establecimiento de “jerarquías violentas” entre los términos no marcados y las marcas contrastivas (Laclau y Mouffe 1990). Así, el acceso diferencial a ciertos modos de sentir, pensar, interpretar y experimentar está en relación directa con los rituales de reconocimiento a partir de los cuales las personas se sintieron y

sienten interpeladas. En otras palabras, no es lo mismo circular por el espacio como sujetos "diferentes" que hacerlo identificándose con la "norma".

En segundo lugar, y retomando esta última idea, defino los *procesos de diferenciación* como los responsables de la sistematización de aquellas vivencias diferenciales (Grossberg 1992). A partir de estos códigos y matrices de diferencia, los sujetos se mueven y adquieren conciencia de su posición (Hall 1986). La subjetividad es, entonces, organizada en posiciones sociales particulares y valoradas diferencialmente, en definitiva, en lugares que posibilitan y limitan las formas de representar las experiencias y las identidades.

En este marco, el *sujeto* es definido como la forma material y concreta que adquiere una determinada subjetividad cuando los códigos de diferencia y distinción se inscriben en un contexto social e histórico específico⁶. El sujeto es, entonces, la persona ocupando lugares y accediendo desde allí a ciertos marcos de interpretación sobre sí mismo y la realidad. Desde este ángulo, la aboriginalidad es siempre una articulación contextual y temporal, resultante de ciertos lugares --posiciones sociales-- estructurados en y alrededor de los procesos discursivos de estratificación y diferenciación disponibles (Briones 1999).

Los sistemas hegemónicos de identidades comportan, por un lado, procesos de "estereotipación" (Hill 1994), puesto que, al centrarse en la organización de "diferencias", reduce la diversidad de las personas y grupos a símbolos descontextualizados. Por el otro, intentan producir correspondencias naturalizadas entre economías de valor⁷ y criterios de distinción. Finalmente, y desde el punto de vista de Foucault (1995), producen las razones y principios utilizados por las formaciones sociales hegemónicas para justificar los modos de hacer las cosas. Por consiguiente, el poder de un discurso sobre la diferencia social reside en su capacidad para imponer ciertas categorías valorativas acerca de la vida y en la autoridad que reviste para hablar "verazmente" de los hombres. Entre los distintos discursos sobre la

⁶ Esto es, cuando la subjetividad (experiencia) está determinada por una posición social específica desde la cual se conoce el mundo (o una determinada geografía de ese mundo) (Grossberg 1992).

⁷ Los sujetos forman parte de estructuras superpuestas de desigualdad, es decir, de circuitos o campos (Bourdieu 1979) --p.e. económico, simbólico, religioso, ideológico, artístico-- donde los valores son asimétricamente distribuidos.

verdad que circulan en una sociedad, mi investigación se ha concentrado en aquellos que producen nociones metaculturales de cultura.

Si la *metacultura* es la posibilidad reflexiva de las prácticas culturales de pensarse a sí mismas y convertirse en su propio tópico (Urban 1992, Golluscio y Briones 1994), la antropología -siguiendo el argumento de Claudia Briones (1999)- debería analizar la "cultura" no sólo como el conjunto de prácticas "diferentes" sino, principalmente, como un concepto social capaz de efectuar su "propio régimen de verdad" (Foucault 1995) acerca de las diferencias sociales.

1.2.1 Imágenes (culturales) sobre los lugares "culturales"

Los Estudios Culturales, Postcoloniales y Subalternos, concentrados en la figura de la hibridez, han ido conformando ciertas imágenes para describir los lugares marginales o subalternos resultantes del contacto entre culturas en conflicto (Grossberg 1996): el borde y el cruce.

Las *imágenes de liminaridad* son aquellas que definen los bordes o márgenes como el espacio que habita el subalterno. Este último, definido como pasajero (Turner 1980) o migrante (Trigo 1996) es aquel que ocupa un lugar inestable entre dos mundos antagónicos por sus valencias. La frontera, leída como hábitat migrante, "*deviene frontera, es decir, más espacio que línea, más ámbito que mojón, más liminaridad que límite*" (Trigo op.cit.). En estos espacios culturales de hibridación, las experiencias de frontera minan el terreno seguro de las certezas culturales y las identidades sociales (Hernández Castillo 2001).

Las *imágenes del cruce* subrayan la movilidad y la incerteza de traspasar incesantemente los límites entre dos mundos. Los sujetos, definidos como "cruzadores de fronteras" (Rosaldo 1987, Hernández Castillo 2001), incorporan sus particularismos a la nueva universalidad del capitalismo transnacional (Canclini 1992, Moraña 1998). Los subalternos construyen su "ser" a partir de desdoblamientos permanentes de su identidad (Pratt 1987).

Estas formas sugerentes de articular tradiciones y modernidades han permitido pensar críticamente los supuestos culturales de “autenticidad” o “pureza”. Sin embargo, al enfatizar el contacto y la yuxtaposición de culturas en los tiempos modernos, la problemática de la autonomía cultural sólo fue desplazada a un origen lejano. Asimismo, estas imágenes dejan sin responder por qué los cruces se fueron haciendo en distintas direcciones en momentos diferentes de la historia o por qué la cultura dominante se construye a sí misma como híbrida en tanto *accepta* -incluye, tolera- la diferencia, mientras que la cultura subalterna es híbrida en tanto *la porta*.

Por un lado, la “cultura indígena” es un sitio de disputas permanentes (Hall 1986) porque en su nombre o a través de ella se habla “de, sobre y en contra de las relaciones sociales” intra/interétnicas (Sider 1994). Por el otro, y considerando que toda representación está culturalmente inscrita, nuestro hablar de la cultura propia o ajena como objeto es metacultura (Briones y Golluscio 1997). En consecuencia, proponer este nivel meta como objeto de análisis nos permite pensar las configuraciones del espacio social, las posiciones disponibles para los sujetos indígenas, los criterios de acceso, las formas de ocupar ciertos lugares y las direcciones apropiadas de la marcha como efectos de los procesos hegemónicos de estratificación / diferenciación. Mientras se desplazan en el espacio, las personas seleccionan e indexicalizan modelos metaculturales reconocidos para interpretar las interacciones sociales, las identidades emergentes y los atributos culturales distintivos. Me pregunto, entonces, cuáles son las representaciones que en un determinado contexto se han vuelto hegemónicas para clasificar ciertos lugares como “culturales” y evaluar las conductas de sus ocupantes --o de quienes decidieron no ocuparlos-- como apropiadas o como ilegítimas.

1.2.2 Metacultura, subjetividades y sujetos

Retomando la noción de sujeto descrita más arriba, entiendo que éste implica una experiencia subjetiva del mundo desde una posición que nos define espacialmente como juntos o separados con respecto a otros sujetos. Experiencias y posiciones sociales que aquí trataré como resultado de los modelos metaculturales utilizados para interpelar, específicamente, a los sujetos indígenas. A continuación describo los tres ejes de análisis que entiendo como constitutivos de toda metacultura y centrales para

la efectividad de los procesos de estratificación y diferenciación: (a) las relaciones hegemónicas entre culturas verticales (particulares) y horizontales (universales), (b) los efectos sociales de definir una cultura como vertical, (c) el uso y reconocimiento de las señales culturales.

De acuerdo con Urban 1992, la metacultura define, en primer lugar, las relaciones entre dos concepciones de cultura: la "*cultura vertical*" y la "*cultura horizontal*". La primera construye y define un grupo social como particular haciendo referencia a la transmisión generacional de las tradiciones ancestrales y enfatizando los límites entre los que pertenecen o no a la misma. Estos énfasis se basan en la suposición de que, hacia dentro del grupo de pertenencia, la tradición es imperativa.

En cambio, la concepción horizontal de cultura supone una transmisión entre grupos sociales que son contemporáneos donde la dominancia de una cultura dependerá de su capacidad para definirse en términos universales y apropiarse de otras perspectivas. En tal caso la operación hegemónica sería, en términos de Laclau, la presentación de la particularidad de un grupo como la encarnación del "significante flotante" [o "vacío"] que hace referencia al orden comunitario como ausencia (Laclau 1996).

Para Urban, lo que distingue la formación discursiva de los distintos estados-nación es la interpretación metacultural de las culturas verticales y horizontales. En este sentido, el análisis de las nociones metaculturales me ha permitido contextualizar las relaciones entre las "culturas verticales" --heredadas, tradicionales y marcadas culturalmente- y la "cultura horizontal" -universal, impersonal, neutra y vacía en términos culturales-- (Urban 1992) que las distintas agencias construyen y actualizan para fundamentar sus prácticas "civilizatorias" (cf. capítulo 1), de "rescate" (cf. capítulo 2) o de "privatización" (cf. capítulo 3).

El poder para moldear las conductas de los diferentes sujetos también deriva de las valoraciones contextuales que adquiere la *cultura marcada o "particular"* en una determinada relación metacultural. Así, por ejemplo, la categorización de ciertos sujetos como "tradicionales" --en oposición a "modernos"-- ha sido fundamental para legitimar la distribución jerárquica de los sujetos en el espacio social. Definidos desde su verticalidad cultural, los sujetos no pueden "salir" o "entrar" de los distintos

lugares sociales sin poner en riesgo su propia "autenticidad" puesto que, mientras algunos pueden "cambiar", otros deberán demostrar sus "fijezas" (Golluscio y Briones 1994, Briones 1994, Gordillo 1996)⁸.

Este tipo de equivalencias entre herencia y sujeto puede ser el resultado de la "biologización de la cultura". Esta definición aparece, por ejemplo, cuando la "perdida cultural" no refiere tanto a las posibilidades de un determinado sujeto para controlar y orientar el devenir de su grupo, como a la suposición de que el contacto cultural produce la extinción de la cultura originaria más "débil" ("inferior") (Graham 1992). La naturalización también puede ser el efecto de diferencias sociales racializadas, es decir, del reemplazo de los atributos culturales por los rasgos fenotípicos como indicadores visibles de incapacidad e imposibilidad de cambio (Briones 1998).

Generalmente, la cultura horizontal promueve la idealización y desparticularización (universalización) de ciertos aspectos de la cultura vertical (Alonso 1994). Esta técnica hegemónica se manifiesta, por ejemplo, en la folklorización de las prácticas subalternas. De acuerdo con Briones (1998), sostengo que la principal efectividad de estas definiciones emerge cuando, simultáneamente, las manifestaciones culturales de otros indígenas se definen como políticas para desautorizarlas. Puesto que, de esta forma, el modelo metacultural implica sus criterios de incorporación y exclusión: mientras algunos son "indígenas auténticos", otros representan, motivados por intereses políticos, "la farsa" de su aboriginalidad. Los discursos dominantes construyen asimetrías equivalentes cuando, por ejemplo, legitiman --oficializan-- ciertas versiones del pasado al mismo tiempo que otras son excluidas --se le niega voz pública-- de la historia nacional a través de técnicas de "privatización".

Finalmente, la metacultura pone en primer plano el reconocimiento de las "*señales*" del espacio, aquellas que indican los lugares, las detenciones o las posibles direcciones de marcha (Grossberg 1992). Siguiendo el planteo de Lucía Golluscio y Claudia Briones, para poder explicar las discriminaciones y jerarquías producidas por

⁸ En la siguiente enumeración de definiciones metaculturales, retomo algunas de las connotaciones de la verticalidad cultural que Claudia Briones ha profundizado en diferentes trabajos (Briones 1998, 1998b, 1998c y 1999).

los procesos de diferenciación deviene central el análisis de la función metapragmática de la praxis social. Esto es, centrarse en la forma en que ciertos índices --diacríticos culturales-- definen ciertos contextos como "interétnicos", mientras otros los definen como "no étnicos" (Briones 1998, Golluscio y Briones, Briones y Golluscio 1997).

Esta investigación aborda, entonces, las configuraciones espaciales --fronteras, lugares "neutros" y sitios de detención dispuestos para los "otros"-- como efectos del poder. Las clases dominantes promueven ciertos modelos metaculturales con el fin de que sean las mismas nociones de distinción cultural, naturalizadas e inscriptas en el sentido común, las que regulen las conductas --económicas, políticas, jurídicas e ideológicas-- de los sujetos subalternos.

Sin embargo, las personas indígenas suelen plantear formas alternativas de verticalidad y horizontalidad cultural. En otras palabras, mientras por un lado proponen nuevos criterios de autenticidad tradicional y diacríticos de antigüedad, por el otro discuten los signos flotantes (Laclau 1996) en los que se basan las articulaciones horizontales con otros grupos sociales.

1.3 Procesos de territorialización

El espacio no sólo es organizado por los modelos de identidad (valores asociados con sistemas de diferencia social) sino también por las políticas, negociaciones, leyes y reglamentaciones burocráticas, entre otras prácticas de poder dirigidas hacia los grupos subalternos. Los efectos de éstas últimas residen en la constitución de una configuración móvil de lugares, es decir, en la creación de orientaciones específicas para moverse entre distintos puntos del espacio social (Grossberg 1992). Desde esta perspectiva, los *procesos de territorialización* constituyen regímenes de poder o jurisdicción (Foucault 1995) que distribuyen la vida cotidiana entre sitios legítimos de detención --estabilidades-- y espacios de circulación --movilidades--, en otras palabras, regímenes que prescriben lo que se puede hacer y las formas de hacerlo (Grossberg 1992, 1993, 1996).

Estos mapas de territorialización construyen, entonces, el espacio dentro del cual la gente vive sus vidas ya que, por un lado, definen las alianzas, los lugares de detención y los modos apropiados de actuar en ellos y, por el otro, determinan las distancias entre estos sitios y sus formas de acceso. A diferencia de los procesos de estratificación / diferenciación, éstos no clasifican identidades --con límites nítidos entre afuera y adentro-- sino que producen y propician sistemas de articulación específicos entre las personas, sus actos y los lugares que ocupan.

1.3.1 Agencias y circuitos institucionales

Siguiendo el planteo de Grossberg (1992), entiendo que las *agencias* son los principales efectos de las maquinarias de territorialización. Éstas son fuerzas activas --tendencias (Hall 1986b)-- enfrentadas o asociadas en sus programas para intervenir en el curso de la historia. Las agencias son las que distribuyen el acceso y la participación de los sujetos dentro de mapas particulares.

Entendidos como programas de conducta de larga duración, establecen quiénes pueden ejercer poder, desde qué medios políticos y cuáles son sus posibilidades de acción y de intervención para intervenir en el curso de la historia. Las personas pueden participar sin saberlo de estas agencias e, incluso, realizar acciones dentro de ciertos programas cuyos efectos sirvan a propósitos diferentes.

Ahora bien, si las agencias se reconocen con el tiempo, y en la medida en que es posible identificar las direcciones que han ido trazando en determinadas formaciones sociales, éstas sólo pueden ser descriptas en sus manifestaciones contextuales y de modo parcial. En este sentido, considero que las instituciones son las que, en parte, van materializando en proyectos y políticas concretas los programas hegemónicos. Instituciones estatales, internacionales, religiosas, privadas --incluso indígenas-- son las responsables de construir los espacios en el que las experiencias son vividas y juzgadas (Levine 1992). Escuelas, servicio militar, ferias, iglesias, proyectos de desarrollo, encuentros organizados por el gobierno o por las organizaciones indígenas, no son "*ocurrencias ajenas o testigos mudos*" de los procesos de cambio, sino que siempre han sido el marco de las experiencias personales y grupales de los sujetos subalternos para orientar sus pertenencias y alianzas (Briones 1998:233). Es a partir

de las instituciones, entonces, que la vida cotidiana de las personas es territorializada en forma de mapas superpuestos, aquellos que ubican las señales para que la gente reconozca y se oriente en los circuitos establecidos.

1.3.2 Los territorios disponibles y la conducción de conductas

Las conductas de las personas están sobredeterminadas, entonces, por los sistemas hegemónicos de orientación y movilidad, por aquellos circuitos que aparecen cuando ciertas formaciones de alteridad se articulan con las prácticas situadas de las instituciones. Mientras recorren estas geografías específicas las personas intervienen en determinadas agencias pero también son interpeladas como sujetos específicos: ciudadanos argentinos, aborígenes, mapuches, comunidad de Cushamen, pequeños productores. A continuación describiré algunos aspectos que, relacionados con la conducción de las conductas, me han servido para identificar los mapas que se superponen en la vida cotidiana del área de estudio: los lugares sociales, las rutinas cotidianas y las “necesidades e intereses”.

En primer lugar, considerando que las agencias hegemónicas a veces coinciden en la constitución social de un mismo territorio o geografía, suelen ser los domicilios temporarios de pertenencia y acción los que permiten identificar las formas condicionadas en que circulan o se detienen las personas. Estos *lugares sociales* se definen tanto por la forma en que son articuladas ciertas posiciones de sujeto como por las acciones que allí son habilitadas por los procesos de territorialización. Por lo tanto, entiendo los lugares sociales como sitios disponibles de alianzas entre distintos sujetos que, en determinados momentos, se encuentran juntos.

En segundo lugar, las definiciones metaculturales intervienen en la constitución de estos lugares sociales. Las agencias hegemónicas no “matizan” las manifestaciones étnicas, ellas son un componente constitutivo en la desagregación de ciertos contingentes sociales (Briones 1998), puesto que establecen, por ejemplo, si el “perfil” para detenerse en un determinado lugar es el del pequeño productor o el del aborigen. Son *rutinas* aparentemente neutras --p.e. formularios burocráticos, reuniones explicativas, discursos públicos, recorridos de los funcionarios por distintos parajes u oficinas indiferentes a los reclamos-- las que socializan las señales metaculturales que

persuaden a las personas a ocupar ciertos lugares como miembros de una cultura -- vertical u horizontal-- y como los gestores de las metas y objetivos de una determinada agencia (Foster 1991, Briones 1995). Por consiguiente, veremos en el transcurso de estas páginas que el “ser aborígen” difiere en cada uno de los circuitos que se han dispuesto para las personas de Cushamen en los últimos años.

Finalmente, cada uno de estos sistemas de circulación puede ser identificado a través de un análisis de las “*necesidades e intereses*” que se encuentran en juego. Sin embargo, como sostiene Briones (1998 y 1999), estos no son preexistentes a las distintas arenas políticas sino que también son el resultado de los procesos de diferenciación y territorialización. La definición de ciertas demandas como “reclamos justos” o como “politizaciones intolerables” son también un efecto de poder.

La tesis reconstruye las cartografías locales que se fueron gestando en distintos contextos históricos y desde diversas agencias en la zona de Cushamen, pero desde el punto de vista de sus pobladores. Me han interesado estos mapas de “diferencias” y de “posibilidades de acción” cuando han sido identificados y utilizados *afectivamente* por las personas mapuches.

2 Sobre las trayectorias

“Hablando de modo general, la operación cultural podría ser representada como una *trayectoria* relativa a un *lugar* que determina sus condiciones de posibilidad. Es la *práctica de un espacio* ya construido cuando ella introdujo una innovación o un desplazamiento” (de Certeau 1999:196).

El análisis de la aboriginalidad como “desplazamientos” en espacios “ya construidos” necesita incorporar categorías que permitan rastrear cómo los procesos hegemónicos descriptos --estratificación, diferenciación y territorialización-- se articulan en la vida cotidiana de las personas. Esto es, cómo posiciones de sujeto y agencias hegemónicas operan en el plano del *afecto*, donde la gente vive sus experiencias, prácticas, identidades, significados y placeres particulares.

Por lo tanto, no alcanza con describir la desigual distribución de capital cultural y económico puesto que es en el modo en que la gente vive diariamente sus vidas sobre

la base de sus proyectos y trayectorias disponibles que es posible comprender los procesos de lucha constante por orientar realidades concretas, lazos de pertenencia y articulaciones de identidades. En este apartado, entonces, defino las categorías que me permitieron pensar el rol activo de las personas desde una perspectiva centrada en el afecto.

Por consiguiente, considero el afecto (Williams 1997, Grossberg 1992, 1996) como la forma singular que adquiere la hegemonía cuando encarna en la vida cotidiana de los sujetos sociales. El afecto tiene poder real sobre la diferencia, en tanto ésta sólo se realiza cuando es apropiada y sentida por las personas. El afecto también participa en la creación de mapas de territorialización, puesto que, en determinados momentos históricos, activa el juego estratégico entre circular por un espacio preconfigurado o promover el cuestionamiento de las líneas de movilidad. Los accesos, las salidas, las distancias, la definición de los lugares, los modos apropiados de actuar en cada sitio de detención pueden devenir objetos de reflexión y, quizás también, señales de nuevas habilitaciones. En este marco, entiendo la impugnación de los circuitos hegemónicos como el uso estratégico de las líneas de fuga del sistema para crear nuevas territorializaciones⁹.

La metáfora del *pliegue* o *doblez*, tal como es utilizada por Nikolas Rose (2003), constituye un marco adecuado para pensar a las personas desde la perspectiva del afecto. Éste implica entender la interioridad de los seres humanos sin esencias, como plegamientos de un exterior que reúnen discontinuamente sin totalizar. Las personas son representadas por mandatos, consejos, técnicas, hábitos, emociones, rutinas y normas que se extienden más allá de sus cuerpos. Las prácticas y relaciones que constituyen el ser se encuentran en *montajes* y *superficies* que siempre le son externas.

Entonces, si los discursos de las políticas indigenistas, a través de diferentes dispositivos, crean a los mismos sujetos sociales que dicen representar (Foucault 1995), las personas los complementan o rechazan de acuerdo con las formas en que se fueron constituyendo las superficies discontinuas de su subjetividad. Al mismo tiempo

⁹ Esto es, líneas de fuga desterritorializantes y procesos de reterritorialización (Deleuze 1995, Grossberg 1992, Laclau 1996).

que las personas habitan los lugares disponibles recrean sus sentidos de pertenencia y de orientación para la acción. Por lo tanto, a partir de sus trayectorias afectivas las personas intervienen en la historia; aquello que hacen y dicen cuando “se mueven” a través del espacio es el resultado del carácter “extrañamente compuesto”¹⁰ (Fairclough 1992) que las define. El ser humano es tanto el efecto ideológico de trayectorias acumuladas como un agente activo en los procesos continuos de reestructuración de los espacios sociales.

Desde estos enfoques, las trayectorias de aboriginalidad dan cuenta de dos tipos de actividad. Por un lado, abordan la construcción sociocultural del “ser indígena” a partir del reconocimiento de las movilidades disponibles para ciertas personas en contextos específicos. Al identificar la localización de ciertas rutinas, hábitos y técnicas dentro de espacios limitados de acción y valor --estancias, tribunales, pueblo, campo, escuelas, oficinas de gobierno, rituales, libros, iglesias-- es posible también reconocer las formas en que los pobladores mapuches han decidido *transitar* el espacio. Por el otro, dan cuenta de los usos que hacen las personas de los conocimientos, instrumentos, vocabularios y sistemas de juicio para *habilitar* los lugares disponibles y alcanzar, de este modo, cierto poder sobre sí mismos y sobre la historia. En los siguientes apartados me detendré en estos dos aspectos --transitar y habilitar-- con el fin de describir la perspectiva dialéctica entre hegemonías y afectos que he seleccionado en esta investigación.

2.1 Transitar

El marco teórico propuesto se centra en los distintos recorridos que los sujetos pueden optar para transitar por el espacio social. Por un lado, el “espacio” describe los sistemas hegemónicos que orientan las prácticas de los sujetos a través de ciertos itinerarios, produciendo señales que indican formas específicas de movimiento (cambio) y estabilidad (identidad). Por el otro, y sin minimizar la fuerza de tales mecanismos en lo que hace a inscribir sentidos de pertenencia y afectar las prácticas políticas de las personas, las “trayectorias” pueden disputar las definiciones

¹⁰ Este carácter compuesto también está presente en la noción de *habitus* de Bourdieu (1993). Es el producto de los condicionamientos objetivos, disposiciones permanentes adquiridas y encarnadas en el cuerpo, pero también es algo poderosamente generador. El *habitus* explica por qué los sujetos reproducen de maneras imprevisibles.

dominantes sobre qué lugares son habitables y cómo ocuparlos. A través de la historia, las personas mapuches han demostrado sus capacidades organizativas y políticas para realizar articulaciones alternativas de estos lugares con otras posibles residencias, para orientar la marcha de acuerdo con sus metas, y para transformar los lugares que ocupan en domicilios habitables y consistentes de pertenencia y compromiso, de antagonismo o de lucha.

La noción de "*movilidad estructurada*" --acuñada por Grossberg (1992, 1996)-- hace foco, entonces, en los aspectos condicionantes y habilitadores que definen una trayectoria. En el marco de las estructuras existentes --geografías en las que la gente puede circular con sus proyectos propios pero de modos condicionados-- las organizaciones indígenas suelen ser legitimadas cuando ocupan lugares acotados, y sospechadas cuando intentan abarcar espacios no disponibles (Alonso 1994). Esta "semiótica de la sospecha" (Landowsky 1996) es uno de los dispositivos hegemónicos más efectivos para regular la movilidad aborígen porque establece los límites que tienen "ciertos otros" para organizar sus propios recorridos y cuestionar las relaciones metaculturales vigentes. Cuando los grupos subalternos los traspasan, los discursos dominantes "*plantean --o insinúan-- que la alteridad que los hace ser lo que son no está constituida a fin de cuentas sino de apariencias o, peor, que no es sino una farsa*" (Landowsky op.cit.:127). Las formas en que los sujetos articulan los lugares sociales para crear proyectos alternativos, siguiendo el planteo de Jameson (1998), es siempre el resultado de una relación jerárquica entre diferentes fuerzas y no el efecto de una simple combinatoria.

En síntesis, los modos de moverse en el espacio no son azarosos, sus cursos están estructurados --aun sin estarlo de modo definitivo y garantizado-- por las cartografías históricas y actuales que las personas llevan consigo. Los sujetos son tanto sitios articulados como sitios de articulación en marcha dentro de su historia (Grossberg 1996), en otras palabras, mientras se desplazan con sus historias y proyectos entre diferentes lugares son constantemente modelados por estos recorridos. Desde este ángulo, la posibilidad de intervenir en el curso de los acontecimientos depende de la tensión entre el poder de las prácticas de los agentes para llevar sus historias a nuevas relaciones y articulaciones, y las determinaciones de una historia que no admite su rearticulación en todo momento.

En este punto, considero que la diferencia de énfasis entre las nociones de “estructuras de acontecimiento” (Sahlins 1988) y “estructuras de sentir” (Williams 1997) es sugerente para pensar los imponderables del pasado y del presente que desafían el espacio hegemónico cuando es atravesado simultáneamente por distintas trayectorias.

Entiendo que la movilidad estructurada, centrada en las prácticas reflexivas de los sujetos, incorpora estos dos aspectos. Las personas hacen referencia, permanentemente, a otros textos --los citan, los evalúan, los transmiten, los representan, los copian con diferencias-- conectando, por un lado, ciertos fragmentos de sus archivos históricos con la actualidad de sus producciones sociales, por otro, textos valorados por los procesos hegemónicos con sus usos del lenguaje en situaciones concretas.

En primer lugar, los desplazamientos existen dentro de los límites definidos por las tradiciones y las memorias que, expresadas a través de códigos particulares, ayudan a definir las experiencias presentes (Smith 1987, Briones 1994). En esta misma dirección, el acontecer es posible, para Sahlins (1988), desde los marcos culturales de interpretación que las personas utilizan para intervenir en la historia.

Desde el punto de vista de una filosofía mapuche, la tradición implica garantizar la actualización de los ancestros en sus propias permanencias (Briones y Golluscio 1997) o, en otras palabras, considerar las alianzas y articulaciones de los antepasados como materia de reflexión en el presente y modelo para la acción futura (Tonkin 1992)¹¹. Experiencias y luchas que no han sido elegidas --entextualizadas en la memoria colectiva-- operan como orientaciones cuando los sujetos reflexionan sobre sus propias alianzas y articulaciones (Sider 1997). Llegando a los lugares, las personas iniciamos una revisita de nuestro pasado para encontrar, transitoriamente, un sentido a las trayectorias en curso. Los modos en que el pasado es actualizado para

¹¹ Con la finalidad de dar sentido a situaciones nuevas, los individuos remiten invariablemente a marcos interpretativos experimentados y eventualmente reproducidos a lo largo de las experiencias comunicativas (Lucy 1985).

interpretar los nuevos acontecimientos nunca son equivalentes, en cada una de sus interpretaciones las categorías son puestas en riesgo y modificadas.

En segundo lugar, y siguiendo a Williams (1997), toda tradición es leída y utilizada desde la "especificidad de ser presente". En el marco de esta última, el énfasis está puesto en las relaciones complejas que existen entre los sistemas hegemónicos y articulados de creencias y los cambios de presencia que aún esperan una clasificación. Estos cambios emergentes, que ejercen presiones y establecen límites efectivos sobre la experiencia y la acción, pueden resultar, con el tiempo, en nuevas formaciones hegemónicas. Las formas en que las creencias son sentidas y los sentimientos pensados por una conciencia práctica dentro de una continuidad viviente e interrelacionada (Williams op.cit.: 155) no pueden ser reducidas a instituciones o condiciones materiales de existencia, aunque las incluya --con o sin tensión-- como elementos afectivos.

Retomando, considero que la estructura puede ser doblemente desafiada cuando nos reconocemos sujetos a través de "nuestra" historia y cuando lo hacemos desde "nuestras" formas posicionadas de pensarnos. En este sentido, tanto Sahlins como Williams, plantean que la movilidad constante de las personas, al incorporar el afecto, desafía permanentemente cualquier intento de sutura o de cierre.

Transitar es crear caminos nuevos que no cesan de abortar, pero tampoco de ser reanudados y modificados (Deleuze 1995), es presuponer las conclusiones de las estructuras históricas y presentes para experimentarlas desde nuestra cotidianeidad.

2.2 Habilitar

Habilitar un lugar es experimentarlo como propio y cotidiano, en consecuencia, tener algún tipo de control en las formas de habitarlo (Grossberg 1992). Desde el punto de vista de Stuart Hall (1996), es un modo de relación con las formaciones discursivas hegemónicas (articulación) fundada en una determinada contingencia (identificación). La pregunta es, entonces, cómo las personas modulan, estilizan, producen o ejecutan las posiciones de sujeto. Las identificaciones, entendidas como formas de habilitar los

lugares disponibles, *“son intentos de articular cohabitaciones ambiguas e intercorporales que alteran el yo”* (Hall 1996).

Los lugares son habilitados cuando las personas detienen su marcha transitoriamente y los ocupan. En el marco de los procesos hegemónicos que hemos descripto más arriba --estratificación / diferenciación y territorialización-- estos sitios de residencia pueden ser experimentados como “moradas primordiales” (comunidades de identidad) o como “instalaciones estratégicas” (comunidades para la acción).

Como punto de partida, mi trabajo incorpora la propuesta de James Brow (1990) quien propone que toda cohabitación compartida involucra “sentidos de pertenencia”, los cuales resultan de específicos procesos de formación de “comunidad”. Por consiguiente, la “comunalización”, para este autor, es un proceso permanentemente promovido por cualquier patrón de acción que combine sentimientos, conocimientos, compromisos y acciones entre personas que, en consecuencia, se reconocen juntas. Estas pautas de conducta pueden enfatizar, por un lado, sentidos de pertenencia como identidades que definen a los sujetos en relación con experiencias y sentimientos comunes, por otro, pueden subrayar pertenencias que definen a los agentes en relación con compromisos políticos y proyectos para la acción. Los distintos énfasis en la creación de comunidades establecen, siguiendo el planteo de Grossberg (1996), las características que pueden adquirir los lugares cuando las personas los habilitan desde el afecto.

2.2.1 Moradas primordiales y sujetos afectivos

Cuando los procesos de diferenciación se inscriben en puntos materiales específicos, emergen lugares como posiciones sociales desde las cuales los sujetos creen vivir sus vidas de un modo singular y compartido. Posiciones que definen espacialmente la relación con otros que, en consecuencia, serán miembros de un mismo lugar o sujetos separados. Así entendidas, las relaciones tienden a ser postuladas como originales, naturales e inevitables y, en este sentido, serán vividas como más condicionantes que otras (“proceso de primordialización”, Brow 1990). Estos modos comunes de existencia en el espacio --valorados diferencialmente por las matrices de diversidad hegemónica-- determinan el acceso a los conocimientos y los afectos, desde los cuales

se habla, y condicionan las alianzas con otros lugares superpuestos, en espacios locales, nacionales y globales. Estos lugares, en definitiva, describen los puntos de apego o *moradas primordiales* desde los cuales se experimenta el mundo.

De acuerdo con la definición de sujeto explicada más arriba (cf. apartado 1.2), éste es el destinatario de interpelaciones hegemónicas superpuestas y en competencia. En Colonia Cushamen, por ejemplo, los procesos de estratificación y diferenciación han recortado las experiencias subjetivas a partir de las posiciones de sujeto del pequeño productor, el gaucho, el criollo, el aborigen o el mapuche. Por lo tanto, es en tanto sujeto que el “ser mapuche” en Cushamen constituye una experiencia fragmentada, donde distintas formas de subjetividad compiten entre sí e intervienen en la formación de un “otro heterogéneo”.

Por el contrario, el *sujeto afectivo* existe en sus compromisos, en sus formas contingentes y reflexivas de orientar sus trayectorias entre lugares. Aun cuando la posibilidad de invertir los valores hegemónicos depende de su posición objetiva, los sujetos afectivos habilitan los lugares como moradas primordiales articulando desde sus propias trayectorias distintas posiciones de sujeto. Por lo tanto, los sentidos de pertenencia que definen al sujeto afectivo no conforman una entidad siempre igual a sí misma pero, desde el punto de vista del afecto, el “ser mapuche” tampoco está permanentemente fracturado. Entiendo, entonces, que la particularidad del sujeto afectivo consiste en alternar momentos de identidad (habilitaciones) y cambio (tránsitos).

En la definición afectiva de los lugares como moradas de apego la construcción del pasado es un acto fundamental. En el momento en que las personas concebimos una práctica determinada como tradición, se altera el mismo sentido de la práctica puesto que, como vimos antes, la tradición es el efecto de una producción metacultural, una categoría social que inventamos en la medida en que vivimos y pensamos sobre ella (Linnekin 1983, Hernández Castillo 2001). En el marco de las relaciones de poder, los sujetos afectivos actualizan, confirman y reformulan ciertas versiones del pasado como tradiciones compartidas. En breve, las moradas primordiales son el resultado de sucesivas entextualizaciones / contextualizaciones que fueron quedando protegidas de transformaciones arriesgadas (Bauman y Briggs 1990).

2.2.2 Instalaciones estratégicas y agentes

Por otra parte, cuando es a partir de los procesos de territorialización que las personas habilitamos los lugares desde el afecto, son otros los patrones que definen accesos y estructuras de pertenencia. Los lugares, identificados con una distribución política de la participación en el espacio social, no serán tanto la marca de un sujeto como la de una determinada agencia (Grossberg 1996). Estos sitios, más que ser experimentados como orígenes serán percibidos como productos contingentes de una organización hegemónica que distribuye criterios de accesos, recursos, participación pública o posibilidades de ser escuchado. Estos lugares temporarios de pertenencia y orientación devienen, para ciertos grupos específicos, sitios estratégicos para actuar en la historia. En un sentido similar, los procesos de territorialización, para Giddens (1990), articulan temporal y espacialmente el espacio, organizando estrategias diferencialmente disponibles para los agentes.

Las acciones de los seres humanos pueden perseguir distintas metas y efectos en el orden social cuando intentan tener cierto control sobre los lugares que ocupan: luchar por cambiar las condiciones de existencia, resistir un antagonismo específico, o promover la oposición activa y el desafío explícito a alguna estructura de poder. Cualquiera de estas disputas involucra luchas por fijar acentos (Voloshinov 1992) y deconstrucciones y reconstrucciones de las correspondencias entre sistemas de distribución desigual de valores, y sistemas de identidades y diferencias. Determinados proyectos políticos, realizados desde un lugar estratégico, pueden producir efectos más allá de las acciones inmediatas, por eso es fundamental, para algunos, el acceso a ciertas instituciones y prácticas institucionales (por ejemplo, cargos en el gobierno, sitios de información, protestas o debates públicamente visibles). En pocas palabras, estos sentidos de pertenencia definen los lugares como *instalaciones estratégicas* desde las cuales es posible habilitar formas conjuntas de acción.

Cuando la pertenencia es definida por el esfuerzo común de las personas de actuar de modos históricos particulares, ellas se constituyen como *agentes*. Las agencias gubernamentales y no gubernamentales han puesto a disposición de los pobladores de

Cushamen numerosas instalaciones estratégicas. Ellos reflexionan sobre las posibilidades reales de acción y las formas efectivas de intervención en que cada una de estas instalaciones ofrece para transformar la realidad y ejercer poder. Al elegir ocuparlas, desalojarlas, pasarlas por alto, relacionarlas o reemplazarlas, ellos se constituyen como agentes.

Dedicaré las líneas siguientes a las características particulares que adquieren los lugares --moradas o instalaciones-- cuando son definidos desde la "aboriginalidad" (Briones 1998).

2.2.3 Los lugares de pertenencia aborígen

Las personas de Cushamen reflexionan permanentemente sobre sus propios procesos de identificación (p.e. "*es difícil encontrar la identificación*") y, en los últimos diez años, vivieron sus vidas en un constante movimiento a través de diferentes prácticas con sus diversas maneras de tratarlos y reconocerlos. Los campesinos mapuches trataron constantemente de reconocer líneas de territorialización o sistemas de circulación entre diferentes lugares (p.e. "*hay distintas líneas de identificación*") y de analizar las formas de relacionar los fines de los diversos programas disponibles. De este complejo y discutido campo de oposiciones, alianzas y disparidad de formas de transitar / habilitar lugares, varios pobladores se encuentran compartiendo sentidos afectivos y cognitivos que los describen, los interpretan y los reúnen. Desde la perspectiva teórica propuesta, centrada en el afecto y los procesos de subjetivación, los lugares ocupados por los campesinos mapuches de Cushamen articulan moradas primordiales e instalaciones estratégicas en cada habilitación.

De acuerdo con algunos autores (Bentley 1987, Comaroff 1987, Lewin 1997, Briones 1998), los estudios sobre etnicidad / aboriginalidad han tendido a enfatizar cuestiones primordiales guiadas por tradiciones ancestrales, o los hechos de manipulación instrumental orientados por intereses políticos y económicos colectivos. Si bien estas perspectivas definen los mismos lugares, caracterizan de modos diferentes los modos de actuar de las personas que los habitan: para los primeros la acción es un fenómeno orientado por valores, cuyo efecto es equiparar símbolos primordiales con lazos emocionales; los instrumentalistas tienden a enfatizar la racionalidad de las acciones

para el logro de propósitos específicos, es decir, un proceso en el cual las identidades pueden ser circunstancialmente manipuladas (Lewin 1997).

Mantenemos la distinción entre los lugares caracterizados como moradas o como instalaciones estratégicas¹² a fin de diferenciar analíticamente los énfasis que adquieren las pertenencias, en determinados contextos históricos, para los sujetos que se detienen y circulan en el espacio. También considero que estas propuestas, lejos de excluirse, llaman la atención sobre dos dinámicas diferentes y relacionadas, puestas en funcionamiento por las prácticas sociales: la repetición --siempre con diferencias-- y la transformación de los lugares. En una dirección similar, la relación entre procesos de primordialización y de agencia da cuenta de los vínculos entre las experiencias, las prácticas habituales, las rutinas, por un lado, y el uso de estos cuerpos practicados dentro de mapas de territorialización hegemónicos¹³, por otro. Finalmente, la relación entre ambas perspectivas explica *“cómo es que las personas llegan a reconocer las semejanzas (de sentimiento o interés) que subyacen a las pretensiones de identidad compartida”* y permite abordar los *“microprocesos mediante los cuales finalmente logran constituirse dichas colectividades”* (Bentley 1987:26); microprocesos donde las experiencias pasadas cobran sentido y son interpretadas a la luz de intereses, motivaciones y sentidos de devenir que son presentes y transitorios:

“La identidad étnica aglutina la semántica de las pretensiones primordiales e históricas con una pragmática de las elecciones calculadas y oportunas en contextos dinámicos de competencia política y económica entre grupos de interés” (Tambiah 1988:336).

¹² Algunos autores han reformulado estas dicotomías y las han incluido desde perspectivas diferentes en sus análisis sobre los grupos indígenas. Comaroff y Comaroff (1992) ponen en relieve una concepción histórica del fenómeno de la etnicidad que, en su propio análisis, busca integrar tanto la dimensión cultural como la estructural. Bartolomé (1996) utiliza la distinción entre identidad étnica y etnicidad para diferenciar el contexto histórico de pertenencia e identificación de un grupo específico, de los procesos esencialmente políticos en los que la membresía cultural es recreada y manipulada estratégicamente en contextos y situaciones de confrontación política y económica. Briones (1998), en su análisis sobre los distintos enfoques de etnicidad, concluye que el concepto de “aboriginalidad” integra las historias culturales específicas de los grupos indígenas con las estructuras asimétricas de poder que otorgan distintas capacidades a las voces interesadas en definir la “aboriginalidad” en determinados contextos sociales. La aboriginalidad es, para esta autora, una “comunidad imaginada” articulada históricamente con procesos más amplios de construcción hegemónica.

¹³ En este sentido ver la noción de “habitus” de Bourdieu: historia incorporada y olvidada como historia, prácticas con independencia relativa, sistema de disposiciones inconscientes producido por la interiorización de estructuras objetivas (Bourdieu 1997).

El modelo teórico al que he adscripto se centra en la relación entre el devenir singular de una comunidad y sus prácticas transformadoras y, en relación con esto, describe a los agentes sociales, no como sujetos externos a una estructura establecida de poder, sino como participantes permanentes en las redes de interacción social y en los mapas sociales de movilidad y detención. Las experiencias compartidas en el pasado, así como su actualización permanente en acciones cotidianas orientadas con fines prácticos, definen los lugares como efectos de las complejas relaciones entre moradas primordiales e instalaciones estratégicas.

3 Sobre el “campo antropológico”

La metodología de análisis utilizada en la tesis se basa principalmente en los enfoques cualitativos de las teorías antropológicas basadas en el trabajo de campo. En esta dirección, también incorpora algunos aportes de la etnografía del habla y de la *performance*, específicamente sobre los contextos sociales, y algunas herramientas teóricas del análisis del discurso centrado en el poder de la palabra como acción situada. En los siguientes apartados explico, desde este marco, algunas decisiones metodológicas sobre el proceso de investigación y escritura de la tesis.

3.1 Los escenarios etnográficos

En primer lugar, las “trayectorias de aboriginalidad” transcurren en un espacio social específico. La presente tesis considera que los proyectos políticos y las demandas de los mapuches están más relacionadas con la aldea global que con la comunidad cerrada descrita por las etnografías culturalistas. Por consiguiente, la circunscripción del trabajo dentro de los límites físicos de la zona de Cushamen --noroeste de Chubut (ver lámina n° 1)-- no implica dejar de pensar este espacio como atravesado por agencias que actúan desde niveles de análisis diferentes.

La elección de un espacio específico para hablar de construcciones culturales provinciales, nacionales e internacionales adscribe al enfoque etnográfico que subraya la importancia de promover explicaciones históricamente situadas para proyectar a futuro, y de forma colectiva, comparaciones que nos ayuden a encontrar las

generalizaciones más adecuadas. Comenzaré, entonces, por describir brevemente, el escenario central en el que transcurren las historias que componen la tesis.

La llamada “Colonia Cushamen” constituye una comunidad formada a partir de la radicación de distintas familias aborígenes¹⁴. Estas arribaron a los valles de los arroyos Cushamen, Negro y Pichicó en la década de 1890 luego de un largo itinerario. Éste tuvo su origen con las campañas militares de conquista de la Patagonia por parte del estado argentino. Desde 1885 en adelante, los grupos sometidos y presentados pacíficamente compartieron como destino común los campos de concentración ubicados en distintos sitios de Norpatagonia. Aquellas familias que habían formado parte de la alianza conocida como “manzanera”, bajo la representación de los caciques Sayhueque y Miguel Ñancuche Nahuelquir, fueron confinadas en Chichinales, a orillas del Río Negro, donde permanecieron hasta 1889 bajo el control de las autoridades militares. Desde allí se operaron distintos traslados de esta población hacia otras regiones, con el objeto de aportar mano de obra a la zafra en el norte, la marina y el trabajo doméstico en la capital y a la vendimia en la región de Cuyo. Simultáneamente, las mejores tierras patagónicas eran entregadas a la explotación privada.

Una vez levantados estos campos de concentración, los distintos contingentes indígenas fueron progresivamente desplazados de los sitios que procuraron ocupar en el nuevo espacio del estado-nación-territorio. La propiedad privada y la tierra fiscal se constituyeron en los mecanismos de territorialización que, de acuerdo a la desigualdad de posibilidades para su acceso, fueron construyendo el estatus diferencial de la ciudadanía indígena. Así, Miguel Ñancuche Nahuelquir, y las familias por él representadas, iniciaron un largo peregrinaje que los condujo por Choele-Choel, Comallo (Territorio Nacional de Río Negro) para llegar finalmente a Cushamen (Territorio Nacional de Chubut) hacia mediados de la década de 1890.

Se decidió entonces, bajo la representación de Miguel Ñancuche Nahuelquir iniciar negociaciones con el estado nacional, para obtener el reconocimiento oficial y un estatus legal que amparase la tenencia de la tierra frente a las amenazas de un nuevo desplazamiento. Finalmente, por decreto del Poder Ejecutivo del 5 de julio de 1899,

¹⁴ Para realizar la reseña histórica que presento a continuación me he basado en la tesis doctoral de Walter Delrio (2005).

se reservó una extensa zona de tierras fiscales para la creación de colonias. En el artículo segundo se establecía la fundación de una Colonia Pastoral "bajo el nombre de Cushamen", regida por la ley del hogar de 1884 con una superficie máxima de 125 mil hectáreas (ver lámina n° 1).

Con el tiempo, fueron llegando otras familias y conformándose por afinidad y matrimonios, los parajes de la Colonia (ver lámina n° 2). Actualmente, la colonia se encuentra dividida en distintos parajes --Mina Indio, Colonia Cushamen, El Tropezón, Ranquil Huao, Rinconada, Blancura, Cordillera, Vuelta del Río, Costa de Ñorquinco norte, Costa de Ñorquinco sur, Cushamen Centro¹⁵, Fita Michi, Río Chico, Fofó Cahuel, Mirador, Tres Cerros y Reserva Napal-- entre los cuales se encuentran algunas estancias, pertenecientes a propietarios no indígenas. Si bien cada lote estaba compuesto inicialmente por 625 hectáreas, en la mayoría de ellos se ha producido la subdivisión interna ante sucesiones, ventas o enajenaciones. Algunos pobladores poseen título definitivo de propiedad; otros, tenencia precaria, y un último grupo de pobladores carecen de cualquier tipo de papel al respecto.

En el pueblo Cushamen se encuentran la comuna, el juzgado de paz, un destacamento de la policía provincial, el centro artesanal mapuche de tejido, una central telefónica, un hospital y comercios de distintos rubros. Existen cuatro escuelas primarias dentro de la colonia¹⁶. Éstas representan una fuente importante de trabajo asalariado dentro de los límites de la colonia.

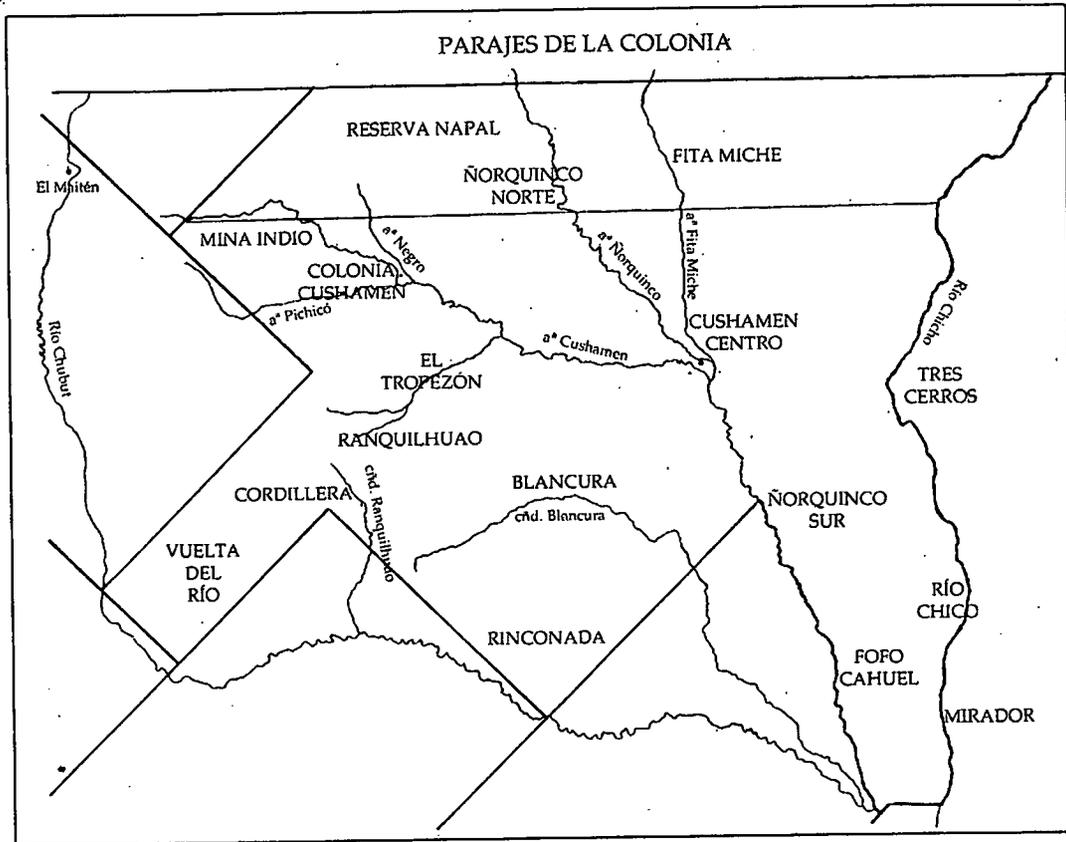
De todos modos, la actividad económica central es la ganadera, principalmente cría de ganado ovino y caprino para las cosechas de lana y pelo de chivo. Las actividades agrícolas se circunscriben básicamente a la producción de chacra para el uso doméstico y, sólo en pocos casos, los productores comercian sus producciones en la región.

La comunidad se reúne anualmente para la celebración del camaruco --ceremonia religiosa-- y, en ocasiones, en las señaladas, velorios y actos escolares, o en las reuniones informativas, organizadas por la Cooperativa Mapuche o el gobierno.

¹⁵ El pueblo Cushamen es el único núcleo urbano. El Maitén es el pueblo más próximo a la colonia con el que se comunica a través de la ruta provincial número 4, la que continúa hasta Gastre (hacia el este). La ruta provincial 35 conecta al pueblo Cushamen con Ñorquinco, hacia el norte, y Fofó Cahuel, hacia el sur. Otros caminos vecinales vinculan los distintos parajes de la colonia.

¹⁶ La escuela N° 69 (con internado, en Colonia Cushamen), la N° 38 (simple, en Cushamen Centro), la N° 60 (simple, Ranquilhuao) y la N° 59 (con internado, en Fofó Cahuel).

LÁMINA 2
CUSHAMEN



Parajes de la Colonia Pastoral Cushamen: Colonia Cushamen, Mina Indio, Reserva Napal, Fita Michi, Ranquilhuao, Tropezón, Blancura, Rinconada, Ñorquino Norte, Ñorquino Sur, Fofó Cahuel, Mirador, Río Chico, Tres Cerros, Cordillera, Vuelta del Río.



Paisaje de la Colonia

En segundo lugar, “el campo” en el que he realizado mis trabajos es, siguiendo el planteo de James Clifford (1997), un “espacio practicado” y discursivamente clasificado donde no hay nada establecido *a priori*: “*El sitio de ‘campo’ es un espacio producido, un espacio contactado por fuerzas trasnacionales, nacionales y locales*” (Clifford 1997:68). Durante estos años de viajes y estancias, fueron cambiando y abriéndose los escenarios en los que participé a través de observaciones y entrevistas. El estado, sus instituciones, los documentos oficiales, los textos de presentación de las agencias multilaterales también formaron parte de los espacios de etnografía. Por consiguiente, dentro del “campo” de mi antropología situada emergieron los funcionarios del estado y de otras instituciones no gubernamentales --pastores, sacerdotes, miembros de asociaciones civiles-- como los representantes de ciertos programas hegemónicos. Sus opiniones, desafíos y metas personales, o sus desilusiones no son tema de la presente investigación. Por lo tanto, en la tesis aparecen estas voces anónimas, descontextualizadas de sus propias trayectorias, para dar cuenta de los marcos interpretativos que, en líneas generales y a través de ellos, actualizan las agencias hegemónicas en el área de Cushamen.

En esta investigación he puesto en primer plano las formas en que las políticas y prácticas dirigidas hacia los indígenas han influido en la manera en que las identidades culturales son construidas. Sin embargo, reconozco que el estado también se forma a partir de las prácticas cotidianas --discursos y rituales-- donde las agencias hegemónicas y subalternas se constituyen mutuamente (Joseph y Nugent 1994, Hernández Castillo 2001). En el marco de estas luchas culturales desiguales, he decido centrarme en las maneras en que los movimientos indígenas se apropian y recentran los discursos hegemónicos para adjudicarles nuevos sentidos (Briones 1999).

Entiendo la unidad de análisis como un recorte en el flujo continuo de la experiencia (Duranti 2000), como fragmentos operativos que puedan aislarse para explorar en detalle aspectos de la vida social. En este sentido, la unidad de análisis de esta tesis se encuentra circunscripta geográficamente a la zona de Cushamen --la Colonia y sus alrededores-- y temporalmente a los años que siguieron desde la primera acta de reunión, en 1990, donde se plantea la necesidad de reflexionar los proyectos de organización comunitaria. Años que coinciden con cambios políticos importantes en

los niveles internacionales, nacionales y locales, y con el arribo a la zona de numerosos programas y agentes.

3.2 El punto de vista

El “campo”, entendido como relación interpersonal, se constituye de prácticas comunicativas constituidas en un tiempo intersubjetivo, un diálogo, incluso un foro, del que posteriormente yo escribo una versión. Como antropóloga despliego mis identidades en mis preguntas y en los interdiscursos de mis propias trayectorias, al mismo tiempo que el “otro” me devuelve otras identidades y me “presta” sus pensamientos para ver las cosas desde distintos ángulos (Dan Rose 1987).

Considerando que mis interlocutores han sido, principalmente, los pobladores mapuches de Cushamen, mi etnografía toma prestadas las formas que ellos utilizan para contar cómo fueron habilitando determinados lugares como propios. Tanto las construcciones del espacio como las trayectorias de aboriginalidad que aquí interpreto surgen y se diferencian entre sí, a partir de las conversaciones que he mantenido con ellos. He optado, entonces, por contar la historia de cada lugar social teniendo en cuenta los marcos de interpretación seleccionados por sus ocupantes. Estas historias no sólo abarcan los itinerarios de vida compartidos por quienes se reencuentran en un determinado lugar, sino también las trayectorias de los antiguos que estos mismos ocupantes actualizan para interpretar sus proyectos, compromisos y acciones presentes.

De todos modos, en el relato de estos recorridos he intentado dar voz --a través de entrevistas y documentos-- a los diversos agentes que los pobladores de Cushamen van presentando como interlocutores en los diferentes trayectos. Aun cuando, en palabras de Hernández Castillo (2001:28), quedan sin ser tratadas muchas otras conversaciones que se soslayan entre los testimonios incluidos.

El concepto de “evento epitomizante” (Landasman y Ciborski 1992), aquel a través del cual un determinado grupo representa una historia de largo plazo, me permite identificar los acontecimientos que mis interlocutores han seleccionado como “sintéticos” e “indiciales” para explicar los procesos. Los capítulos de la tesis

recorren algunos de estos eventos con el fin de enmarcar las producciones culturales de los distintos agentes en una pragmática de los usos sociales, fuertemente anclada en sus contextos (Golluscio 2005).

Entre estos “textos síntesis de la cultura” (Rockwell 1987) presento los testimonios de algunos de los agentes mapuches con el fin de anticipar cada una de las trayectorias y compartir con los lectores las formas en que las escuché, organizadas en historias de vida y de comunidad. Estas narraciones --a veces completadas con referencias de otros testimonios--, ejecutadas desde diferentes espacios sociales, políticos y religiosos, expanden sus significados hacia otros lugares (Foley 1995). Puntos del espacio a partir de los cuales el hablante interpreta y da sentidos específicos a sus experiencias.

Finalmente, el “otro antropológico” es, en definitiva, el resultado de mi punto de vista situado y esta perspectiva será siempre un modo de apropiarlo. Considero que esta versión personal es mi compromiso como antropóloga. Las estrategias polifónicas de escritura y la falta de centro o dispersión en torno a la autoridad textual del escritor pueden ser muchas veces modos de soslayar el compromiso personal y social que uno establece al seleccionar (o crear) un “problema” o tema a investigar.

“nosotros hemos elegido, editado, yuxtapuesto y reconstruido textos, discursos e intercambios, con el propósito de explicitar referencias intertextuales tácitas entre discursos antagonistas en las prácticas políticas” (Villalón y Angeleri 1997:603, en Briones 1999).

Mi deseo --y desafío personal-- es que mi práctica antropológica de edición no se base en describir problemas ajenos, sino que exprese “*este es mi (nuestro) problema*” (Rigby 1985) al contextualizar el análisis en el antagonismo social y los procesos hegemónicos.

En términos políticos, no se trata de dar voz a las personas mapuches puesto que cada uno de mis interlocutores conoce las luchas en las que está comprometido, tampoco de legitimar o sospechar de una “política de la diferencia” (Beverley 1999). Por consiguiente, el objeto de estudio no son “los indígenas” ni sus decisiones

estratégicas, sino una “política de la otredad” históricamente producida, en la cual las identidades y diferencias emergen como efectos de poder.

4 Sobre la tesis

4.1 Antecedentes

En los siguientes apartados presento los trabajos que, durante mis años de investigación he ido consultando en distintas oportunidades y que, con sus propios énfasis teóricos y temáticos, constituyen los antecedentes principales de esta tesis de doctorado.

Del extenso conjunto de trabajos sobre el área mapuche, he ido seleccionando aquellos con los cuales considero que existen algunos puntos en común y que, por tanto, forman parte de las relaciones intertextuales que subyacen o se explicitan en las páginas siguientes.

4.1.1 Mapas de alteridad

Desde el trabajo de Marta Bechis (1984), los trabajos históricos sobre los procesos de incorporación de los pueblos originarios han tomado como marco la construcción del estado-nación. En Chile los historiadores comienzan a tomar como objeto de estudio los imaginarios sociales que, sobre los araucanos, construían las élites nacionales (Pinto Rodríguez 1996, Casanueva 1998). En Argentina, el foco estuvo puesto en cómo la nación iría imaginando, desde la lógica de la conquista, a los Territorios Nacionales de Pampa y Patagonia que se estaban formando como fronterizos y marginales políticos (Favaro y Morinelli 1993, Favaro y Arias Bucciarelli 1995, Navarro Floria 1996, Arias Bucciarelli 1996). Otros trabajos, en cambio, se han centrado en la forma en que estos Territorios, dentro de las formaciones discursivas nacionales, fueron conformando sus propias matrices de diversidad (Filkelstein y Novella 1998, Gatica y López 1999, López 1999). Con respecto a estos temas, algunos autores buscaron explicar por qué cuando la “autoctonía indígena” es apropiada como índice de la longevidad nacional, los mapuches, por ejemplo, pueden devenir en “extranjeros” (Briones 1998, Lazzari y Lenton 2000, Lenton 1999,

Rodríguez y Ramos 1997, Rodríguez 2004). En esta dirección, Claudia Briones plantea que cada formación social construye a sus “otros internos” dentro de un conjunto limitado e interrelacionado de alteridades y de acuerdo con contextos regionales y nacionales de “etnicización” y “racialización” selectiva de los contingentes sociales (Briones 1992, 2002, 2003b). La creación de categorías de otredad y sus efectos en la construcción de los espacios nacionales fue abordada, por ejemplo, a través de la noción de “indios argentinos” en las relaciones fronterizas en el área ranquelina (Lazzari 1996, 1997), de “indígena trabajador” en los debates parlamentarios de la década del ‘30 (Lenton 1999) o de “indio nacional” como interpelación dominante a fines del siglo XIX (Delrio 2000, 2002, 2005).

Sin restar importancia al nivel nacional como marco de clasificaciones y localizaciones hegemónicas, los estudios sobre el área de Pampa y Patagonia han incorporado nuevos niveles de análisis: el discurso neoliberal de la globalización y los estilos provinciales / regionales de construcción de hegemonía. El contexto internacional en el que se enmarca la lucha por el reconocimiento de los derechos territoriales, la defensa de la identidad y las nuevas políticas de las organizaciones indígena (ver, por ejemplo, Briones, Carrasco, Siffredi y Spadafora 1996, Sánchez 1996, Gili y Tamagnini 1999, Lodeserto y Tamagnini 2002) ha sido reformulado como el marco donde las agencias multilaterales ponen en juego nuevas técnicas de disciplinamiento y de creación de sujetos (Boccaro 2004, Briones 2003, 2003c).

Los impulsos globalizados de descentralización estatal adquieren distintos perfiles provinciales de acuerdo con los *modus operandi* de las elites dirigentes locales. Estos estilos provinciales de construcción de hegemonía comenzaron a ser trabajados por el Grupo de Estudios Aboriginalidad, Provincia y Nación a partir del análisis de ciertos documentos indígenas donde estos perfiles locales son puestos en relieve para ser cuestionados (Briones 1999, Briones y Díaz 2000, GEAPRONA 2001, Kropff, Rodríguez y Vivaldi 2003).

La articulación en el tiempo y en el espacio entre aboriginalidad, provincia y nación - y los efectos de los programas de las agencias multilaterales de desarrollo- fue el marco en el que se planteó el proyecto de investigación GEAPRONA (2003) en el que he participado como investigadora.

4.1.2 Mapas de movilidad

En primer lugar, las formas de circulación impuestas para las personas mapuches han sido trabajadas, en general, a partir del análisis de las luchas asimétricas por ciertos *recursos*. Por un lado, la distribución post-conquista y los mecanismos actuales de redistribución del recurso tierra han sido abordados desde la antropología histórica (Briones y Delrio 2000, Chele Díaz 2003) y desde aquellos trabajos antropológicos que analizaron los conflictos actuales --con terratenientes o empresas privadas-- por el territorio mapuche (Olivera y Briones 1987, Briones y Olivera 1989, Balazote 1992, Balazote y Radovich 1996 y 1998, Duch 2003). Por otro lado, la distribución espacial de los sujetos indígenas también ha sido abordada por aquellos estudios que identifican la fuerza de trabajo como el principal recurso en disputa y que, en consecuencia, analizan las prácticas hegemónicas orientadas al mercado y la circulación de mercancías y mano de obra (Radovich y Balazote 1990, 1992, 1995, Briones y Díaz 1997, Mases y Rafart 1997, Balazote y Radovich 1998, Muñiz 1998, Valverde 2003).

En segundo lugar, las movilidades indígenas también se encuentran determinadas por los *medios políticos* disponibles para enmarcar los reclamos de redistribución de recursos. El contexto de la década de 1990 se ha caracterizado por un cambio en las prácticas jurídicas y por una mayor visibilidad, en la arena internacional, del tema de los derechos indígenas (Stavenghagen 1998, 2000). Argentina también ha participado en este proceso de cambio con la adhesión al convenio 169 de la OIT en 1992 y la reforma constitucional de 1994. Algunos autores, entonces, reflexionan sobre estos cambios jurídicos y sus consecuencias en las nuevas configuraciones del espacio social (Hernández 1985, Slavsky 1992, Altabe y otros. 1997, Carrasco y Briones 1996, Carrasco 2000, GELIND 2000, Hualpa 2003, Duch 2004b). En estos años, la antropología también se concentró en el análisis crítico de las políticas nacionales dirigidas a los pueblos indígenas (Fernández Bravo y otros 2000, Mombello 2002). Con respecto a la provincia de Chubut, Julieta Otero (2002) realiza una investigación sobre las políticas educativas provinciales dirigidas a la población aborígen a partir de un análisis de las experiencias de educación intercultural y bilingüe que comenzaron en Cushamen. También investigadores del área de Agronomía (Álvarez, Del Valle y

Raso 1993, Cercós, Pérez y Valtriani 2000) se centraron en el caso de Colonia Cushamen para analizar y evaluar las políticas de desarrollo de acuerdo con las posibilidades de sustentabilidad.

4.1.3 Mapas contestados

Desde la Antropología, una de las áreas que más ha intentado comprender el punto de vista de los mismos actores y sus formas de practicar cotidianamente el espacio social ha sido el estudio de las identidades políticas, los movimientos indígenas o las organizaciones con liderazgo mapuche. En el caso de Chile, algunos antropólogos como Rolf Foerster (1999) comienzan a identificar nuevos procesos y la gestación, en los últimos años, de discursos etnonacionales innovadores¹⁷. Específicamente, el trabajo de Rolf Foerster y Jorge Iván Vergara (2001), en el que analizan las peculiaridades del cacicazgo mapuche en la década del 1980 en Osorno y Chiloé, ha motivado en esta tesis comparaciones interesantes con respecto al proceso similar de organización supracomunitaria que Chubut experimenta a principios de 1990.

En Argentina, el tema también ha sido ampliamente abordado. Para el caso específico de los movimientos y organizaciones mapuches existen algunas reseñas de corte general sobre la construcción político-ideológica del grupo mapuche (Radovich 1992, Vázquez 2002). El antecedente central con respecto al tema de las organizaciones mapuches del lado argentino es la tesis doctoral de Claudia Briones (1999). A través del análisis etnográfico de las políticas indígenas de representación en Río Negro y Neuquén, su disertación examina la importancia de conceptos tales como “esencialismo estratégico”, “agencia inducida” o “auto-orientalización”, usados generalmente para explicar el activismo indígena contemporáneo en Latinoamérica. Este trabajo también es un referente para comprender los procesos de articulación política y los lineamientos bajo los cuales las organizaciones mapuches efectuaron sus reivindicaciones y planteos como “Pueblo Nación Originario” de *Pwelmapu* (“tierra del este”) durante la primera mitad de la década del noventa. En otro trabajo

¹⁷ El estudio de las organizaciones y corporaciones mapuche ha sido extensamente estudiado en Chile. Principalmente en la última década, historiadores y antropólogos han abordado el estudio de los movimientos etnonacionales (Marimán, J. 1992, 1997, Aylwin 1995, Lavanchy 1999, Marimán, P. 1999a, 1999b, Naguil 1999) y de la formación de los idearios de las organizaciones mapuche (Curlén 1995, Marimán J. 1995, Alcamán 1997, I. Hernández 2003) entre otros temas.

retoma el tema de sus tesis de doctorado sobre la política cultural de las organizaciones con filosofía y liderazgo mapuche señalando que la tendencia más reciente de estos movimientos consiste en provincializar sus demandas y territorializar sus áreas de influencia (Briones, en prensa). Desde un punto de vista reflexivo, Claudia Briones, Lorena Cañuqueo, Laura Kropff y Miguel Leuman (2004) identifican y evalúan las transformaciones vinculadas al multiculturalismo neoliberal en dos registros de lo político. Uno concentrado en las prácticas que permiten o no avanzar estratégicamente la posición de las bases que se pretende representar y otro centrado en la “política de la subjetividad”, es decir, un campo de conformación política de los cuerpos y las ideas de persona que se manifiesta en las interacciones cotidianas. También desde el área del derecho, varios autores afirman que ha sido el movimiento indígena el que ha promovido corrientes de pensamiento innovadoras (Stevenhagen 2000, Briones y Carrasco 2000, Duch 2004).

La relación entre los estilos provinciales de creación de hegemonías y las respuestas políticas de los activistas mapuches también han sido trabajada desde distintas perspectivas y en diferentes contextos. En la provincia de Neuquén surge, a partir de 1970, la Confederación Indígena Neuquina. El perfil organizacional de esta organización y su devenir en distintos contextos históricos fueron trabajados por Carlos Falaschi (1994), Raúl Díaz (1994), Claudia Briones (1999), Laura Mombello (2000), y Alejandro Balazote y Juan Carlos Radovich (2000). Al respecto, en la provincia de Río Negro, las investigaciones subrayaron la conformación del Consejo Asesor Indígena (CAI), en la década del '80 (Mombello 1991), los conflictos emergentes con el estado y la iglesia (Radovich 1992, Menni 1996, Gutiérrez 2001) y su perfil “campesinista” (Valverde 2003b, 2004). Las organizaciones supracomunitarias mapuche-tehuelches de la provincia del Chubut, surgen a partir de 1990 y han comenzado a tener mayor visibilidad en el ámbito nacional a fines de la década (Ramos 2004 y 2005, Ramos y Delrio 2005, Briones y Ramos 2005).

Un terreno propicio para el estudio de las agencias indígenas y sus formas de refractar los discursos hegemónicos ha sido el estudio de los usos e interpretaciones que los mapuches realizan sobre su pasado. Al respecto, distintos trabajos han puesto en primero plano las *performances* mapuches para comprender los espacio de identidad y disputa comunitaria.

Estas ejecuciones / actuaciones han sido abordadas desde el arte verbal mapuche (Golluscio 2005), específicamente sobre las formas de hablar e interpretar llamadas *ngtram* (Briones 1988b, Golluscio 1993, Ramos 1999, Malvestitti 1999, Cañuqueo 2004). En este sentido, los trabajos lingüísticos orientados antropológicamente de Lucía Golluscio (1984, 1989, 1990, 1992, 1993, 1994, 1994b, 2000, 2002 y 2003) han puesto en primer lugar las funciones identitarias del lenguaje, el discurso y los rituales. El énfasis de sus trabajos reside en el rol de las operaciones pragmáticas y metapragmáticas de la práctica social en la construcción de sentidos de pertenencia y devenir. En el marco de su propuesta, mi tesis de maestría (Ramos 2003) estudia las estrategias lingüísticas-comunicativas y los modos de hablar *mapuche* -- específicamente las *performances* realizadas por los líderes políticos de Colonia Cushamen-- en relación con la vida sociocultural y las relaciones sociales.

La *performance* también ha sido abordada a partir de etnografías sobre las prácticas rituales y la forma en que éstas son constitutivas de los proyectos políticos en marcha (Briones 1999, Kropff y Álvarez 2003, Ramos 2003 y 2003b, Kropff 2004)¹⁸. En estrecha relación con el tema anterior, algunos autores han trabajado sobre la dinámica de presuposición / creación de los “símbolos complejos” (Golluscio 1993) o “términos maestros” (Briones 1999) en los que se legitiman los discursos hegemónicos con el fin de reorientar sus sentidos (Briones y Golluscio 1997, Briones 1999, Millán 2004, Golluscio 2005).

4.1.4 Mapas superpuestos

Finalmente, las formas de transitar y habilitar desde el afecto los lugares sociales, también han sido abordados desde el trabajo etnográfico en comunidades mapuches. Basándose en sus experiencias e intercambios con los pobladores de la comunidad de Ankatruz, Claudia Briones explora los temas identitarios a partir de la doble articulación entre las interpelaciones hegemónicas del estado nación y las

¹⁸ Con respecto a la religión evangélica entre los tobas de Formosa, Silvia Citro (2000, 2003) trabaja sobre el rol de las sensaciones y emociones vivenciadas en las *performances* rituales. En el capítulo de esta tesis donde se trabajan las agencias evangelizadoras se han incorporado algunas comparaciones sugerentes con estos trabajos.

posibilidades de disputar sentidos a través de las "reubicaciones de identidad" -- niveles de articulación-- puestas en marcha en la comunidad (Briones 1988, 1989 y 1992).

Otros trabajos donde el énfasis está puesto en las alternativas que surgen del seno de las comunidades mapuches, también realizados en Neuquén, pueden ser los de Fernando Sánchez (1999) sobre la comunidad mapuche Kaxipayiñ, el de Laura Mombello (1999) acerca de las disputas de identidades en las comunidades Paynemil y Kaxipayiñ, el de Marcelo Domínguez (2001) quien centra su investigación en los trabajos de campo realizados en dos comunidades situadas en la jurisdicción del Parque Nacional Lanín.

Específicamente en Cushamen, los trabajos centrados etnográficamente han abordado los procesos históricos de la etapa reduccional relacionando fuentes de archivo con testimonios orales (Delrio 1996 y 2005, Finkelstein 1997 y 2000-02). Desde la Antropología Médica diferentes autores han hecho trabajo de campo con el fin de relevar datos demográficos sobre esperanza de vida (Lanza, Cocilovo y Guichón 1999), consumo alimentario (Pinotti 2000-02), patrones de crecimiento y evaluaciones locales de la asistencia pública en los procesos de salud-enfermedad (Pinotti 2001) y pautas sociales y culturales relacionadas con el comportamiento reproductivo (Chiriguini, Vitello y Luna 2001). Desde la lingüística, Ana Fernández Garay (1989) realizó un relevamiento lingüístico sobre el uso del *mapunzugun* en la Colonia para determinar "el grado de vigencia" de la lengua mapuche entre los pobladores. Lucía Golluscio (1992), ha trabajado con pobladores de Cushamen sobre el universo simbólico de autonomía cultural de los *tayil*.

Mi trabajo comparte el método etnográfico utilizado en algunos de estos trabajos y la orientación hacia el estudio de caso. Específicamente, aquellos que parten de los límites físicos de una comunidad para pensar un espacio social atravesado por agencias regionales, provinciales, nacionales e internacionales.

La promoción de nuevos mapas de circulación como formas de resignificar aquellos dispuestos por las agencias hegemónicas, es tema también de algunas de las investigaciones en curso del lado chileno. Víctor T. Llancaqueo (2001) analiza el

proceso por el cual las comunidades de la comuna de Tirúa (Provincia de Arauco, Chile) forman una asociación basada en representantes de las nueve comunidades, con la finalidad de promover su auto desarrollo, su cultura, y defender un patrimonio colectivo común a los *lafkenche*. Trabajando en ocho comunidades mapuches, ubicadas también en la zona costera de Chile, Guillaume Boccara (2004) aborda los procesos de reterritorialización que están en marcha dentro del movimiento social mapuche haciendo foco en las políticas de salud.

Al respecto, la obra de Rosalva Hernández Castillo (2001) sobre los grupos mayas de México, ha sido central en la organización de esta tesis. La autora analiza el surgimiento de nuevas identidades colectivas y de reinvención de tradiciones culturales en respuesta a políticas estatales y a procesos internacionales, en comunidades campesinas mames de la Sierra Madre de Chiapas. Del mismo modo que en la zona de Cushamen, la historia regional, así como las diferencias religiosas y organizativas han marcado las distintas maneras que existen de “ser indio” en Chiapas.

Como describiré a continuación, la presente tesis tiene en cuenta todas estas formas de pensar el espacio social, y se nutre de los aportes de muchos de estos trabajos. De todos modos, considero que es el modo de definir la relación entre estos distintos mapas donde podría encontrarse el principal aporte de esta investigación. Por un lado, el objeto de estudio --las movilidades indígenas de Chubut durante los últimos 15 años-- no había sido abordado con anterioridad. En este sentido, la tesis es una versión histórica, una primera perspectiva situada, sobre un proceso social que ya ha comenzado a definir sus propias etapas, acontecimientos y protagonistas. Por el otro, la historia de mis relaciones con el “campo” durante esta última década¹⁹ ha ido orientado mi elección de tomar como punto de partida a las comunidades rurales para pensar, desde un mismo territorio físico, la complejidad de alianzas y articulaciones sociales. No obstante, en estos procesos la noción misma de “comunidad campesina mapuche” ha sido reformulada y abierta en varias direcciones.

¹⁹ En conjunción con otro tipo de experiencias formativas como, por ejemplo, las reflexiones realizadas en las tesis de licenciatura --sobre los usos del pasado-- y de maestría --acerca de la construcción de lugares sociales a través de los modos mapuches de hablar, o las discusiones teóricas mantenidas en los proyectos de investigación y en las cátedras en los que he participado.

En primer lugar, ésta es siempre entendida como una relación social contingente y producto de las agencias que intervinieron en su historia de formación. En este sentido, entiendo comunidad como un permanente devenir de cambios y estabilidades. Razón por la cual, enmarco la última década de su historia en un tiempo de más larga duración. Las categorías de otredad y los marcos utilizados para interpretar las relaciones sociales en el escenario actual de la comunidad, aun con sus sucesivas revalorizaciones, suelen presuponer los usos de contextos previos (*mapas de alteridad*).

En segundo lugar, considero la comunidad un espacio privilegiado para pensar los efectos de los programas provinciales, nacionales e internacionales a partir de su implementación en las prácticas cotidianas. Desde este ángulo, la tesis aporta una perspectiva particular sobre el hacer de las agencias hegemónicas, puesto que selecciona una de las tantas relaciones en las que éste se materializa. La comunidad es, entonces, un modo histórico y situado de distribuir a los sujetos y agentes en lugares disponibles y a través de ciertos recorridos sugeridos (*mapas de movilidad*).

Tercero, estudiar las distintas trayectorias de identificación comunitarias o supracomunitarias que surgen del área rural de Cushamen como proyectos políticos de representación y acción colectiva también brinda un nuevo ámbito de reflexión sobre los movimientos sociales mapuches. En Argentina, estos últimos fueron, en general, interpretados desde trayectorias más urbanas (*mapas contestados*).

Finalmente, y aun cuando los distintos parajes de Cushamen decidan pensarse como una misma y única comunidad, ésta es el resultado de personas y grupos diferentes en constante movimiento. La tesis muestra que la historia de Cushamen, al transcurrir dentro de diferentes estructuras de poder, tiene que volver a ser contada varias veces desde distintas trayectorias y que, incluso, siempre quedarán otras sin ser narradas. El enfoque teórico propuesto discute las imágenes hegemónicas explícitas o implícitas de comunidad homogénea (*mapas superpuestos*).

4.2 Organización

De acuerdo con los propósitos y enfoques teóricos propuestos, organizo la tesis en dos partes diferentes: “Espacios” y “Trayectorias”.

Los tres primeros capítulos que conforman los ESPACIOS son etnografías históricas centradas en los procesos de estratificación y diferenciación que fueron, desde principios de siglo hasta hoy en día, creando y redefiniendo nociones metaculturales específicas en la zona de Cushamen. A partir de estas definiciones, las personas han sido interpeladas para ocupar, como moradas de apego, la nación, la aboriginalidad y la tribu. El sujeto afectivo emerge, entonces, en las formas de habilitar --articular-- estas pertenencias como residencias estables.

Las huellas de los itinerarios descritos en la primera parte, recorridos de larga duración, aún perduran en las subjetividades políticas del presente. El sujeto reúne discontinuamente en forma de dobleces o pliegues las superficies y montajes externos (Rose 2003) donde los procesos hegemónicos de diferenciación y estratificación localizan las diferencias sociales. El “ser aborígen en Cushamen”, entonces, adquiere inteligibilidad en las localizaciones de rutinas, hábitos y técnicas dentro de los ámbitos específicos de identidad y valor -que aquí hemos denominado: *Nación, Aboriginalidad y Linajes*.

En el capítulo 1 describo los “Montajes de Nación” propiciados por el modelo metacultural de la “civilización”. Desde la fundación de la Colonia en 1899, este modelo ha interpelado a la gente del cacique Ñancuche Nahuelquir a través de la violencia de gendarmes y maestros, y a partir de la puesta en escena de los sentimientos patrióticos²⁰. La memoria colectiva de Colonia Cushamen ha alternado el recuerdo de estas experiencias pasadas con una reinterpretación de la historia desde el punto de vista del acceso a la nación. El capítulo se centra luego en la localización de estos sistemas de diferencias y valor en las prácticas de la escuela. Después de realizar una etnografía de los montajes de nación en rituales, fechas patrias, actas históricas, conmemoraciones y discursos públicos, enfoca en el acto de celebración

²⁰ Si bien el modelo hegemónico de la de la “civilización” también ha sido construido a través de los procesos de evangelización de las distintas iglesias, en este capítulo centro el análisis en la formación de “nación”. Los primeros serán el foco del sexto capítulo.

del centenario de la escuela de Ñancuche como puesta en escena de los diversos sentidos locales de pertenencia a la morada primordial de la nación.

En continuidad con estos montajes, el capítulo 2 reúne las "Superficies de Aboriginalidad" que los modelos folk de metacultura desplegaron en las vitrinas de los museos provinciales, en las representaciones de Cushamen como "el lado perdido" y romántico del sistema, y en las diferentes prácticas de "rescate". Los procesos de estratificación y diferenciación operaron en la zona estableciendo los criterios por los cuales los pobladores de Cushamen, a diferencia de otros grupos mapuches, se han ido transformando en los "auténticos" representantes de la aboriginalidad provincial. A partir de las reflexiones de las mismas personas mapuches sobre la noción de "cultura", el capítulo muestra la forma en que ellas suelen habilitar estos lugares marcados como "tradicionales".

El énfasis del capítulo 3 en los "Pliegues del Linaje" implica un cambio de perspectiva. Los procesos de estratificación y diferenciación que interpelaron a los sujetos como "tribu" o "comunidad" operaron a través de la oficialización de ciertas historias y el silencio sobre otras. Este capítulo es una lectura de la historia de formación de la comunidad desde aquellos pliegues de la subjetividad en los que se manifiesta, para las personas de Cushamen, la pertenencia a un linaje y a una historia segregada. El objetivo de este capítulo es mostrar, principalmente a través de la práctica ritual del camaruco, que la disputa en torno a los sentidos de pertenecer a un grupo de parentesco o linaje forma parte de los procesos políticos de identificación y las luchas metaculturales.

Los capítulos que forman parte de TRAYECTORIAS describen diferentes mapas de territorialización de la vida cotidiana. Esta segunda parte de la tesis se centra, entonces, en las formas en que las distintas agencias hegemónicas implementan los sistemas de identidad dominantes en sus prácticas y programas concretos. En consecuencia, cada trayectoria vuelve a comenzar aproximadamente 15 años atrás para contar cómo las personas mapuches del noroeste de Chubut fueron ocupando, desde sus afectos, los lugares dispuestos por diferentes agencias. Estos accesos para intervenir en el curso de la historia serán habilitados por los agentes como sitios de identidad y organización política, y como detenciones estratégicas en un circuito

mayor de movilidades. En cada caso, será a partir de los usos del pasado que se presentará el marco de interpretación a partir del cual los pobladores reflexionan y deciden sobre sus proyectos de compromiso y acción.

El capítulo 4 (“El cacique y su comunidad”) trata sobre las territorializaciones provinciales que el gobierno comenzó a poner en práctica a partir de 1990 y sus relaciones locales con las experiencias de lucha evocadas por la figura del cacique. Este capítulo se centra, entonces, en el análisis etnográfico de las reuniones realizadas en los primeros años de la década, donde las personas mapuches comenzaron a definir sus alianzas con otros indígenas y a articular en el modelo del “representante político”, sus pertenencias afectivas como aborígenes argentinos.

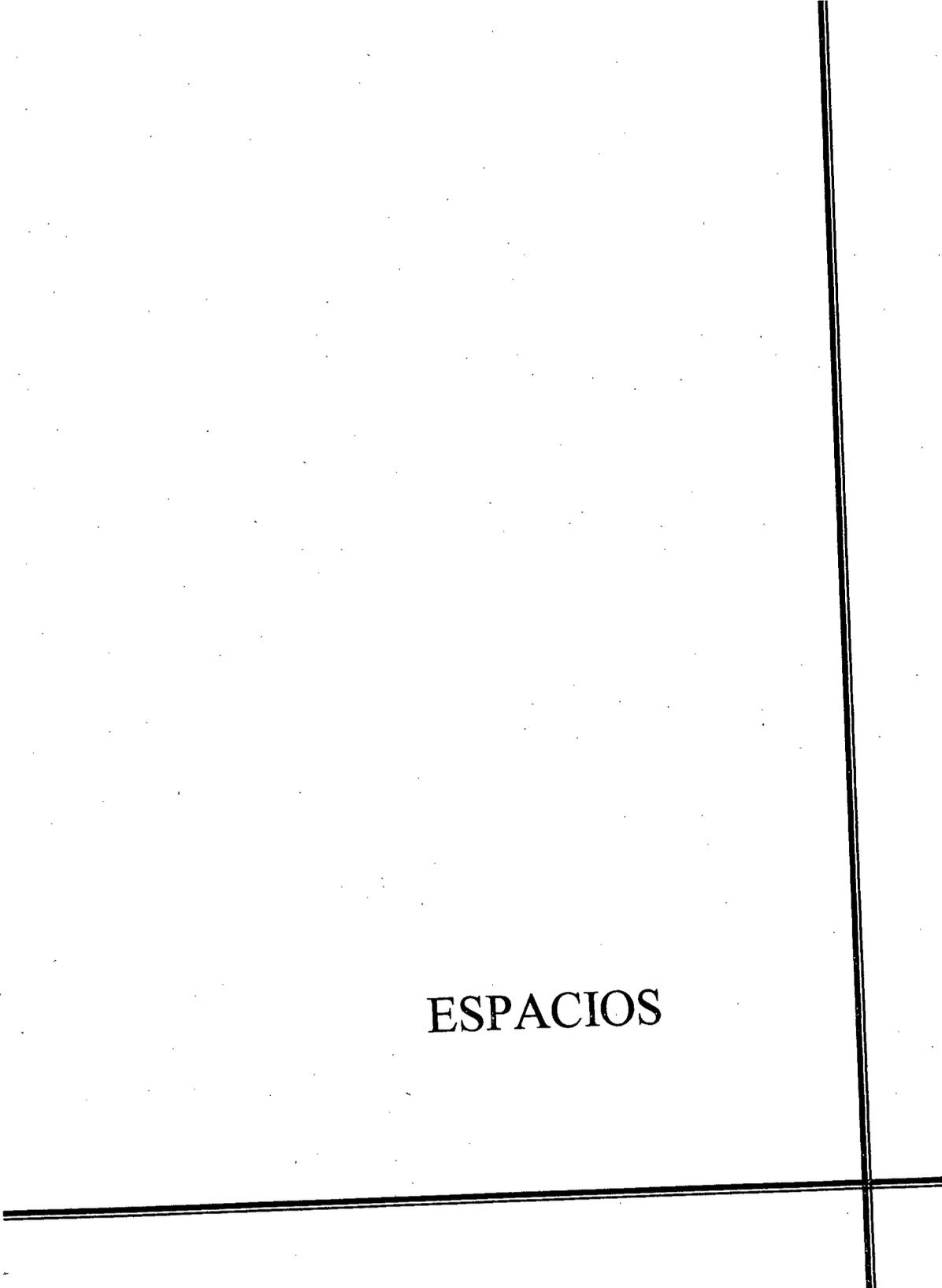
El capítulo 5 (“El modelo de la organización”) analiza las territorializaciones realizadas por las agencias nacionales e internacionales que, desde sus programas políticos y productivos, motivaron la creación, en la zona de Cushamen, de una organización supracomunitaria llamada Lacu Mapu. El objetivo del capítulo reside en mostrar, a través de la historia de esta organización, un modelo de articulación particular de los lugares disponibles para el pequeño productor aborígen. Esta identificación es el resultado tanto de los proyectos institucionales del estado y de los programas de los organismos multilaterales de desarrollo, como de las decisiones afectivas de los agentes mapuches.

En el capítulo 6 (“La congregación Gloria Divina”) el foco está puesto en las interpelaciones y configuraciones espaciales que, en términos de feligresías, realizaron las agencias religiosas católicas y evangélicas. A partir de la historia de la congregación de una iglesia pentecostal mapuche analizo las luchas metadiscursivas que se originan a partir del discurso metacultural de “la pérdida” y la forma en que “el camaruco” se constituye en “señal cultural” y orientación para los hermanos de Gloria Divina.

El capítulo 7 (“La comunidad en lucha Vuelta del Río”) trata sobre un paraje de la Colonia que se conforma como “comunidad” a principios de 1990. El interés del capítulo consiste en mostrar cómo sus pobladores ensayan mapas de territorialización alternativos al transitar simultáneamente por diferentes instalaciones: Tribunales,

Parlamentos del Pueblo Mapuche y medios de comunicación. En este contexto, la identificación colectiva es el resultado de la triangulación entre la definición de una “comunidad jurídica”, la experiencia performativa de “estar en lucha”, y los efectos de las “miradas” de la sociedad civil no indígena que, en “el caso Vuelta del Río”, encontró los significantes de una nueva alianza.

ESPACIOS



CAPÍTULO 1

Montajes de nación

1 Introducción

1.1 “*Esperando la bordelesa de agua ardiente*”: voces en zona de contacto

Uno de los tantos maestros que pasaron por Cushamen recuerda a quienes fueron sus alumnos en la década del '30:

“¿Alumnos? No los reconozco. No los identifico con mi concepto de alumnos. Ni siquiera de niños. Para alumnos les falta el guardapolvo; para niños, la vivacidad del niño, la mirada del niño, la sonrisa del niño” (Ripa 1980:13). “¿Cómo congeniar la lectura de los libros comunes, que hablan de padres virtuosos, de calor de hogar, de higiene, etc. con la realidad de su vida raquítica? (...) ¿Debía dejarla que leyera, que entendiera, para que supiese entrever la belleza de una vida mejor a la cual debe aspirar aunque sea india, o impedirle que leyera, para que, ignorando el placer, no sintiera lo inmenso de su dolor?” (Ripa Op.Cit: 66)

Ya ancianos, quienes fueron alumnos en aquellos años reponen sus puntos de vista:

“Cuando ya llegamos ahí a la escuela, el maestro nos quitó la idea. Yo me sentí muy mal con eso... por qué será que nos quitaron la idea nuestra...” (Av. Nahuelquir c15/1996). “Y después ya nos dio vergüenza hablar la lengua nuestra, porque ya nos decían que no, que si eso ya tiene que terminar...” (Ad. Nahuelquir c7/1998).

Más de medio siglo después, un maestro de la zona nos explica la forma en que han decidido, institucionalmente, tratar determinados temas históricos:

“Nosotros la parte histórica de los antepasados de ellos nunca la detallamos tanto, ni la especificamos. No nos queremos meter tanto en ese tema porque, sinceramente, no sabemos cómo resolverlo... Y eso es algo que con los chicos, la idea de aborígenes, es como que se trata como si fueran otras personas, como si no fueran ellos y nosotros por ahora lo hacemos igual. No lo podemos resolver muy pronto, digamos, la cultura aborígen... les da un poco de vergüenza, nosotros tampoco le queremos meter demasiado esas cuestiones para no hacerlos sentir mal” (maestro de Ranquilhuao c11/1998).

Un alumno reflexiona frente a una de las imágenes convencionales que, en los libros de texto, retratan el “encuentro” de Colón con los indígenas de América (ver lámina n° 3):

“Ahí están con los chiripás los indios esperando con su lanza, un pedacito de ropa nomás y esperando a aquel español que traía la bordelesa de aguardiente ahí. Me sé enojar a veces cuando miro por ahí este libro. Qué pensamientos tendrían esos, ni ropa tenían y queriendo tomar ese alcohol para emborracharse. ¡Tan bien vestido que están! En esos años se tapaban con un pedazo de cuero nomás... y todos ahí en fila figuraron ahí para... mirando la bordelesa de agua ardiente que traía al hombro para emborracharse. Y así pasó acá también, entre nosotros, para estar uno en condición tenemos que dejar ese alcohol. Desde que vino Colón nosotros quedamos muy abajo” (A. Napal c6/1995).

El nudo de la trama, en la historia oficial de la nación, ha sido desde el siglo XIX el pasaje hacia la “civilización”. En la actualidad éste continúa siendo el rótulo de un foro donde orientaciones dispares luchan metadiscursivamente por fijar sus propios sentidos de la historia. Si bien este concepto refracta en sus usos mapuches los acentos hegemónicos, las re-contextualizaciones que ellos realizan en Cushamen son el resultado de procesos hegemónicos de diferenciación y estratificación que, durante más de un siglo y de forma constante, han operado en el área. En este marco, un poblador de Cushamen puede argumentar, por ejemplo, del siguiente modo:

“El indio de antes, el verdadero indio ya no existe, antes usaba plumas y nosotros no usamos plumas ((se ríe)). Estamos muy mezclados y además, ya estamos todos civilizados. Yo soy argentino ¡muy argentino! Y claro, también soy mapuche por mis abuelos (M. Nahuelquir c1/2004).

“Claro, porque mi abuelo en 1903, cuando se fundó la escuela esa, ahí dice la historia: ‘hombre deseoso de civilizarse junto con su tribu’. De por ahí habrá venido la civilización ¿no? Qué íbamos a hacer nosotros en la cueva, no íbamos a tener ninguna inteligencia, quién nos iba a venir a... si no hubieran hecho la escuela nuestros abuelos, habrían indios ariscos todavía y después vienen otros extranjeros y nos meten bala de nuevo y se termina todo. Eso es lo que pienso yo. Estuvo bien la civilización por parte de la raza blanca, para cortar de una vez, ya siquiera sabemos poner la firma” (M. Napal c1/1996).

He decidido, entonces, empezar la tesis con estos comentarios ambiguos sobre el “ser indio” que, al ser dichos con convencimiento en lugares públicos, han convertido a sus representantes en ocupantes polémicos de estos espacios, desde el punto de vista de la lucha mapuche. En lo personal, fue después de un tiempo que comprendí que la reivindicación de una identidad argentina en estos términos era el resultado de una historia más larga, compleja y dolorosa. Una historia que antecedía a los recientes contactos con organizaciones mapuches y tehuelches, o las formas actuales de plantear una política de la otredad.

Lámina 3
Las bordalesas de agua ardiente



El desembarco en tierra americana, según De Bry (siglo XVI)

Con el fin de comprender la estructura de sentir en la que los sujetos se reconocen como “mapuches y argentinos”, e incluso como “civilizados”, este capítulo se centrará en buscar la coherencia en la aparente fragmentación de discursos, rituales, represiones, discriminaciones, premios y aplausos de las elites nacionales. En esta dirección, el concepto de *montaje*, entendido como “gramática de cine” (Romaguera y Alsina 1985), permite hacer foco en la creación final del tiempo cinematográfico y de la obra resultante como una unidad semántica (Taussig 1987, Golluscio 2005)¹.

Estos montajes de nación irán surgiendo de los distintos lugares sociales que los estados impusieron a los grupos indígenas, sitios de subalternidad y marginación, y espacios que, siendo difíciles de ocupar, los mapuches supieron cambiar y habilitar para hacer sus vidas más vivibles.

1.2 Alteridades históricas

El espacio social, comprendido como una determinada configuración de los grupos sociales de acuerdo con relaciones de subordinación / dominación, es el resultado de procesos hegemónicos de diferenciación y desigualdad. Es decir, las clasificaciones imperantes distribuyen a los sujetos en el espacio, marcan selectivamente ciertas diferencias como divisorias ahistóricas y naturalizan las desigualdades entre las condiciones de existencia de quienes quedan ubicados en uno u otro lugar social. Hacia el interior de este espacio, los criterios de acceso y permanencia que rigen los distintos lugares de detención han conformado, a través del tiempo, un campo de representaciones y significaciones sobre el “ser indígena”. La evaluación simbólica de este grupo --como salvaje, extranjero, atrasado, pre-social-- es el resultado de un largo y efectivo proceso de estereotipación a partir del cual el “ser aborigen” es aislado de sus contextos históricos y, en consecuencia, sus posibilidades de circulación por el espacio se vuelven naturalizadas y orientadas desde esquemas ideológicos removidos de la historia (Hill 1994). Veremos también que estas categorías, una vez asumidas

¹ El uso que aquí realizo de la noción de montaje no sólo orienta el análisis de la subjetividad hacia los espacios exteriores en los que la misma se forma (Rose 2003) sino que también permite dar cuenta de la creación de “*guiding fictions*” de Nación (Shumway 1991).

como válidas por la sociedad --en términos de *doxa* (Bourdieu 1979)-- condicionan el conocimiento que los individuos tienen de sí mismos y de los demás.

Como propone Rita Segato (1998), para comprender la especificidad de una determinada configuración de diversidad --con un estilo propio de interrelación entre los sujetos-- es necesario revisar la historia fundacional de los distintos estados nación. Las estrategias de unificación nacional, y la dinámica resultante de los intereses políticos regionales, fueron creando culturas, tradiciones e identidades reconocibles. Es dentro de estas matrices de diversidad que emergen ciertos grupos sociales como "alteridades históricas", cuya manera de ser "otros" se deriva, entonces, del horizonte de sentido de las historias nacionales, provinciales y locales.

Para esta autora, la nación argentina se imaginó a sí misma como la gran antagonista de las minorías. Entre las distintas agencias del estado, la escuela y el servicio militar obligatorio, fueron las maquinarias más efectivas para aplanar las diferencias. Y, de este modo, todas las personas étnicamente marcadas, sea por la pertenencia a un pueblo originario o inmigrante fueron convocadas o presionadas para abandonar sus lugares sociales de origen y poder, entonces, ejercer la ciudadanía plena (Segato 1991). Sin embargo, la persistencia de estereotipos y estigmas en torno a los indígenas, me llevan a considerar que, esta definición del espacio nacional como un ámbito de neutralidad étnica es sólo la señal de un acceso restringido. Por un lado, no todas las diferencias tienden a ser igualmente neutralizadas y, por otro, el acceso a la ciudadanía no siempre implica participar del "tipo humano" ideal que la nación construye para sí. Para Claudia Briones, las políticas de alteridad en Argentina se basan en las formas cambiantes de presuponer y crear la triangulación entre los sectores sociales indígenas, inmigrantes y criollos (Briones 1998c, 2003b).

En el siguiente apartado, entonces, describo brevemente la construcción de la alteridad indígena a lo largo de los procesos de diferenciación y estratificación que operaron en la región de Colonia Cushamen. En tanto "otros", los pobladores de la Colonia construyen sentidos de pertenencia respondiendo a las formas estereotipadas de subjetivación que fueron predominantes en las interacciones sociales a través de distintas fronteras interiores en el contexto nacional, provincial y local. Más que un

conjunto de contenidos estables, la identidad de los pobladores de Cushman es, en parte, el resultado de formas de relación, modos peculiares de ser-para-otro, en un espacio de relaciones asimétricas y bajo la interpelación de un estado.

2 “Civilización y barbarie”

2.1 La metacultura de la “civilización”

La conquista y el sometimiento de los indígenas son unos de los momentos del proyecto nacional que han ayudado a crear auto-conciencia y poner en primer plano la existencia de una “personalidad nacional” (Balibar 1991:86). El “nosotros nacional” sería concebido a partir de entonces como la culminación de un proceso: el pasaje de todos los grupos sociales étnicamente diferentes al lugar desmarcado de la “civilización”.

La puesta en marcha de este proyecto nacional (Balibar Op.Cit.) se ha basado en la construcción del derecho histórico a un territorio específico --que luego resultaría también un derecho territorial a una historia particular-- donde la “soberanía” debía ser ejercida (Alonso 1988). Los habitantes de este territorio físico serían definidos --de acuerdo con los intereses económicos y políticos de cada época-- como índices del ejercicio efectivo de la soberanía nacional o como amenazas a la misma. En este hacer efectivo el derecho que el estado argentino se adjudicaría sobre el territorio, establecer la legitimidad o ilegitimidad de los indígenas en el “suelo argentino” ha sido crucial. Entonces la noción de “civilización” se transformaría en el criterio central de acceso.

La civilización, entendida como metacultura es un modelo sobre las diferencias sociales y define, principalmente, las relaciones entre la “cultura vertical” y la “cultura horizontal”. Veamos, entonces, los modelos históricos de esta relación entre la particularidad de la tradición y la universalidad de la civilización en la historia oficial argentina.

Siendo dominante a fines del siglo XIX, el discurso metacultural de la civilización y la racionalidad ha trazado, para Argentina, las raíces de una cultura horizontal. Estos

modelos civilizatorios planteaban, como punto de irradiación, una posición social universal y superior (Urban 1992). En nombre del "progreso", las culturas verticales -- entendidas como tradiciones-- debían sucumbir para que emerja el nuevo estado nación que se estaba formando. De todos modos, el proceso de "asimilación" suponía diferentes inclusiones en la universalidad puesto que, mientras los inmigrantes -- aquellos quienes llegaron en barco del otro lado de los mares-- fácilmente podían posicionarse en el lugar desmarcado de la nación, los indígenas serían, en más de una oportunidad, imaginados como el margen o el límite de la nueva totalidad.

En el momento de las campañas militares, la población nativa había sido considerada como un otro externo --*"salvajes dentro del territorio de la nación"*-- sin otra participación que la del antagonista, en el proyecto civilizatorio de la nación. Sin embargo, cuando las poblaciones indígenas fueron forzadas a aceptar las leyes de la nación tampoco formaron parte de la ciudadanía nacional. Por el contrario, su inclusión al estado argentino fue en tanto un otro en constante estado de incorporación/ asimilación, un otro interno. Como señala Walter Delrio (2005), resulta sugerente la recurrencia con la que aparece, a partir de 1870, la figura de *"radicar indígenas en misiones para atraerlos a la vida civilizada"* y que persiste, casi sin cambios, en sucesivas legislaciones. Esta figura sugiere una construcción genérica del otro indígena, según la cual los indígenas requieren globalmente ser "disciplinados" (sedenterizados y entrenados en las prácticas de trabajo de la "civilización") antes de poder ser incorporados de hecho a la ciudadanía que la constitución les reconocía de derecho. En los debates producidos entre las elites morales en los ámbitos legislativos (Lenton 1994) y en la prensa (Delrio 2005) se sostuvo, en general, que entre los indígenas debía operarse un "olvido" de las tradiciones indígenas y un aprendizaje de las costumbres civilizadas, lo cual llevaría al debate de distintas propuestas de acción estatal y privada para mediar este pasaje. La "civilización" presuponia la desaparición progresiva del indígena, su otro, a través de la aculturación, ya que concebía a la cultura indígena como un conjunto de prácticas y creencias heredadas y transmitidas --*"cultura vertical"*-- que debían ser suprimidas, en caso necesario cortando este circuito de

transmisión.² Se pretendía, entonces, resolver la antinomia civilización-barbarie a partir de verdades potencialmente universales, relacionadas con la dicotomía racional / irracional.

La contradicción básica entre los distintos tipos de ciudadanos estaba inscrita en el mismo texto constitucional puesto que mientras se permitía la libertad de cultos para algunos se ordenaba la evangelización para los indígenas.³ En este sentido, sostenía el ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, Eduardo Wilde, que la religión era un elemento de civilización, eficaz para el bien de los pueblos cultos y de atracción para las tribus salvajes:

“la religión es conveniente con sus formas eternas, para obtener el dominio en ciertos espíritus mediocres que no alcanzan á las sublimidades de la abstracción. [...] La religión es útil para las masas”, Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados, 13/7/1883 (Lenton 1994:38).

Si bien estado e iglesia diferían en cuanto a la dirección de la *conversión*, ambas agencias se legitimaban construyendo una imagen de la existencia previa del aborígen como un estadio pre-social (Delrio 2000).

En la región que nos ocupa, fueron los misioneros salesianos quienes ofrecían un pasaporte a la nueva categoría de “cristiano,” membresía que estaba asociada con la idea hegemónica de “civilización”. El cacique fundador de Colonia Cushamen, Miguel Ñancuche Nahuelquir, en su estrategia de incorporación al estado argentino enviaría a algunos de sus hijos a estudiar a los colegios salesianos de Viedma (Delrio 2001).

Por su parte, la acción estatal, a medida que el sometimiento se iba haciendo efectivo, medió este pasaje a partir de distintas evaluaciones sobre los otros indígenas. Desde las elites políticas del país, existía una mirada diferencial con respecto a la población originaria. Aunque el conjunto de leyes al respecto parecía reconocer un homogéneo otro indígena que debía ser argentinizado y evangelizado a través de “misiones,” en la práctica --también reconocible en distintos decretos y leyes especiales-- se contemplan diversos estados de incorporación --o posibilidades de incorporación-- a la “civilización” y a la “comunidad

² Es en este sentido en el que operaron los traslados de la población indígena sometida y la desestructuración de las mismas unidades domésticas a través de los repartos de niños (Delrio 2005).

³ Contradicción que se mantuvo hasta la reforma constitucional de 1994.

nacional” (ver lámina n° 4). El destino dispar de los contingentes sometidos no sólo dependió de la percepción diferencial que de ellos se tenía, sino también de los distintos intentos de los grupos nativos por lograr radicaciones colectivas. A este respecto, se advierte en las clases dirigentes una continua tensión entre la construcción genérica del otro indígena --que asociaba la figura del indio con la de un sujeto que debía ser civilizado para poder luego ser argentinizado-- y la convicción de que se debía proceder según “gradientes de barbarie” (Delrio 2005). Para algunos miembros de las elites, mientras algunos grupos requerían una transformación completa antes de poder ser “asimilados”, otros dispondrían ya de un cierto capital cultural para incorporarse a la vida económica de la nación, sobre la base de formas de radicación no demasiado diferentes de las previstas para criollos sin tierra e inmigrantes (Briones y Delrio 2002). En este marco, resultaron diferentes las posibilidades que tuvieron los indígenas representados por Miguel Ñancuche Nahuelquir.

En 1884, se dictó la Ley 1501 de “concesión de tierras públicas para ganadería,” vulgarmente conocida como “Ley Argentina del Hogar”, en tanto norma dirigida a ubicar a los “argentinos sin tierra” y extranjeros dispuestos a la pronta “ciudadanización”. La ley 1501 estipulaba que parte de las tierras fiscales aptas para el pastoreo y provistas de aguadas permanentes se subdividiera en lotes de 625 has.⁴ Esta ley disponía también que el adjudicatario debía ocupar el lote por cinco años continuos y realizar ciertos adelantos productivos⁵. Luego de este plazo, se extendería el título definitivo de propiedad.⁶ Cushamen fue entonces creada como Colonia Pastoral en 1899 a través de esta ley. Si bien esta última no contemplaba a los indígenas como sujeto de su normativa, fue aplicada en algunos casos de entrega de tierras a la población originaria, en los que primó la visualización de la condición “argentina” de los grupos involucrados.

De este modo, la radicación de las familias que acompañaban a Ñancuche se realizó de acuerdo con el espíritu general de las leyes de colonización. Los indígenas que

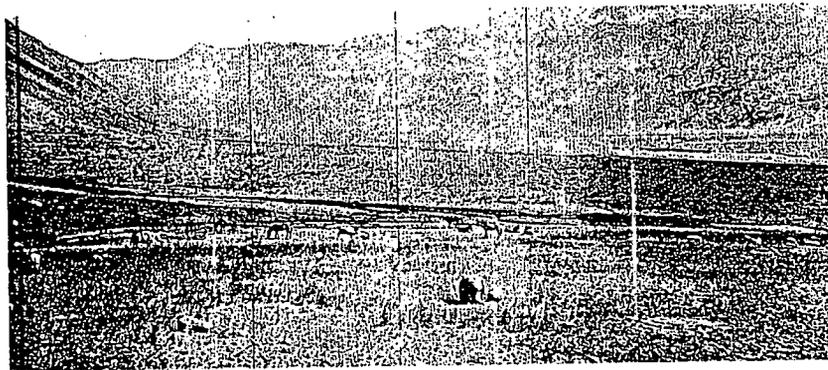
⁴ Artículo 3, Ley 1501.

⁵ Debía levantar una habitación e introducir hacienda que represente por lo menos un capital de doscientos cincuenta pesos, comprometiéndose también a labrar al menos 10 has. y a plantar y cultivar doscientos árboles en el lugar más conveniente (Artículo 7, Ley 1501, ver Delrio 2005).

⁶ Artículos 9 y 12, Ley 1501.

LÁMINA 4
GRADIENTES DE ABORIGINALIDAD
(artículo de Caras y Caretas del 24 de junio de 1899)

“Nahuelquir y su hermano Rafael, que es quien lo acompaña en el grabado, están poblados con su tribu en el alto Chubut, donde tienen edificadas ya sus casas y sembradas algunas hectáreas. Son indios civilizados: leen, escriben, tienen toros mestizos de Durham y carneros cuarterones. Educan a sus hijos en el colegio de Patagones y desean vivir tranquilamente, con la tranquilidad que da la posesión legítima, en la buena tierra que han empezado a fecundar con su esfuerzo, agachándose a la ley del hogar”.



“Buena diferencia va de estos indígenas (...), vestidos casi a la europea, y los obstusos fueguinos de los canales, refractarios á toda idea de progreso, haraganes de condición y víctimas del aguardiente y del hambre” (...) “La carpa del explorador era el único edificio que se levantaba en el desierto hostil y árido donde vagabundeaban aquellos infelices”



acompañaban a este cacique fueron, entonces, interpelados como “argentinos” y como pobladores rurales de bajos recursos, esperándose de ellos el surgimiento de los nuevos campesinos. Se sostenía que al cambiar sus medios de producción ellos ingresarían definitivamente a la “civilización”. El supuesto metacultural subyacente residía en creer que el debilitamiento de cualquier tipo de organización e identificación social que no fuera la propuesta por el estado permitiría el pasaje de una cultura vertical a otra horizontal y desmarcada culturalmente. Sin embargo, como veremos más adelante (cf. capítulo 3), los primeros pobladores de la Colonia y las distintas familias e individuos que fueron arribando después establecieron relaciones de solidaridad entre sí y, progresivamente, se fue consolidando tanto la representación política de Miguel Ñancuche Nahuelquir como las instancias simbólicas y rituales de un sentido de pertenencia común y “heredado de los antiguos”.

La matriz de diversidad de la época además de definir ciertas culturas verticalmente y según la cercanía con los grados alcanzados de “civilización”, también comenzaba a conformarse a partir de “procesos de particularización” (Alonso 1994). Si bien la tendencia universalista del nacionalismo consiste en ubicar a los miembros de una nación en una misma trama temporal --cuyo eje es el progreso, el desarrollo capitalista y la formación del estado moderno--, también construye los símbolos que representarán la particularidad nacional, específicamente, su carácter autóctono. Ciertos grupos indígenas permitirán, entonces, establecer la profundidad temporal de una conexión mítica entre nación y territorio.

Este proceso se hace evidente durante la segunda presidencia de Julio Argentino Roca (1898-1904) signada por el conflicto de límites con Chile y el objetivo político de asegurar la jurisdicción argentina sobre la Patagonia. En consecuencia, su política social valorizó la figura del indígena como el “proto-argentino”, con el fin de contrarrestar los efectos de una radicación masiva de contingentes de inmigración europea, a los cuales se les adjudicaba una escasa identificación con la nueva nación y la portación de ideas anarquistas y socialistas. En este nuevo marco de negociación entre los pueblos originarios y el estado argentino, “el cacique Ñancuche y su tribu” reciben las tierras de Cushamen como representantes de la población “argentina”. El nuevo énfasis responde al hecho de que la “autoctonía” comenzaba a configurar un

criterio importante de territorialización frente a los que llegaban en barcos. Es decir que la suposición de cierto grado alcanzado de “civilización” por parte de este grupo indígena y la utilización política de su preexistencia en el territorio nacional fueron los principios hegemónicos que confluyeron en la creación de Colonia Cushamen⁷.

En aquellos años, Roca recibió en su domicilio particular a Ñancuche, invitándolo a cenar y haciéndole entrega de banderas argentinas para que fuesen izadas en Cushamen.⁸ Este gesto político devendría luego en el hito histórico a partir del cual las narrativas de la comunidad construirán las auto-imágenes de los pobladores de Cushamen. Si bien los Nahuelquir habían resistido durante un largo tiempo las campañas de conquista⁹, se comenzará a poner en relieve la condición de “indios argentinos”, la participación de Miguel Ñancuche en el ejército nacional como “capitán de baquianos”, el reconocimiento de Roca, la colaboración con las comisiones de límites con Chile y la práctica permanente de la agricultura y de la ganadería refinada.

En esta dirección pueden comprenderse las palabras que uno de los pobladores de Cushamen dirigiría, unos años después, a su comunidad ante la mirada de la prensa:

“Que hace muchos años pasados peleábamos a los cristianos, pero ahora somos amigos; y patriotas a la par de ellos; debiendo siempre saludar y respetar a esas banderas que ahora levantamos al tope de los colihues en reemplazo de las lanzas que nuestros abuelos plantaban en los camaricums en desafío a los huincas [...] Ahora tanto nuestros padres como nosotros, somos amigos de los cristianos y tan argentinos como el mejor; y también muchos de nosotros, cuando chicos, fuimos entregados al cura ‘para que nos señale’^{10,11}”

La Ley del Hogar es derogada el 8 de marzo de 1912¹², y los pobladores de Cushamen aún no habían obtenido sus títulos de propiedad definitivos sobre el territorio que ocupaban hacía más de una década. La coyuntura política también había cambiado en estos años puesto que la idea de desplazar hacia el sur a los “intrusos chilenos” y a los

⁷ A estas causas habría que sumar también las condiciones desfavorables del terreno que lo hacían poco apetecible para el mercado y el desinterés por la mano de obra en Norpatagonia (Delrio 2005).

⁸ *Argentina Austral*, Año II n° 15, 1° de septiembre de 1930.

⁹ En muchos relatos recogidos en la actual Colonia Cushamen se hace referencia a la huida hacia Chile que debieron realizar Miguel Ñancuche y los suyos (Delrio 1996).

¹⁰ Donde “señalar” es una metáfora tomada del léxico de los crianceros para aludir al bautismo.

¹¹ Carlos Borgialli 1933. “El camaricun”. *Argentina Austral* 47: 8-15.

¹² Derogación realizada de acuerdo con la ley 4167.

indígenas “menos civilizados” completaban el proyecto de defender, desde el estado, al “propietario”. La política consistía ahora en dejar al libre mercado la suerte de los pequeños ocupantes de tierras fiscales.

Los pobladores de Cushamen fortalecieron, entonces, sus reclamos. En ellos alegaban haber cumplido con las exigencias referentes a la ocupación, las mejoras introducidas y la nacionalidad argentina, que la Ley del Hogar disponía para la entrega del título definitivo de propiedad. Así lo hizo, por ejemplo, Clemente Lienlián¹³ en 1915, dirigiendo una carta al Director de Tierras y Colonias a quien solicitaba el otorgamiento del título de propiedad del lote 91 de la Colonia Cushamen --del cual era concesionario desde el 14 de febrero de 1902-- “*por haber cumplido las obligaciones de la Ley.*”¹⁴ Como cuenta Walter Delrio (2005), el Administrador Victorino Brugo acompañaba la nota de Lienlián con una propia, en la cual solicitaba dicho título de propiedad definitivo para el poblador, enumerando todas las mejoras que éste había producido. De la Dirección General de Tierras y Colonias volvió el expediente a la Inspección General de Colonias, pidiéndose información sobre el tiempo durante el cual el solicitante había ocupado personalmente el lote y exigiendo que éste comprobase “*el carácter de ciudadano*”. Brugo informaba entonces que hacía quince años que Lienlián ocupaba el lote y que había presentado una libreta de enrolamiento de 1911 que “*lo acredita como ciudadano argentino.*”

Tanto en éste como en otros reclamos realizados desde la Colonia, se destacaba, en primer lugar, la “argentinidad” de los solicitantes. Clemente Onelli, frecuente colaborador en estas demandas, los definía como “ciudadanos argentinos” que habían cumplido con el servicio militar, que estaban dispuestos a seguir cumpliendo con las disposiciones de la ley y que habían levantado edificios para la escuela oficial¹⁵.

En este mismo sentido, los reclamos de los pobladores de Cushamen sustentaban su condición de “ciudadanos argentinos” en haber desempeñado un rol importante en el

¹³ En distintos documentos del mismo expediente, aparece como Lengellan, Langellan y Lienlián, afirmándose que se trata de la misma persona. IAC, Exp. 114.876-1936 (2.741).

¹⁴ Carta escrita por José María Lengellan, hijo de Clemente el 31/10/1915. IAC, Exp. 114.876-1936 (2.741), F.1.

¹⁵ AGN, Sala VII, Fondo Onelli, tomo I, Pp. 1-3.

proceso de disputa de límites con Chile. En su intermediación, Onelli destacaba la "gratitud" que el estado aún debía tener con la gente de Ñancuche Nahuelquir y fundamentaba la conveniencia de radicar a quienes defendían el "verdadero espíritu argentino" contraponiendo la figura de los "comerciantes extranjeros".

En segundo lugar, y en estrecha relación con el "ser argentinos", el criterio de autoctonía también era puesto en relieve. Así, Onelli argumentaba que sería altamente conveniente

"que estos descendientes de los antiguos señores de la tierra se arraigasen y siguiesen radicados en ese punto para contrarrestar en esa región limítrofe a la frontera el establecimiento de otros que puedan no tener el mismo cariño y el mismo interés para conservar en esas regiones el verdadero espíritu argentino."¹⁶

En tercer lugar, estos reclamos orientaban el sentido del "nosotros indígenas argentinos" hacia una posición distintiva con respecto a las construcciones hegemónicas del otro indígena. Recordemos que la construcción de distintos tipos de aboriginalidad desde las agencias estatales se imponía estableciendo diferenciaciones rígidas y estigmatizantes, de acuerdo con distintos gradientes de civilización. Fue dentro de esta "lógica" de marcación de la otredad que la solicitud de Ñancuche y Onelli articulaba un posicionamiento particular, procurando desmarcar su caso con respecto a esta potencial acusación de aboriginalidad "incivilizada." En sus demandas, la vida seminómada era atribuida a la que llevaban adelante los comerciantes ambulantes¹⁷, mientras que la comunidad de Cushamen era la que practicaba la agricultura y había levantado los edificios de la escuela oficial. El tipo de actividad desarrollada por los grupos indígenas era uno de los diacríticos centrales para señalar la incorporación a la vida "civilizada." Por lo tanto, en el reclamo de Ñancuche era importante diferenciarse de otros tipos de aboriginalidad, como las atribuidas, por ejemplo, a los indígenas "semi-nómadas" de Santa Cruz.

¹⁶ AGN, Sala VII, Fondo Onelli, tomo I, Pp. 1-3.

¹⁷ En este sentido, la solicitud de Ñancuche se alinea con otras voces de los Territorios Nacionales que también afirmaban: "son innumerables los vendedores ambulantes [...] siendo el principal vehículo del cuatrero. Estos comerciantes, turcos en su mayoría, compran cueros y lana robadas, pluma y cerda de dudosa procedencia y luego obtienen guías otorgadas por jueces de paz sobrado complacientes."

En los años siguientes, la idea de que los indígenas representan sólo un “elemento del pasado” fue siendo dominante en la “nueva sociedad” de los territorios. El proyecto de argentinización buscaba construir un nuevo espacio económico y productivo, con una fuerte interpelación al trabajador rural sin marcación étnica (Delrio 2005). Por parte de los pobladores de Cushamen, quienes comenzaban a experimentar la amenaza constante del despojo, la violencia y la injusticia, la referencia a una cultura horizontal, como la pertenencia a la nación, devenía en la principal estrategia interétnica.

Fue entonces durante el gobierno de facto de José Uriburu (1930-1932), y en un contexto de crisis económica mundial, cuando la política del estado profundizó el desplazamiento hacia el pasado de las culturas indígenas. Al mismo tiempo se invertían los énfasis con respecto a los elementos étnicos que el proyecto nacional consideraba favorables. En este contexto, la inclusión del indígena en la cultura horizontal de la nación implicaba la invisibilización de su cultura vertical. Fueron varias las imágenes que permitieron este olvido estratégico en la historia nacional: la creación de la figura del gaucho, la construcción narrativa del reemplazo poblacional en el territorio y la racialización de la aboriginalidad.

Primero, los pobladores rurales indígenas comenzaron a ser interpelados por la nación para identificarse con la figura del gaucho, el campesino o el paisano. Estas construcciones estéticas y ahistóricas reemplazarían el uso simbólico del indígena como representante de la autoctonía y de las raíces compartidas por la comunidad nacional. Al respecto, el Coronel Guillermo Mohor afirmaba en 1931 que no debía olvidarse “*la actitud del indio convertido a la civilización*”, quien “*sirviendo*” de baqueano, de lenguaraz, de espía y “*hasta de combatiente al servicio del ejército*”, había contribuido a caracterizar al gaucho con una actuación “*simpática*”, “*patriótica*” y “*decisiva*” en las glorias militares argentinas¹⁸.

Museo Histórico Regional de Carmen de Patagones, La Nueva Era 8/8/1909 (Argeri y Chía 1993: 277).

¹⁸ Discurso pronunciado en representación del presidente Uriburu, el 5 de abril de 1931, en la conmemoración del cincuentenario del izamiento de la bandera nacional por parte del general Conrado Villegas al terminar la campaña del desierto (En: Delrio 2005).

Segundo, y en tanto los indígenas representaban para las elites un obstáculo en el desarrollo nacional, la figura dominante de la cultura horizontal no ha sido tanto la “integración” o el “mestizaje”, sino la “sucesión” de distintas poblaciones en un mismo territorio. El gobernador del Chubut advertía, también en 1931, que era necesario dar la propiedad definitiva de la tierra tanto a los “verdaderos pobladores”, entre quienes no contemplaba a los pueblos originarios, como a aquellos futuros contingentes de *“familias extranjeras procedentes de países con características semejantes al nuestro, que podrían traerse, (suizos, austriacos, yugoeslavos, italianos, españoles, etc.)”*¹⁹ Este discurso de época ejemplifica el desplazamiento de la aboriginalidad hacia el pasado y explica la figura del reemplazo poblacional que perdura hasta el día de hoy.

Actualmente la historia hegemónica objetivada en museos, páginas de Internet y textos oficiales de la provincia reponen este mismo patrón narrativo de sucesiones y reemplazos, y los énfasis en el creciente desarrollo, progreso y racionalidad del estado nación argentino (Ramos y Delrio 2005). Museos y textos sitúan los objetos y temas dentro de los términos narrativos de las historias nacionales de las elites. Así, el territorio nacional de la provincia había estado poblado, hace muchos años, por sus primeros pobladores: los tehuelches. Esta cultura representa la raíz profunda del territorio nacional, su autoctonía y el origen mítico y, en este ángulo, no sorprende el hecho de que nunca hayan traspasado los límites de la historia (cf. capítulo 2, 2.2.1). El cambio y el tiempo histórico comienzan con la *“incursión de los araucanos (mapuches)”*, quienes llegados desde Chile, reemplazarían a los tehuelches en el territorio patagónico. Finalmente, tras las campañas militares y la nueva ola inmigratoria de procedencia europea --los galeses ya habían llegado con anterioridad-- comienza un tercer poblamiento, aquel que en algunos textos es nombrado como *“el poblamiento definitivo de la Patagonia”*²⁰. Éste es el que protagonizan los inmigrantes europeos, expresión del “nosotros nacional” y del reemplazo definitivo de los pueblos originarios. La historia provincial pone en primer plano la preexistencia atemporal de un territorio argentino ya existente donde se han ido sucediendo distintos

¹⁹ AGN, Ministerio del Interior 1931, L.12, Expediente 8446 (En: Delrio 2005).

²⁰ La sucesión y reemplazo de poblaciones se manifiesta, por ejemplo, en la siguiente frase: *“estancias patagónicas que llevan nombres de cálidas resonancias que se enraízan en el capítulo del ocaso de los indígenas tehuelches y en el auge de los pioneros de todas las procedencias”* (2003, Museo

poblamientos. Y en este devenir los habitantes originarios han ido desapareciendo de los mapas hegemónicos en la medida que otros actores fueron apareciendo en escena. También en este montaje, la cultura vertical de los indígenas cede su lugar a la cultura horizontal de la civilización.

Tercero, la crisis de 1930 --y su manifestación en el campo patagónico a través de la caída de los precios agropecuarios-- se vinculó con el progresivo avance desde 1920 de los alambrados sobre las tierras indígenas. Las elites locales profundizaron entonces la “invisibilización” de la cuestión indígena y la construcción del estereotipo que, en adelante, tornaría natural la correspondencia entre la marginalidad aborígen y sus supuestas incapacidades innatas. Por lo tanto, en esta época, las posibilidades de reclamo por parte de los pueblos originarios estaban fuertemente condicionadas, en el espacio social, a pocas y limitadas instalaciones estratégicas. En tanto ocupantes con tenencia precaria --incluso en los lotes de una Colonia--, los pobladores indígenas estaban a merced de la agencia de los sectores que componían las redes locales de poder. A partir de entonces, la condición aborígen sería utilizada como estereotipo negativo que legitimaba la expropiación, al evocar supuestas razones de “inferioridad atávica” de los indígenas (Delrio y Ramos, en prensa).

Este último estereotipo sería evocado en 1937 para derogar algunas de las concesiones de tierras otorgadas en Cushamen con el propósito de disponer de más lotes para reubicar a los Nahuelpán que habían desalojados un poco más al sur²¹. La noción de “civilización” se opondría a los indígenas de una forma más permanente y ahistórica puesto que la diferencia étnica comenzaría a racializarse y a ser comprendida como manifestación de “incapacidades innatas”.

Leleque, Cía. de Tierras del Sud Argentino S.A., Fundación Ameghino, Benetton Group. Folletos presentados por la Casa de la Provincia de Chubut).

²¹ Paradójicamente también fueron estos estereotipos los que permitieron argumentar al presidente Agustín Justo el desalojo de la agrupación indígena de Francisco Nahuelpán. En los considerandos se expresaba que los buenos campos de dicha reserva habían sido dados a las familias indígenas, procurando encauzarlas en las prácticas de una vida de labor y de progreso como un medio de promover su mejoramiento económico y social. Sin embargo, continúan, “*estos propósitos no han sido logrados debido a la falta de hábitos de trabajo de los ocupantes de esas tierras como lo han comprobado las diferentes inspecciones efectuadas a partir del año 31, viven precariamente y en el más completo abandono, acusando ausencia de trabajo metódico, orden y moral.*” (En: Delrio 2005).

Las imágenes descriptas se fueron plasmando en la distribución espacial de los sujetos, restringiendo los lugares disponibles para los reclamos indígenas. El contexto particular de reconocimiento en el que fue fundada la Colonia sería, a partir de entonces, el marco simbólico evocado por los pobladores y representantes de Cushamen para construirse a sí mismos y la estrategia seleccionada para negar los estereotipos impuestos.

El lugar social habilitado por Basilio --uno de los hijos de Miguel Ñancuche Nahuelquir-- a través de sus discursos públicos funcionaría en Cushamen durante muchos años como el modelo tradicional de relaciones interétnicas. Al terminar sus estudios en Buenos Aires, bajo la protección de Clemente Onelli, Basilio aparece en 1939 como el representante de la colonia en varias cartas dirigidas al Ministerio de Agricultura y a la entonces viuda de Onelli, su madrina, quien desde Buenos Aires continuaba colaborando con los trámites relativos a Cushamen. En estos reclamos destacaba la función "ejemplarizadora" del origen de la "colonia", para que sirviese de modelo a otras "colonias aborígenes." Sostenía, entonces, que *"esta Colonia le fue concedida a mi Señor padre Miguel Ñancuche con la amplia idea de que en el venidero sea modelo de las colonias aborígenes"*. Sus integrantes, sostenía, habrían hecho su parte en la tarea de *"conquistar la civilización"* puesto que siempre se desarrollaron en actividades honestas, en procura del bienestar y del *"buen ambiente de civilización que vamos conquistando y que pausadamente va tomando mayor proporción."* Mencionaba también la crisis del año 1929, la pérdida de las haciendas por manos de los acreedores y la lucha para recomponer esa situación. Nahuelquir manifestaba su deseo de que el informe sirviese para que el funcionario conociera *"de nuestra sencilla condición de aborígenes, que de tan apartadas regiones luchamos en procura de un grado más de civilización."*²²

A partir de este breve recorrido histórico sobre la noción metacultural de "civilización" que ha operado en el área, he querido mostrar sus usos políticos para estigmatizar al otro, negociar ciertas instalaciones estratégicas y, en consecuencia, sedimentar el marco hegemónico de interpretación cuyos efectos aún hoy perduran. La apropiación del proyecto civilizatorio por parte de los indígenas ha sido funcional tanto para la creación de la Colonia como para los reclamos posteriores de los títulos de propiedad.

Y en este hacer uso de las categorías dominantes, los pobladores de Colonia Cushamen han ido construyendo su propia imagen pública en oposición a “otros salvajes” y “otros extranjeros” al mismo tiempo que buscarían impugnar los estigmas que tendían a definirlos como “atrasados” o “incapaces”. En el desarrollo de esta historia de relaciones sociales asimétricas, la identificación como “argentinos” y “cristianos”, y la demostración de los “adelantos” --habitacionales y productivos-- realizados en la Colonia, fueron institucionalizándose como los índices de la “civilización” alcanzada. En otras palabras, la alteridad histórica de Colonia Cushamen ha sido el resultado de una trayectoria específica, a partir de la cual los pobladores han identificado la lógica de la cultura horizontal y su imposición del criterio de “civilización” como el único acceso posible a los lugares sociales que deseaban ocupar “*para vivir tranquilos y felices*”. Las categorías sociales utilizadas en este proceso han sido, en su mayoría, aquellas seleccionadas desde el poder, en consecuencia, las personas que han vivido la subordinación en tanto pueblos originarios han debido considerar tanto ésta como otras imposiciones de adscripción para articular sus agencias.

2.2 La metacultura de la violencia

“Hijo: la gente ya no habla en mapuche porque son de Argentina madre: y por ser argentinos no hablan los hijos, porque ya cambió la tribu que traía el abuelo de allá, ya se puso más civilizada, más manera” (conversación entre pobladores de Cushamen c3/2001)

La incorporación de los pobladores indígenas rurales en el mercado capitalista de la fuerza de trabajo y su circulación por los distintos ámbitos públicos de la nación involucra una discriminación “adicional” (Briones 1999). Por un lado, han sido los destinatarios de la “opresión conjugada” (Diskin 1991) que resulta del uso de estereotipos étnicos por los grupos dominantes para reforzar tratamientos desiguales entre las minorías. Por el otro, la experiencia compartida de esta opresión se transforma en discurso y en narrativas comunes en el proceso de comunalización del grupo subalterno. El sentido histórico de la noción de “civilización” no sólo responde al recuerdo de las primeras negociaciones por el territorio de la Colonia, sino que

²² De Basilio Nahuelquir a María Celina Panthou de Onelli, 1/4/1940. (Ramos y Delrio 2000).

adquiere nuevos acentos a través de las actualizaciones permanentes y más recientes de experiencias de discriminación. En estos recuerdos, los gendarmes y los maestros son los agentes principales en la empresa de promover el olvido y reforzar los estereotipos estigmatizantes.

Los políticos concluían rápidamente que los indígenas habían sido “amansados” pero no “civilizados” (*“que si bien se ha conseguido su mansedumbre, en cambio, en cuanto a civilización se puede decir que no han progresado absolutamente nada”*²³) argumentando que aun cuando los campos que ocupaban eran “los mejores”, los aborígenes no realizaban en ellos ningún adelanto, a diferencia de los vecinos no indígenas que se caracterizaban por su progreso. A partir de la década del ‘30, las menciones sobre los “elementos indeseables” --en tanto propiciadores del merodeo y el cuatreroismo-- fueron progresivamente haciendo foco en los pueblos originarios asentados en las áreas próximas a la cordillera. Estigmas de incapacidad, vagancia, alcoholismo, delincuencia e inferioridad fueron conjugando en un estereotipo duradero que, hasta el día de hoy, permite legitimar el avance de los alambrados sobre las tierras indígenas. En contraposición, los inmigrantes europeos afianzarían cada vez más su papel de acreedores legítimos al reconocimiento, es decir, a ser “recompensados” respondiendo a sus “aspiraciones de arraigo en el país”. En este contexto, las fuerzas armadas y la escuela serían las agencias más poderosas en la formación del “carácter argentino”, sin embargo, ambas agencias construirán imágenes diferenciales sobre las minorías “a argentinizar”, principalmente, a través de prácticas y rutinas cotidianas.

De acuerdo con el planteo de Urban (1992), la violencia administrada por el estado también es una definición metacultural de la relación entre nociones verticales y horizontales de cultura. La violencia en tanto manifestación de una cultura que actúa en nombre del “progreso universal” para que otras culturas tiendan a desaparecer implica discursos e interpretaciones hegemónicas sobre la relación metacultural entre ambas. En este sentido, el éxito de la interpelación de los pobladores rurales como “paisanos argentinos” se debió, principalmente, a la violencia de las fuerzas armadas --gendarmes y policías-- cuyo trato hacia los indígenas ha sido --y continúa siendo-- descalificador y represivo, y a la violencia ejercida desde las escuelas que desestimó

todos los índices de una cultura vertical, principalmente, el uso de la lengua nativa (Golluscio y Ramos, en prensa).

2.2.1 Los gendarmes

A partir de la década del '20 el cuatreroismo y la existencia de bandidos rurales en el área patagónica eran agitados públicamente para fundamentar la existencia de los cuerpos armados: policía fronteriza, policía de los territorios Nacionales, gendarmería y policía provincial a partir de 1955. En los discursos de la época, estas fuerzas permitirían tanto "combatir el delito" como reprimir la demanda social (Delrio 2005). Desde aquellos años, y hasta nuestros días, los indígenas de Chubut han denunciado reiteradamente el accionar coercitivo del estado y el uso arbitrario de la fuerza. Los testimonios sobre estas experiencias muestran que el supuesto olvido de sus tradiciones (desmarcación cultural) ha sido menos una elección estratégica que el resultado de una represión. Para ilustrar estas experiencias y su performatividad para crear y consolidar estereotipos, recuento aquí sólo algunos de los relatos que, a lo largo de los años, he ido escuchando en Colonia Cushamen. En la memoria colectiva la gendarmería "*estuvo muchos años andando*" en la zona y, en consecuencia, ha quedado como término genérico para referir a los distintos tipos de fuerzas del estado. A partir de los relatos seleccionados irán emergiendo algunos de los estigmas que los pobladores han experimentado en sus relaciones con los gendarmes.

Varios pobladores de Cushamen refieren a las distintas incursiones que, en la zona del actual departamento de Cushamen y a partir de la década del '20, hacía el "regimiento de gendarmería". Por ejemplo, recuerdan su intromisión en uno de los camarucos de la Colonia para prohibir que en la parte final del mismo (*kushito*) se continuara con la práctica ritual de extraer el corazón del animal. En la memoria colectiva, las frecuentes prohibiciones de los gendarmes con respecto a la ceremonia religiosa operan como experiencias colectivas heredadas del desprecio del estado hacia la cultura mapuche:

"era un sacrificio grande que hacíamos en los camarucos nuestros, las autoridades vinieron y dijeron que era una brutalidad, que era una herejía hacer eso, porque decían

²³ AGN, memorial del gobernador del Chubut, Ministerio del Interior 1931 (Delrio 2005).

que era de salvajes lo que hacíamos, y despacito le fueron sacando ciertas cosas al camaruco, claro que han reprimido un poco acá...” (C. Nahuelquir c1/2004).

Otros pobladores cuentan que, en esta misma época, los gendarmes consideraban a los mapuches de Cushamen como gente “no civilizada” --“*porque algunos usaban el pelo largo*”, “*porque teníamos nuestra rogativa*”, “*porque hablábamos en nuestra lengua*”-- y que, basados en esta imagen “negativa”, les prohibieron usar las banderas argentinas en los camarucos²⁴: “*nos quitaron las banderas a los Nahuelquir, decían que no éramos argentinos, ¿qué creían, que insultábamos a la patria? si nosotros también éramos argentinos*” (H. Nahuelquir c3/1997).

La discriminación y la exclusión, expresadas a través de prohibiciones de prácticas y símbolos, también fueron realizadas a través de acciones más represivas y violentas. Los pobladores más ancianos recuerdan que a mediados del siglo pasado la práctica de gendarmería consistía en recorrer los campos aborígenes con el propósito de controlar la relación entre el número de animales a cuidar y la cantidad de hombres que vivían en una determinada casa. En el caso que una familia careciera de animales a su cuidado debían vivir sólo las mujeres en la casa, puesto que sólo podía permanecer en el campo un hombre por cada 500/1000 cabezas de ganado²⁵. El resto --jóvenes y ancianos indistintamente-- debía emigrar y, en general, se dirigían a las ciudades en búsqueda de trabajo. Considerando que en esos años el campo aún no se reponía de la crisis económica, ésta terminó siendo una práctica generalizada y frecuente. Una mujer de la zona recordaba que su suegra solía llorar cuando le contaba:

“Estaba la gendarmería esos años. Sí, muchos años. Sabía decir la madre de mi esposo que le dio matras laboreadas para que por ahí venda su hijo, ‘por ahí puede venderlo y ya tiene para comer y comprar algo’. Cuando lo corrían los gendarmes le daba para que venda por ahí, ‘para poder comprarte algo por ahí’, como se iba lejos el hijo... sabía llorar la madre de él...” (C. Antilef c9/2004).

Otro de los testigos de la época comienza el relato de su partida de la comunidad Futa Huao refiriendo a este mismo contexto. Él tenía 16 años cuando deja el campo

²⁴ Aquellas banderas representan, en las narraciones, la relación de Miguel Ñancuche Nahuelquir con el gobierno; desde el decreto de la Colonia éstas han sido un índice de la adscripción nacional de la comunidad.

²⁵ Esta proporción es estimada porque en los relatos varía el número de animales entre 500 ó 1000 cabezas.

escapando del trato de los gendarmes (“*Gendarmería era bravo ¿eh? ¡Le daba! ¡Leña como bandido!*”). A pesar de su edad avanzada él recuerda muchos detalles sobre aquellos años. Cuando los gendarmes los veían sin trabajar o cuando ya había otro hombre en la casa para cuidar los animales los llevaban “*de arreo*” hasta la comisaría.

“Los llevaban de arreo, no eran macanas, nos veían sin trabajar o si habían dos o tres en la casa, esos iban a parar en la comisaría a pisar barro para hacer adobe. Ellos eran los caballos, los muchachos. Tenía que haber mil ovejas o quinientas cabras... tenía que haber ahí donde quedaba el varón... Sino ¡al diablo! Nos iban pisoteando de a caballo los gendarmes, iban pisando las puntas de los pies con el caballo, los tres gendarmes. El día entero pisando adobe, con el barro por arriba de la rodilla, como los caballos ¡Nosotros pisábamos como caballos el barro! Nos daban nomás agüita para que tengamos nomás y a la noche ¡al calabozo! y ‘levantate a las cinco de la mañana y salga al adobe a cortar y pisar’. Un mes nos tenían así. Entonces me fui. Después tenía que volver, para ver a mi madre, pero ese no permitía que esté un mes ni nada... la gendarmería. Lo corrían, lo corrían. Una vez si lo pasaban a ver en la semana lo dejaban, pero la otra semana volvían a pasar, si estaban ahí...” (A. Sánchez c9/ 2004).

Otro anciano de la zona también habla con enojo sobre esta “época de los gendarmes”. Hace varios años --aproximadamente en la década de 1930--, su familia “estaba de reunión” porque se habían juntado para bailar y festejar un cumpleaños, cuando llegan los gendarmes a la casa. Los hicieron bailar e imitar los instrumentos “con la boca” mientras se reían de ellos. Luego los llevaron a todos, hombres y mujeres, presos a la comisaría (“*¡Sí...! Eran muy bravo antes la gendarmería*”, M. Nahuelquir c3/1999).

Otros relatos son contextualizados en tiempos más recientes. Durante las últimas décadas la violencia ejercida por la policía no ha modificado en gran medida estos patrones previos. Ernestina Nahuelquir, del paraje Costa de Ñorquinco, escribía en 1970 a su hija contándole que no la dejaban vivir tranquila en el campo y que tenía que irse al pueblo porque llevaban a sus hijos presos y, cuando iba a reclamar, el mismo juez de paz le decía que ellos no podían acercarse nunca más a su casa. Sus hijos tenían mucho miedo porque en la comisaría les habían pegado y los habían lastimado con cuchillos en la panza²⁶. Un pastor mapuche de Cushamen nos estaba explicando los motivos que lo llevaron, a fines de los ‘80, a emprender el trabajo de concientización en la comunidad donde nació:

²⁶ La hija de Ernestina denuncia el 19/11/74 frente a una comisión de investigación de Rawson que el problema de la zona consistía en que “la policía los llevaba presos y el juez de paz los ponía bajo caución como criminales” (I. Jaramillo c7/1998).

“Quería sacar a la gente a flote porque ¿qué pasaba? La gente de acá, los políticos de acá les llevaban bebida y... les sacaban los chivos, les sacaban los corderos y los estaban dejando sin nada. Cuando llegaba el tiempo de la siembra, la policía llevaba preso a los pobres gauchos, los metían presos, mandaban dos o tres chorros de atrás que les robaban los chivos, mientras estos otros venían a trabajar gratis en la comisaría. Eso me urgió a mí, entonces dije no...” (E. Morales c10/ 2003).

La práctica de “encerrar” por un tiempo a los pobladores indígenas en la comisaría es un tópico recurrente en las conversaciones. Alegando vagancia, robo o alcoholismo la policía ha practicado este procedimiento ininterrumpidamente hasta el día de hoy²⁷. Mariano cuenta que hace algunos años lo llevaron preso porque había denunciado por escrito las prácticas discriminatorias del hospital de Cushamen. Otros cuentan que el encierro en la comisaría solía preceder la pérdida de la tierra en tanto permitía aludir abandono del propietario. Como advertencia, amenaza, represalia o estrategia, la policía es identificada por los pobladores por un uso indiscriminado y corrupto de su poder. Incluso hace muy pocos meses, en el III Parlamento Mapuche de la Provincia de Chubut, realizado el 18 de abril del 2004, pobladores de la comunidad Vuelta del Río --Colonia Cushamen-- denuncian a la policía de Maitén por prácticas semejantes.

La violencia, en cada una de sus manifestaciones, refuerza los estereotipos que presupone sobre el indígena. Por consiguiente, el estado --a través del accionar de sus aparatos de coerción-- indexicaliza aquellas matrices de diversidad que ya parecían “arcaicas” en los discursos explícitos. El accionar de gendarmería --u otras fuerzas-- evoca la metacultura de la “civilización”, donde unos son el epítome del lugar social desmarcado culturalmente de la universalidad, la racionalidad del mercado y el progreso, y otros son interpelados como representantes de una cultura vertical inferior, tradicional y racialmente determinada.

2.2.2 Los maestros

²⁷ La mayor parte de los pobladores ha heredado de sus padres o han experimentado historias de violencia similares: “Las tierras nos la quitaron de prepo nomás, si antes aquí no había ni un amparo, las autoridades lo encerraban, una semana o quince días mientras alambraban los ricos” (N. Napal c8/1996), “entonces el rico iba, pegaba una patada en la policía, e iban trayendo todos los paisanitos presos, decían que los metían por vagos”, I. Jaramillo c7/1998).

En Cushamen, como en otras comunidades indígenas, la reflexión sobre los sentidos de pertenencia es una práctica frecuente. En esos momentos reflexivos, las conversaciones suelen expresar la tensión entre el sentir y la acción --“¿Por qué a veces actuamos como ‘wingkas’?”-- al mismo tiempo que se intentan algunas respuestas. Estas últimas surgen de las mismas interpretaciones que ellos hacen sobre su devenir como miembros de una cultura subalterna. Y en esta historia --que es principalmente una historia de relaciones interétnicas-- los maestros tienen un papel protagónico.

He decidido comenzar este apartado con el testimonio de un maestro de Cushamen con el propósito de reconstruir, a través de su voz, al enunciador anónimo y sociocultural de una época (Castro Klaren 1989), que excede al escritor que firma el texto. Enunciador que encarna los presupuestos hegemónicos que, en torno al espacio social, fueron imperantes en la educación aborígen, en las primeras décadas del siglo pasado. Por consiguiente, la obra de este maestro patagónico es relevante en mi investigación por distintos motivos. En primer lugar, porque el libro fue leído por los pobladores de la Colonia --muchos de los cuales fueron alguna vez sus alumnos-- con repercusiones simbólicas importantes en la comunidad. Segundo, las imágenes del indígena que este maestro presupone y crea en su discurso pueden ser interpretadas como prototipos de una época --imágenes similares se encuentran, por ejemplo, en los libros de texto de aquellos años. Tercero, las mismas matrices de diversidad y distribución espacial de los sujetos perduran hoy en día en el sentido común --con matices y énfasis diferentes éstas aparecen en las entrevistas que he mantenido con diferentes personas no indígenas durante estos años. Finalmente, estos estigmas y estereotipos han sido durante mucho tiempo el referente implícito o explícito frente al cual los pobladores de Cushamen elaboran sus respuestas.

Julián Ripa escribe sus memorias en 1980 --“*Recuerdos de un maestro patagónico*”-- y desde ese presente distante intenta reconstruir los sentimientos, temores y sueños que experimentó el joven de 19 años en 1936, cuando se decide su destino en los despachos del Consejo Nacional de Educación. Ripa comienza su relato describiendo los sentimientos que se despertaron en él cuando le comunicaron que debía ir a la escuela n° 15, ubicada en el seno de una colonia aborígen. Su primer cita es, entonces, una reproducción de los textos escolares de época --p.e. “*Nuestra Patria*” de Ernestina

López de Nelson-- donde el "ser indígena" era definido exhaustivamente a partir de ciertos atributos de "salvajismo":

"Me vi viviendo en medio de una toldería, rodeado de indios desnudos, con plumas y lanzas. Creo que, de noche, hasta llegué a escuchar, en sueños, sus feroces alaridos. Estaba dispuesto a ir a cualquier parte. Pero dentro de ese amplio término, no entraba la idea de venir al Chubut, a vivir entre indios" (Ripa 1980:2).

Basándonos en el mismo relato de Ripa conocemos también las percepciones sobre el indígena que compartían muchos maestros en aquel entonces. No sólo fue tratado en el Consejo como "*un condenado a muerte a quien se le satisfacen todos los deseos*", sino que allí también se encuentra con el maestro que iba a reemplazar, quien le transmite la felicidad que sentía por "*haber abandonado para siempre el lugar*" (Ripa Op.Cit.:4).

Estas imágenes negativas de la partida reaparecen con matices diferentes en los siguientes capítulos del libro, pero apropiadas y confirmadas por un enunciador más experto en el trato con los indígenas. Me centraré, entonces, en el supuesto metacultural que Ripa evoca conjuntamente con sus recuerdos.

La metacultura de la civilización opera traspasando al espacio social construcciones diferenciales sobre el tiempo. Por un lado, el lugar de la partida, la cultura horizontal e histórica, por el otro, el lugar destinado, una cultura vertical y detenida en un tiempo mítico cualitativamente diferente (Hill 1988). La historia de la Patagonia, y específicamente de Chubut, comienza con los "*pioneros entre los pioneros de la huella*", quienes en invencibles vehículos abrieron las sendas del progreso. Estos "*campeones de la huella*" son enumerados con sus nombres y apellidos (Ripa enfatiza: "*me siento tentado de escribirlos con mayúscula y de pronunciarlos con unción*") para subrayar sus protagonismos en la "saga" de trazar los caminos, posibilitar el abastecimiento, establecer las comunicaciones y traer el progreso a la región. Los maestros también han sido "pioneros", pero su "hazaña" fue en el ámbito de la escuela rural patagónica: "*¡Pobres maestros que, como los soldados anónimos de la conquista del desierto, vinieron a traer a esta tierra nueva, recién nacida, el alfabeto ennoblecedor!*" (Ripa: Op.Cit.: 55).

Los “pioneros” --todos ellos inmigrantes-- son los que introducen el cambio en una región que aún permanecía fuera de la historia. Con su llegada, la región “*comienza a escuchar el llamado del progreso*” transformándose en una “*tierra nueva*” y “*recién nacida*”. La figura del “pionero” circulando por un espacio virgen y sin huellas de otros pasos previos es uno de los recursos hegemónicos más frecuentes para excluir al indígena de la trama histórica de la nación²⁸.

El contraste entre pioneros e indígenas agrega nuevos significados a esta noción metacultural del “nosotros nacional”. Ripa también interrumpe el relato de sus recuerdos para presentar a los indígenas de Colonia Cushamen. Su mirada se detiene en los “*rostros araucanos*” y en la “*modesta indumentaria*” de sus anfitriones de quienes sólo a veces presenta sus primeros nombres ¿Cuáles son los atributos de su cultura? El aborigen no responde a las exigencias del tiempo (“*el tiempo no los apura*”, Op.Cit.: 16; “*como la generalidad de sus hermanos de raza, se embriaga cuando tiene oportunidad de hacerlo*”, Op.Cit.: 52; son vagos, inconstantes, Op.Cit.: 56; y creen en fantasías, Op.Cit.: 100).

Pero este tiempo cualitativamente diferente del indígena es, desde esta visión, consecuencia de la determinación vertical de la cultura. La herencia del pasado y su imperativo de mimesis a lo largo de los siglos los recluye dentro de los límites de sus propias costumbres y tradiciones. Este modo de entender la cultura permite, por un lado, que ésta sea indistintamente reemplazada por el concepto de raza, por el otro, que se puedan naturalizar ciertas equivalencias entre comportamientos, rasgos físicos y aboriginalidad.

El sentimiento de escepticismo con el que Ripa evalúa las perspectivas futuras de los pobladores de la Colonia, expresado en momentos diferentes del texto, también presupone la relación metacultural descripta.

²⁸ Los “patrones narrativos de reemplazo poblacional” en la conformación de la historia oficial provincial fueron trabajados en Ramos, A. y W. Delrio (2005).

“El visitador que inspeccionó la escuela evalúa el conocimiento de los alumnos (...) Él también debió tener ilusiones como las mías. Pero larguísimos años de Patagonia, de lucha inútil, de cansada rutina, lo habían convertido en un escéptico (Op.Cit.: 54)”.

Ripa discute con alguien que considera que la entrega de títulos de propiedad a los indígenas podría ser una solución a sus problemas. “En respuesta a sus afirmaciones, le digo: ‘¿Ve aquel rancho recostado sobre el faldeo, sin más señal de vida que la presencia de un viejo álamo en su frente? (...) ¿Ve más aquí a la izquierda, este refugio que no podemos llamar casa, de techos y paredes precarias que dejan pasar todos los fríos, todos los vientos, todas las lluvias? ¿Ha visto que nada está alambrado, nada denota esfuerzo por progresar; que en nada hay signos de un trabajo constante? Pues bien --concluyo--, todos estos campos son de propiedad. Sus ocupantes tienen el título de propiedad del lote, bien doblado, como el mayor tesoro. Es un viejo título que les viene de sus padres, sino de sus abuelos. Y ve --agrego-- que los títulos no les han servido para nada” (Op.Cit.: 56).

El “modo de vida” de los indígenas a los que Ripa se refiere es la construcción simbólica que resulta de los procesos hegemónicos de diferenciación. La dificultad para incorporar los conocimientos del currículum oficial o la falta de “adelantos” en las tierras se irían cristalizando como las principales señales de la inferioridad indígena. Los pobladores de Cushamen son ubicados en un espacio temporalmente diferente al de la nación, donde la rigidez vertical de su cultura les impide formar parte del tiempo histórico de la civilización. Sin embargo, afirma Ripa, la escuela sería la agencia más adecuada para reemplazar estas determinaciones verticales por la cultura universal del progreso: “Sigo hablando, sigo soñando. Sigo pensando que la escuela será un día el motor de la redención de las Colonias” (Op.Cit.: 56).

Al describir su relación con la gente de Cushamen, Ripa subraya permanentemente los límites que los separan a partir de la construcción dicotómica de los lugares sociales por los que unos y otros circulan (atraso / progreso, tradición / modernidad, salvajes / civilizados, particular / universal). La Colonia, como espacio físico, representa el lugar social “diferente” contra el cual se legitima la posición del maestro en la civilización. Aún viviendo en Cushamen y compartiendo la cotidianeidad de sus habitantes, el maestro ocupa otros lugares en la configuración hegemónica del espacio. Así, cuando se acercaba la fecha en que regresaría a su casa y a su pueblo “comenzaba a vivir la emoción de saber que volvía a la civilización” (Op.Cit.: 31). O cuando, después de haber compartido una noche de fogón y contadas sobre los espíritus con los

pobladores, expresa su temor de que la fantasía se imponga a su “*inteligencia de hombre civilizado*” (Op.Cit.: 100).

Los maestros, como otros funcionarios nacionales, actualizaban estas matrices de diversidad en sus prácticas cotidianas, confirmando y fortaleciendo con sus acciones el lugar social subordinado que se ofrecía a los indígenas. Los relatos que circulan en la comunidad sobre los primeros maestros que llegaron a la Colonia se han transformado en piezas discretas de oratoria, unidades reconocibles en el flujo social del discurso que, al evocar experiencias compartidas --no sólo los hechos narrados sino también los modos discursivos de recordarlos-- pueden ser actualizados una y otra vez.

Los pobladores más ancianos de Cushamen recuerdan la desproporción entre el interés de sus padres por mandarlos a la escuela, el sacrificio que implicaban los viajes diarios hasta el establecimiento y el desinterés de los maestros por sus alumnos.

“Me mandaban a la escuela, la 15, de a caballo todos los días, de acá mismo. Tenía que hacer empeño, ir y volver, ir y volver todos los días... si para mejor el maestro que venía en aquellos años no nos enseñaban tampoco a nosotros, no nos enseñaban porque eran... no sé... tenían esa costumbre de no enseñarle al aborigen. Los maestros primeros que estuvieron acá. Así que íbamos y volvíamos, a veces copiábamos en el libro de lectura y listo” (M. Napal c1/1998).

“Antes los maestros que venían a la 69 [ex 15] no querían enseñarnos. Había que ir todos los días de a caballo, teníamos un solo día de descanso, llegábamos cansados y de vuelta a la casa sin comer, diez leguas todos los días. Y era como que no había maestros, en la casa de Telleriarte [bolichero terrateniente de la zona] paraban los maestros. Uno de ellos me acuerdo que nos dejaba encerrados en la escuela y se iba, miraba la hora y nos hacía un recreo, alguna lectura que copiar y nos volvía a dejar encerrados, los chicos jugaban, llegaba la hora, llegaba el maestro y nos despedía hasta mañana. Al año siguiente llegó una maestra, esos años no se conocía boliche ni comisaría. Esa señora se encerraba con gente de afuera que llegaba con camiones y nosotros allá encerrados en la escuela. Y la maestra con la visita que llega (Jo. Millanahuel c12/1998).

“En esos años los maestros hacían lo que querían, no había defensa para los chicos, trabajaban cuando ellos querían y encima el papá no lo dejaba faltar. En la escuela era de puro jugar, el maestro daba tirones de orejas y pegaba con la regla, pero no aprendíamos nada (Am. Nahuelquir c15/1998).

Estos relatos subrayan discursivamente la tensión existente entre dos modelos de metacultura. Por un lado, aquel que se expresa en el sacrificio diario de los alumnos y

la voluntad de los padres, éste es, la concepción de la escuela como instalación estratégica en la nueva configuración hegemónica del espacio. Por el otro, el modelo implícito en el desinterés de los maestros y sus prácticas discriminatorias. El escepticismo y el descreimiento en la movilidad social del indígena --presupuestos en el desempeño de los docentes-- son un correlato de las concepciones racializadas de la cultura. De este modo, los narradores de Cushamen transforman en discurso sus experiencias de exclusión, es decir, traducen en palabras su percepción de un modelo de nación que retóricamente los interpelaba a formar parte del nuevo orden, mientras que, en la práctica, reforzaba las distancias, los estigmas y la subordinación.

En la narrativa sobre la escolarización, los mapuches de Cushamen reconstruyen las relaciones interétnicas con los maestros, actualizando también las paradojas de sus propias experiencias. Por un lado, definen y evalúan la cultura vertical heredada desde el punto de vista de la civilización, por el otro, denuncian la imposición de las valoraciones hegemónicas sobre sí mismos y la violencia física y simbólica que las impuso. Ciertas fórmulas verbales condensan estas experiencias compartidas, tanto en Cushamen como en otras partes del territorio mapuche, por lo tanto, suelen ser citadas para actualizar alguna de estas dos orientaciones. Mientras la frase "*nosotros los mapuches éramos ariscos como el tucu tucu*"²⁹ actualiza el marco de interpretación hegemónico sobre las diferencias culturales, la expresión convencional "*no se podía decir co [agua]*"³⁰ presupone el marco interpretativo que denuncia la imposición.

Por un lado, entonces, los pobladores de Cushamen presuponen el marco hegemónico de la civilización para evaluar el proceso de sus experiencias en el sistema educativo. Al definirse a sí mismos desde el punto de vista de la cultura hegemónica --ocupando transitoriamente el lugar social valorado de la nación-- actuarán la imposición de un código ajeno sin verlo como imposición sino como paradigma del que se suele ser una "versión empobrecida" (Briones 1989:57). Estas auto-representaciones presuponen el modelo de relación interétnico que subraya el pasaje a la horizontalidad como meta

²⁹ "*nosotros los mapuches que éramos como que teníamos vergüenza, porque no podíamos hablar en castilla... sí, éramos ariscos, éramos como el tucu tucu*" (M. Meli c2/2002).

³⁰ "*Quien sabe cuántos librazos por la cabeza me he ligado yo, por hablar, por pedir... por pedir agua, yo decía 'co', no se podía, no se podía pronunciar la palabra 'agua'. No había ni que hablar en idioma araucano '¡Diga Agua!' nos hacían repetir no sé cuántas veces*" (M. Nahuelquir c2/1995).

deseada (Golluscio 1993): “*algunos se refinaron y dejaron de hablar la lengua*”, “*si no podíamos aclarar bien las palabras nosotros*”, “*y nosotros cuando llegábamos a la escuela, de tan duros que éramos no sabíamos decir ‘buenos días’*”, “*Ahí empezamos a hablar en castilla, ya a estar al día*”.

Por otro lado, y con mayor frecuencia, los relatos sobre el paso por la escuela reformulan críticamente las construcciones de subjetividad que se imponen desde las matrices hegemónicas, principalmente cuando la competencia en *chezugun* es la que señala la “diferencia” entre culturas. Desde esta perspectiva, la actuación de un código ajeno es el resultado de la historia: “*Los viejitos que pasaron por la escuela saben bien por qué perdieron la lengua: porque la prohibieron los maestros*” (I. Jaramillo c7/1998).

Esta transformación de los atributos primordiales y negativos en categorías históricas e impuestas adquiere importancia en el marco de los discursos dominantes. En el contexto provincial, donde la “pérdida de la cultura” opera como indicadora de la inexistencia de “verdaderos indígenas”, la frecuencia de sus epitafios no sólo es política sino también tendenciosa³¹. Sin embargo, el valor performativo de estos discursos post-muerte no sólo reside en transformar la parcialidad de un diagnóstico en un hecho de la realidad --“en un entierro”--, sino también en adjudicar la responsabilidad de la “pérdida” a los mismos aborígenes, quienes parecieran no haberse preocupado por conservar sus tradiciones³². Frente a estos discursos dominantes, la apropiación y la interpretación histórica del “discurso de la pérdida” por parte de los indígenas es una forma crítica de rehabilitar el lugar social aparentemente “extinguido” de la cultura mapuche.

³¹ Refiero aquí a los discursos que confirman la “muerte de la cultura”: “*Con la desaparición de los últimos ancianos [tehuelches] se perdió la lengua junto con sus tradiciones y creencias*”, (2003, Museo Leleque, Cía. de Tierras del Sud Argentino S.A., Fundación Ameghino, Benetton Group. Folletos); “[*las comunidades rurales mapuches se encuentran en condiciones de marginalidad, extrema pobreza y pérdida de la identidad*”, (2003, www.Patagonia.com.ar).

³² En esta dirección, Claudia Briones sostiene que la idea de la “desaparición de la cultura” presupone una definición estigmatizada de la mapuchidad, donde ésta misma tiende a ser responsable de permanecer distintiva o abierta (Briones 1999:252).

Por consiguiente, la relación entre pasado y devenir se invierte, la escuela pasa a ser el hito narrativo que estructura el discurso en un “antes” añorado y el presente de la nostalgia: *“Antes las criaturas eran puro mapuche. Y ahora no saben nada”*.

Esto ocurre, por ejemplo, cuando los narradores explicitan en sus discursos el origen externo y el carácter impuesto de las valoraciones metaculturales que descalifican los conocimientos mapuches.

“Anteriormente, cuando yo tenía 9 años era un lenguaraz, nos quitaron esa misión a nosotros, nos quitó el maestro y gendarmería (...) viste que a nosotros los mapuches nos trataban medio feo, nos ofendían, por eso es que teníamos vergüenza, nos decían ‘duro’, nos decían que éramos duros y que éramos ariscos...” (Jn. Millanahuel c1/2002).

“Y acá si se hubiera usado desde antes yo creo que no se habría perdido la lengua, aunque todo ha pasado porque... muchos dicen que fueron amenazas de los mismos maestros, cuentan algunos que han sido amenazas de los primeros maestros de que no tenían que hablar más la lengua, yo he escuchado decir así a gente. Cuando le han hecho pregunta así, por qué no sigue más la lengua, y entonces han contestado eso, que ha sido cuestiones de los maestros que venían antes, y le decían a los indígenas ‘si quieren estudiar no tienen que hablar más en lengua’, entonces eran como que les prohibían todo. Así fueron quedando sin su propiedad, eso cuentan, varios, debe haber sido cierto. Fácil que lo hayan marginado así, porque si no, no sé por qué tendría que haberse perdido tanto ¿no? (V. Jones c4/2002).

En estos recuerdos ha sido la violencia simbólica y física también el modo en que el estado ha puesto en práctica sus definiciones metaculturales. La interpelación “a terminar sus tradiciones” para “ser argentinos” se tradujo en discursos desvalorizantes, represión y agresiones físicas.

“El maestro le prohibía hablar en lengua, porque si no, no iban a aprender el castellano. Cuando se descuidaba el maestro ya estábamos hablando en araucano y... ¡otra vez palos!” (D. Miranda c8/1998).

“El maestro no negaba garrotazos a ningún chico (...) ahí nomás el que no hacía una letra bien, lo fajaba con un palo y... y bueno qué íbamos a hacer nosotros. ... si nos trataban muy mal los maestros, con la sangre chorreando por la cabeza” (M. Napal c1/1998).

En otras palabras, la escuela fue percibida como epitome del espacio social desmarcado, universal y civilizado al cual el indígena debía ingresar como un “argentino” sin marcas de su verticalidad cultural. Los mapuches describen retóricamente este “ingreso” a través de figuras de pasaje temporal --representado en

expresiones como “*estar al día*”, “*no recordar*” u “*olvidar la palabra mapuche*”-- y espacial --manifestado en sintagmas como “*otro lado*”, “*este lado*”, “*la escuela ya es castilla*”³³. De este modo, los pobladores de Cushamen construyen a la misma escuela como la frontera temporal y espacial entre ambas culturas. Una frontera basada en la relación asimétrica entre nociones verticales y horizontales de cultura.

El estado, a través de gendarmes y maestros, ha señalado la figura del “paisano” -- asociada con la del gaucho-- como una posibilidad de acceso a la nación para las comunidades aborígenes. Como los recuerdos narrativizados de los pobladores subrayan, el éxito de esta interpelación en la provincia de Chubut se debió, principalmente, al uso que ciertas agencias del estado hicieron de la violencia. Sin embargo, como profundizaré en la segunda parte de la tesis, las prohibiciones, represiones, discursos desvalorizantes y prácticas discriminatorias que llevaron a las primeras generaciones a ocultar los índices de una tradición mapuche, serán para sus hijos, las experiencias compartidas y heredadas que habilitan el lugar social de la cultura vertical como instalación estratégica para denunciar las prácticas del estado y demandar sus derechos como pueblos indígenas.

2.3 La metacultura de la “patria”

Como varios autores nos recuerdan (Bialogorski y Fischman 1999, Bertoni 1992, Juliano 1987), hacia fines del siglo XIX la selección de la tradición dominante no sólo se centra en la figura del gaucho como referente de identidad, sino también en las conmemoraciones patrias, la elaboración de un conjunto de referentes materiales como monumentos y museos, y la apelación a un pasado patrio. La nación como montaje, y en este sentido, como una obra del arte social reproducido día a día a través de modalidades múltiples, en escala grande y pequeña, en formas concretas o intangibles, también selecciona y señala sus propias formas de acceso o “portales” (Taussig 1992). Desde los primeros años del siglo XX, y con la formación de las colonias o reservas

³³ “Nos decían que teníamos que ser argentinos, castellanos así... ‘no tienen que recordar la palabra en mapuche... ese ya lo tienen que olvidar... esto tiene que seguir en este lado, en otro lado tienen que dejar’. Hasta ahí, cuando yo salí, seguían nomás” (T. Napal c1/2004). “Mi experiencia en la escuela fue bastante traumática. Por eso cuando agarré viaje ya me olvidé nuestra palabra, porque la escuela ya es castilla.” (R. Jaramillo c2/ 2002).

indígenas, el estado ha reorganizado su arquitectura oficial y la disposición de sus portales, para que, en determinadas condiciones, los indígenas formen parte del sujeto afectivo de la patria argentina.

En este apartado me centraré, entonces, en las nociones metaculturales que dichos portales han presupuesto en la provincia de Chubut y, específicamente, en la zona de Cushamen: el carácter primordial del territorio nacional (apartado 2.3.1) y el valor comunalizador de las fechas patrias (apartado 2.3.2). A partir de estos montajes el mapuche es interpelado como argentino si entra a la nación como un "inmigrante", o es reconocido como autóctono de "esta tierra" si lo hace como "gaucho". En ningún caso el ser mapuche y la autoctonía se interpenetran para construir los sentidos hegemónicos de la aboriginalidad provincial. La complementariedad entre estos dos portales de la patria consiste en negar al Pueblo Mapuche como originario en el actual territorio nacional.

2.3.1 Extranjería: el acceso del "inmigrante mapuche"

"Después me salió jodiendo el juez, claro, me dice '*ah... usted sos chilena*', me dice, '*no sé, le digo, pero yo soy nacida en la Argentina, le digo, no puedo ser chilena*'" (S. Huenchunao c6/ 2004).

"yo me crié con una viejita que era... seguro que era de Chile, porque toda la gente que eran de antes venían de Chile" (C. Calfumán, citada en Willi Mapu, año 2 N° 4, noviembre del 2004).

La metacultura de la patria construye a sus otros internos a partir de una frontera nacional que se desplaza --idéntica al presente-- hacia atrás en el tiempo (Alonso 1994). De este modo, las culturas verticales quedan subsumidas en la cultura horizontal de un territorio que es, en última instancia, el punto de partida para definir el grado de inclusión de sus "otros internos"³⁴.

³⁴ Como Claudia Briones ha puntualizado, las lecturas hegemónicas de aboriginalidad muestran una tendencia fuertemente selectiva a nacionalizar a los indígenas, afirmando que algunos son más argentinos que otros, en el pasado como en el presente (1999:247).

La puesta en escena de la nación se basa en la selección y control permanente de su tradición y, en esta dirección, el riesgo consiste en permitir que demasiadas experiencias y prácticas de carácter “residual” (Williams 1997, Briones 1999) permanezcan fuera de estos montajes hegemónicos. En relación con esto, establecer criterios de legitimidad o ilegitimidad en el uso de la noción / signo “autoctonía indígena” constituye uno de los mayores desafíos para estas prácticas hegemónicas de selección del pasado. A continuación centraré el análisis en los recursos narrativos que utiliza la tradición nacional para contener lo que el signo “autoctonía indígena” tiene de “emergente”, esto es, de *“significados y valores nuevos, nuevas prácticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que están continuamente siendo creadas”* (Williams Op.Cit, Briones Op.Cit.: 191). La aboriginalidad provincial --re-utilizando con diferencias las construcciones nacionales y regionales-- cumple las funciones de contención y control al negar la asociación entre la autoctonía y los indígenas actuales. De este modo se pretende deslegitimar el carácter impugnador que esta conjunción tiene hoy en día para la cultura dominante.

A partir de un corpus heterogéneo, conformado por las páginas de Internet y la bibliografía propuestas en la Casa de la Provincia de Chubut, las visitas a museos provinciales y los medios de comunicación, hemos encontrado que los recursos narrativos para resignificar la noción de autoctonía --frecuentemente utilizados en otros tiempos y lugares (Briones y Lentón 1997, Briones 1999, Lazzari y Lenton 2000, Rodríguez 2004, Delrio 2005)-- son “la extinción del tehuelche” y la “extranjería del mapuche” (Ramos y Delrio 2005).

Los primeros constituyen, en la narrativa hegemónica, el componente idealizado y mítico de los orígenes (cf. capítulo 2, 2.2). Estos son los “auténticos aborígenes” o “habitantes primitivos” de la Patagonia chubutense. Sin embargo, la paradoja de este reconocimiento consiste en aceptar, por un lado, la preexistencia tehuelche con respecto a otras ocupaciones poblacionales que se fueron sucediendo en el territorio nacional y, por el otro, afirmar que ya no se encuentran tehuelches “puros” en la provincia o, en todo caso, que habría algunos --perfectamente identificados³⁵-- en la

³⁵ Los “últimos tehuelches” son localizados y contados: ellos eran 200 en 1967 (2003, Folletos del Museo Leleque).

región sur. La “pureza”, establecida según criterios ambiguos y confusos³⁶, opera como una nueva frontera puesto que permite desconocer, por ejemplo, la identificación tehuelche de varios habitantes del departamento de Cushamen. En términos de R. Williams (1997) estas versiones provinciales construyen la autoctonía indígena como un signo “arcaico” que, plenamente reconocido como elemento del pasado es respetado, examinado e incluso revivido en la forma hegemónica y especializada de los archivos oficiales: *“Diversas localidades de la provincia cuentan con museos que guardan testimonio del pasado aborigen”* (AA VV: 113).

Esta matriz de diversidad se completa con el reconocimiento de la actualidad mapuche --incluso como miembros de un pueblo-- y la negación simultánea de su autoctonía. Si bien este uso retórico es de larga data en nuestro país (Briones y Lenton 1997), los contenidos de esta separación --entre “ser mapuches” y “ser preexistentes” en “territorio nacional”-- han vuelto a ser el centro en los debates actuales.

Sin dejar de hacer foco en los montajes de nación que propone el corpus oficial mencionado arriba, agrego aquí las recontextualizaciones que, de esta narrativa, se hicieron en el debate nacional (“civilización o genocidio”)³⁷ y provincial (“mapuches extranjeros o preexistentes a la nación”)³⁸ de los últimos años.

Los mapuches (o araucanos) representan al otro interno por excelencia puesto que, mientras su legitimidad en “territorio argentino” es permanentemente puesta en discusión, su “extranjería” ha sido subrayada moral, espacial y temporalmente. Desde el punto de vista ético, ellos son los responsables tanto de la “extinción” de los tehuelches como del temor de los “primeros” pobladores del “suelo argentino”. En este sentido operan las expresiones como “invasión araucana” o “malón araucano”

³⁶ Si bien no es aplicado de la misma forma en todos los casos, el criterio de la competencia en la lengua tehuelche suele ser dominante.

³⁷ Debate contextualizado en torno a los monumentos --levantados en distintas ciudades-- del general Roca, ministro de guerra que inicia las campañas militares de conquista y sometimiento de los pueblos originarios de pampa y Patagonia en 1878.

³⁸ En el contexto de una mayor visibilidad del Pueblo Mapuche Tehuelche en la provincia y la nación --apoyada por el protagonismo indígena en dos juicios orales y públicos (Ramos 2004, Briones y Ramos 2005)--, la presentación de un libro --sobre el tema aborigen y bajo el auspicio de funcionarios provinciales-- encendió el debate entre organizaciones indígenas, académicos y periodistas.

utilizadas en los discursos para construir al mapuche como un otro externo o ajeno a la nación, como muestran las siguientes cartas de lectores:

“Durante el período de ‘araucanización’ los mapuches pasaron a ser amos y señores del territorio que antes habían habitado nuestros auténticos aborígenes (...) a nuestros indios, que eran mansos y muy amables, los sometieron y exterminaron las tribus invasoras del Arauco”³⁹.

“... esa campaña estuvo destinada a integrar (...) los territorios históricamente nuestros, y que estaban bajo el poder tiránico del malón araucano, cuyos frutos más notables eran el robo de ganado, de mujeres y de incendios (...) El verdadero genocidio lo cometieron ellos: aniquilaron a los auténticos aborígenes de la región de la Patagonia”⁴⁰.

El fundamento espacial es aquel que señala el “ingreso” de los mapuches desde la nación chilena. Esto se constata en la narrativa oficial a través de verbos deícticos de movimiento --“ingresaron”, “incursionaban”, “penetraron”, “cruzaron”, “llegaron”--, en conjunción con localizaciones específicas para indicar procedencias y destinos --“de la región chilena comprendida entre los ríos Bio-Bio y Toltén”, “de la actual Chile”, “del sur de Chile”, “hacia estas tierras”, “en nuestro país”, “en tierra argentina”, “en nuestro territorio patagónico”, “al actual territorio del Chubut”. El “nosotros nacional”, desde el cual se narra la historia, se desplaza ahistóricamente hacia el pasado y, de este modo, los límites nacionales devienen primordiales. En breve, la narrativa oficial concluye: *“los mapuches no fueron los habitantes originarios”*⁴¹.

Finalmente, la extranjería es construida también a través del uso de las cronologías y las fechas. Los textos oficiales reiteran que su inclusión efectiva en el estado nación argentino --y específicamente en la provincia del Chubut-- habría sido tardía y pasible de ser fechada. Así, los tehuelches (Günun-a-kūna) del sur del Limay: *“sólo se fusionaron con los araucanos después de la avanzada militar del General Villegas en 1886”, “en cuanto a los araucanos sólo habrían de radicarse familias o individuos aislados, a partir del fin de la conquista del desierto, hacia los años 1885-90”, “en cuanto a los araucanos, la gran mayoría vinieron de Chile a partir de la última*

³⁹ Trujillo, I., La Nueva Provincia, Bahía Blanca, 21/11/03, Pág. 14.

⁴⁰ Páez, J., Carta de Lectores, Diario La Nación, 20/12/04.

⁴¹ En: www.Patagonia.com.ar, 2003.

*década del pasado siglo*⁴². Las fechas --arbitrariamente seleccionadas por la tradición oficial-- ponen en relieve la “preexistencia del estado nación” frente a la “llegada tardía de los araucanos”, como explicitan el director del Museo Leleque de Chubut -- propiedad del grupo empresarial Benetton-- y el director del Museo Histórico Nacional:

“El mapuche es chileno y pasa al ámbito pampeano de la Argentina en 1820 cuando las guerras intestinas de Chile, que son las mismas de acá con la Revolución de Mayo. Pero a la Patagonia los mapuches llegaron con la conquista del desierto entre 1890-1900. Son muy pocos los mapuches verdaderos”⁴³.

“¿Estaba Roca ocupando tierras de indios? La respuesta es categóricamente negativa. Esas tierras desiertas comienzan a ser ocupadas con las expediciones pobladoras de la España colonizadora del siglo XVI que, repetimos, trajeron el caballo y la vaca. Los indios iniciaron su ocupación 180 años después (...) De suponer válida la peregrina teoría del primer poblador, tal vez debiéramos remontarnos al homínido y considerar al propio hombre de Neanderthal como un usurpador”⁴⁴.

Sin embargo, estos usos del pasado señalan, para los mapuches, la figura del “inmigrante” como un portal legítimo de acceso, central en la construcción de una nación que se ha imaginado siempre como descendiente de los que arribaron en barcos. En museos y textos oficiales el mapuche llega a Chubut después que lo hacen los galeses y al mismo tiempo que “otros inmigrantes”. Por lo tanto, la negación de la autoctonía y la incorporación del mapuche en el imaginario común de la inmigración serían los criterios hegemónicos de aboriginalidad propuestos.

“Por otra parte, mencionar al indio como tal es un insulto. ¿Por qué indio? El es simplemente, un argentino entre treinta y siete millones de habitantes, con los mismos derechos y obligaciones que todos. No merece ningún tratamiento especial (...). Es nuestro conciudadano...”⁴⁵.

“Este país se forjó gracias a los muchos inmigrantes que llegaron de todas partes del mundo, incluido el pueblo mapuche, que arribó a la Patagonia entre 1890 y 1900”⁴⁶.

La pregunta es, entonces, por qué desde principios del siglo XX y con fuerzas renovadas en los últimos años, las puestas en escena de una tradición argentina --a

⁴² Folletos del Museo Leleque entregados en la Casa de la Provincia de Chubut, Buenos Aires, 2003.

⁴³ Entrevista realizada a Rodolfo Casamiquela, en: www.rionegro.com.ar/arch200409/06, 6/9/04.

⁴⁴ Cresto, Juan J. “Roca y el mito del genocidio”, Opinión, Diario La Nación, 23/11/04.

⁴⁵ Cresto Op.Cit.

través de la coherencia entre monumentos, museos y textos-- niegan que, mucho tiempo antes de la llegada de los españoles, en los valles cordilleranos y sobre ambas vertientes de Los Andes, el Pueblo Mapuche establecía relaciones de intercambio con otros pueblos de Pampa y Patagonia. Trabajos recientes de investigación y los recuerdos de la memoria oral (ver lámina nº 9) concluyen que los territorios de ambos lados de la cordillera patagónica estuvieron bajo la soberanía de los pueblos originarios y que los estados nacionales argentino y chileno se aliaron entre sí en la empresa militar, con el propósito de debilitar la oposición de las alianzas indígenas que se habían conformado⁴⁷.

Como ya han señalado otros autores, esta interpretación según la cual se considera que gran parte de la población indígena es "extranjera" --los mapuches chilenos y los indígenas chaqueños paraguayos, por ejemplo-- responde a los intereses de la elite nacional que ha intentado, en épocas diferentes, basar el despojo en la separación entre la población --"extranjera"-- y la tierra --"argentina" (Juliano 1987, Briones 1999, Delrio 2005). No es casual que en un contexto donde la autoctonía es clave para validar los reclamos indígenas de tierras los mapuches sean "inmigrantes". Así lo explicita el director del Museo Leleque (*"Ahora las cosas se están moviendo políticamente. El tema es la tierra. Entonces los mapuches de Chile dicen que son argentinos y empiezan a reivindicar que están de toda la vida en la Argentina"*, entrevista a Casamiquela Op.Cit). Y así lo denuncia el abogado defensor de la familia Curiñanco --acusada de "usurpación" por el grupo empresarial Benetton-- quien llama la atención sobre el auspicio de la Compañía de Tierras del Sud Argentino S.A. --hoy

⁴⁶ Szwinkierman, P., Cartas de Lectores, en: www.rionegro.com.ar/arch200409/20/cartas, 20/9/04.

⁴⁷ Según las investigaciones arqueológicas realizadas en Argentina y Chile (Goñi, Silveira, Hajduk), presencias, contactos e intercambios entre ambas vertientes de la cordillera han existido desde el periodo precolombino. En Chile se sostuvo que el Pueblo Mapuche tendría sus orígenes en el este de la cordillera de los Andes. En crónicas españolas del siglo XVI ya habría datos de presencia mapuche en las pampas argentinas. Lo que ha sucedido es que la intensificación de las redes de intercambio que se produjo luego de la llegada de los españoles dinamizó los movimientos de población y esto fue interpretado por la historiografía argentina como una "penetración" o "invasión" de la población de la Araucanía hacia el actual territorio argentino. Se eligieron algunas fechas para identificar los supuestos momentos claves de esta "penetración" (fines del siglo XVIII y mediados del XIX). Especialmente, fue la llegada de Calfucurá a las pampas hacia 1830 el símbolo construido para representar la supuesta "invasión". Actualmente, se ha criticado esta forma de ver el movimiento de la población en términos de conquista del pueblo mapuche frente a los que se había llamado los "indios argentinos" y tanto historiadores como antropólogos (Bechis, Mandrini, Nacuzzi) empezaron a describir las dinámicas de las complejas relaciones entre grupos culturalmente diferentes y los distintos linajes (y alianzas de linajes) del Pueblo Mapuche (Delrio, com. pers.).

propiedad de esta empresa italiana-- que reciben algunos programas de la Radio Nacional de Esquel unidos a la causa nacional de desmentir “el mito del genocidio” que se atribuye al General Roca (Macayo 27/12/04, carta abierta)⁴⁸.

La repetición a través de distintas técnicas de persuasión de la idea de la “extranjería mapuche” explica los puntos de vista contrarios de las mujeres de Cushamen que cité en el epígrafe. La extranjería hegemónica ofende cuando desconoce la preexistencia y el derecho del indígena sobre su territorio, pero también es historia oficial, es decir, cuenta “la verdad” sobre lo que “realmente sucedió”. No obstante, y aunque en la afirmación de que “todos vienen de Chile” --frecuente en Cushamen-- otras versiones se fueron haciendo cada vez más imperceptibles, en la memoria colectiva todavía existen cartografías alternativas, como veremos más adelante (cf. capítulo 3).

2.3.2 “¡Viva la Patria!”: el acceso del “gaucho autóctono”

“¡La vaca señor! ¡La vaca! ¡Llegó la vaca!” Anunciaban los niños en el patio de la escuela. Ripa (1980) recuerda un 25 de mayo en la década del ‘30, cuando la comunidad esperaba con ansias la donación de una vaquillona por parte de la Compañía de Tierras del Sud Argentino, sociedad anónima inglesa. En la memoria de los pobladores, el día de la “celebración de la fecha patria” suele estar asociada con el recuerdo de esta costumbre. El texto del maestro, la historia oral y las descripciones actuales sobre los festejos de esta fecha describen un escenario similar. El 25 de mayo, los pobladores se van acercando a la escuela con sus caballos y sus mejores “pilchas” mientras se va conformando un “ambiente de fiesta”.

25 de Mayo en los ‘30: “Mañana de mayo. De 25 de mayo. Nublada, fría. La escuela congregará hoy a todos los pobladores para la celebración de la fiesta patria. La escuela, engalanada precariamente, con papeles celestes y blancos, parece lucir mejor que otros días. Desde temprano estoy preparando para recibir a los vecinos. Y los vecinos llegan. Engalanados también para la fiesta. Caballos ensillados van poblando los alrededores de la escuela. Docenas de caballos (...) Los mejores que tienen sin duda. (...) Un ‘¡Viva la Patria!’ Es hoy el saludo de rigor. Todos lo pronuncian al darme la mano. Todos lo repiten. (...) Se canta el Himno Nacional. No puedo sino

⁴⁸ En este contexto, la extranjería mapuche legitima comentarios del sentido común como el siguiente: “La excesiva reivindicación que se pretende con relación a la propiedad originaria de las tierras, me hace reflexionar sobre el desastre que sería la Argentina si cada uno de los grupos que llegaron pretendieran ser los verdaderos dueños del país que los cobijó” (Szwinkierman Op.Cit.).

mirar y escuchar con emoción. La canción patria, en esas bocas, en ese lugar, en ese día, me suena distinta. Como algo primitivo que surgiera de la tierra misma y se difundiera, faldeo arriba, a lo largo del cañadón (...) Ningún alumno baja del estrado [después de decir sus poesías] sin el aplauso de los presentes y los '¡Viva la Patria!'. Ha terminado el acto escolar. Un acto de ostensible fe patriótica" (Ripa 1980:29. Director de la escuela de Cushamen en 1937).

25 de Mayo en los '90: "Faltar el 25 de mayo es como faltar a lo más importante de sus vidas. Ellos viven ese día como un día de fiesta realmente (...) Yo creo que hasta el que no sabe leer ni escribir sabe de ese acontecimiento, para ellos llevar una escarapela, es como que están viviendo el día (...) así como los criollos reunidos, ellos se sienten identificados con esos criollos, es lo que ellos sienten en ese momento. Porque vos ves a la gente en dos oportunidades con sus mejores pilchas: cuando las ves en el camaruco y cuando participan en un acto del 25 de mayo. Porque vos ves los sombreros adornados, capaz que a esa persona siempre la viste con un pobre vaquero... o ese día, no usan la bombacha estirada que usamos ahora, no, usan esa bombacha con las tablas a los costados... ellos se ven representados, se ven lindos, están bien así." (M. Antimán c16/ 1998. Director de la escuela de Cushamen en 1997).

Los rituales del estado construyen el lugar social apropiado para que los sujetos accedan al espacio de la cultura horizontal. La rutina del 25 de mayo, reproducida a través de los años, ha buscado persuadir a los pobladores de Cushamen "*a vivir identidades sociales que se originan más allá de ellos*" y "*de acuerdo con ideales e imágenes que les permiten imaginarse 'dentro' de una comunidad --la nación-- aun cuando ocupen en ella una posición subalterna*" (Foster 1991:247). La *performance* de este ritual será analizada aquí a partir de la imbricación entre las características genéricas de todo rito y aquellas que son específicas de este contexto de ejecución.

En principio, siguiendo la definición amplia de Víctor Turner, la *performance* ritual transforma la realidad en alguno de sus aspectos y, en este mismo gesto, revela las principales clasificaciones y contradicciones de los procesos culturales (1985:180). Sin embargo, en estos rituales de nación las tensiones se ocultan en repeticiones simbólicas, procedimientos rígidos, categorías y reglas orientados a representar una realidad fija. De acuerdo con este autor, la estabilidad se construye cada vez que, por ejemplo, la puesta en escena del 25 de Mayo ilumina y enfoca la continuidad histórica que ha sido seleccionada: "*es como que están viviendo el día (...) así como los criollos reunidos, ellos se sienten identificados con esos criollos, es lo que ellos sienten en ese momento.*"

Los escenarios rituales, del mismo modo que las historias que describí en el apartado anterior, cuentan “la verdad” acerca de “lo que sucedió realmente”. Y es esta verdad que autoriza a las personas a ocupar un lugar social valorado o, en palabras de Michael Jackson, “*habilita a la gente a vivir en el aquí y el ahora de acuerdo con lo que les sucedió a ellos en el pasado*” (Jackson 1998:24). Así como la continuidad con la historia de independencia y la identificación con los criollos constituye una invención conveniente de tradición, su escenificación cada 25 de Mayo responde a la urgencia existencial de orientar las experiencias más que a la necesidad epistemológica de preservar un registro exacto de las continuidades y quiebres de la historia (Jackson Op.Cit.).

Los saltos en el relato y los retazos de historia que son dejados de lado constituyen la respuesta oficial a las tensiones y contradicciones del pasado, específicamente, aquellas que surgen de las relaciones con los “otros internos”. La nueva continuidad creada se transforma en tradición a partir de la “etapa de fijación de símbolos”, cuando los principales elementos adquieren centralidad semántica (Wright 2001). Etapa que, en Colonia Cushamen, transformó los colores celeste y blanco en el símbolo de “la patria” y, luego, parafraseando a este autor, pasó a ser el signo “natural” de la unión entre una continuidad histórica y un territorio, sin comillas. El engalanamiento de la escuela con papeles celestes y blancos, las escarapelas, los sombreros con cintas patrias, el canto colectivo del Himno Nacional, los gritos al unísono de “¡Viva la Patria!” o las categorías metacomunicativas de “fiesta”, “cumpleaños”, “acto de fe patriótica” son los “íconos sagrados” (Hobsbawm 1992) que condensan y hacen visible la idea de nación.

Ahora bien, como expresa Claudia Briones (1995), el ritual de participación popular cumple con su propósito de incorporar a los indígenas a la dinámica del estado cuando logra transformar las funciones hegemónicas de control en “estructuras de sentimiento” (Williams 1997). La existencia de estas últimas no sólo podría constatarse en las descripciones etnográficas de los directores de escuela, sino que en algunas conversaciones que he mantenido con los pobladores de Cushamen mis interlocutores han definido la fecha como “*el día de la identidad argentina*”, “*ese día se grita ‘¡Viva la Patria!, Es muy lindo*”, “*el día en que somos todos argentinos*” o el “*día que se*

*canta más fuerte el himno*⁴⁹. Este escenario ritual representa metonímicamente el sentimiento de pertenencia nacional y el acceso legítimo y valorado de los pobladores de Cushamen.

En las últimas décadas, esta celebración y su matriz simbólica fueron agregando nuevas capas de sentido en dos direcciones. Por un lado, esta fiesta comenzó a replicarse en Cushamen Centro agregando al evento la celebración del aniversario del pueblo de la Colonia. La memoria sobre la creación y fundación del pueblo, entextualizada por el museo municipal de Cushamen, selecciona el 25 de mayo *“por ser éste el día en que se realizó la primera reunión donde nació el pedido de traslado de la localidad”* (2004, Museo Municipal de Cushamen). Esta historia local organiza los hechos históricos con el propósito de resaltar el protagonismo de sus pobladores. A fines de 1800 el juzgado de paz, la comisaría y la escuela se encontraban en Costa Ñorquinco. Esta población se encontraba al norte del paralelo 42° en territorio de Río Negro. Como los pobladores no estaban de acuerdo con ello, se reunieron un 25 de mayo en la escuela n° 15 y acordaron solicitar al gobierno provincial el traslado del pueblo al lugar que hoy ocupa desde 1964. La historia municipal no sólo resalta la figura de un “pueblo” que se reúne, discute y participa en el destino de su nación sino también la decisión colectiva de formar parte de la Provincia de Chubut. A partir de esta nueva reapropiación, la expresión local, *“el 25 tenemos nuestra fiesta”*, incorpora otros sentidos. El aquí y ahora que el ritual habilita es construido desde un Cushamen que se reúne y escenifica su continuidad con los criollos, con un pueblo reunido para decidir su futuro y con un territorio provincial.

Por otra parte, el 25 de Mayo suele estar asociado con otro acto ritual: la Fiesta Regional de la Señalada⁵⁰. En el marco de este ciclo calendario oficial de la Colonia, el signo autoctonía adquiere los sentidos específicos de los procesos de ritualización que lo actualizan. Ambos eventos, arquetipos de un “horizonte-mítico nacional estandarizado” (Wright 2001), interpelan a las personas de Cushamen como argentinos no étnicos.

⁴⁹ Aposiciones recurrentes en las conversaciones sobre el tema, extraídas de conversaciones con diferentes pobladores de Cushamen.

La Guía Turística Regional del Gobierno de la Provincia del Chubut --Secretaría de Turismo-- define este segundo ritual como una puesta en escena “*del trabajo de campo y de esquila*”. En un estilo discursivo apropiado para el mercado turístico, la fiesta es presentada como un evento tradicional: “*Esta es una suerte de ceremonia donde se reúnen los vecinos para celebrar la producción del año, se comparte un almuerzo que generalmente es el plato típico de la zona el asado de chivo*” (Secretaría de Turismo 2004:5). Además, durante los tres días de duración, los convocados pueden participar de los “*juegos tradicionales como la taba*”, “*las jineteadas y el baile popular*”. En el programa de invitación (“*Cushamen te espera*”) también se anuncia la realización de peñas folklóricas, bailes populares y, como actos de cierre, “*un desfile de gauchos*” --en el que participan los mismos pobladores de Cushamen-- con “*carreras cuadreras*”. Si bien es cierto que la señalada, como práctica familiar y comunitaria, es bastante antigua en la zona, tanto su reutilización como acto popular y público, como su puesta en escena “limpia” de índices de aboriginalidad --rogativas y *tayil*, por ejemplo-- construyen y jerarquizan la continuidad histórica sólo en términos de la nación. En el marco de las fiestas turísticas de la provincia que señalan y ponen en primer plano las tipicidades regionales⁵¹, esta “celebración” destaca como “típico” de la zona de Cushamen una clase determinada de sujeto: el campesino o el gaucho, dependiendo de los discursos.

Los montajes de nación realizados en el ámbito provincial fueron orientados hacia la figura del gaucho --actualmente nombrado más como campesino u hombre de campo-- para representar las relaciones primordiales con el territorio y reemplazar la ausencia de elementos indígenas en los símbolos oficiales. Vestidos con sus bombachas, adornando sus caballos o ponchos con símbolos nacionales y participando cotidianamente de las actividades económicas y sociales que definen al gaucho, los pobladores de Cushamen transitan el espacio social sin señalamientos de una etnicidad diferenciada. Y, de este modo, las elites nacionales y regionales los reconocen como

⁵⁰ Esta Fiesta Regional se reinició en enero del 2005, después de 10 años en que había sido suspendida. Motivo por el cual es asociada con los gobiernos provinciales peronistas.

⁵¹ Así se realiza la Fiesta del Trencito, del Lúpulo, del Asado, etc., dependiendo de la localidad.

LAMINA 5 LA "CULTURA PAISANA"

Contratapas de la revista Willi Mapu del Programa Social Agropecuario (nº4 y 5)

"EL CATANGUERO"

Con mi catango lleñito, se me van las amarguras.
de lenga y de ñire blanco, Allá están mis criollitos,
que junté con mis hijitos, soñando con esa carga,
en medio de la montaña, negro abismo en sus ojos,
enderecé para el pueblo, y el frío de las montañas,
con mi carga de esperanzas. esperando que regrese,
Por el sendero apretao, con víveres para mañana,
recostado contra las faldas, y yo luchando, luchando,
los bueyes miran pa' bajo, vendiendo casi por nada,
en un valle de esmeraldas, me van quedando palitos,
y yo, mirando pal cielo, y no completo la carga,
con la carga a mis espaldas, si supieran mis hijitos
me juí yendo despacito, que les espera mañana.
con un canto en mi garganta. Regrese por el sendero,
Me juí cruzando quebradas, que ayer bajé por la falda,
los ríos y mil confines, que pesada es la cuesta,
aproveché las heladas, sin la carga de esperanzas....
para cruzar los mayines, aunque tirando pal cielo,
y las estrellas me guiaban, se me hace mas aliviada.....
por el monte y la espesura, Allá están mis hijitos,
siempre pensando en ellos y otra carga preparada.



Canción Cordillerana
de LID GLANDEY CASATTI

Milonga pa' mis amigos (Valeriano Avilés)

En este lugar llegué
soy cantor desconocido
yo canto sin hacer ruido
porque siempre me ha gustado
tengo mi caballo atado
en el rancho de un amigo

En mi pago hay vecino
pero son todo tranquilo
pa' mejor todo argentinos
y en esta oportunidad
el dios me mandó pa' acá
pa' cantarle a lo argentino

Ya tengo muchos amigo
mejor dicho conocido
y aunque el ranchito no es mío
ellos me hacen pasar
y yo me pongo a cantar
pa' que vean lo argentino

Por ahí tengo un amigo
acá en esta ciudad
César Briones por acá
te canto si no me pierdo
aunque ando medio lerdo
me acuerdo de la ciudad

Yo soy de la Patagonia
que canto en Araucano
y pa' mejor soy paisano
mi verso lo hago aclarar
me gusta tanto cantar
con la guitarra en la mano

Qué lindo que es ser paisano
cerca de la cordillera
sé cerrar un tranquera
cuando no ando apuraa
más, si se afloja el recaó
me abajo en esa tranquera

Yo paso en esa tranquera
la vuelvo a dejar cerrao
aapreto bien mi recaó
y salgo por sobre el barro
galopando armo un cigarro
por costa del alambrao

Muchas gracias, me dijeron
por los versos que cantás
mañana o pasao será
otro día de verano
aquí termina el paisano
y hasta la güelta será

Valeriano Avilés es compositor y cantor, nacido en El Colhue en 1948. Hizo sus primeras presentaciones en público en el año 1970, en la Peña Alero y Quereñencia de Esquel. Al año siguiente viajó a la Provincia de Buenos Aires, al Festival de la Lanura, donde fue galardonado y premiado por su participación. Fue el primer cantor patagónico que cantó en lengua mapuche y es, en cierto modo, el compositor que después de Abelardo Epuyén, ayudó al reconocimiento de la cultura paisana a través de sus canciones. Su primera grabación la hizo para el casete "Amuyay", producido por la Dirección de Cultura de Esquel en 1986 y editado por la Empresa Discográfica Estudios Gismonti de la ciudad de La Plata. Ha grabado por su cuenta, dos volúmenes más intitulados: "El gauchó redimido" y "Amuyay epu perú", este último con la participación de su hermano Sergio "Paisano" Avilés.

autóctonos, como representantes de una relación natural con la tierra y como la raíz originaria o esencial de la nación.

Este es el mismo lugar social que algunas agencias del estado --principalmente aquellas orientadas a elevar el nivel productivo de la zona como el INTA o el PSA⁵²-- señalan como sitio preferencial para trabajar con sus destinatarios. Ambas instituciones, con una fuerte inserción en la zona, se dirigen principalmente a los sujetos como "campesinos" o "pequeños productores"⁵³. "*Al que le caiga el poncho, que se lo ponga*" terminaba una de las editoriales de la revista del PSA⁵⁴. Estas publicaciones, del mismo modo que gran parte de los programas de radio escuchados en la zona de Cushamen, despliegan sus modelos de sujeto a partir de discursos autorizados en un modo de hablar gauchesco⁵⁵. La poesía de este último es una de las técnicas privilegiadas para modelar las conductas y encauzar --o al menos seleccionar-- los modos de experimentar y sentir la cultura (Friedrich 1996).

A través de las letras de las milongas, canciones, payadas o chamamés los artistas evocan, por un lado, ciertas figuras, sociolectos, auto-definiciones, frases y temas típicos ("*pa' cantarle a lo argentino*", "*qué lindo que es ser paisano cerca de la cordillera*", "*con mi catango llenito*", "*allá están mis criollitos*", ver las canciones completas en la lámina n° 5), por el otro, estructuras retóricas convencionales de apertura, desarrollo y cierre. Estas mismas formas y contenidos poéticos presuponen también los artistas de Cushamen en sus producciones. A modo de ejemplo, y siguiendo el planteo de Charles Briggs y Richard Bauman, las letras de las canciones de "Juventud Chamamecera", o los versos y payadas que algunos de ellos hacen llegar a las radios y revistas regionales, remiten a sus precedentes genéricos como estrategia eficaz para actualizar una comunidad campesina y nacional de pertenencia (1996:92). En definitiva, temas como ir a juntar leña en catango, abrir y cerrar una tranquera en el camino, la puerta abierta para el amigo o las características del propio pago remiten al sujeto afectivo que, en Cushamen, se siente "parte de esta tierra como argentino".

⁵² INTA (Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria); PSA (Plan Social Agropecuario) (Cf. capítulo 5).

⁵³ Aun cuando en los últimos años se han evocado otras subjetividades --que, por otra parte, fueron bastante resistidas por los mismos pobladores.

⁵⁴ *Willi Mapu*, Año 2, número 5 - Noviembre de 2000, Pág. 3.

Un verso para mi pago⁵⁶

Quiero que siempre una estrella

los guíe por el camino
a estos gauchos argentinos
de revista "por la huella"
porque reflejan en ella
la realidad rutinaria
que vive la gente agraria
en los campos desolados
donde cruza el alambrado
de estancias muy millonarias

Yo vivo aquí, en Mina Indio

donde corre un arroyito
y cuando crece el verdincito
en primavera es muy lindo
donde viven minifundios
hijos del suelo natal
y donde crece el sauzal
que mi canto testimonia
se divide la colonia
de la Reserva Napal

Que más les puedo contar

de mi pago tan sufrido
se pone el hombre curtido
cuando comienza a nevar
y no quiero ni pensar
como se pone el camino
ni por demás argentino

Si llega el invierno temprano

por ejemplo como en mayo
solo a lomo de caballo
se puede dentrar paisano
pero todo campechano
acostumbrao al rigor
surte de leña y calor
a su rancho en los lindos días
trae pasto, mercaderías
para pasarla mejor

Y ya me voy despidiendo

no los quisiera aburrir
solo quise describir
la zona en que estoy viviendo
pa' que vayan conociendo
lo que es la vida campera
y ya abro la tranquera
por si alguno busca abrigo
es palabra de un amigo
pueden pasar cuando quieran.

⁵⁵ Al que suelen nombrar como "vida campera", "cultura paisana" o "cultura gauchesca o gaucha".

⁵⁶ Nahuelquir, Edelmiro 1997. "Cancionero con sabor a campo". *Revista La Huella*, Chubut., Pág. 27-28.

que uno se sienta al reclamo
son todas promesas en vano
mejor dicho: 'cuentos chinos'

De acuerdo con el argumento del apartado anterior, el "gaucho" es la figura que condensa el significado hegemónico y "legítimo" de la noción / signo autoctonía, controlando, sin necesidad de transformar en arcaicos, otros sentidos residuales y emergentes. Con este fin, considero que el estado argentino promueve prácticas de comunalización similares a las descritas por Marisol de la Cadena (2000) en las comunidades rurales de Perú. Esta autora señala que la conquista de la dignidad social ha demandado la "*desindianización del concepto de autoctonía*" como una forma de distanciarse de las identidades culturales y, por consiguiente, de sus estigmas.

La tradición argentina identifica en el gaucho el origen, la substancia y la raíz de la nación, y al único y legítimo representante de la conjunción esencial entre identidad nacional y territorio. En esta narrativa hegemónica, el gaucho señala, entonces, uno de los lugares sociales más valorados y legítimos donde el mapuche puede reclamar autoctonía dentro de los límites de una identidad nacional desmarcada étnica y racialmente.

"No puedo sino mirar y escuchar con emoción. La canción patria, en esas bocas, en ese lugar, en ese día, me suena distinta. Como algo primitivo que surgiera de la tierra misma y se difundiera, faldeo arriba, a lo largo del cañadón" (Ripa Op.Cit.).

A continuación describiré la narrativa que circula en Colonia Cushamen, como respuesta a este quiebre o discontinuidad hegemónica entre el pasado indígena y el reconocimiento de autoctonía. Es decir, el modo en que los pobladores de Cushamen se reencuentran como sujetos afectivos a partir de compartir entre sí un mismo modo de moverse y alternar en este espacio dicotómico que construye a los otros como extranjeros o los desindianiza. En sus modos específicos de internalizar los montajes de nación, las personas de Cushamen articulan sentidos aborígenes y nacionales de pertenencia.

3 La internalización de los montajes

3.1 La historia fundacional de la Colonia contada por los mapuches

Los relatos sobre Miguel Ñancuche Nahuelquir que circulan en la comunidad han ido reuniendo ciertos acontecimientos en grandes narrativas a través de los procesos de entextualización. Los sucesivos descentramientos y recentramientos de estos relatos han conformado unidades textuales discretas (Bauman y Briggs 1990) o “puestas en intriga” (Ricoeur 2001) más o menos fijas a las que he denominado “narrativa fundacional” (Ramos 1999, Ramos y Delrio 2001, Ramos 2002).

La circulación de esta narrativa a través de las diferentes generaciones ha ido transformando las distintas historias de origen en un marco “tradicional” común para interpretar el pasado y el futuro de la comunidad. Por lo tanto, una palabra, un gesto o un monumento pueden remitir, para los pobladores de Cushamen, a la totalidad de sus sentidos. Ciertos signos han ido adquiriendo poder para representar las narrativas mismas, resumiéndolas y condensando sus orientaciones y perspectivas sobre los hechos (Basso 1985, Foley 1995). Este proceso de “tradicionalización” (Brow 1990), por el cual formas innovadoras de moverse por el espacio se reconstruyen desde la perspectiva de “la antigüedad”, permite a los mapuches de Cushamen experimentar y habilitar los lugares hegemónicos disponibles como moradas propias y heredadas. Las experiencias de los antiguos --aquellas luchas y relaciones sociales que ellos no han elegido vivir-- se han ido transformando, a través del relato, en “legados” para orientar los sentidos y las sensibilidades del presente (Sider 1997). El modo específico en que la memoria de Cushamen ha conjugado la verticalidad y horizontalidad cultural a través de estas interpretaciones explica también sus distancias y disputas con otras organizaciones o comunidades mapuches y tehuelches de la provincia (cf. Trayectorias). En palabras de Claudia Briones:

“prácticas inscriptas en diferentes tradiciones ‘locales’ pueblan con otros acentos los mismos signos pues, como dice Hall (1988:60), el lugar de la disputa existe, precisamente, en la intersección de diferentes connotaciones” (Briones 1994:117”).

Estas particularidades en los usos del pasado, muestran que, como todo grupo subalterno, los mapuches hacen e interpretan la historia bajo condiciones que ellos no

eligieron (Briones 1994). El acceso a la nación a través de los usos del pasado es, para los pobladores de Cushamen, el resultado de una articulación específica entre las tradiciones locales y nacionales que han construido, interpelado y orientado sus subjetividades a través del tiempo. Por consiguiente, las formas dominantes de pensar el pasado también son parte de las experiencias personales y colectivas a través de las cuales las personas de Cushamen construyen los sentidos de su “ser argentinos” y “ser mapuches” (Alonso 1988).

Los acontecimientos seleccionados y organizados por la narrativa fundacional pueden ser enumerados cronológicamente del siguiente modo: el salvataje de Ñancuche al Perito Mariano Moreno, cuando éste estaba cautivo en los toldos de otro cacique; la “entrega inevitable” de Ñancuche ante el gobierno, motivada por la muerte de su gente; la “equivocación” de Ñancuche cuando realiza los primeros trámites con el gobierno, puesto que se dirige a Chile “pensando que era Argentina”; el “servicio militar” de Ñancuche cuando participa en las campañas del desierto como baqueano; el reconocimiento del presidente Julio A. Roca por todos sus “sacrificios realizados por la Patria”; la “elección” de las tierras de Cushamen para vivir con su gente; los sucesivos viajes a Buenos Aires que Ñancuche realizó “como un gran señor”, para concluir los trámites burocráticos en beneficio de las familias que vivían con él (Ramos 1999).

El significado literal de cada uno de estos hechos es reinterpretado, en cada evento comunicativo, según los valores asociados que adquiere en el marco de la narrativa. Éste último reside en un punto de vista particular, el cual asigna al accionar de Ñancuche el atributo del “sacrificio” --por su gente y por su nación. Me centraré, entonces, en algunos de los eventos narrados para presentar aquí las tensiones que emergen de estos relatos.

3.1.1 Las antinomias: La disputa de pertenencias

Siguiendo el planteo de Eduardo Grüner, entiendo que las formas heterogéneas y discontinuas que constituyen estas piezas de oratoria “*llevan estampadas, aunque sea en su ‘congelamiento’, las huellas de antiguas luchas y de su otrora fechable emergencia*” y, en este sentido, deben ser interpretadas como “*las señales o síntomas*”

de contradicciones --o simplemente de antinomias-- sociales e históricas” (Grüner 1998:52). Los relatos responden las objeciones, las imputaciones de otredad y los cuestionamientos que subyacen en otros discursos y, al hacerlo, construyen un texto cargado de señales sobre las tensiones o paradojas constitutivas de los sentidos de pertenencia y devenir emergentes.

La primera antinomia aparece cuando Ñancuche rescata al perito Mariano Moreno de su cautiverio en manos de otro cacique mapuche. Durante la noche Ñancuche se acerca a los toldos ajenos y libera al cautivo pidiéndole, cuando se despiden, que mantenga el secreto sobre su salvador. La construcción presente de este evento subraya “el valor humanitario y civilizado” de Ñancuche en su decisión de intervenir en la historia mientras que, simultáneamente, define a los otros indígenas como “salvajes extranjeros”. De este modo, la narrativa se apropia de la metacultura hegemónica para la cual las aboriginalidades no comparten los mismos grados de “argentinidad” y “civilización” y, a la vez, confirma la interpelación que define a la “gente de Ñancuche” como ejemplo de las nuevas relaciones.

En segundo lugar, Ñancuche decide “entregarse” al gobierno y “se ve en la obligación” de participar en las campañas de 1983-1985 como baqueano. La tensión que subyace en este hecho histórico es siempre explicada a partir de las causas y consecuencias que motivaron la decisión de Ñancuche. La entrega es definida como el principal “sacrificio” que realiza Ñancuche por la continuidad de su gente que estaba siendo diseminada o exterminada por las expediciones militares. En la memoria de Cushamen, Ñancuche había “atropellado” primero a los ejércitos de Roca, “*les había hecho frente*” y había matado a muchos enemigos de raza blanca, “*pero no podían seguir porque tenían boleadoras y flechas y los otros tenían revólver, y tuvieron que aflojar...* (M. Napal c1/1998)”.

“El finado Ñancuche contaba que sufrían mucho, que lo corrían de lado a lado, venía la sangre blanca meta bala, así que... [DM baja el volumen de su voz] y entonces él se entregó... el finado Ñancuche se entregó al ejército, tuvo que ponerse en contra de los hermanos indios pero para salvar a su gente, el finado Ñancuche. Sí, y así se salvaron (D. Miranda c8/1998)”.

Su participación como “capitán de baqueanos” es otro de los sacrificios del cacique pero, en el recuerdo, éste otro ha sido realizado por su patria. Aquellos a quienes se enfrenta --otros indígenas-- quedan borroneados en la historia⁵⁷ mientras se subraya el “servicio militar” de Ñancuche que “bajo la bandera nacional” realizó en “una” guerra.

En tercer lugar, la narrativa fundacional sostiene que el general Roca reconoce finalmente todos estos sacrificios realizados por Ñancuche y le hace entrega a él y a su gente de las tierras de Cushamen. La tensión de la historia llega entonces a su mayor expresión puesto que en la figura de Roca se cruzan discursos contrapuestos y versiones de sí mismos igualmente paradójicas. Por un lado, la persona de Roca es quien encarna el reconocimiento público de los pobladores de Cushamen como argentinos y el punto de partida para pensar la legitimidad de los pobladores indígenas en las tierras de la Colonia. Por el otro, Roca representa el agente responsable de las acciones negativas que produjeron el sometimiento y el exterminio de los indígenas. Esta tensión, nunca resuelta, también se expresa en las historias de origen a través de eufemismos, silencios y fundamentaciones. Como describiré a continuación, estos últimos interpretan los hechos ocurridos a fines del siglo XIX como un modelo de relación interétnica evaluado a partir de sus consecuencias para las generaciones siguientes de Colonia Cushamen.

Por un lado, entonces, los acuerdos entre Miguel Ñancuche Nahuelquir y el general Roca suelen ser presupuestos como un modelo de relación interétnica. Desde este ángulo, el mismo coraje y decisión que llevó a Ñancuche a considerar la mejor opción para su gente y enfrentarse a las coyunturas de su época deberían orientar las prácticas de los representantes actuales (Ramos 2003). Para muchos pobladores, la decisión de Ñancuche consistió, incluso, en inaugurar “las buenas relaciones con la raza blanca”. Entonces, si bien ha sido Roca quien “mató a la mayoría de los indígenas de la Patagonia o los corrió arrinconándolos en las peores tierras”, la narrativa fundacional

⁵⁷ El “trabajo de eufemismo” (Bourdieu 1990) también recurre, con frecuencia, a los silencios estratégicos (Brow 1990) o *disclaimers* (negaciones) (Bauman 1993) --trabajado en la tesis de maestría (Ramos 2003). Así decía, por ejemplo, una nieta del cacique: “el abuelo Ñancuche dice que anduvo también, no sé en que guerra sería, no sé (...) El presidente que había era Julio Roca, en ese entonces, quién sabe a quién mataba, eso yo no me acuerdo, no me han contado. Tenía que tener todo, pero me olvido” (GN 1996, citada en Ramos 1999).

subraya el hecho de que esa guerra ya ha terminado y que ahora lo que ellos quieren es “*la amistad con la gente wingka*”⁵⁸.

Por otro lado, el pacto histórico entre el gobierno nacional y el cacique Ñancuche es también evaluado por los pobladores a partir de sus resultados en el devenir de la comunidad. Cuando la identificación con la comunidad Cushamen es puesta en primer plano, aquel pacto es interpretado como la causa central de la permanencia, la unidad y el número elevado de familias que, hasta el día de hoy, viven en las tierras de la colonia. Por consiguiente, la narrativa fundacional destaca menos la figura de Roca que el desempeño óptimo de Ñancuche en un contexto desfavorable de relaciones asimétricas de poder.

Desde este ángulo, algunos narradores afirman, por ejemplo, que la transformación de “la matanza” --como se nombra el genocidio de los indígenas en la zona-- en “civilización” se traduce, con el tiempo, en el manejo de nuevos conocimientos e información que permitió a sus descendientes reemplazar la estrategia de enfrentamiento por otra más favorable. Roca no se diferencia del resto de los blancos más que por simbolizar este cambio retrospectivamente valorado.

“el pobre paisano con qué se defendía si no tenía nada, con rebenque y boleadora nomás, y los extranjeros tenían armas. Así no iban a morir los blancos iban a morir más aborígen (...) mi abuelo murió cuando los corrieron a ellos en Junín de los Andes, después de Roca vino la civilización y ya no hubo matanzas, al menos ahora hablamos el mismo idioma” (Jn. Millanahuel c6/1998).

Estas antinomias, expresadas en los relatos, dan cuenta de las “luchas metadiscursivas” (Silverstein 1985, Golluscio y Briones 1994) que atraviesan las historias de Cushamen. La narrativa fundacional ha sido co-producida a través de los años por distintas voces --de otros aborígenes, de los mapuches de Cushamen, de las organizaciones indígenas, del gobierno, de la prensa, de los maestros, entre otras-- condensando en ciertos estereotipos, las matrices de diversidad que fueron dominantes en épocas diferentes.

⁵⁸ En la comunidad circulan también otras narrativas. Así, la *narrativa de las injusticias* (Ramos 1999) selecciona otros hechos históricos y orienta la interpretación del pasado hacia la denuncia, la crítica al estado nacional y la centralidad de los sentidos de pertenencia aborígen (Cf. capítulo 4).

Entre los marcos interpretativos en pugna, la narrativa fundacional selecciona el punto de vista de la inclusión en el estado-nación. El lugar social que esta narrativa actualiza presupone aquellas interpelaciones hegemónicas que habían definido a Cushamen como el caso modelo. Así, tanto los estereotipos que establecen gradientes entre los indígenas “salvajes” y “civilizados” como las interpelaciones desde una nación primordial operan como el piso de presuposiciones sobre el cual se construyen los sentidos actuales de pertenencia. En consecuencia, para los pobladores de Cushamen, acceder a estos lugares sociales --legitimadores desde el discurso hegemónico-- los obliga a enfrentar y explicarse a sí mismos las antinomias constitutivas de su identidad.

Acceder a estas instalaciones estratégicas implica, para ellos, salir de aquellos lugares sociales que estigmatizan a sus ocupantes como “salvajes” o “extranjeros”. Más cerca del “gaucho” que del “inmigrante”, esta forma de habilitar los lugares sociales redefine, sin embargo, los modos hegemónicos de ocuparlos. Cuando los nuevos acontecimientos son resignificados por las estructuras de interpretación heredadas del pasado (Sahlins 1988), las definiciones metaculturales dominantes, transformadas, forman parte de las tradiciones propias. Este es el rol de Ñancuche en las historias, puesto que, a través de su figura, los pobladores de Cushamen negocian las formas del acceso a la nación. En la medida que los valores de la “civilización” y la “argentinidad” son parte de la misma cultura mapuche, los pobladores de Cushamen, en tanto aborígenes, son más argentinos que los *wingkas* --“los mapuches estuvieron antes”-- y más universales que otros grupos sociales --“Ñancuche actúa en nombre de la humanidad”.

3.1.2 La épica: El portal de la historia

La forma de interpretar los accesos y movi­lidades en el espacio nacional también resulta del marco épico en el que se inscribe la narrativa fundacional. El cacique Ñancuche es construido a partir de la figura del “héroe”, cuyo accionar casi imperceptible “toma por asalto” (Castro-Klaren 1989) la trama histórica de los discursos oficiales. En sus investigaciones sobre las narrativas históricas andinas, Sara Castro-Klaren explica que Guaman Poma define la inclusión inca en el “tiempo cristiano” a partir del momento en que su padre realiza un acto heroico, cuando *“dentro de la más extraña lógica, el cacique andino le salvó la vida al español Ayala*

en la batalla de Huarina” (Castro Klaren Op.Cit.: 152). Del mismo modo, la memoria colectiva de Cushamen introduce el “tiempo aborígen” en el “tiempo nacional” en el evento narrado donde Ñancuche salva la vida al “argentino” Perito Moreno --supuestamente cautivo por el cacique Sayhueque. Como mencionamos antes, es Ñancuche quien rescata de la muerte a un “pobre Moreno” --construido como héroe de este proceso por parte de la narrativa hegemónica--, quien es reconocido por el propio presidente Roca como responsable del cuidado de los límites nacionales y quien será, para algunos intelectuales de la época, una de las ayudas fundamentales en las expediciones de las comisiones de límites con Chile⁵⁹.

El “sacrificio” de Ñancuche por los suyos y por la nación argentina ha sido silenciado por la historia oficial y, de acuerdo con los relatos mapuches, también por solicitud del propio cacique. Ñancuche hace, entonces, su entrada en la historia, y lo hace silenciosamente, sin buscar renombre ni gloria. Es precisamente este atributo de modestia el que hoy en día resaltan los pobladores de Cushamen cuando cuentan la historia desde el punto de vista fundacional. Al completar con el discurso épico las lagunas de la historia hegemónica, construyen a Ñancuche como el prócer que la historia argentina ha olvidado: “*La paciencia y la constancia de ser patriota, ‘patriota’ digo como San Martín, un San Martín más fue el cacique para su comunidad*” (C. Nahuelquir c15/1998), “*Por un servicio prestado por la patria*” (L. Nahuelquir c1/1997), “*entonces dice que salió muy buen defensor de su tierra*” (G. Nahuelquir c7/ 1997).

Desde el salvataje a Moreno hasta los viajes a Buenos Aires --cruzando con su tropilla el Río Negro--, los relatos sobre Ñancuche cuentan la historia de un “sufrimiento grande” o de “un sufrimiento en forma”. En este sentido, la narrativa fundacional incorpora también los sentidos de la épica, esto quiere decir que su valor deriva del contexto cultural que ella misma construye. Las épicas son vistas en relación con algo más allá de su texto, tal como la percepción de la gente de una identidad grupal, valores nucleares de la sociedad en cuestión, modelos de conducta heroica y esfuerzo humano (Honko 1996:68). A través de la épica, los pobladores de Cushamen viven sus propios formas de ser y actuar en el mundo como el logro de la grandeza del héroe,

⁵⁹ Ver la carta de C. Onelli a J. Roca, 15/6/1899. AGN, S VII, F. Roca, L. 87. En Delrio (2005).

Miguel Ñancuche Nahuelquir⁶⁰. En tanto discurso sobre la “verdad”, la épica entretiene historias, visiones del mundo y sentidos de pertenencia mientras reporta el acontecimiento por el cual un grupo de gente deviene en una comunidad (Honko Op.Cit.).

Considerando que la nación encuentra su substancia en la construcción objetiva de sus orígenes como algo que realmente aconteció (Hegel 1955), la épica es el marco de interpretación más adecuado para que la sociedad se imagine como el logro de un pasado común y experimente ciertos valores y aspiraciones como proyectos compartidos. No obstante, la épica es también, para los grupos subalternos, un portal de acceso. El marco épico, presupuesto en las grandezas y sufrimientos de Ñancuche, reporta simultáneamente dos acontecimientos: el origen de la comunidad de Cushamen y la inserción de ésta en los orígenes de la comunidad nacional.

3.1.3 La fundación: Hegemonía Nahuelquir

Toda “fundación” implica un “olvido inmemorial” (Ricoeur 1999:53) de ciertos acontecimientos históricos y la reconstrucción mítica de otros con el propósito de explicar de un modo determinado el sentimiento identitario del origen. Sin embargo, este comienzo nunca es un principio superado, sino un “inicio incesantemente continuado” (Ricoeur Op.Cit.), es decir que, incluso cuando ciertas fechas la representen, la fundación rompe con toda cronología o linealidad narrativa y deviene en un marco tradicional permanentemente actualizado en las acciones, los discursos y las decisiones políticas de la comunidad.

En este sentido, la narrativa sobre los orígenes de Cushamen también construye al cacique Ñancuche como el “fundador” de la Colonia, quien llevó adelante con éxito la representación política de su linaje y de otros que la depositaron también en él. Si bien

⁶⁰ La recepción de la épica es parte esencial de su existencia: “Sin aprobación social e incluso entusiasmo por lo menos de un grupo, se hace difícil ubicar a una narrativa en la categoría de épica” (Honko 1996: 68).

la idea de fundación remite, en estas historias, al origen de la comunidad, la elección de Ñancuche como su fundador tiene su génesis en épocas anteriores⁶¹.

Como ha explicado Walter Delrio (2005), antes del decreto de la Colonia, ya se venía fortaleciendo la figura del “cacique y su tribu”. La configuración post-conquista del espacio hegemónico redefinió, entonces, las funciones del cacique en tanto el prestigio del mismo resultaría de su capacidad para negociar en las nuevas arenas políticas y evitar, de este modo, los desmembramientos y los traslados de su gente. Finalmente, cuando se crea la Colonia Pastoral Cushamen en 1899 a través de la Ley 1501 -- “Ley Argentina del Hogar”-- el prestigio de Ñancuche Nahuelquir se termina de consolidar entre sus seguidores. Recordemos que el decreto de creación de dicha colonia reconocía la preexistencia de núcleos conformados por familias indígenas representadas por el cacique. Estas últimas tendrían preferencia en la primera entrega de lotes, como así también se preveían posteriores traslados de “restos de tribus dispersas” que “vagaban” por la Patagonia. Para las agencias estatales, el rol del cacique suponía la figura del organizador de contingentes inmigrantes que había sido ya utilizado para la colonización agrícola, sin embargo, esta misma instalación estratégica fue habilitada por la familia Nahuelquir para fortalecer y establecer nuevas alianzas con otros linajes (Delrio Op.Cit.). Para estas “tribus dispersas”, depositar la representación en un cacique permitía abrir ciertos espacios de negociación que, de otro modo, estaban vedados debido a los costos de los traslados a Buenos Aires, la dificultad del acceso a la información y los obstáculos burocráticos de todo tipo. Así, el “cacique” se iría convirtiendo en una de las formas de recomponer las alianzas y lazos de solidaridad que se habían perdido⁶².

La preponderancia de este origen fechable y concreto --la fundación de Colonia Cushamen-- para orientar los sentidos de la acción colectiva es lo que distingue a la

⁶¹ Esta figura de los caciques fundadores también ha sido registrada en otras comunidades de la región, ver por ejemplo los trabajos de Olivera y Briones (1987), Golluscio (1993), Malvestitti (1999) y Canuhé (2000).

⁶² Como consecuencia de estas formas estratégicas y afectivas de ocupar los lugares disponibles, el proyecto “destribalizador” encarnado por la aplicación de la Ley del Hogar termina fracasando en Colonia Cushamen, donde las entregas de lotes individuales a los jefes de familia no implicó el debilitamiento de la organización política indígena: “*Más allá de las mensuras y de los amojonamientos oficiales, el territorio de la Colonia Pastoral se convirtió en el espacio físico de una nueva comunidad. Una nueva tribu, en sentido ampliado, entendida como comunidad o alianza entre distintas familias, linajes e individuos*” (Delrio 2005).

narrativa fundacional de otras historias que circulan en la comunidad. A continuación, entonces, describiré los principales patrones de comunalización que se desprenden de este marco fundacional: la construcción de Ñancuche como símbolo de un devenir diferenciado y la selección de ciertas credenciales convencionales de legitimación.

En primer lugar, aun cuando han sido muy pocos los pobladores que alcanzaron el beneficio de la propiedad definitiva de la tierra, el estatus de “Colonia” diferenció, en lo sucesivo, el tipo de tenencia con respecto al de otros ocupantes de tierras fiscales sin mensurar y lotear. Al crearse una colonia se construía un espacio mensurado que debía obedecer a las disposiciones vigentes de colonización y sobre el cual no podrían operarse --al menos no tan fácilmente-- medidas arbitrarias de expropiación como en las reservas de tierras fiscales. En relación con esta forma de tenencia de la tierra, el cierre y la evaluación final de las historias sobre Ñancuche suelen poner en primer plano la idea de “*continuidad*”. En esta línea, los desempeños del cacique fundador son los que permitieron que la comunidad de Cushamen se haya mantenido unida a través de los años. Ciertas expresiones y fórmulas fijas operan, en los discursos, como índices de ese marco compartido de interpretación: “*para que vivamos tranquilos y felices en estas tierras*”, “*por los sacrificios de Ñancuche todavía estamos*”.

En segundo lugar, el cacique Ñancuche no sólo se convirtió en representante de su propia familia y de las otras 22 que llegaron con él a Cushamen, sino también de muchas otras familias e individuos que comenzaron a llegar a la zona durante las primeras décadas del siglo XX. La narrativa fundacional reporta también la historia de estas últimas, subrayando la legitimidad de sus pertenencias a través de ciertas credenciales de pertenencia: el “permiso” y la “familiarización”.

Por un lado, la credencial del permiso era otorgada por Ñancuche a quienes eran aceptados por la comunidad para radicarse en las tierras de la Colonia. Un nieto del cacique nos contaba, por ejemplo, el desalojo que habían sufrido las familias mapuches en el Boquete Nahuelpán. Él recordaba que los trajeron en “camiones volcadores” y los “tiraron en Cushamen”. Aún cuando el cacique Ñancuche ya había fallecido para fines de la década del ‘30, el narrador presupone el marco interpretativo de la fundación y afirma: “*entonces, claro, vinieron a hablar con Ñancuche, a pedirle*

permiso y se integraron” (F. Nahuelquir c7/1995). De manera similar, otros pobladores terminan una larga enumeración de los apellidos mapuches que pueden encontrarse en la colonia diciendo:

“familias que han venido cuando estaba Ñancuche, que le **pidieron permiso** para quedarse, y hasta el día de hoy están todos mezclados todos mezclados las tribus” (L. Nahuelquir c3/1996).

“Y cuando ya le entregaron la tierra a Ñancuche, posiblemente ya... se sintieron más tranquilos y la gente empezaron a venirse, porque por sobre todas las cosas, dicen, sabía contar mi padre que en aquel tiempo Ñancuche y esos eran como... se hacían respetar como una autoridad verdadera acá. Entonces cada uno que venía de la zona del norte o del sur tenía que **pedirle permiso a él** para poder poblarse. Y así fue que algunos se quedaron acá, y se hicieron de familia después. Pero **con el permiso de ellos**” (V. Jones c11/1996).

Por otra parte, cuando los procesos de comunalización son orientados por el punto de vista de la narrativa fundacional el apellido Nahuelquir opera como la credencial más eficiente de los sentidos de pertenencia compartidos. En consecuencia, las historias que circulan en Cushamen silencian las historias sobre las diferentes trayectorias grupales para poner en primer plano la forma en que otros linajes mapuches y tehuelches fueron estableciendo relaciones con los Nahuelquir. El modo de ocupar el espacio físico de la Colonia se transforma, así, en una instalación estratégica, ésta es, el lugar social donde los sujetos forman parte del colectivo histórico de “Ñancuche y su tribu”: *“la tribu Nahuelquir está dentro de la Colonia, aquí somos todos Nahuelquires, estamos todos familiarizados”* (L. Nahuelquir c7/1995).

“... cuando vienen había muchos tehuelches y la mayoría no eran Nahuelquir, después cuando una persona se llamaba de otra forma, después se hacía Nahuelquir, porque el apellido Nahuelquir era muy famoso. Y por eso son tan diferentes los Nahuelquir, no todos somos iguales. Estamos todos entreverados (I. Jaramillo c7/1998).

“Porque Ñancuche dice mi abuelo, dice que al final ese Ñancuche quedó porque eh... ganó el pleito de la tierra (...) él pidió, con esfuerzo, que tenían que darle la tierra para poder vivir tranquilos (...) Y de ahí las personas todos hicieron con un solo apellido Nahuelquir. Pero hay personas que agarran... que a mí me han dicho que soy Nahuelquir a la fuerza... ¿Por qué motivo puedo ser Nahuelquir a la fuerza siendo que hicieron un *lacutun*⁶³... mi abuelo y el jefe de la tierra de Cushamen. Entonces él puso el apellido todo parejo para poder hacer la Colonia” (P. Necul Nahuelquir c4/2001).

⁶³ “*Lacutún* quiere decir que quería conseguir el nombre de él, como hijo de crianza” (D. Miranda y M. Nahuelquir c2/1997). Teniendo en cuenta la doble acepción del término *lacu* (“nombre” y “abuelo”, según Guevara 1908. En Casamiquela 2004) considero el *lacutún* como una ceremonia con

La acción de “familiarizarse” designa localmente el proceso por el cual se crean lazos de parentesco o de alianza con la familia Nahuelquir. A través de las prácticas sociales de “dar los hijos en crianza”, hacer *lacutun* o la propiciación de casamientos con los Nahuelquir se fue definiendo el lugar de la Colonia como “todos parejos” o “un solo apellido”. Estos fragmentos de historia describen las estrategias históricas utilizadas en los primeros años por los integrantes de la Colonia mientras que, simultáneamente, actualizan el marco interpretativo de la fundación donde el cacique Ñancuche Nahuelquir ha sido, y continúa siendo, el referente a partir del cual los distintos pobladores construyen sus propias relaciones de pertenencia. Somos “todos Nahuelquir” es la respuesta de los pobladores de Cushamen frente a la paradoja metacultural que, por un lado, planteaba la homogeneidad del pueblo argentino y, por el otro, fijaba las alteridades indígenas en ciertos estereotipos dominantes. La construcción de la Colonia como una “comunidad”, señalada por el apellido que la representa, es la forma que adquiere la cultura vertical cuando, enmarcada en las interpretaciones fundacionales, se define como “tribu”.

3.2 El paisaje fundacional

La figura de Ñancuche como héroe de la nación y fundador de la Colonia inscribe las trayectorias de un grupo subordinado en el centro de la tradición nacional hegemónica. Los narradores impugnan aquella premisa oficial que afirma que la historia comienza con la destitución de los grandes hombres indígenas y la conformación de un nuevo panteón de héroes y “padres de la Patria” sin presencia aborígen. De este modo, la narrativa fundacional no sólo los incluye en la trama histórica de la nación sino que, a través del símbolo tradicional de Miguel Ñancuche Nahuelquir, transforma las asimetrías impuestas entre nación y aboriginalidad. La “tribu Nahuelquir”, a través de distintas contadas e índices culturales, actualiza una historia de pactos y obligaciones mutuas con el estado nación.

valor doblemente performativo en el nivel social: nominar (“dar un nombre”) y crear una relación de padrinazgo (“hijo de crianza”).

La historia de estas alianzas --articulaciones entre verticalidad y horizontalidad-- posee también una “tradicción ambiental” (Honko 1996:74). La Colonia Cushamen se convierte en “paisaje” (Gray 1998) cuando ciertos monumentos comienzan a representar, en la imaginación de la comunidad, la historia compartida, sus verdades y valores. El territorio físico de la Colonia, a través del diseño de su superficie, también presupone y crea las relaciones semánticas e históricas que dan sentido a la circulación cotidiana de la comunidad.

Así, el perfil de Ñancuche dibujado por la naturaleza en la cima de unas montañas, las aguadas donde hace varias décadas atrás pastaban sus numerosos animales o la tapera de su casa donde fueron recibidas, a principios de siglo, varias autoridades del gobierno se interceptan con otros monumentos de la historia como las casas de piedra -cuevas naturales--, los viejos alambrados y boliches, antiguas pampas de camaruco, los nombres inscriptos en las tumbas del cementerio comunitario, entre otros. La narrativa fundacional es parte de estas historias materializadas en el espacio físico y se confunde con ellas.

Sin embargo, durante las tres últimas décadas del siglo XX, algunos pobladores de Cushamen, desde distintas iniciativas, se comprometieron en la tarea reflexiva de reorganizar la “geografía moral” (Taussig 1992) de la Colonia. A partir de estos emprendimientos, la narrativa fundacional se convirtió, entonces, en una política local de la memoria. Esta última, indexicalizada por ciertos signos materiales, permitió hacer visible, en las arenas públicas, el lugar social que los pobladores de Cushamen deseaban ocupar en la nación.

Cuando nosotros llegamos a Cushamen por primera vez, en el año 1995, algunos pobladores habían comenzado hace tiempo la tarea de “recuperar la historia comunitaria” a través del testimonio oral de los más ancianos y de distintas fuentes documentales. Con esta empresa colaboramos, sin conocer exactamente los proyectos en marcha, llevando materiales de los archivos y bibliotecas nacionales. En esos años, invitados a participar de algunas reuniones donde el tema convocante era la historia, fue que comenzamos a comprender el punto de vista fundacional como un modo de

relacionar sus experiencias del pasado con sus proyectos políticos actuales⁶⁴. En aquel entonces, el proyecto de archivo estaba funcionando y comenzaba a ser importante para ellos diseñar una política selectiva a través de la conservación de ciertas huellas de la historia de la comunidad.

La escuela N° 69, ex-escuela 15, construida por Miguel Ñancuche Nahuelquir en 1903 con la colaboración de toda la comunidad, había sido el primer signo material en considerarse parte de este inventario. En 1993, cuando la escuela cumplía noventa años, el acto escolar estuvo centrado en “mantener vivo el recuerdo del cacique” a través de esta construcción de adobe. En aquel aniversario, en el que participó el gobernador de la provincia Carlos Maestro y gran parte de la gente de la Colonia, el gobierno accedió al pedido de la comunidad de no demoler estas instalaciones declarándolo “edificio histórico”. En aquella ocasión también se reivindicaron las acciones de los integrantes de la cooperadora de la escuela quienes, a mediados de la década del '70, decidieron “todos unidos” rechazar la propuesta del Ministerio de Educación de la nación de dar el nombre de su primer maestro --Julián Herrera-- al establecimiento. La cooperadora, conformada en esos años por los primeros alumnos, había fundamentado con datos históricos obtenidos de sus propios recuerdos la importancia que tendría para la comunidad que el establecimiento llevara el nombre de su fundador: Miguel Ñancuche Nahuelquir⁶⁵. Desde entonces, esa construcción de adobe es uno de los índices del modelo fundacional de relaciones interétnicas.

Otro de los símbolos que representa el origen fundacional y recuerda la forma de acceso a la nación pactada entre Ñancuche y el gobierno es la bandera argentina. Cada vez que la bandera flamea en algún mástil de Cushamen o cuando algunos de los pobladores la porta representando a la comunidad, la bandera argentina evoca metonímicamente el marco interpretativo de esta narrativa.

Por un lado, la bandera ha sido utilizada como credencial para acceder al espacio social de la nación. Ella representa una prueba tangible del reconocimiento oficial e histórico

⁶⁴ Puesto que la actividad selectiva de la historia es el resultado de nuestras propias trayectorias, recordamos de acuerdo con nuestras expectativas y determinados por nuestras experiencias (Cruz Rodríguez 1986, Weintraub 1991, Hill 1992, Catelli 1996, Ricoeur 1999, entre otros).

de la “argentinidad” de la “tribu Nahuelquir”, puesto que es “la misma” bandera que, a fines del siglo pasado, el presidente Roca le entrega al cacique Ñancuche para que “la haga flamear siempre en su comunidad”. El “regalo” del general Roca evoca un modo hegemónico de interpelación, un reconocimiento oficial, una forma valorada de acceso y un pacto de buenas relaciones entre el estado argentino y la comunidad de Cushamen. El último cacique de la Colonia, según los recuerdos de su sobrino,

“ponía la bandera cada vez que hacía reunión para que todos sepan cómo era la historia del abuelo Ñancuche, cuando le regalaron la bandera esa vez, el presidente Roca, para que las haga flamear acá” (M. Napal c4/2004).

Por otro lado, estos valores locales que subyacen en el uso de la bandera nacional también son apropiados por el gobierno provincial y municipal en las relaciones actuales con la comunidad. En el transcurso de los últimos años, han sido varias las banderas entregadas por las autoridades --a las escuelas, a los cabecillas del camaruco o a los pobladores que construyeron el mástil en las tierras de Ñancuche-- y, en todos los casos, quienes las reciben interpretan en este gesto el reconocimiento de un estatus y la actualización de un modelo de relación (“*para recordar la orden de Roca de que flamee la bandera*”).

La bandera es, entonces, un símbolo local y su valor político reside, principalmente, en su poder para evocar un punto de vista sobre la historia. Precisamente, aquella perspectiva que subraya los sacrificios de Ñancuche y sus acciones heroicas, por una parte, y el “agradecimiento” del gobierno expresado en la entrega de las tierras de Cushamen --y de las banderas argentinas--, por otra. En consecuencia, este emblema no es sólo el símbolo de la cultura horizontal de una nación puesto que sus usos locales confirman simultáneamente una experiencia particular de comunalización. Los pobladores de la Colonia han incorporado el uso de las banderas a sus propias tradiciones y, en consecuencia, desde hace muchísimos años las colocan en las cañas del *rehue* --altar mapuche--, cada vez que realizan su camaruco⁶⁶. Así, por ejemplo, los

⁶⁵ En 1976 por una resolución del ministerio se aprueba esta segunda propuesta.

⁶⁶ Esta forma, experimentada como un mandato o como una herencia de los antiguos, opera también como señalamiento de su propia particularidad como comunidad cuando son invitados, por ejemplo, a participar en otros camarucos: “*Cuando fuimos al camaruco de ellos (...) yo llevé la bandera nuestra porque ellos ponen otra de color negro. Bueno, ese día que empezamos ahora, pusimos esas y la nuestra celeste y blanca*” (A. Nahuelquir c7/ 2002).

colores celeste y blanco de la bandera nacional pueden ser resignificados desde una etnosemántica⁶⁷:

“claro, el *wingka* vino, el gobierno le mandó donadas esas banderas al representante Ñancuche, que hacía el camaruco. Entonces, para darle honor de que no se despreció, se levantó en la caña. Desde entonces se hace con la bandera, y son las dos banderas argentinas nomás. Antes usábamos un trapo azul y otro blanco, significaba el cielo y la tierra, y bueno, en la bandera está el cielo y la tierra también, no ve que está el cielo azul y la nieve... claro, el mismo significado tiene” (D. Meli c1/2004)

La bandera nacional articula los sentimientos de pertenencia a una nación -- experimentados desde una perspectiva fundacional-- con el sentimiento de pertenecer a una comunidad mapuche específica. En definitiva, participa del paisaje de Cushamen como símbolo de una historia de articulaciones dobles entre aboriginalidad y nación, donde tradiciones de larga y corta duración se yuxtaponen.

El paisaje fundacional, entendido como las huellas de la historia en el espacio físico de la Colonia, se completa cuando algunos pobladores de Cushamen deciden transformar el sitio donde había vivido Ñancuche --del que sólo quedan sus cimientos-- en otro de los símbolos de la identidad compartida. El 25 de febrero de 1995, en el paraje Mina Indio de la Colonia, se reúnen los nietos del fundador de Cushamen para tratar el tema. El encuentro comienza con la lectura de distintos escritos sobre el cacique Ñancuche y con una puesta en común de sus propias contadas sobre el “difunto fundador”. Surge, entonces, la propuesta de

“levantar un monolito de cemento armado y poner un mástil al frente para recordar la orden que fue recibida del teniente general Julio Argentino Roca, de hacer flamear la bandera nacional⁶⁸” (Acta de reuniones n° 15, Mina Indio).

Se resolvió entonces que los mismos pobladores harían el trabajo, comprarían el cemento y colocarían la placa recordatoria. Este proyecto tuvo su origen en el sueño de un poblador de la zona quien, después de compartirlo con otros ancianos, decide

⁶⁷ La etnosemántica es la forma nativa o popular en los que se manifiesta el discurso metapragmático centrado en los significados referenciales de los signos (Silverstein 1993). Menajes sobre el código o “glosas de definición” de los signos desde una “semántica mapuche”.

⁶⁸ Nos explica uno de los participantes de esta reunión: “Bueno ahí dice en la historia ¿vivo? Le entregaron la bandera al abuelo, entonces le dijo el General, Julio Argentino Roca, ‘aquí tiene varias banderas para que siempre flameara en su rancho’” (M. Napal c8/1996).

poner en práctica el mandato recibido de los antiguos de recordar al abuelo Ñancuche. En 1997 se realiza la ceremonia de inauguración del monolito, con la presencia del gobernador provincial, autoridades municipales, medios locales de comunicación, delegaciones de las escuelas cercanas y pobladores de la comunidad. A partir de ese día, las historias de Ñancuche que hace tantos años circulaban en la comunidad se hicieron públicas: las banderas que flamean en el monolito de Ñancuche, visibles desde la ruta provincial n° 4, actualizan el punto de vista de una comunidad que se piensa a sí misma como heredera del hito histórico de la fundación.

En síntesis, entiendo que a través de estos signos materiales los pobladores de Cushamen configuran geográficamente la versión histórica que ha sido dominante en la zona. La política de la memoria, aplicada al diseño del paisaje de la Colonia, rescribe los textos de la historia oficial añadiendo el “nosotros Nahuelquir” como protagonista. En consecuencia, el mapa de Cushamen que resulta de esta geopolítica local ubica su “centro” en el paraje Colonia Cushamen donde se encuentra la escuela, el monolito y la mayor parte de los descendientes directos del cacique Ñancuche. Desde este centro de legitimidad y pertenencia, tanto los parajes restantes como el pueblo de Cushamen son transitados cotidianamente como partes de una misma unidad: “la gente de Ñancuche”.

4 La celebración del modelo: El centenario de la escuela Miguel Ñancuche Nahuelquir

Para la mayor parte de los pobladores de la Colonia, la narrativa fundacional de Ñancuche y la historia de la escuela local “*van de la mano*”, al punto que, para algunos narradores, es esta misma relación la que se presenta como tópico del relato: “*la historia de Ñancuche, que Ñancuche dio una escuela a los indígenas*” o “*la escuela que hizo Ñancuche con su gente, esa es la historia del abuelo*” (Va. Nahuelquir c14/1998). El 30 de enero del año 2003 la escuela “Miguel Ñancuche Nahuelquir” cumplía 100 años de su fundación y los pobladores de la zona se reunieron allí para celebrar el centenario. En este apartado me centraré en las prácticas sociales -- discursivas y no discursivas-- que alumnos, docentes, pobladores y autoridades del gobierno pusieron en escena en aquella oportunidad con el propósito de actualizar los sentidos de devenir de la comunidad Cushamen. Aquellos sentidos que permanecen

inscriptos tanto en fórmulas locales (*"El abuelo le dio la escuela a su gente para que no fueran ignorantes como él"*⁶⁹) como en oposiciones institucionalizadas desde la agencia del gobierno (*"Ñancuche, ese hombre visionario"*⁷⁰).

Entre las distintas agencias del estado, la escuela ha tenido una función central en la construcción de ciudadanía y nacionalidad puesto que la consolidación del estado nacional resultó, en gran parte, de sus efectos concretos en los ámbitos sociales, políticos y económicos. Como han expresado algunos autores (Grassi et. al. 1996), por un lado, la escuela ha sido crucial para efectivizar la presencia del estado nacional, promover una cierta uniformidad cultural --base de la identidad nacional--, desarrollar las condiciones necesarias para la construcción de un sistema político con eje en el voto universal y responder ideológicamente a las necesidades del modelo liberal agro-exportador en el que se funda el estado nacional argentino. Por otro lado, la legitimidad histórica de la institución educativa se ha basado en el presupuesto de que su funcionamiento depende de individuos capaces de producir y ejercer los deberes y derechos cívicos. Como resultado de estos procesos hegemónicos convergentes, la educación se ha plasmado en la conciencia ciudadana con el carácter dual de "obligación" y "derecho". Esta percepción dicotómica, actualizada cotidianamente por distintos actores, adquiere, en la zona de Cushamen, los sentidos particulares de la narrativa fundacional. En este marco, las ideas simultáneas de "obligación" y "derecho" definen tanto las relaciones entre nación y aboriginalidad como aquellas que surgen entre nociones horizontales y verticales de cultura.

⁶⁹ El discurso citado de Ñancuche en esta frase (V. Nahuelquir c14/1998) --como Autor (Goffman 1981) del mandato-- se ha transformado en expresión de un patrón común y fundacional de pertenencia: *"El cacique que no sabía leer ni escribir, y apenas hablaba en castellano, no quiso que los descendientes fueran analfabetos"* (Libro Histórico de la Escuela 1960); *"El finado abuelo Ñancuche decía que tenían que estudiar su descendencia 'chico mandar a la escuela, que no sean burros'"* (E. Nahuelquir c6/1998); *"Ñancuche al fundar la escuela dijo: 'yo no se leer ni escribir pero quiero que mis descendientes no sean analfabetos'"* (M. Antimán c18/1998); *"La escuela lleva el nombre de Ñancuche Nahuelquir, un cacique patagónico que, en 1903, donó el edificio escolar para que sus descendientes no fueran analfabetos"* (Clarín 10/10/96 "Un grupo de alumnos aprende mapuche").

⁷⁰ *"Sin duda creo que la mejor forma de resumir lo que la mayoría de los habitantes de Cushamen hoy experimenta es emoción, es recuerdo, es cariño, es compromiso, es todo aquello que fortaleció la decisión de ese hombre visionario..."* (Discurso del gobernador José Luis Lizurume en el centenario); *"La escuela nacional n° 15, fundada gracias a la visionaria pasión del cacique Miguel Ñancuche Nahuelquir, nació un 30 de enero de 1903"* (Locutor del acto del centenario); *"cacique mapuche al que el gobernador calificó de 'visionario' al haber fundado 100 años atrás la escuela 'para la educación de su comunidad' y la colonia Cushamen"* (Diario Crónica, Comodoro Rivadavia, 2/2/03).

La escuela es percibida por lo pobladores de Cushamen como la instalación estratégica donde aquellas relaciones son actualizadas. Por un lado, los sujetos definen este lugar social como el acceso más visible y legitimador hacia el espacio horizontal de la “civilización” y la “argentinidad” (*obligación o imposición*), por el otro, la ocupan transitoriamente como estrategia para reconstruir los límites mapuches y comunales de su cultura vertical (*derecho o elección*).

4.1 La moraleja fundacional: La horizontalidad cultural como obligación

De acuerdo con Manuel Cruz Rodríguez (1986), cuando los discursos hegemónicos se apropian de las historias locales para imponer ciertos valores sobre la vida de los sujetos que interpela, las dimensiones históricas y éticas entran en contacto. En este contexto, la moraleja es, para este autor, la lección que se extrae del relato y que se proyecta como propuesta hacia adelante. Oculta, tras su apariencia de apertura hacia el futuro, una determinación respecto al pasado --la de olvidarlo, tergiversarlo, mutilarlo o reabsorberlo. Es una manera de evaluar y sancionar lo ocurrido donde la perspectiva del conocimiento y la de la acción aparecen íntimamente ligadas. En este sentido, las agencias del estado presuponen la narrativa fundacional de Cushamen para celebrar el modelo de la “integración” y sus moralejas históricas. Éstas son las que definen los modos apropiados de actuar desde una visión del mundo planteada como universal y racional.

El libro histórico de la escuela de Colonia Cushamen, habilitado en 1960 por el maestro que estaba a su cargo en aquel entonces, relata los “antecedentes de la creación”:

“La creación de la escuela, puede decirse que está relacionada con la expedición al desierto organizada por el general Julio Argentino Roca, en 1878, y bajo cuya conducción habría de dar buenos frutos conquistando e incorporando al dominio de la nación nuevos territorios, hasta entonces en poder de los indígenas” (2/2/60).

Desde la agencia estatal, la misión de la escuela se enmarca, entonces, en el proceso iniciado con la “conquista del desierto”. La valoración positiva de este hito histórico y

su ubicación inicial en el relato hegemónico actualizan la posición de la nación y el carácter primordial del territorio que la representa. La escuela es la continuación de este proceso de conquista e incorporación del indígena⁷¹ y representa, en definitiva, el lugar social desde el que se ha interpelado históricamente a los mapuches de Cushamen: “*Hace 57 años de que esta humilde escuelita patagónica, inició su luminosa trayectoria abriendo sus puertas a los niños de esta basta región de la patria*” (libro histórico 2/2/60).

Uno de sus directores explica que, “*después de que pacta Ñancuche con Roca*”, el cacique construye con su gente el edificio de la escuela y, meses después, el Consejo Nacional de Educación acepta la donación del establecimiento nombrando a Julián Herrera como “su primer maestro”: “*y bueno, uno de los temas era un poco buscar la identidad nacional, olvidar un poco las tradiciones de acá y tener las tradiciones... buscar el ser nacional*” (M. Antimán c16/1998).

Este “ser nacional” ha sido el tema central durante la celebración del centenario de la escuela. Presupuesto o explícito en los distintos discursos, el pasaje de la verticalidad - “ser aborígen”-- a la horizontalidad cultural --“ser nacional”-- fue siendo definido por maestros, gobernador y sacerdote. En cada una de estas puestas en escena se fueron señalando los valores, principios y orientaciones que “debieran” sustraerse de la historia fundacional de la escuela.

El proceso de “desparticularización” --apropiación hegemónica de los significados locales (Alonso 1994)-- comienza cuando los locutores del acto explican los propósitos de aquella “fiesta escolar”. Ésta es definida como un “*encuentro armonioso*” entre “*la diversidad de personas que hoy componemos esta patria Argentina*”. Los límites étnicos serán, desde el inicio de la celebración, subsumidos en el espacio de la nación. Desde esta perspectiva, la escuela fue construida como metáfora del proyecto “apropiado” --aunque aún incompleto-- propuesto por la comunidad (“*de esto se trata esta escuela, persiguiendo la patria*”) y de la decisión

⁷¹ Al respecto recordemos la frase ya citada del maestro Julián Ripa (Cf. apart. 2.2.2): “*¡Pobres maestros que, como los soldados anónimos de la conquista del desierto, vinieron a traer a esta tierra nueva, recién nacida, el alfabeto ennoblecedor!*” (1980.:55).

“correcta” de pertenecer a la nación argentina (“[la escuela] *es la primer bandera argentina que se enarboló en ese momento*”).

La desparticularización de la historia continúa en el discurso del gobernador provincial. Éste califica a Ñancuche como “*un visionario*” porque cien años atrás y “*cuando la inmensidad de estas soledades convocaba la decisión*”, resuelve “*que su familia, sus hijos y los hijos de sus hijos*” fueran educados. Con esta decisión, el cacique comienza a “*acortar las distancias*” y brinda a su descendencia “*un principio imprescindible para desarrollarse en una comunidad organizada*”. El presente, logro de esas decisiones históricas, es una nueva convocatoria para confirmar y acentuar aquellas orientaciones (“*hoy la escuela nos sigue convocando*”). Igual que ayer, el futuro de la comunidad de Cushamen --su “*desarrollo*”, su “*progreso*” y su “*crecimiento*”-- depende de su inclusión en el espacio social de la nación, “*más allá de las diferencias que nos puedan separar*”, “*tenemos que estar juntos*” y “*unidos en los esfuerzos comunes*” para hacer “*un Cushamen grande*” y un “*Chubut grande*”. El pueblo argentino, en tanto comunidad, “*nace, crece y se desarrolla*” a través de la escuela, la misma que, hoy en día, sigue convocando a la comunidad indígena a formar parte de esta historia de progreso.

El centenario, coyuntura privilegiada para reinterpretar la historia y confirmar sus sentidos, fue utilizado por distintas agencias hegemónicas para explicitar la moraleja fundacional seleccionada. El centenario celebra, de este modo, la integración nacional y la prioridad de la horizontalidad cultural. El discurso dominante nacional y cristiano copia el modelo de principios del siglo XIX y vuelve a definir la historia particular de Cushamen como el mejor ejemplo de relación interétnica:

“El gesto de los antiguos, sírvanos hoy de lección / para no olvidarnos nunca que la fuerza lleva a la unión / Y al recordar esta historia, repetimos el camino / para seguir hacia adelante como hermanos unidos ((aplausos))” (Poesía escrita por maestras de la escuela en 1980 y leída por una ex-alumna en el centenario).

“[Ñancuche] un hombre que le dio a su comunidad, a su pueblo, ejemplo que hoy tiene que ser imitado. Y sin duda, los que hoy legaron su ejemplo, quienes le sucedieron y quienes conforman esta comunidad, no sólo heredaron ese espíritu de grandeza, esa vocación, ese esfuerzo, esa fe, sino que aquí, una joven (...) puso énfasis en una

palabra, que hoy más que nunca, en la Argentina, en Chubut, en Cushamen tenemos que hacerla realidad: unión” (discurso del gobernador en el centenario).

“Desde el gobierno de la provincia, venimos con satisfacción a acompañar 100 de vida, de algo que aquí se lo calificó y muy bien como un monumento histórico, más allá de lo que aquí que se enseñe y de lo que aquí se aprenda. Es un monumento histórico de una decisión histórica que hoy cumple 100 de vida... . Queremos aplaudir con mucha fuerza, con mucho vigor la decisión de don Miguel Ñancuche Nahuelquir que hizo esta realidad, esta realidad que sus hijos, sus nietos, sus bisnietos disfrutan...” (discurso del gobernador en el centenario)⁷².

“Hermanos, hermanas buenos días. Hace 3000 años en el libro del creyente se lee: ‘Bendito será en la ciudad y bendito en el campo si oyes la palabra del señor, bendito será el fruto de tus entrañas y el fruto de tu sueño...(...) entonces todos los pueblos de la tierra dirán que tú eres el llamado con el nombre del señor” (discurso del párroco del Maitén en el centenario).

Hasta aquí, los distintos discursos reponen la figura de la escuela como el símbolo de una relación interétnica y como el lugar desde el que se modela y orienta la vida del sujeto afectivo de la nación. Con significados dispares --conquista, incorporación, asimilación, integración--, y desde la posición de un “nosotros nacional”, se han ido estableciendo las relaciones metaculturales y los “pasajes esperados” entre los lugares sociales marcados como diferentes y el espacio desmarcado de la nación.

Desde distintos argumentos y con acentos ideológicos específicos, en estos fragmentos pronunciados cuando la escuela cumplía cien años de su fundación, se celebra el modelo inaugurado por Miguel Ñancuche Nahuelquir. La argentinidad, el progreso, la integración y el catolicismo definen el lugar social que las distintas agencias hegemónicas ponen a disposición de la otredad indígena. En el transcurso de este último siglo, el modelo metacultural de la civilización se consolida y cobra fuerza a partir de la “desparticularización” de la narrativa fundacional de Ñancuche.

4.2 La estrategia fundacional: La verticalidad cultural como derecho

⁷² Esta parte del discurso es reportada por los medios de comunicación provinciales: “*La decisión histórica de Miguel Nahuelquir de construir esta escuela cumple 100 años y como gobernador no puedo menos que sentirme orgulloso de poder compartir este momento y de homenajear a este hombre que fue un visionario y que le brindó a su pueblo un ejemplo a seguir*”, expresó Lizurume” (Diario Crónica, Comodoro Rivadavia, 2/2/03).

La fórmula convencional "*para que sus descendientes no sean analfabetos*" presupone otros sentidos tradicionales cuando es actualizada por los pobladores de la zona. Es decir que los mapuches de Cushamen ocupan afectivamente y según sus tradiciones locales el lugar social que la escuela ha dispuesto y definido para ellos.

Así como la figura de los "sacrificios de Ñancuche", a fines del siglo XIX, implica la estrategia de "entregarse" o "cristianizarse" con el propósito de mantener la unidad de "su gente", la educación es una de las nuevas instalaciones estratégicas para continuar el proyecto colectivo de formar una "comunidad".

Ya a principios del siglo XX, la gente de Ñancuche había identificado el valor estratégico de conocer los códigos y reglas de los nuevos circuitos de movilidad. Así, algunos de los hijos de Ñancuche fueron seleccionados por la comunidad para viajar a distintas ciudades y aprender conocimientos en distintas áreas. Los pobladores de aquella época aunaron sus esfuerzos --específicamente los económicos-- para llevar a cabo esta empresa colectiva. Por ejemplo, Teresa Nahuelquir --hija del cacique-- será recordada como la primera maestra que, en la casa de un antiguo poblador, enseñaba a leer y a escribir a la gente en la Colonia; unos años después también Carmen Nahuelquir cumpliría ese rol después de haber ido a estudiar a Buenos Aires. Aurelio Nahuelquir --el hijo mayor de Ñancuche-- estudió en Buenos Aires y regresaría a la Colonia para asesorar a los pobladores sobre leyes y trámites burocráticos y ser el lenguaraz (traductor) de su padre Miguel Ñancuche; unos años después sería el sucesor de Ñancuche en la representación política de la comunidad. Basilio y Clemente --los hijos menores del cacique-- también estudiaron en Buenos Aires --apadrinados por Clemente Onelli-- y, a su retorno, desempeñaron las mismas funciones que su hermano mayor. Paralelamente, la comunidad construye --durante los primeros años del siglo XX-- el edificio de la escuela, la cual es incorporada a la educación oficial el 30 de enero de 1903 por el Consejo Nacional de Educación⁷³:

"Señor don Miguel Ñancuche Nahuelquir:

Comunico a usted que la corporación que presido en sesión de ayer ha resuelto lo siguiente. Primero, acepta y agradece la casa ofrecida por usted para que funcione

⁷³ En 1941, Aurelio Nahuelquir dona las tres hectáreas de su lote que habían sido utilizadas por la escuela.

como una escuela en la Colonia Cushamen. Segundo, ha creado una escuela en dicha Colonia nombrando para dirigirla al señor Julián Vicente Herrera”⁷⁴.

Conversando sobre estos hechos con la hija mayor de Aurelio Nahuelquir, ella nos comentaba que su padre siempre había querido que la gente de la Colonia tuviera educación porque era la forma de prevenir “*los atropellos del wingka*” y “*hacer lo que uno tiene que hacer para defenderse*”. En el recuerdo de muchos pobladores mapuches, están todavía las mañanas de invierno en las que bajaban a la escuela obligados por sus padres, quienes, por otra parte, renunciaban a la colaboración de sus hijos en los trabajos del campo y “*realizaban todo tipo de sacrificios*” para que ellos continuaran sus estudios hasta saber leer y escribir en castellano, y utilizar las operaciones matemáticas básicas. Conocimientos que, en su gran mayoría, carecían los padres.

Cuando las escuelas pasan a ser provinciales en 1978, aquellas que tenían una baja matrícula de alumnos corrían el riesgo de ser cerradas. La escuela de Cushamen, cuentan los pobladores, se sostuvo por los mismos padres que “*hicimos mucha fuerza para que esto continúe*”, “*vinimos todos los pobladores y empujamos para adelante*” y “*dijimos bien claro: ‘queremos que esto siga funcionando’*”, de lo contrario, “*ya hubiera cerrado hace rato*”⁷⁵. La mayor parte de los padres ha participado, en algún momento de su vida, en las actividades de la cooperadora de la escuela. Este ámbito de reunión y discusión fue fundamental en la historia organizativa de la comunidad (“*Trabajaba tres días en la escuela, defendiendo las cosas nuestras*”, Av. Nahuelquir c6/2003); “*a veces sólo venía a comer... la escuela es de los padres y de los chicos*” M. Nahuelquir c2/1996). Las experiencias compartidas en la discusión de proyectos educativos, intereses comunes y en la defensa de sus derechos serán luego actualizadas desde otros lugares sociales de detención y acción.

Intereses como éstos fueron los que motivaron, en el año 1990, que los pobladores -- en tanto delegados indígenas zonales (cf. capítulo 5)-- se reunieran para tratar nuevamente el tema “educación”. En aquella oportunidad elaboraron un acta --

⁷⁴ Buenos Aires, 30/01/1903, Consejo Nacional de Educación, Nota n° 279.

⁷⁵ Frases pronunciadas sobre el mismo evento por distintos locutores: M. Antimán c1/1995, M. Nahuelquir c2/1997 y A. Nahuelquir c14/1998.

destinada a las autoridades de la escuela-- donde demandaban una mayor participación en las decisiones sobre la educación de sus hijos. Puntualizaban, en primer lugar, la necesidad de realizar reuniones de padres semanales “*para charlar todas las cosas que anden*” y “*para que los padres puedan decidir cuál es las cosas que quieren que aprendan los chicos*”. En segundo lugar, exigían un mayor respeto de los maestros hacia los alumnos del establecimiento. Finalmente, y en tercer lugar, convocaban a una reunión extraordinaria entre pobladores, padres y maestros “*para que los padres puedan estar conformes con el aprendizaje de los chicos*” (Acta de reuniones n° 1, Mina Indio, 29/9/90). Al mes siguiente, cuando los pobladores se vuelven a reunir, “*la poca enseñanza*” que recibían los alumnos de la escuela seguía estando en la agenda del encuentro (Acta de reuniones n° 2, Mina Indio, 19/10/90). En noviembre de ese mismo año, y sin tener respuestas concretas a sus demandas, la comunidad resuelve convocar a una reunión en la escuela con la presencia de la supervisora para “*plantearle la cantidad de problemas que hay dentro de la misma*”. Entre éstos, mencionaban que los directivos del establecimiento “*no respetan a la Comisión de padres*” y que “*se deciden cosas sin consultar con los mismos*” (Acta de reuniones n° 3, Mina Indio, 20/11/90). Al año siguiente, éste continuaba siendo uno de “*los problemas del lugar*” y se continuaba demandando la realización de reuniones entre los pobladores y los directivos de la escuela (Acta de reuniones n° 13, Mina Indio, 8/10/91).

En 1998, después de unos años en que no se habían realizado reuniones locales para tratar temas de organización interna, los pobladores vuelven a poner en primer plano “el tema de la educación”. En aquella oportunidad, reclamaban al gobierno una mayor especialización de la educación con fines laborales --oficios, administración y cooperativismo--, la realización de un colegio secundario en la Colonia y becas para continuar los estudios⁷⁶.

La idea de que las asimetrías de antaño entre *wingkas* y mapuches estuvieron basadas en el conocimiento diferencial sobre los códigos y normas dominantes sigue siendo el

⁷⁶ “Segundo: crear alguna escuela pero sobre todo de oficios y manualidades para capacitar laboralmente a nuestros hijos. También escuela secundaria necesitamos y también se necesitan becas

piso presupuesto en cualquier conversación sobre el tema educativo (“*El wingka porque tuvo mucho estudio y el negro porque tuvo poco, aunque somos todos de la raza humana, el problema es la poca escuela*”, F. Millanahuel c11/1998). Así, por ejemplo, Mercedes comparte con nosotros los consejos que suele darle a sus hijos.

“no, hijos míos, yo no quiero que sean como yo soy, que no sé nada, es el día de hoy que no sé escribir, cuando voy por ahí no sé adónde ando, pero yo podía arreglarme con la sola memoria. Y ahora no, ahora con el estudio, tanto estudio que trajeron los extranjeros, como que nos vinieron a quitar todo, la lengua mapuche y la tierra. Por eso, sean ustedes, los hijos nuestros, los que también estudien, si hay estudio que estudien acá, que salgan adelante con su estudio. Esa es la información mía, tengo esa idea yo, el estudio es para que haya mucho trabajo, y para que sepamos defendernos y que los gobiernos que dentran que se acuerden de todos los indígenas y de todas las cosas que hay en esta tierra. Hijos, defiendan la tierra y trabajen, y ahora que hay estudio, que el gobierno les dé la posibilidad en el estudio también a ustedes. Porque está muy valiente [tiene mucho valor], ahora vale mucho el estudio, en todas las cosas está el estudio” (M. Meli c9/1998).

La escuela es una de las principales maquinarias de diferenciación y estratificación, ya que transmite el código de “*propiedades enclasantes y enclasadas*” que pueden funcionar como “*signos de distinción*” o “*marcas de infamia*”, es decir, enseña adjudicar a otros y atribuirse a sí mismo “*identidades sociales*” (Bourdieu 1985)⁷⁷. Aun en este contexto de limitaciones, considero que ciertas reflexiones nativas sobre “el estudio” pueden ser entendidas como prácticas de refracción de los valores dominantes, puesto que los conocimientos adquiridos en la escuela no sólo son percibidos como una imposición histórica sino que también son experimentados como el capital simbólico cuya posesión implica una mayor capacidad para orientar los términos de las relaciones metaculturales.

En primer lugar, la unificación del mercado escolar se traduce en la creencia de que los títulos académicos con valor universal --nacional-- son independientes de las propiedades sociales e identitarias de sus portadores, favoreciendo, de esta forma, la movilidad de las personas en el mercado de trabajo. En la misma dirección, la escuela ofrece el capital simbólico que, de acuerdo con las leyes características de formación

secundarias y universitarias para los chicos de la comunidad. Tercero: capacitación en temas administrativos y cooperativismo...” (Acta provisoria de la reunión, c4/1998).

⁷⁷ A través de esta institución, la violencia simbólica se internaliza como “intimidación”, en tanto pasa a ser ejercida sobre personas que ya están formadas y predispuestas para sufrirla (Bourdieu 1985:25).

de precios en el mercado de trabajo, puede propiciar beneficios materiales (Bourdieu 1985:23). Segundo, los conocimientos adquiridos permiten impugnar los “juicios de atribución” mediante los cuales se asigna a alguien una clase y se lo trata de una cierta manera (Bourdieu 1979), más o menos prepotente, descalificante, autoritaria, etc. Por consiguiente, las relaciones con los bolicheros, maestros, fuerzas armadas, abogados, médicos, políticos, religiosos, entre otros agentes, pueden llegar a ser redefinidas. En este sentido, las expectativas en la educación son variadas: saber firmar, poder leer y comprender aquello que se firma, poder controlar los saldos propios en el boliche donde piden créditos, poder decidir la conveniencia de ciertas propuestas productivas o sobre los proyectos de distintas agencias que intervienen en la zona, conocer --para poder optar-- las nuevas tecnologías de producción, conocer sus derechos y las formas de exigirlos, entre otras. La escuela permite acceder a las formas apropiadas de hablar en distintos lugares sociales, conocer los “lenguajes de institución” y las condiciones “litúrgicas” para actualizar discursos con cierto poder (Bourdieu 1977). Pero detrás de cada uno de estos aprendizajes reside la misma intención: desandar la historia de desalojos, de pérdidas de animales y tierras en manos de bolicheros, de emigración, de dependencias económicas y políticas con ciertas agencias privadas y estatales, de discriminación y violencia. En este último sentido es que la educación permite también el fortalecimiento de la cultura vertical que los pobladores viven cotidianamente como herencia de los antiguos. En tercer lugar, entonces, esta forma de concebir la escuela también implica reconocerse herederos del capital simbólico acumulado durante luchas anteriores (Bourdieu 1990).

Desde este último punto de vista, la escuela incorpora la ambigüedad de ser, por un lado, uno de los factores de quiebre con aquel pasado añorado y, por el otro, uno de los medios políticos “ofrecidos” por “los antiguos” “para que ande bien toda la gente” y permanezca unida en su territorio.

Es sumamente importante en el imaginario local la idea de “ofrecimiento” a través de la cual se subraya la iniciativa de “los antiguos” en la construcción colectiva del establecimiento para beneficio de las generaciones futuras. En consecuencia, el lugar social materializado en la escuela ha sido también ocupado como una morada propia donde es posible actualizar sentimientos y sentidos de unidad. El acto del centenario

evoca estos sentidos desde la orientación inicial a través del uso del *mapuzugun* y la expresión de fórmulas compartidas:

L1: [dice en mapuzugun] “bienvenidos hermanos a nuestra casa”

L2: “...nos pone muy contentos estar juntos, recordando a nuestro abuelo que construyó esta escuelita **con tanto sacrificio**. Agradecemos a él, quien nos marcó el camino de la educación, el trabajo, la sabiduría, el esfuerzo, y **nos dejó esta hermosa tierra a todos sus descendientes. Donde vivimos aposentados, hijos, nietos, todos.**” (Acto del Centenario de la escuela n° 69).

En esta celebración algunos medios de comunicación se acercaron a los pobladores en búsqueda de testimonios, ellos contaban en uno u otro micrófono que los lotes de la escuela habían sido donados por los mismos mapuches, que sus padres o abuelos habían cortado el adobe para hacer los ladrillos, que construyeron la escuela mirando hacia el naciente de acuerdo con las creencias mapuches y que siempre estarán agradecidos porque gracias a todo aquello, actualmente viven “*unidos, tranquilos y felices en estas tierras*”.

Retomando los consejos de Mercedes, las condiciones de existencia necesarias para fortalecer el proceso de comunalización en marcha en la Colonia se resumen en territorio, trabajo y auto-definiciones positivas; y es precisamente para estos fines que el estudio “*vale mucho*”.

5 Algunas reflexiones sobre los montajes de nación

La construcción de las alteridades históricas en el transcurso del último siglo ha sido el resultado de los procesos de diferenciación / estratificación en los que se basaron las formaciones nacional y provincial. Al centrar la mirada en la forma en que las matrices de nación y provincia reconfiguraron el espacio específico de Cushamen, notamos que no sólo han operado distintas construcciones de aboriginalidad a través del tiempo, sino que estas diferencias coexisten, enfrentándose o complementándose. Por lo tanto, considero que en el marco de esta misma simultaneidad de programas, algunas construcciones de aboriginalidad resultan ser predominantes. Como Scott (1992) y Briones (1999) argumentan, ciertas clases de discurso adquieren fuerza adicional, se

tornan autoritarios y redefinen la producción, la circulación y la lectura posible de otros discursos.

Desde fines del siglo XIX, en la zona de Cushamen se han impuesto ciertas definiciones metaculturales sobre la alteridad indígena. Con el espónsor de la violencia institucional se han ido conformando los estereotipos y estigmas que, contextualizados con diferentes énfasis a través del tiempo, han llegado a nuestros días como afirmaciones del sentido común. Con fundamento en un mismo tiempo mítico y originario de la nación, el “salvajismo”, la “extinción”, la “extranjería” y la “desindianización” fueron construyendo un otro diferente que, en el marco de esta tesis, se corporiza en los pobladores de Cushamen. Mientras el salvajismo y la extranjería mapuche han sido los medios políticos para legitimar la apropiación de tierras indígenas y desestimar los reclamos durante más de un siglo, la extinción del tehuelche y el reconocimiento selectivo de la autoctonía del gaucho ha permitido reforzar el control sobre los sentidos políticos y reivindicatorios --residuales y emergentes-- de la aboriginalidad.

El proyecto civilizatorio de la nación ha basado su efectividad, por un lado, en estigmatizar la diferencia y valorar los espacios desmarcados culturalmente, por el otro, en actualizar permanentemente sus objetivos civilizatorios como universales y deseables, y crear, al mismo tiempo, el efecto de lejanía, de algo que, para ciertos sectores de la sociedad, aún es inalcanzable. Este proyecto iterativo y difuso --actualizándose en usurpaciones de tierras, desalojos, juicios, represiones, engaños y prácticas discriminatorias-- define a los indígenas como “eternamente civilizándose”. Con connotaciones de salvajismo y extranjería, la barbarie en proceso de civilización tiene un lugar social donde emerger como civilizado y argentino: la figura desindianizada del gaucho.

La historia fundacional actualizada por los pobladores de Cushamen constituye una puesta en orden de los hechos que ellos conocen, coherente y en relación con las versiones hegemónicas del pasado proyectadas por la escuela, la burocracia y las iglesias. En esta clave de lectura, es una solución propia a los enigmas de la discontinuidad histórica entre mapuches extranjeros y gauchos autóctonos. Basándome

en el análisis de Frank Salomon (2002) considero que el decreto de fundación firmado por el general Roca puede ser visto como simbólica de una identidad ciudadana no étnica que, paradójicamente, deriva la ciudadanía de una historia indígena y no de liberadores externos, como propone la historiografía oficial.

Como observó el director de la escuela, *“vos ves a la gente en dos oportunidades con sus mejores pilchas, en el camaruco y cuando participan en un acto del 25 de mayo”*. Las personas de Cushamen actualizan sentimientos de pertenencia tanto cuando están frente al campo ritual del *ngillatun* (cf. capítulo 3) como cuando entonan el Himno Nacional (Briones 1988), puesto que no se trata de identificaciones excluyentes sino de sujetos que transitan por el espacio social habilitando lugares disponibles como moradas.

La identidad “mapuche argentino” de las personas de Cushamen es el resultado de una hegemonía entendida como procesos activos de interconexión de significados, valores y prácticas aparentemente separados y de soluciones vivas a realidades económicas específicas. Pero también es producto de las prácticas persistentes de la contrahegemonía que cuestionan y amenazan la dominación. Estas presiones de los márgenes, si bien no son propias de la hegemonía son permanentemente apropiadas por ésta como contribuciones. Así, las formas en que los pobladores de Cushamen han ido habilitando los lugares sociales para tener un cierto control de sus destinos y sobre la orientación de sus proyectos, progresivamente fueron siendo reutilizadas desde el punto de vista hegemónico. Por consiguiente, las prácticas indígenas “contribuyeron” a cambiar las tecnologías dominantes de persuasión. Desde este ángulo, entiendo que la celebración de la narrativa fundacional de Cushamen --puesta en escena en el centenario de la escuela-- evoca un modelo complejo y heterogéneo donde co-existen interpretaciones de agencias oficiales, religiosas e indígenas. En aquel acto escolar, las agencias hegemónicas se apropiaron de la historia de Ñancuche como contribución a la retórica de diversidad e integración nacional mientras excluían de la misma los signos residuales y emergentes de oposición. Con esta estrategia, el modelo civilizatorio no sólo fue actualizado sino reforzado.

Las posibilidades de resistir --impugnar, refractar o negar-- las configuraciones hegemónicas del espacio están enmarcadas en las opciones estructurales de movimiento que tienen los sujetos subalternos. Las personas de Cushamen han adoptado la idea de “civilización” seleccionando algunos de sus significados como signos tácticos para discutir con las mismas agencias del poder que la imponen. La civilización, desde el punto de vista nativo, presupone el modelo de la Ley del Hogar y sus criterios. Por un lado, la realización de “adelantos”, es decir, el derecho y la obligación de mejorar el nivel productivo y trabajar la propia tierra. Por el otro, la “argentinización”, esto es, la adopción de las competencias y hábitos necesarios para transitar los lugares impuestos con dignidad, conocimiento e igualdad de condiciones. Finalmente, al actualizar los contextos discursivos de creación de la Colonia, se cuestionan los estereotipos vigentes. La paradoja del decreto fundacional --y los discursos de época-- reside en que, mientras fija el rumbo de la civilización como meta, es un reconocimiento histórico de la preexistencia o autoctonía indígena y, en consecuencia, de sus derechos sobre el territorio.

Desde esta perspectiva, la identificación como “mapuches argentinos”, membresía frecuente en las auto-presentaciones, es el resultado de “imposiciones resistidas” o “movilidades estructuradas”. Es una construcción particular que conjuga procesos de diferenciación nacionales, provinciales y exclusivamente zonales.

Por consiguiente, si nos volvemos a poner en el lugar de aquel poblador que observaba el cuadro de Colón y de los indios esperando por el contenido de las bordelesas, podemos encontrar el entramado de todos estos sentidos. La dicotomía ‘civilización o barbarie’ se ha retextualizado en escuelas, ceremonias, monumentos y reprimendas paternas (Briones 1994:116) pero traducida como “civilizados o ariscos” ha sido también un modelo de socialización donde la capacidad para enfrentar a los extraños y los poderosos, para hacer oír sus voces de reclamo y defender su territorio se ha convertido en una pauta de conducta altamente valorada.

Finalmente, este capítulo también ha mostrado una versión particular sobre el espacio social de Cushamen, una en el que el mapa geopolítico de la zona se concentra en el paraje que lleva el mismo nombre que la Colonia. En las páginas siguientes, este mapa

será una y otra vez rediseñado, de acuerdo con las formas de circular, detenerse y ocupar los lugares sociales de identidad y de acción.

CAPÍTULO 2

Superficies de Aboriginalidad

1 Introducción

1.1 “Una de las últimas”: el fetichismo de la diferencia

La publicación oficial, realizada con motivo de la presentación del Plan Nacional de Comunidades Aborígenes en octubre de 1996, muestra algunas fotos de Cushamen, “lugar elegido para el lanzamiento” (ver lámina n° 3). Por un lado, una “rogativa aguardando la llegada” de las autoridades, una “ofrenda aborígen” al presidente, “caciques de diversas comunidades”. Por el otro, un presidente al que se le realizan las ofrendas, “acompañado” por doscientos jinetes, “flanqueado” por banderas argentinas y mapuches, “reunido” con caciques. En definitiva, a través de ciertos índices se construye la “diferencia cultural” y, luego, los políticos inmergen en ella para presentarse a sí mismos.

“¿Cómo hacer para dejar expresada en esta publicación la trascendencia del acto de Cushamen?

¿Cómo decir desde el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) lo que significa para el país que el Presidente de la Nación se reuniera con los caciques en un encuentro de hermanos que sueñan y construyen con tanta grandeza la Nación Argentina?

Esta publicación quiere dejar testimonio vívido del encuentro entre el presidente de la Nación, Dr. Carlos S. Menem y un grupo de caciques de todo el país, que tuvo lugar en un recóndito rincón de la patria, Cushamen, provincia del Chubut” (Pereda, J., Director del INAI¹).

El Museo Leleque ha dedicado una de sus vitrinas a “Cushamen”. Allí, en torno a la exhibición de fotos antiguas y actuales, mapas y documentos se describe, entre otras características de la Colonia:

“Limita con los campos de la Cía. de Tierras Sud Argentino, propietaria de la Estancia Leleque donde usted se encuentra ahora. Y constituye **una de las últimas agrupaciones indígenas** del Chubut que se reconoce como tal (...) Los miembros de

¹ “Reflexiones”. En: *Colonia Pastoril Cushamen. La Jornada de la Reparación Histórica*, 25/10/05, Presidencia de la Nación, Secretaría de Desarrollo Social, INAI, p.1.

esta Colonia **preservan**, aunque con modificaciones, ceremonias tradicionales, comidas típicas...”².

La Guía Turística Regional de la Secretaría Provincial de Turismo también ha seleccionado Colonia Cushamen como el lugar donde es posible conocer la “cultura indígena”:

“Cultura Indígena

Sus habitantes **mantienen intacta su cultura**, preservando sus antiguas costumbres y tradiciones. Cada mes de febrero se reúnen los descendientes de Don Miguel Ñancuche Nahuelquir, Primer Cacique - Fundador de la colonia indígena y pastoril, para reeditar su Fiesta Mapuche, el Camaruco, ceremonia religiosa en la que se realiza la ‘Junta de Hermanos’ y guiados por los ancianos efectúan rogativas por los frutos de la Madre Tierra.

Anualmente en el curso del mes de Abril se conmemora en Cushamen la ‘Fiesta Provincial del Aborigen’ cuyo objetivo es reivindicar sus derechos postergados por la conquista. Entre las actividades que se extienden por varios días se realizan rogativas recreando paso a paso los diferentes momentos que se viven en el Camaruco, luego se realizan exposiciones y venta de artesanías, preparación y degustación de comidas, campeonatos de juegos típicos como ‘la chueca’ y números artísticos”³.

En Argentina, como en otros países de Latino América, se han multiplicado durante las últimas décadas las agencias constructoras de aboriginalidad, así como las superficies del espacio social a través de las cuales se recrean estas “diferencias culturales”. En el marco de una nueva retórica sobre la alteridad indígena, Cushamen ha vuelto a ser elegida como el escenario modelo para hacer visibles los criterios hegemónicos; esta vez, sobre la autenticidad aborigen y los modos apropiados de ocupar los lugares sociales marcados culturalmente. Entonces, este capítulo volverá a mostrar Colonia Cushamen, pero desde otra mirada, una puesta en las “señales” que el poder distribuye para orientar la circulación de las personas como “aborígenes legítimos” de la provincia de Chubut.

1.2 Alteridades locales globalizadas

El modelo metacultural de la civilización, dominante en el siglo XIX y gran parte del XX, supone una cultura que, definida en términos universales, reconoce en su propio seno la existencia de elementos que le son extraños y constitutivos al mismo tiempo:

²Museo Leleque, visita realizada en febrero del 2005.

las culturas verticales de los indígenas. En consecuencia, las agencias del estado, a través de la violencia física y simbólica, distribuyeron los lugares sociales en el espacio a partir de las estrategias complementarias de “segregación” y “asimilación” de las tradiciones indígenas. Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XX, las definiciones metaculturales hegemónicas comenzaron a subrayar en el otro indígena, los elementos de una “complementariedad benéfica” para el pleno desarrollo de la identidad nacional, asegurándose a través de ciertas estrategias de “admisión selectiva”, la re-producción de las diferencias⁴.

Las causas estructurales de estos cambios en materia de retórica y política se encuentran en las nuevas coyunturas globales. En el nivel internacional, las relaciones entre estados nacionales han quedado definidas a partir de la “Gran Frontera” (Segato 1998), línea divisoria entre el “norte” y el “sur”, entre aquellos que fijan los sentidos propios del proceso de globalización y los que no pueden dejar de referir a ellos, estados dadores y receptores de modernidad. Para esta autora, la frontera divide, principalmente, dos modos de experimentar la modernidad. Mientras que unos la viven como el resultado de la acumulación histórica, otros la perciben como un mero signo, emblema o fetiche. Dentro de esta perspectiva, las nuevas tendencias del estado argentino de admisión --valoración y promoción-- de las diferencias sociales son formas de actualizar el marco interpretativo globalmente hegemónico, en el que el prestigio de las minorías ha pasado a ser uno de estos signos fetiches de la modernidad.

Dos son las consecuencias de esta lectura que me interesa resaltar aquí. En primer lugar, y siguiendo a esta autora, en un contexto en el que la idea de “minoría” se ha contaminado del prestigio de sus fuentes de origen --los países modernos--, las definiciones de aborigen que circulan actualmente también tendieron a incorporar acentos y sentidos que fueron creados en otros contextos. Estas imágenes circulantes devienen en la cristalización de indios “hiperreales”, “enlatados”, y fácilmente intercambiables por los auténticos sujetos históricos (Alcida Ramos 1994). Segundo,

³ “Cushamen”, Guía Turística Regional, 2005.

⁴ Las distintas relaciones metaculturales consideradas aquí fueron tomadas del modelo de Landowsky (1996) sobre las posiciones que, en la organización de los términos de una categoría semántica, corresponden a zonas de transición o pasaje entre los contrarios: asimilación, segregación y admisión (Landowsky 1996:120).

en estos sistemas globales de circulación de poder y prestigio, los estados nacionales o provinciales que tienen acceso a estos bienes --signos de diferenciación étnica o racial-- incorporan también, por contigüidad o contacto, parte de su prestigio y modernidad.

Con respecto a estos cambios de retórica, otros autores han centrado su análisis en las continuidades y rupturas entre distintas nociones de metacultura (Khan 1989, Urban 1992, Williams 1993, Turner 1993). Las nuevas tendencias hacia la *admisión* de los "otros internos" --nombradas, entre otras formas, como multiculturalismo, sistema pluricultural o interculturalismo--, si bien han implicado un avance importante en materia de derechos humanos, con frecuencia también resultaron ser copias novedosas de modelos metaculturales ya conocidos. Tanto el punto de vista de la civilización como la perspectiva folk, en la que ha derivado generalmente la estrategia de admisión del otro, distinguen, por un lado, el espacio social "universal", definido por la racionalidad económica, la lógica de los mercados y la eficiencia desideologizada y, por otro, los lugares regidos por valores "culturales" acotados, "*presos de una contingencia que, a la larga y por derivación simbólica, se convierte en síntoma que evidenciaría un rango 'inferior'*" (Briones 1998: 130).

En ambos modelos --de segregación / asimilación o admisión-- la nación sigue siendo el lugar "neutro" y "vacío" desde el que se interpela a los sujetos a vivir sus "identidades diferentes". Tempranamente, algunos trabajos sobre las relaciones entre las agencias estatales y los grupos mapuche (p.e. Durán 1984, Briones y Olivera 1989) han señalado la yuxtaposición de estas tendencias hegemónicas en las políticas nacionales. Los autores demuestran que, tanto en los casos en que se interpela a los sujetos indígenas como "chilenos" o "argentinos" --nacionalizándolos-- como en aquellos en que se espera que ocupen un lugar específico y "folklórico" --"mapuchizándolos"--, las definiciones de alteridad continúan inscriptas en el marco interpretativo de la nación. En este sentido, entiendo que la metacultura de la civilización y la metacultura del folklore son formas de establecer, explicar y organizar diferencias sociales desde el punto de vista de una cultura horizontal que, en ningún caso, deja de ser hegemónica y determinante.

Me centraré aquí, entonces, en las formas que han tomado, en la práctica concreta, estos nuevos énfasis en la zona cordillerana de Cushamen⁵. El modelo metacultural que supone el reconocimiento, el respeto y la promoción de la diversidad cultural se ha ido materializando, por ejemplo, en reformas constitucionales, leyes nacionales y provinciales⁶, en los rumbos nuevos que fueron tomando las políticas de otredad (Briones 1999, GEAPRONA 2001) o en las reformulaciones de las políticas estatales que copian su retórica y estilo discursivo. Si bien el “ser diferentes” ha ido adquiriendo los sentidos sociales de la nueva formación discursiva de alcance internacional, se inscribe en forma relacional desde y contra configuraciones hegemónicas locales. Estas últimas irán recreando las jerarquías y estándares “*de distintividad (lo particular) y no distintividad (lo incluso localmente universal)*” según las historias y experiencias sociales que confluyen en la región (Briones 1998:131).

2 “Tradición y modernidad”

2.1 El prestigio político de las minorías⁷

Hasta fines de la década de 1980, las leyes, decretos, reglamentaciones y debates jurídicos provinciales no basaban sus fundamentos en el “prestigio de la diferencia”. En las ejecuciones de los legisladores, la aboriginalidad continuó siendo un tema de “civilización”, es decir, un obstáculo para la modernidad a la que se pretendía acceder como estado nación. Este punto de vista se basaba en la Constitución Provincial de 1957 donde se planteaba la “*defensa del aborígen*” como la procuración de instrucción y medios de subsistencia por parte del estado y donde se sostenía que la propiedad de la tierra era, fundamentalmente, el medio civilizatorio para elevar a los indígenas al nivel de las fuerzas productivas que el país necesitaba. Por consiguiente, la civilización era aún el único acceso a la integración nacional (1957, art.71, Constitución

⁵ Estos cambios narrativos sobre la “diferencia cultural” fueron desarrollados por varios autores a lo largo de estos años, siguiendo generalmente los lineamientos señalados por Bruner (1986).

⁶ Sobre el tema de legislación argentina han trabajado varios autores (Hernández 1985, Slavsky 1992, Carrasco y Briones 1996, Altabe y otros 1996, GELIND 1998a y 1998b, Carrasco 2000, Duch 2004) mientras que, para la provincia de Chubut el antecedente principal es el libro de Eduardo Hualpa (2003).

⁷ El corpus de este apartado se ha conformado por la legislación y debates parlamentarios de la provincia. Para ubicar el año y el tema de las leyes, decretos y resoluciones mencionados ver el cuadro presentado en la lámina n° 6.

LÁMINA 6
CUADRO JURÍDICO / POLÍTICO DE LA PROVINCIA DE CHUBUT

Constitución Provincial (art. 71)	00/00	1957	Conv. Const. 1958-62: J. Galina (UCRI) 1962-63: Gob. mil. 1963-65: R. González (UCRP)
Ley 823. Creación del Instituto Autárquico de Colonización y Fomento Rural (IAC) (art.45 y 55). (Derogada por ley 3765)	01	1971	Gobierno Militar 1966-1973
Dto. 93. Creación Departamento de Asuntos Indígenas en la órbita de Bienestar Social	02	1973	
Dto. 1348. Reglamenta el art. 55 de la ley 823	24/07	1973	B. Fernández (Frente Just. de Liberación) 1973-76
Dto. 395. Creación Comisión Interministerial para el estudio integral de la situación en que se encuentran las tierras otorgadas a los aborígenes.		1977	Gobierno Militar 1976 - 1983
Res. 255. Creación reservas aborígenes (Epulef, El Chalia, Loma Redonda, Pocitos de Quichaura, Cerro Centinela, Lago Rosario)		1979	
Res. 72. Reimplantación Dirección del Aborigen	07/06	1984	Atilio O. Viglione (UCR)
Ley 2378. Realización mensuras (Epulef, Tramaleu, Lago Rosario, Cerro Centinela, Chalia, Pocitos de Quichaura)	12/09	1984	1983 - 1987
Dto. 708. Reglamenta la ley 2378 (define poblador aborigen)		1985	
Ley 3247. Creación Comisión Provincial de Identificación y Adjudicación de Tierras a las Comunidades Aborígenes (CPIAT). Leyes relacionadas: 3320, 3367, 3437, 3458, 3574, 3627 (Derog. por Maestro en 1991).	12	1988	Néstor Peri (PJ) 1987 - 1990
Dto. 264. Reglamenta la ley 3247 Dtos. Relacionados: 319/89, 55/89	04/03	1989	Fernando Cosentino (PJ) 1990 - 1991
Ley 3510. Se reconocen las comunidades indígenas radicadas en la provincia	30/03 BO	1990	
Ley 3623. La Prov. Adhiere a la ley nac. 23302 de protección de comunidades aborígenes	18/01 BO	1991	
Ley 3657. Crea el Instituto de Comunidades Indígenas (ICI)	30/08 BO	1991	
Dto. 1867. Registro de Comunidades en la Escribanía de Gobierno	06/11	1991	
Dto. 1820. Reconocimiento del Emblema de las Comunidades Aborígenes		1991	
Ley 3681. Derogación de la ley 823. Instrumenta en el Directorio del IAC la participación de un rte. de la CPIAT. Derogada a los meses por ley 3692	07/11	1991	
Dto. 304. Registro de Comunidades Indígenas en la Inspección de Personas Jurídicas y Registro Público de Comercio	30/03	1992	Carlos Maetro (UCR) 1991 -1995
Ley 3765. Ley de Tierras. Creación de la Comisión de Tierras Indígenas (CTI). Reemplaza ley 823 y 3681.	19/11	1992	
Constitución Provincial (arts. 34 y 95)		1994	
Dto. 777. Reconocimiento de Julio Antieco como creador de la Bandera Mapuche		1994	
Ley 4013. Creación del Registro de Comunidades Indígenas de la Prov. de Chubut	19/10 BO	1994	
Ley 4072. Reconocimiento de la Bandera de las Comunidades Aborígenes de la Prov. de Chubut	14/03	1995	

Programa Integral Provincial de Comunidades Aborígenes (En expte. 0021/97 – MSAS)		1996	Carlos Maetro (UCR) 1995 - 1999
Ley 4223. Convenio entre el Sr. Gob. de la Prov. y el Secret. de Desarrollo Social. Subsidio para el Programa de Mensuras	24/10	1996	
Ley 4260. Aprueba el acta complementaria del Plan Social Educativo suscripta entre la Ministro de Educ. de la Nac. y el Gob. de Chubut	12/12	1996	
Dto. 219. Creación Unidad Ejecutora Provincial del Programa Integral de Comunidades Aborígenes	12/03 BO	1997	
Ley 4352. Convenio entre el Gob. Prov. y Des. Social. Acuerda uniformar la inscripción de personerías jurídicas de las Comunidades Aborígenes	17/03	1998	José Luis Lizurume (UCR) 1999 - 2003
Proyecto 4. Reglamenta el art. 34 de la Const. Prov. Derecho de las com. indígenas sobre los recursos naturales existentes en su territorio (Bloque PJ)		1999	
Dto. 1251. Otórgase título de propiedad (30249 has. Com. Aborígen Pocitos de Quichaura)	15/10	1999	
Dto. 401. Declara de int. prov. la Fiesta del Aborígen en Cushamen (Proyecto Decl. 11, Bl. Alianza)	11/04	2000	
Dto. 366. Declara de int. prov. la Fiesta del Aborígen c/año en Cushamen (Proyect. Resol. 27, Bl. Alianza).	02/04	2002	
Proyecto Resol. 119. De int. Legisl. El Primer Foro de Turismo Indígena en Arg. (Bl. Alianza, aprobado).	06/08	2002	
Ley 4899. Adhiérese la Prov. a la ley nac. 25607. Campaña de Difusión de los derechos de los Pueblos Indígenas. Dto. Relacionado 1060/02	13/09 BO	2002	
Proyecto 180. Deroga la ley 3765. Crea Defensor del aborígen nombrado por el P.E. (Bloque UCR)	19/09	2002	
Proyecto 46. Declarar de int. Público prov. la defensa y preservación de las tierras y territorios ocupados por aborígenes en la prov. (Bloque PJ)		2003	
Ley 5070. Agrega art. 104 bis. Del Cód. Penal (El juez dispone reintegro de inmueble (Proyect.22, Bl. Alianza)	28/11	2003	
Ley 5141. Convenio entre el INDEC y la prov. de aborig. Encuesta Complementaria de P. Indígenas Dcto. Relacionado: 483/04	23/01	2004	
Dto. 214. Otórgase título de propiedad (1255 has. Com. aborígen Lagunita Salada).	09/02	2004	
Dto. 271. Otórgase título de propiedad (148 has. Colonia aborígen Costa del Lepá)	23/02	2004	
Proyecto Decl. 10. De int. Prov. permanente la Fiesta del Indio Americano en Maitén (Bl. PJ, aprobado)	16/03	2004	

Diarios de Sesiones Consultados:

1)	22/11/1957	Convención Constituyente	Constitución Provincial
2)	07/06/1984	Honorable Legislatura	Resolución 72
3)	25/09/1984	Honorable Legislatura	Ley 2378
4)	22/12/1988	Honorable Legislatura	Ley 3247
5)	07/11/1991	Honorable Legislatura	Ley 3681
6)	15/08/1991	Honorable Legislatura	Ley 3657
7)	15/10/1992	Honorable Legislatura	Ley 3765
8)	22/09/94	Convención Constituyente	Constitución Provincial (art. 34)
9)	14/03/1995	Honorable Legislatura	Ley 4072
10)	14/03/1995	Honorable Legislatura	Ley 5070
(Versión Taquigráfica n° 919)			

Provincial). Durante las tres décadas siguientes, este modelo tuvo dos orientaciones complementarias. En la primera de ellas, los procesos de estratificación subrayarían la exclusión del indígena no civilizado, quien todavía era referido como un otro externo a la nación que debía, en primera instancia, ser incorporado a la vida moderna. Sus comportamientos económicos aún no podían ser librados al azar puesto que el trabajo todavía no constituía un hábito indígena y, en consecuencia, el “*estado de propietario de la tierra*” sería el resultado posterior de legislaciones futuras, cuando el aborígen haya sido instruido en los comportamientos modernos y el uso racional de la tierra (diario de sesiones de la Convención Constituyente, 22/11/57)⁸.

La segunda orientación del modelo civilizatorio, un poco más tardía, subrayaría el rol integrador y asimilacionista del estado. El indígena se convirtió entonces en objeto del proteccionismo estatal. Este énfasis se constata en “la preferencia” por los aspirantes aborígenes en la “colonización” de las tierras que ocupan (ley 823, año 1971) --aun cuando la reglamentación de 1973 agrega: “*y que hayan demostrado tener hábitos de trabajo y un interés por explotar la tierra acorde con la aptitud de la misma*” (decreto reglamentario 1348). Tanto durante los gobiernos militares como con el inicio de la democracia el tema indígena fue un tema de Bienestar Social --de este Ministerio ha dependido el Departamento de Asuntos Indígenas en 1973 y la Dirección del Aborígen en 1984. Estas instituciones debían, respectivamente, “*eleva al aborígen*” a través del trabajo y la capacitación laboral, para “*procurar gradualmente llegar a la posesión integral de la tierra*” (decreto 93/73) y “*establecer los lineamientos básicos adecuados*” --generalmente cooperativas de producción y comercialización-- para promover la organización y auto-gestión de las comunidades (diario de sesiones del 7/05/84, p. 529).

En relación con esta orientación paternalista, el aborígen no sólo era aquel que se encontraba en “*estado de desprotección*” --“desnutrición, alcoholismo, enfermedades de toda índole” (diario de sesiones del 25/09/84, p.988)-- sino que era criterio de su

⁸ El indígena, como “vecino”, continuaba siendo “*para los pobladores de muchas zonas (...) un problema más importante que el zorro colorado*” puesto que hay lugares “*donde es mayor la cantidad de hacienda que roba o que mata el indígena, que las que puede matar el zorro colorado*” (diario de sesiones de la Convención Constituyente, 22/11/57, en Hualpa 2003).

autenticidad el poseer este “*nivel de subsistencia*” (decreto 708)⁹. Estos atributos de pasividad y desprotección hacían que la idea de “preexistencia” fuera aceptada en los debates jurídicos (“... *aborigen chubutense, alguien que de hecho ha llegado y ha poseído esta tierra mucho antes que todos nosotros*”) y, con estos énfasis, ser contextualizada en el discurso nacional (“*los que hacen soberanía, los que están permanentemente en ese suelo, muchas veces escasos de recursos...*” (diario de sesiones 25/09/84, p.989).

Recién a fines de la década del ‘80, con una democracia un poco más afianzada, comienza a percibirse un cambio de retórica en los discursos oficiales sobre la aboriginalidad. Esta transformación responde a las nuevas coyunturas internacionales en la construcción de la diferencia y a la misma movilización indígena que comenzaba a emerger también en la región --en la provincia de Neuquén, por ejemplo, ya se habían realizado los primeros Parlamentos Mapuches. Por consiguiente, en los contextos políticos y jurídicos de la provincia se irá percibiendo progresivamente la apropiación de una nueva retórica, centrada en la diversidad étnica y cultural. Sin embargo, la historia de los usos situados del discurso está atravesada por adelantos y retrocesos en la concreción de esta “modernidad”. Las tensiones entre modelos ideológicos se traducen, por ejemplo, en la promulgación de leyes e incumplimientos de las mismas, en la escasez de aportes presupuestarios para hacer efectiva de la nueva legislación, en la aprobación de normas y derogaciones posteriores.

En líneas generales, este cambio de retórica se evidencia en los sintagmas utilizados por los legisladores para nombrar a los distintos sujetos. Por un lado, los aborígenes comienzan progresivamente a ser nombrados como “pueblos”¹⁰ --o “*etnias mapuches y tehuelches*”-- mientras que, en algunos casos, los sujetos no indígenas con los que se enfrentan por la tierra pasan a ser señalados a través de paráfrasis de las nociones de “usurpadores”, “latifundistas” o “especuladores” (p.e. “*sectores que continúan usufructuando la condición de asimetría*”, diario de sesiones 22/12/88, p.5480). El reconocimiento de la “realidad plural” de la nación y la provincia ya no puede

⁹Además de este criterio económico, el “poblador aborígen” debía mantener la vida en comunidad, la conciencia de pertenencia étnica y las pautas tradicionales (decreto 708).

plantearse como “freno al cambio” sino en términos de un mutuo “enriquecimiento cultural”¹¹.

Si bien la valoración y promoción de la aboriginalidad, como veremos a continuación, ha producido nuevas instalaciones estratégicas desde las cuales realizar las demandas, la década del ‘90 también se ha caracterizado por el uso de la diferencia como mero signo o fetiche de la modernidad. Durante estos años, las superficies de aboriginalidad estuvieron marcadas por gestos políticos en este sentido. Así, por ejemplo, en 1991, el gobierno de Chubut reconoce (Dto. 1820) como símbolo y emblema de las comunidades aborígenes de la provincia, la bandera con los colores amarillo, blanco y azul y una punta de flecha. El 19 de abril de 1994, la provincia de Chubut recibe los restos del cacique Inacayal (ley 23940) desde el Museo de Ciencia Naturales de La Plata, en un acto realizado en la localidad de Tecka que buscaba certificar el *“reconocimiento del conjunto de la comunidad a los originarios pobladores de nuestro suelo, que injustamente fueron tratados como extraños, perseguidos y privados de sus derechos, en acontecimientos históricos que hieren nuestra memoria”* (diario de sesiones de la cámara de diputados de la nación, 9/06/94, p. 865). Dos años después, el presidente de la nación anuncia el Plan Nacional de Regulación de Tierras en una “Jornada de Reparación Histórica” realizada en Cushamen (ver lámina n° 7), donde el secretario de Desarrollo Social de la Nación expresa: *“Con este reconocimiento del derecho y la restitución de la heredad de nuestros mayores, la Nación Argentina se ubica a la vanguardia de los pueblos del mundo”*. También el presidente de la nación, en el discurso que pronunció el 26 de octubre en Cushamen, define el acto como la representación del cambio que nos reubicará en el contexto internacional¹².

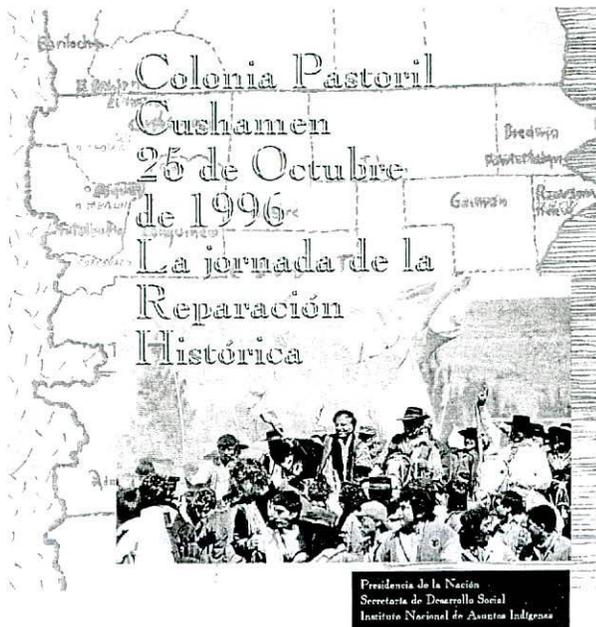
¹⁰ En el nivel nacional, este tema ha sido trabajado por los miembros del equipo de investigación GELIND (2000).

¹¹ Como, por ejemplo, explicitó el director del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas en 1996 en la publicación oficial sobre las “Jornadas de Reparación Histórica” realizadas en Colonia Cushamen.

¹² La interpretación del estado argentino como país receptor de las definiciones internacionales sobre la diferencia se explicita también en las resoluciones y fundamentos del mismo Plan Nacional de Regulación de Tierras: *“Que nuestros legisladores, imbuidos de las modernas tendencias imperantes en el concierto internacional... (...) que esta moderna tendencia, ha sido recepcionada en las constituciones de las provincias de Chubut, Chaco, Río Negro, La Pampa y Salta (...) Que en el*

LÁMINA 7
EL PRESTIGIO DE LA DIFERENCIA

“Con este reconocimiento del derecho y la restitución de la heredad de nuestros mayores, la Nación Argentina se ubica a la vanguardia de los pueblos del mundo”
(Secretario de Desarrollo Social de la Nación, E. Amadeo).



Publicación de la presidencia de la Nación, INAI, Buenos Aires, 1996

10:45 hs. Arribo del Presidente Menem y ofrenda aborigen a 5 kms. de Cushmanen.



11:10 hs. Arredores de cincocientos finques acompañan al Presidente Menem, en calidad de Gran Cacique, flanqueado por banderas argentinas y mapuches, rumbo a la Colonia Cushmanen.



11:30 hs. Arribo a la escuela N° 38 donde el Presidente se reúne con caciques de diversas comunidades aborígenes de todo el país.



Diario El Oste, 25/10/96
Imagen de tapa
“Caciques y capitanejos patagónicos rodean al presidente de los argentinos”, según Daniel Mayor

En las últimas dos décadas, entonces, la aborignalidad adquiere nuevas significaciones como símbolo y como índice, también en el nivel provincial. A continuación mostraré las distintas superficies hegemónicas en las que se ha ido materializando esta nueva forma de concebir la alteridad indígena.

2.1.1 ¿Quiénes son los aborígenes chubutenses?

Quiénes y cuántos son, cómo viven, cuáles son sus necesidades, cuál es su situación legal con respecto a la tierra y otras preguntas similares han constituido la “mirada inaugural” del estado provincial desde principios del siglo XIX (Ramos y Delrio 2005). En reiteradas oportunidades la provincia creó instituciones específicas para estudiar la situación, tener un diagnóstico sobre la realidad aborígena y realizar un proyecto que contemple “*los intereses de las comunidades indígenas*”¹³ --Comisión Interministerial para el estudio integral (decreto 395/77), Comisión Especial del Aborígena (1984), Programa Integral Provincial (1996). Este “contexto de desconocimiento”, como se nombra en los debates parlamentarios, evidencia el hecho de que ciertas definiciones jurídicas responden más a una experiencia formal de la diferencia que al resultado de la acumulación histórica y local.

En términos formales, entonces, los criterios legales utilizados para definir la aborignalidad provincial son amplios y abarcadores. En 1989 bastaba con cumplir uno de los requisitos, y éstos abarcaban desde convivir en comunidad, tener conciencia de pertenecer a un determinado grupo étnico, mantener pautas culturales de la raíz étnica, conservar un hábitat coincidente o cercano de la localización histórica, hasta ser descendiente en cualquier grado de etnias prehispánicas (decreto 264/89). Esta reglamentación permitía optar por criterios de auto-definición, culturales, espaciales, históricos o de descendencia. En el año 1991 se sanciona la definición legal que rige en la actualidad (ley 3657). Ésta considera como “indígena” a “*todo ciudadano de las*

ámbito internacional, la moderna tendencia aconseja la adopción de criterios como el expuesto” (Resolución 4811, Presidencia de la Nación, Secretaría de Desarrollo Social, año 1996).

¹³ Objetivo que otras legislaciones repiten: “*el tratamiento in-situ en el seno de las colonias, de las inquietudes, necesidades y aspiraciones de estos sufridos compatriotas*” (diario de sesiones 25/09/84, p.988); “*propiciar un relevamiento gradual y progresivo que permita contar con datos precisos respecto a totales de comunidades existentes y otros que resulten necesarios*” (Programa Integral, 1996).

etnias aborígenes”, y aclara “*sean o no nativos de la provincia*”, “*de origen puro o mestizo*”, “*descendiente en cualquier grado de etnias prehispánicas o de probada antigüedad de asentamiento en base a los mecanismos que los pueblos aborígenes adopten para su reconocimiento*”. La misma apertura se encuentra en los criterios utilizados para definir una “comunidad indígena” puesto que si bien éstos se agrupan en requisitos de auto-definición, culturales, organizativos y espaciales, se reconoce como comunidad tanto a los “*asentamientos nucleados como dispersos*”, “*rurales como urbanos*”. Sin embargo, son otros los criterios implícitos en las definiciones que se utilizan en los debates públicos, juicios y asambleas parlamentarias cuando la autenticidad de ciertos reclamos se pone en duda. Con el propósito de mostrar estas divergencias entre la forma y la práctica real, y continuando con los análisis del capítulo anterior, me centraré en uno de los epitome de esta contradicción: la noción de autoctonía indígena.

La preexistencia aborígen es, entonces, el elemento con mayor capacidad de legitimación en los reclamos y demandas del territorio: la historia de Chubut “*no comienza ni con la llegada de Simón de Alcazaba y Sotomayor ni con el arribo de Lewis Jones y los demás colonos galeses... aquí ya había historia Mapuche y Tehuelche*” (Informe de la CPIAT¹⁴). Sin embargo, los debates parlamentarios constituyen un excelente corpus para constatar los mecanismos discursivos utilizados para controlar y limitar el uso de esta noción.

Un primer mecanismo es la utilización local de la figura del “descendiente”. Éste representa un quiebre entre la legitimidad de quienes “sí” fueron preexistentes y la puesta en sospecha de la autenticidad de las siguientes generaciones. De este modo, por ejemplo, afirma un diputado que la participación debe estar a cargo de los “*genuinos aborígenes, ya sea representados por ellos mismos o por sus descendientes*” (diario de sesiones 15/10/92, p. 1524). En la misma dirección, son más “descendientes” que “genuinos o puros” los indígenas que viven en la ciudad. Aun cuando la ley 3765 reconoce comunidades urbanas, en las discusiones parlamentarias los diputados localizan a los beneficiarios de la misma en el “interior” o las zonas

¹⁴ Comisión Provincial de Identificación y Adjudicación de Tierras a comunidades aborígenes, creada por ley 3247 en 1988. En: Diario de Rawson, 17/11/90, p.5.

rurales de la provincia ("*hermanos aborígenes que viven en el interior*" o "*pequeños productores*", p.e. diario de sesiones 15/10/92, p. 1524).

Una segunda técnica consiste en contextualizar la preexistencia indígena en el modelo dominante de la "integración nacional" donde es desplazada a un segundo plano. Algunos diputados definieron el día en que estaban discutiendo la ley 3765 en la legislatura como el día en que se dio un paso definitivo en la integración del indígena:

"hoy podemos decir, en honor a esa bandera que fuera aprobada por dcto. 1820/91 y que por primera vez fue izada en noviembre de 1991 en la localidad de Cushamen, que se encuentra acompañada y cobijada por la bandera de nuestra patria, que nos habla de una necesidad de integración definitiva de los pueblos..." (diario de sesiones 15/10/92, p. 1522); "es un día histórico (...) parecía que de nada había servido que Miguel Ñancuche allá en Cushamen con el eco aún de las últimas cargas construyera escuelas para su tribu, en el final y profundo deseo de integrarse a la vida nacional (...) Parecía que de nada había servido que miles de niños aborígenes parados todas las mañanas en al rigurosidad de nuestro clima, entonaran la canción patria frente a nuestra bandera" (op.cit., p. 1524).

En este marco, la preexistencia se subsume en una historia provincial compartida ("*La historia de nuestra provincia se escribió con la sangre y el esfuerzo de indios y colonos, y ellos viven en la memoria colectiva del pueblo, de donde nosotros venimos ((Aplausos en las barras))*" (op.cit.) y en la identidad chubutense o argentina que es considerada como "más fundamental" ("*más allá de nuestros orígenes, fundamentalmente somos argentinos y somos chubutenses*" (diario de sesiones 22/09/94, convención constituyente, p. 143)

Una tercera estrategia, y que considero central en la construcción provincial de aboriginalidad, consiste en actualizar un marco de interpretación "multiculturalista", donde la preexistencia no es patrimonio de ninguna etnia en particular. Este fue el centro del debate durante el tratamiento del artículo "Derechos de los aborígenes" en la Asamblea Constituyente provincial del año 1994. El dictamen por la mayoría -- bloques del PJ (Partido Justicialista) y UCR (Unión Cívica Radical)-- decía "*se reconoce a las comunidades indígenas existentes en la provincia*" mientras que el dictamen por la minoría --PI (Partido Intransigente)-- sostenía que debía describirse como "*la preexistencia de los pueblos indígenas de Chubut*". Entre los variados

argumentos que los constituyentes del bloque mayoritario utilizaron para refutar esta segunda moción, el más recurrente fue el que hacía hincapié en que en la provincia coexisten *“los pueblos autóctonos y quienes han venido, quienes están poblando las tierras de la Provincia del Chubut”* y que *“no pocas etnias están sufriendo marginalidad”* (diario de sesiones 22/09/94, convención constituyente, p. 137).

De este modo, la provincia no sólo es definida desde la coexistencia multicultural de diversas etnias sino que además construye una historia común de marginalidad y exclusión para todas ellas¹⁵: *“No voy a hacer comparaciones porque son odiosas pero merece que sean consideradas sus realidades históricas, sociales y culturales”*; *“quisiéramos que todos tuvieran tierras aptas y suficientes para el desarrollo humano”*; *“compartiría si la entrega de tierras aptas y suficientes fuera para la totalidad de la gente de la Provincia (...) en condiciones de marginalidad”* (op.cit.). El discurso dominante en la provincia es aquel que sostiene que las aspiraciones de equidad e igualdad, donde todos *“puedan desarrollarse en plenitud, sin diferencias de ninguna naturaleza y sin tomar decisiones de las cuales tengamos que lamentarnos el día de mañana”*, se encuentran amenazadas por la noción de preexistencia aborigen. Los constituyentes acuerdan en negar esta autoctonía por considerarla un privilegio inconstitucional puesto que, como concluye uno de ellos, *“el estado asegura la igualdad de todos sin diferencias ni privilegios por razón de sexo, raza, religión, ideología política o grupo social”* (diario de sesiones 22/09/94, convención constituyente, p. 139).

En esta misma dirección operan las citas de autoridad, como aquellas que se hicieron en nombre de la Antropología (*“la especie humana no es originaria de América”*) para dar verosimilitud al argumento del reemplazo poblacional (*“fueron viniendo sucesivas corrientes, seguramente una tras otra, como diría el criollo, pisándose los pies”*) o las citas de los topónimos de la provincia que evocan batallas *“entre soldados argentinos e indígenas”* (*“Apeleg”*) o *“donde un grupo indígena combatió con otro grupo*

¹⁵ Esta historia es construida desde constituyentes que se reconocen como descendientes de los inmigrantes que fueron llegando a la provincia: *“Recuerdo a mis abuelos galeses que vivían en Gaiman, que ser fueron de este mundo sin tener sus tierras aptas y suficientes que tanto habían soñado cuando vinieron de la lejana Gales”* (diario de sesiones 22/09/94, convención constituyente, p. 137).

indígena” (“Languiño”). Para la mayoría de los constituyentes el “*tema de la preexistencia es un tema de nunca acabar*” y, por ende, concluyen que “*la historia marcha hacia adelante*” (op.cit.). Por lo tanto, mientras para una minoría este “avance de la historia” es superficial cuando aún no han cerrado “*las heridas abiertas por el genocidio y por el posterior y continuo aplastamiento y negación de las comunidades de todo el Chubut*” (op. cit., p. 144) para el bloque mayoritario la preexistencia indígena y la “reparación histórica” preocupan en este siglo:

“me preocupa el concepto de reparación histórica en este siglo. Tengo familiares que han sufrido en los campos de concentración (...) quién puede imaginar una reparación para esos pueblos (...) Realmente lo considero imposible y no forma parte de lo que es la historia humana” (diario de sesiones 22/09/94, convención constituyente, p. 145).

El trabajo de eufemismo (Bourdieu 1990), implicado en la apropiación que hacen los no indígenas del derecho de las minorías, de una historia de marginalidad y exclusión e, incluso, de las auto-definiciones como víctimas del genocidio, resultó en un mecanismo eficaz para controlar los usos subalternos de la autoctonía indígena. Cada uno de los argumentos enumerados busca relativizar el poder de la noción / signo de “preexistencia”, al mismo tiempo que evidencia la tensión de la hegemonía entre hacer uso del prestigio de la diferencia y su tendencia a conservar una distribución asimétrica de los accesos a ciertos lugares sociales.

2.1.2 ¿Autoridad o amenaza?

A fines de la década del ‘80 también comienza a ser más recurrente, en los debates parlamentarios, la cita de la voz indígena como fuente de autoridad. Un punto de vista ausente unos pocos años atrás, se vuelve central en la fundamentación de los proyectos. De este modo, las 1.500.000 hectáreas de tierra que la ley 3247 pone a disposición de la Comisión Provincial de Identificación y Adjudicación de Tierras a comunidades aborígenes (CPIAT) se plantea como “*respuesta específica a la multiplicación de demandas formuladas por el pueblo aborígen y que fueron personalmente explicitadas durante la Semana del Aborígen llevada a cabo entre los días 19 y 25 de abril de este año*” (diario de sesiones 22/12/88 p.5479).

En la misma dirección, en 1994 los constituyentes recurrían con frecuencia a esta cita de autoridad: “*El pedido de las comunidades indígenas fue muy claro*”; “*es el deseo de todas las comunidades aborígenes de la provincia que se les reconozca la preexistencia*” (diario de sesiones 22/09/94, convención constituyente, p. 132); “*la escribimos escuchando los reclamos de las comunidades y sus realidades a las que, de ningún modo, somos insensibles*” (op.cit., p.135)¹⁶. En este contexto, “*el trabajo de lobby*”, como comentaba informalmente una diputada que participó en el proceso provincial de reforma constitucional, consistía “*en hacer presencia con la gente indígena*” en los ámbitos de discusión. Así, el mismo año en que se reunían los convencionales de nación, los provinciales realizaban sus propias audiencias públicas para recibir propuestas. Una de ellas, realizada durante algunos días en Trelew, congregó específicamente a los dirigentes indígenas.

Estas voces de fondo, no sólo emergen como resultado de la lucha de los pueblos originarios, sino también del prestigio que, en el campo político, comienza a tener “*la diferencia cultural*”. Incluso, en ocasiones, la aboriginalidad deja de ser un mero capital simbólico --local, provincial o nacional-- para ser también una nueva fuente de ingresos. Por ejemplo, la provincia realiza en 1996 un *Programa Integral de Comunidades*¹⁷ *Aborígenes* que, sin hacerse efectivo, cumple su propósito de obtener un subsidio no reintegrable de nación, a través del convenio 3911, para verificar la ocupación y ejecutar la mensura de ciertos lotes fiscales (tarea aún en proceso).

En estos nuevos valores del mercado cultural, la zona de Cushamen fue percibida por los mismos políticos como “*la gran vidriera*” donde ellos pueden escenificar sus proyectos y campañas, con una función comparable al conurbano bonaerense pero con

¹⁶ “En primer lugar, quiero agradecer a todas las comunidades aborígenes y a todos sus representantes. Desde que comenzamos con este trabajo de la reforma constitucional han estado permanentemente en cada uno de los lugares de la provincia que hemos visitado (...) aportándonos ideas, datos y propuestas, ayudándonos a interpretar de alguna manera los sentimientos y las necesidades que tienen, fundamentalmente en el interior provincial” (diario de sesiones 22/09/94, convención constituyente, p. 143).

¹⁷ Este *Programa Integral* era llevado adelante por el Ministerio de Salud y Acción Social de la Provincia, en el marco del Convenio 1269, celebrado entre la Secretaría de Desarrollo Social y el Gobierno de la Provincia del Chubut el 27 de marzo de 1996. Este programa se postulaba como una “*propuesta provincial*”, “*en forma participativa y conjunta con la población indígena*” y en “*el marco de referencia de la política nacional respecto de los pueblos indígenas y sus recursos financieros para la implementación de programas que lleva adelante la Secretaría de Desarrollo Social y el INAI*”.

el excedente de valor y sentido que, actualmente, obtiene “la pobreza” cuando puede ser enmarcada como “diferencia cultural” (funcionario provincial, comunicación personal).

Estos cambios discursivos y de *performance* política se traducen, a partir de las leyes provinciales, en una nueva reconfiguración del espacio social. Nuevos lugares o instalaciones estratégicas resultan cuando la “participación aborígena” es puesta en práctica en comisiones o institutos. La primera definición legal de participación que aparece en los debates de la legislatura es de 1988:

“la plena y real participación protagónica de los propios aborígenes” [es un proceso que] “implica el desarrollo de la capacidad de gestión, definición, ejecución, evaluación de su historia, presente y su futuro realizada por los propios sujetos históricos; en este caso los pueblos aborígenes” (diario de sesiones 22/12/88, p.5479).

Éste ha sido el fundamento de la ley 3247 para crear la CPIAT, de la ley 3657 para plantear la organización y representación del Instituto de Comunidades Indígenas (ICI) y de la ley de Tierras 3765 para establecer la constitución de la Comisión de Tierras Indígenas (CTI) que se conformaría por cinco miembros nombrados por el ICI con capacidad para intervenir en todas las cuestiones administrativas donde estén involucrados los indígenas. La creación de la CTI se autoriza, fundamentalmente, en una representación genuina del pueblo aborígena, donde sus miembros serán elegidos por los pueblos aborígenes de la provincia (diario de sesiones 15/10/92, p. 1524).

Sin embargo, ¿Cuáles son los discursos ajenos y argumentos que se encuentran presupuestos en negaciones como la siguiente: “*Aquí no hay de parte de los pueblos aborígenes ningún deseo de avanzar sobre otras etnias, es un reconocimiento histórico que lleva cientos de años de despojos...*” (diario de sesiones 22/09/94, convención constituyente, p. 137). Algunos representantes de la sociedad chubutenses pusieron en palabras la amenaza que experimentarían ciertos sectores no indígenas: “*esta Ley de Tierras avanzaba de un modo que nos llegó a preocupar*” (op.cit., p. 135).

La “diferencia cultural” --tomando cuerpo en la “participación” política-- fue fácilmente controlada, hasta hoy en día, a través de la indiferencia. La CPIAT denunciaba ya, en su informe del año 1990, que el trabajo se realizó con los esfuerzos personales de los representantes aborígenes y no aborígenes que la conformaban, pero en un contexto de oposición política y falta de colaboración de los organismos responsables del estado (Diario de Rawson, 17/11/90, p.5). Esta comisión se disuelve finalmente en 1991 durante el gobierno de Carlos Maestro y se reemplaza ese mismo año por la ley 3623 donde los indígenas dejan de ser considerados protagonistas para volver a ser “asistidos” --en materia de salud, educación y vivienda¹⁸. El ICI (ley 3657) y la CTI (ley 3765) nunca se pusieron en funcionamiento, alegando razones presupuestarias e, incluso, en el año 2002 se discute un proyecto de derogación de la ley 3765 (Proyecto 180) donde se planea crear la institución del “Defensor del Aborigen”, elegido directamente por el Poder Ejecutivo, sin ningún imperio ni fuerza de autoridad (Hualpa 2003).

A pesar de estas negaciones permanentes, la participación indígena conquistó nuevas instalaciones estratégicas a partir del estatus jurídico y político de la nueva figura de “comunidad indígena”. En cierta forma, los mapuches y tehuelches de Chubut fueron tomando conciencia de las posibilidades de decisión sobre el curso de la propia comunidad. Este reconocimiento de las comunidades aborígenes por parte del estado provincial --de sus personerías jurídicas, pautas propias de organización y elección de sus representantes-- comienza a hacerse efectivo desde 1991 --leyes 3510, 3623, 3657, dcto. 1867, ley 4013-- pero recién en los últimos años las comunidades comenzaron a ocupar y sentir como propio el lugar.

2.1.3 ¿“Entregar” o “poder regular la entrega”? La tierra como recurso en disputa

¹⁸ Durante los meses de noviembre y diciembre de 1991 la disputa en torno a la participación indígena adquirió un mayor relieve a través de una sucesión de leyes y derogaciones. Así, por ejemplo, se crea la ley 3681 que instrumentaba en el directorio del Instituto Autárquico de Colonización y Fomento (IAC) la participación de un representante indígena de la CPIAT pero al poco tiempo se suspende su aplicación por otras leyes (Hualpa 2003; Diputada Irene Vega, comunicación personal).

Con el fin de explorar los parámetros hegemónicos que definen la aboriginalidad provincial, conocer la naturaleza de los recursos en juego constituye uno de los ejes centrales (Cornell 1990, Briones 1998). Como ocurre en otras zonas, la tierra es el bien material que se está disputando detrás de las definiciones y de las diferencias, aparentemente sutiles, en las formas de nombrar la realidad.

En el transcurso de la Convención Constituyente, otro punto a debatir en la escritura de la Carta Magna provincial ha sido la diferencia entre “*podrá regular...*” (dictamen por la mayoría) y “*regulando...*” (dictamen por la minoría) “*...la entrega de tierras*”. La segunda opción es planteada como una respuesta concreta al incumplimiento de las leyes y garantías de los indígenas (diario de sesiones 22/09/94, convención constituyente, p. 136). La primera, paradójicamente, es fundamentada a partir del eufemismo de reconocer la trayectoria de lucha y participación de los aborígenes de Chubut, la diversidad cultural y la integración nacional:

“van a ser ellos mismos con su capacidad, con su esfuerzo y su lucha y con su organización, los que van a poder salir adelante a defender su cultura y desarrollarse junto con todos nosotros en común, como chubutenses, como argentinos y como seres humanos que son” (diario de sesiones 22/09/94, convención constituyente, p. 144).

Como sostiene Slavoj Žižek, para poder funcionar, la cultura dominante tiene que incorporar aquellos rasgos en los que la mayoría explotada puede reconocer sus auténticos anhelos (1998:140). En este caso específico, la horizontalidad cultural incorpora dos contenidos particulares: la demanda aborígen de las tierras y la distorsión de este reclamo. En este sentido, los legisladores parecen acordar en el reconocimiento formal de “*la estrecha e indisoluble relación que existe entre el aborígen y la tierra*” (diario de sesiones 15/10/92, p. 1524) y en el objetivo primordial de saldar la deuda que tienen “*las sociedades occidentales constituidas en nuestro país a partir de la conquista*” (op.cit., p. 1522). Con este fin plantean, entonces, la imposibilidad de enajenar las tierras aborígenes y su inembargabilidad por un plazo de veinte años (op.cit., p. 1524), lapso de tiempo en el que los indígenas pueden “*seguir luchando por el resto de sus reivindicaciones*” (op.cit., p. 1528). La fuerza distorsionante de estos discursos reside, entonces, en la limitación temporal de una garantía y se pone de manifiesto cuando, por ejemplo, el proyecto 180/02 plantea la

entrega a título individual --no comunitario-- y su inembargabilidad por un periodo de sólo diez años (Hualpa 2003) alegando, una vez más, la necesidad de terminar con el paternalismo y de dar lugar a la participación del indígena en su propio destino.

Enmarcada en este juego de concesiones retóricas y prácticas discriminatorias, la tierra como recurso en disputa, divide también los argumentos de la sociedad chubutense en otras dos direcciones. Las definiciones de aboriginalidad son parte de esta discusión en torno a los temas sociales que hoy están vigentes: el latifundio y la inseguridad.

La postura a favor de entregar tierras a las comunidades aborígenes generalmente es apoyada por aquellos no indígenas que están a favor de una “reforma agraria” o, en la versión más actualizada, en contra de la “extranjerización de la tierra”. En definitiva, los aborígenes son el símbolo de un proyecto de país que rechaza el latifundio y, por lo tanto, es en este marco de interpretación que se contextualizan los discursos y definiciones sobre la aboriginalidad. Los constituyentes a favor del dictamen de la minoría (“*regulando la entrega de tierras*”) argumentaban que éste era un modo de dar fin a la historia de alambrados y de fines lucrativos, es decir, a la formación de grandes latifundios improductivos en tierras que los aborígenes tradicionalmente ocupan (diario de sesiones 22/09/94, convención constituyente, p. 136). En el año 1992, éste también había sido el fundamento de la ley 3765. En esa oportunidad los legisladores plantearon el debate en torno a ciertas dicotomías: “latifundio” / “minifundio”, “real ocupación y explotación de la tierra” / “especulación con las tierras fiscales” y “función social” / “antisocial” de la tierra (diario de sesiones 15/10/92). Por lo tanto, se oponen el latifundio, entendido como una gran extensión de tierra, en producción o no, cuya explotación es antisocial y antieconómica teniendo en cuenta su ubicación y aptitudes¹⁹ (ley 3765) y el minifundio, definido como una superficie pequeña de tierra dedicada a la agricultura o ganadería pastoril y cuyos propietarios apenas obtienen un mínimo de rendimiento, debiendo necesariamente ampararse en políticas proteccionistas del estado (diario de sesiones 15/10/92, p. 1526).

¹⁹ El latifundio también ha sido definido como “una enorme extensión de tierra vacía, que de ser explotada daría una vida digna a los primitivos habitantes de nuestra tierra” (diario de sesiones 22/09/94, convención constituyente, p. 133).

En este contexto, la valorización del “*aborigen y su esencia*” deviene en el reconocimiento del “*hombre de campo y su medio*” (diario de sesiones 15/10/92, p. 1524). Esta definición contradictoria, en la que al mismo tiempo se reconoce y se niega lo reconocido, se constata en las mismas paradojas que plantean los legisladores (“*Sobre las cenizas de los verdaderos dueños, en contexto de un primer mundo [subsiste una] irracional división de la tierra*” (op.cit., p. 1526). En la lucha hegemónica por la apropiación de términos que se experimentan como estando más allá de las fronteras políticas, la aboriginalidad constituye un símbolo con prestigio para realizar nuevas articulaciones entre diferentes sectores de la sociedad. En breve, el aborigen es el índice por excelencia del colectivo más amplio de los minifundistas, hombres de campo o pequeños productores, es decir, de los “*pobladores de escasos recursos, de diminutas majadas, de campos sin cierres ni instalaciones, de bajo nivel de instrucción, de incapacidad económico-productiva individual*” (op.cit., p. 1528). Así entendida, la aboriginalidad es el significante de un lugar social en el que diferentes agencias se pueden encontrar juntas; al punto, por ejemplo, de ser reutilizado en un programa conservador como el proyecto 180/02 que plantea como destinatario a todo “*poblador que desee estar encuadrado dentro de este capítulo*”.

Es también en este marco interpretativo que las mismas organizaciones indígenas de la provincia han ido definiendo sus propias formas de circular en el espacio social. Las nuevas alianzas se fueron estableciendo a partir de generalizar ciertos recursos entre mapuches, campesinos y organizaciones de trabajadores y desocupados, y reservar otros como “no compartidos” (Briones 1998:147). La lucha por el territorio ha permitido construir la lógica de equivalencias (Laclau 1996) en la que hoy en día se encuentran juntos sectores que antes no parecían tener intereses comunes (Briones y Ramos 2005).

Otro tema social en el que se han agrupado los intereses y demandas de la sociedad actual es el de la “inseguridad”. En los últimos años, la disputa por la tierra también ha sido contextualizada en este flujo creciente de discursos en torno a la inseguridad. La ley 5070 del año 2003, por ejemplo, establece que el juez, a pedido del damnificado, podrá disponer el inmediato reintegro de la posesión o tenencia del inmueble y fijar una caución si lo considerara necesario. El fundamento de la misma sostiene, por un lado,

que ésta es la única forma de terminar con el obrar ilegal y la consumación de daños, molestias, creciente aumento de la inseguridad, insalubridad e inmoralidad, tanto en los terrenos ilegalmente ocupados como en los colindantes. Por el otro, afirman que éste es el modo de restaurar el estado de derecho violentado, la tranquilidad social y jurídica de la ciudadanía (proyecto de ley de la Alianza 022/03). Si bien en el debate previo se describe un escenario ciudadano, la aprobación de esta ley favorece el “lanzamiento” del aparente usurpador de la tierra y la restitución del estado anterior del supuesto propietario (versión taquigráfica, sesión especial 919 del 28/11/03), en un contexto donde éste es el mecanismo dominante para despojar a los indígenas de las tierras que ocupan.

Los procesos hegemónicos de construcción de aboriginalidad establecen también los límites de las demandas e intereses “auténticamente aborígenes”. Cuando el uso del prestigio y el poder de consenso que posee la “diferencia cultural” se transforma en amenazante, el control de las agencias hegemónicas reside en especificar los medios políticos --instalaciones o categorías sociales-- desde las cuales es legítimo acceder a ciertos recursos. Concluyo, entonces, con dos ejemplos significativos sobre la construcción hegemónica de los “intereses indígenas legítimos”.

Primero, a pesar de que la Constitución de la Provincia de Chubut suele ser descripta como una de las más “modernas” con respecto al reconocimiento de los derechos indígenas, su texto final expresa:

“Artículo 34: La Provincia reivindica **la existencia** de los pueblos indígenas en su territorio, garantizando el respeto a su identidad (...) Se reconoce a las comunidades indígenas existentes en la Provincia: La posesión y propiedad comunitaria sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. El Estado **puede regular la entrega** de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano...” (énfasis y selección me pertenecen).

Segundo, considerando el lapso de tiempo entre los años 1999 y 2004, se observa que, entre los proyectos ingresados sobre el tema indígena han quedado pendientes aquellos que tratan los derechos de las comunidades indígenas sobre los recursos naturales existentes en su propio territorio (año 1999, PJ) o la propuesta de declarar de interés público provincial la defensa y preservación de las tierras y territorios ocupados por familias, comunidades y pobladores individuales aborígenes en el ámbito de la

provincia (2003 PJ). Y han sido aprobados aquellos otros que representan sólo representan gestos de reconocimiento como declarar de interés provincial la “fiesta del aborígen” (proyecto de declaración 11/00, dcto. 366/02), adherir a la campaña de difusión de los derechos de los pueblos indígenas (ley 4899, 2002), declarar de interés legislativo el Primer Foro de Trevelin de Turismo Indígena en Argentina” (proyecto de resolución 119/02), adherir a la realización de la “encuesta complementaria de pueblos indígenas” (dto. 483/04 y ley 5141), y reiterar el interés provincial por la “fiesta del indio americano” (año 2004). La función metapragmática de la legislatura reside, precisamente, en confirmar y aplicar nociones metaculturales desde las cuales evaluar la legitimidad de las demandas indígenas.

2.2 La metacultura de la folklorización

En la búsqueda permanente de una “identidad nacional o provincial” las producciones “étnicas”, en tanto expresión de las minorías, devinieron claves. Entre ellas, la aboriginalidad ha aportado sus propios símbolos en la conformación de una tradición oficial específica y objetivable. En este proceso de selección y énfasis, ciertos elementos se convierten en emblemas o símbolos de una identidad nacional-provincial y, en la medida en que la tradición comienza a focalizar en ciertos aspectos de la aboriginalidad y no en otros, los elementos seleccionados irán adquiriendo nuevos sentidos, transformando sus texturas y contenidos previos. Estas transformaciones, imprescindibles en la creación de una tradición oficial, resultan de ciertas estrategias simbólicas, principalmente, de aquellas que promueven imágenes “idealizadas” (Alonso 1994) o “hiperreales” (Alcida Ramos 1994) del indígena. El trabajo de diseño sobre las figuras del indígena orientado a promover estas imágenes es lo que aquí llamaré “folklorización de la cultura” (Briones 1998 y 1999).

Los mecanismos simultáneos de “particularización” y “desparticularización” (Alonso 1994) irán construyendo estas imágenes oficiales del indígena a través de la selección de diacríticos culturales y de la definición de los modos de actuar apropiados para ocupar legítimamente ciertos lugares sociales. Aquellas prácticas que no pueden ser incorporadas son excluidas de los espacios públicos --y de mayor visibilidad-- a través de mecanismos de “privatización” y “particularización” que, generalmente, operan a

través del olvido (Briones 1994). Cuando el uso deliberado del olvido se encuentra implicado en la forma de instrumentar la memoria deviene en estrategia de desconocimiento, desinformación, silenciamiento e indiferencia (Ricoeur 1999:31-32). Otras prácticas sociales, en cambio, son resignificadas por los procesos de “desparticularización” (cf. introducción). Estos últimos universalizan los significados históricos, ligados a contextos concretos, localidades definidas o grupos particulares y con ello suprimen el conflicto, las contradicciones y los antagonismos en los que se originan las diferencias. De este modo, las prácticas y discursos indígenas “limpios” (Brow 1990) pueden encarnar ciertos valores en las identidades nacionales o provinciales.

A continuación, entonces, me centraré en el modo en que se han ido instrumentando estos mecanismos en la zona de Cushamen. Principalmente, a través de la presuposición de figuras del otro que, originadas y utilizadas en otros contextos --tanto locales como internacionales--, interactúan entre sí para construir el “indio hiperreal” que las hegemonías de la región necesitan.

2.2.1 En las vitrinas

“El mito, en tanto dominio del fetiche, está siempre acechando en los límites de la conciencia social histórica” (Turner 1988:253).

La historia de Chubut, a través de la selección de ciertos “objetos” muestra a distintos espectadores el origen compartido de sus habitantes, al mismo tiempo que actualiza sentidos de pertenencia provincial o, como mencionan algunos documentos oficiales, “una identidad diferenciada”²⁰. La reflexión en torno a estos usos nos lleva a pensar en la coexistencia de una pluralidad de pasados, es decir, una trama donde el entretejido entre pasados míticos e históricos irá demarcando las diferencias sociales y definiendo distintas subjetividades. Siguiendo el planteo de Turner (1988), el mito es el contexto presupuesto a partir del cual la historia orienta la selección de las experiencias sociales. Por consiguiente, entiendo que estos modos de construir el pasado son

²⁰ En el contexto patagónico, definido por sus “problemas comunes”, emerge el perfil de una identidad chubutense: “En las primeras décadas del siglo XX, las nuevas unidades adquieren, poco a poco, una personalidad diferenciada” (2003, Patagonia.com.ar).

marcos de interpretación relacionados con preguntas sociales diferentes. Las respuestas míticas formulan las propiedades “esenciales” de la experiencia social a través de la construcción de “eventos genéricos” sobre el origen del orden existente. El mito es una fetichización de los procesos de la sociedad donde los productos históricos asumen formas pre-sociales, naturales e inaccesibles para el mundo cotidiano de la vida social. En esta forma peculiar de pasado, el devenir de la sociedad en un ser original es representado como una fase primordial y cualitativamente diferente de tiempo. La historia, en contraste, interpreta los eventos que selecciona como resultados de la agencia, es decir, de sujetos creativos con capacidad autorreflexiva para recrear el orden social. El tiempo histórico es parte del presente y la cotidianeidad puesto que, potencialmente, los sujetos pueden intervenir en el curso de sus luchas.

De acuerdo con ambos marcos de interpretación, en este apartado me centraré en la distribución temporal de los eventos pasados entre el mito y la historia con el propósito de identificar las orientaciones implícitas en la construcción de “otros internos”. En la presente investigación estas orientaciones son importantes puesto que son constitutivas de aquellos lugares sociales --y sus programas de acción-- que la hegemonía provincial dispone para los indígenas.

Como ya anticipamos (cf. capítulo 1), la trama provincial comienza, entonces, con la descripción de los tehuelches, quienes son definidos como el componente aborigen idealizado y mítico de los orígenes (Rodríguez y Ramos 1997). Estos primitivos habitantes de la Patagonia, quienes “*desarrollaron formas de vida simples, en completa armonía e integración con su medio*” (Virkel 1994:17)²¹, no forman parte de los tiempos de la historia y el cambio, copiándose a sí mismos a través de los siglos “*dependían de la caza de guanacos y avestruces*”, “*recorrían su extenso territorio*”, “*utilizaban el arco y la flecha*”, “*se alimentaban de carne de guanaco*” y “*confeccionaban toldos*”. Así contruidos, los tehuelches constituyen uno de los productos históricos hegemónicos utilizados para representar el origen autóctono de la provincia. Sus formas pre-sociales, naturales y distantes del mundo cotidiano del presente son subrayadas como las raíces de la argentinidad en el territorio provincial.

²¹ Bibliografía que se ofrece como texto oficial en la Casa de la Provincia de Chubut.

La estrategia simbólica de la naturalización se basa en dos símbolos recurrentes. Por un lado, la construcción de los aborígenes --y principalmente los tehuelches-- como parte constitutiva del equilibrio ecológico y la armonía del medioambiente (p.e. *“una muy débil y discontinua ocupación del espacio y una incidencia casi nula sobre el medio en el que se comportaban como un elemento más del ecosistema natural”*, AAVV 1996:83²²). Por el otro, la incorporación de “piezas” o “trozos” de aboriginalidad en un conjunto difuso de restos arqueológicos, artesanías actuales y ejemplares faunísticos de la provincia.

“ (...) Se exponen en el museo, piezas de la industria lítica de los aborígenes de la Patagonia: puntas de flechas, cuchillos, raspadores, boleadoras, morteros, como así también objetos de plata y trabajos actuales de tejeduría indígena. Pueden observarse, asimismo, más de cincuenta especies de aves embalsamadas pertenecientes a la fauna regional” (op.cit.: 113).

Los objetos expuestos en las vitrinas de los museos, y los textos oficiales que los describen, representan a los indígenas y sus conductas como esencias naturales o ‘cosas’ que, en tanto hechos de un pasado cualitativamente diferente, pueden ser apropiados como experiencia provincial y anónima.

Este tiempo mítico se extiende, en varias vitrinas, hasta la etapa de los “contactos armoniosos”²³ con los primeros evangelizadores y, principalmente, con la inmigración galesa.

“Lo más relevante del museo es su increíble cantidad de puntas de flechas (...) También cuenta con una bandera realizada durante la primer fecha patria celebrada en la colonia Sarmiento. Fue confeccionada por mujeres galesas y aborígenes” (op.cit.: 113)

²² Bibliografía que se ofrece como texto oficial en la Casa de la Provincia de Chubut.

²³ En la narrativa fundacional, la relación entre aborígenes y blancos se organiza en dos etapas diferentes, una que relata los “aspectos pacíficos” y otra que describe los “aspectos bélicos” (2003, Museo Leleque, Cia. de Tierras del Sud Argentino S.A., Fundación Ameghino, Benetton Group. Folletos presentados por la Casa de la Provincia de Chubut). Los “contactos armoniosos” son parte de los sentidos de pertenencia que, desde el presente, construyen una “comunidad imaginada” chubutense (Ramos y Delrio 2005).

“los primeros intentos de colonización y evangelización en la Patagonia (...) no alteraron la forma de vida habitual del aborígen, como tampoco lo hizo la llegada de los galeses. Las comunidades aborígenes y galesas mantuvieron una relación armoniosa y de intercambio, tanto de habilidades como de productos. Incluso el cacique Juan Chiquichano ayudó a los recién llegados para que no perecieran de hambre por el desconocimiento de la región (op.cit.: 84)

La relación interétnica entre aborígenes y galeses, apropiada como experiencia mítica y originaria de la identidad chubutense, fija los sentidos de la historia en dos direcciones diferentes. Por un lado, crea una jerarquía de valores diferenciales, puesto que es a partir de esta visión mítica de la inmigración europea que la narrativa oficial comienza a abrirse a la “historia del progreso” en la provincia, mientras que los indígenas, a partir de entonces, irán perdiendo protagonismo, en tanto representarán el atraso y el primitivismo:

“si hay una impronta cultural que se nota en la mayoría de las ciudades de Chubut, ella es la galesa. Más aún, casi en ninguna otra provincia del país han formado colonias tan grandes como en esta. (...) los colonos de la europea Gales abrieron el terreno a la ‘civilización’ en esta parte del mapa argentino, allá por 1865, buscando nuevos terrenos para poder trabajar. (...) Se puede afirmar entonces que durante la presidencia de B. Mitre se inicia el poblamiento definitivo de la región.”²⁴

Por otro lado, esta armonía intercultural es construida como el hito mítico central en el que se funda la soberanía argentina en Chubut. La historia define, entonces, el plebiscito del 30 de abril de 1902 --actualmente feriado provincial-- como el día en que trescientos habitantes, entre indígenas y galeses, decidieron ser argentinos y no chilenos²⁵. Después de aquella “*respuesta unánime*” de “*lealtad a la patria*”, “*el maestro Owen Williams izó la bandera argentina en el mástil de la escuela y se cantó nuestro himno*”²⁶. De este modo, la “*identidad provincial diferenciada*”, fundada en pasados pre-sociales y experiencias idealizadas de contacto interétnico, confirma los

²⁴ En: www.Patagonia.com.ar, 2003.

²⁵ “*El valle que habitaban era reclamado por el gobierno chileno. Entonces se realizó un plebiscito para conocer la opinión de los pobladores acerca de la nacionalidad que querían tener*” (www.Patagonia.com.ar, 2003).

²⁶ En: www.Patagonia.com.ar, 2003. En la conmemoración del centenario del plebiscito, una diputada tehuelche de la provincia decía en su discurso: “*Y que el deseo de vivir en armonía con otras culturas y con la naturaleza, el medio ambiente, es parte de la filosofía de vida de los tehuelches (...) siempre nos hemos sentido argentinos, decimos que somos los primeros argentinos, hace 12.000 años que somos argentinos (...) trabajamos para mantener viva la amistad inquebrantable entre galeses y tehuelches y las tradiciones que surgieron de ella*” (2004, www.telpin.com.ar).

sentidos de pertenencia argentinos, como un proyecto intencional de sujetos que habitaban --y construían-- un territorio nacional y un espacio soberano.

La descripción de los museos en los textos oficiales prosigue: *“En lo que respecta al material histórico, debe destacarse una carabina que perteneció a los rifleros del Chubut”* (AA VV 1996:113). La selección de ciertos hechos como “material histórico” señala un nuevo marco para interpretar el pasado, la historia comienza a ser el resultado contingente de actores sociales que fueron introduciendo cambios en el devenir provincial. Por consiguiente, los eventos enmarcados en el tiempo de la historia pueden formar parte del debate, ser cuestionados e incluso intervenidos. Este es el tiempo que comienza cuando las agencias de blancos y araucanos dejan de estar ocultas en el uso de nominalizaciones (*“proceso de aculturación europeo-criollo y araucano”*) para emerger como “inmigrantes” y cambiar el rumbo de la historia: *“Patagonia (...) habría de sufrir un doble proceso de aculturación, europeo-criollo y araucano, mucho antes de que en su ámbito se establecieran inmigrantes blancos o indígenas araucanos”* (Casamiquela 2001: 118).

Como vimos antes (cf. capítulo 1, 2.3.1), el mapuche o araucano forma parte de la historia provincial donde es representado como extranjero y agente de cambio (“invasor”). Los araucanos, primero, y las campañas militares, después, son los “ajenos” que protagonizan el desenlace de este primer “capítulo”: *“La Provincia del Chubut surge del encuentro de la relación pacífica y no viene, como provincia, desde las guerras. Y ésta es una tradición que nos honra”* (diario de sesiones 22/09/94, convención constituyente, p. 140). La matriz provincial de inclusiones y exclusiones se basa, entonces, en el supuesto de que “las guerras” fueron causadas por araucanos y conquistadores.

Es entonces cuando la historia irá definiendo el modelo intercultural de la provincia donde se reúnen las resonancias del pasado mítico tehuelche con el progreso y la civilización de los pioneros:

“estancias patagónicas que llevan nombres de cálidas resonancias que se enraízan en el capítulo del ocaso de los indígenas tehuelches y en el auge de los pioneros de todas las

procedencias, como Pilcañeu o --precisamente-- Leleque (*lülük* en la vieja lengua tehuelche)” (Casamiquela 2001: 15-16).

La narrativa oficial culmina con la descripción de los tehuelches y los mapuches en la actualidad. Por un lado, las cifras estadísticas y la ubicación geográfica crean el efecto de la “desaparición”, otro de los mitos provinciales. Por otro lado, la transformación de las prácticas indígenas en folklore y objetos de exotismo, transforma en pasado los lugares sociales que actualmente ocupan los indígenas.

La “desaparición tehuelche” es subrayada tanto a partir de las hipótesis estadísticas --se estima que esta cifra debe haber disminuido, en los últimos años, por la pobreza, el alcoholismo y las enfermedades-- como a través de ciertas fórmulas del sentido común (“*Con la desaparición de los últimos ancianos se perdió la lengua junto con sus tradiciones y creencias*”, Museo Leleque²⁷). En una dirección similar, la narrativa oficial implica que la mayor parte de los mapuches no pueden ser ya identificados, puesto que han emigrado a las ciudades, donde forman parte de la población más pobre de la provincia --“*realizando trabajos no calificados y, en general, con necesidades básicas no satisfechas*”²⁸. En estos textos, los mapuches que aún viven en las comunidades rurales --el aborígen visible-- también se encuentran “*en condiciones de marginalidad, extrema pobreza y pérdida de la identidad*” (op.cit.). De este modo, tanto tehuelches y mapuches son el resultado de un nuevo proceso de desparticularización, aquel que los transforma en productos escasos con un alto valor en el mercado de precios provincial, nacional e internacional.

El turismo provincial ofrece, entonces, la posibilidad de “*encontrar*”, en algunos espacios específicos, los vestigios o “*manifestaciones culturales del pasado aborígen de la provincia*” (AAVV 1996: 87). Las culturas mapuche y tehuelche, convertidas en un bien exótico y estético, se materializan en el camaruco, las artesanías del tejido, los instrumentos musicales, el quillango, los abalorios, la comida, los juegos infantiles y las leyendas. El “*pasado aborígen*” se exhibe en los museos, “*donde se testimonia a través de diversos objetos*”, en el paisaje (“*el mismo entorno que siglos atrás veían los*

²⁷ Museo Leleque, Cía. de Tierras del Sud Argentino S.A., Fundación Ameghino, Benetton Group. Folletos presentados por la Casa de la Provincia de Chubut, 2003

²⁸ En: www.Patagonia.com.ar, 2003.

indígenas”), o a través de una nueva “tendencia en materia de turismo: la visita a comunidades indígenas, y la convivencia con personas que tienen costumbres un poco diferentes a las del común que vive en la ciudad”²⁹. A pesar de la anunciada desaparición de los aborígenes de la provincia: “existen reservas o comunidades donde todavía (...) se los puede ver conservando sus costumbres...”³⁰.

2.2.2 El lado perdido

“Argentinismos europeizados es nuestra Argentina pero yo quiero este país autóctono y no la General Paz (director de una escuela de Cushamen, 2001)”.

Así como Andrew Lattas (1990) expresó para el caso de la sociedad australiana que los aborígenes han pasado a representar el lado perdido de la humanidad euro-australiana en términos de estética, emoción y religiosidad, el distanciamiento temporal de los aborígenes mapuches y tehuelches también permite a la sociedad chubutense y a las agencias hegemónicas que operan en la zona, la reapropiación de sus conductas y símbolos. Estos últimos, desparticularizados, constituyen experiencias nostálgicas y orientaciones morales de la sociedad en el presente.

En Colonia Cushamen, la mayor parte de quienes trabajan en el sistema educativo han llegado de las ciudades o capitales y, aun teniendo distintas metas y propósitos, las experiencias e imágenes de contraste que fueron construyendo resultaron en nuevos modos de interpretar sus pertenencias nacionales. Si bien estos usos de la aboriginalidad exceden el corpus que he seleccionado, me detendré aquí en las opiniones de estos maestros como ejemplo local de los sentidos nostálgicos de la identidad nacional³¹.

En la búsqueda de una substancia nacional para completar los vacíos de una sociedad que se piensa a sí misma como no cultural o como mera copia de otras sociedades, la apropiación y resignificación de las creencias religiosas indígenas deviene una empresa

²⁹ En: www.Patagonia.com.ar, 2003.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Este corpus ha sido conformado a partir de reuniones de discusión que hemos realizado conjuntamente con los maestros de la zona durante los años 2001-2003.

eficaz. La figura recurrente es, entonces, la de transitar hacia atrás en el tiempo y experimentar “*las emociones auténticas de pertenecer a esta tierra*”:

“Muchas veces no sabemos hacia dónde estamos yendo, y cuando no sabemos tenemos que mirarnos adentro, hablar con Futachao y pedirle ayuda. Uniendo ese pasado quiero este presente” (acto del centenario, c8/2003).

En abril del año 2001, cuando se acercaba un nuevo aniversario de la muerte de Miguel Ñancuche Nahuelquir, la fecha cobró importancia por su proximidad con la celebración del centenario de la escuela que lleva su nombre. Docentes, pobladores y alumnos de la zona decidieron en aquella oportunidad reunirse para recordar al cacique y la propuesta consistió en realizar una caminata colectiva hasta la loma donde se encuentra la tumba del Ñancuche. Me detendré entonces en las expectativas, lecturas y apropiaciones que, de este evento, realizaron algunos de los docentes de las escuelas de la Colonia.

Ellos recordaban que aquel día hubo muchas lágrimas. En las vivencias de este “momento emotivo” todos creían estar caminando hacia el mismo lugar cuando “en realidad nos movían intereses diferentes”.

“Yo no sé muy bien por qué fuimos tampoco, son energías. En un momento detuve la marcha y pensé ‘por algo estamos caminando por acá, hay un algo que es valioso para nosotros también, y hay que resguardarlo’” (c6/2001).

Para algunos docentes, la caminata devino en un ícono para circunscribir su propia “comunidad imaginada” no sólo en el espacio (Gupta y Ferguson 1992), sino también en el tiempo (Briones 1995:41). De este modo, actualizaban sus propios “*vínculos de nacimiento*” que, reforzados por la presencia de ancianas mapuche (“*para tener un vínculo más directo*”) les permitía volver al “*nacimiento con algún rasgo de identidad*”. La cultura mapuche, como nacimiento u origen de la identidad nacional, es experimentada y apropiada como la substancia espacio-temporal auténtica de una nación que “*había desviado su camino*”. Uno de los maestros definía este vínculo como un “*tributo a la madre tierra*” --expresión convencional muy usada por las agencias que intervienen en la zona--, es decir, como un encuentro con la tierra y con

la naturaleza: *“allí estaban los huesos, los fósiles, la naturaleza en definitiva”* (c6/2001).

En una dirección similar, el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) subraya estas imágenes en espejo y reconstruye la aboriginalidad desde las carencias y las faltas de una sociedad moderna. El equipo comienza a tener una inserción más estable en Cushamen en los últimos años y, como explica el coordinador de la diócesis de Comodoro Rivadavia, *“es una respuesta concreta al avance creciente de las iglesias evangélicas”* (2003, comunicación personal). El manifiesto fundacional expresa:

“La Pastoral Aborigen es una permanente experiencia del reconocimiento de un DIOS PADRE Y MADRE DE TODOS LOS PUEBLOS. En nuestra diaria tarea compartimos la fragilidad y la incertidumbre de estos hermanos y **continuamente damos gracias a Dios por el MISTERIO DE LA VIDA que en ellos se manifiesta”³².**

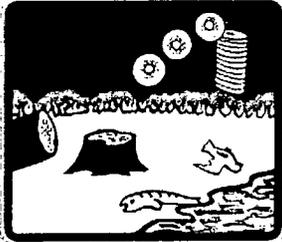
Los pueblos originarios son redefinidos como los representantes auténticos de esta experiencia de reconocimiento puesto que, como anuncia la frase que encuadró la asamblea mapuche-tehuelche del 2004, *“el pueblo que ama a dios respeta la madre tierra la MAPU, LA PECNE TRO”* (sept./04, Asamblea Regional Sur, Mendoza). En las cocinas de los pobladores de Cushamen, aproximadamente desde el año 2000, se empezaban a ver colgados los almanaques de ENDEPA como señal de una nueva presencia en la zona y de una orientación metacultural específica (ver lámina n° 8) en la que se oponen “los valores económicos” modernos frente al “valor de la vida” tomando como punto de partida “la relación milenaria de los pueblos originarios con la tierra”.

En este sentido, son frecuentes y variados los hechos que van invistiendo a la aboriginalidad con renovada significación para el presente (Briones 1999:190). A modo de ejemplo, quien oficiaba de locutor en el centenario de la escuela renombraba a las artesanías mapuches como *“verdaderas obras de arte que podemos admirar en los museos del mundo”* (c8/2003). Construcciones de aboriginalidad similares son también las que explican, por ejemplo, la visita de un movimiento ecologista extranjero

³² En: www.endepa.org.ar, 2005.

LÁMINA 8
 "EL LADO PERDIDO"

"Que le demos a nuestros hermanos aborígenes la dignidad que les hemos robado, esa es la realidad, hay un gran desafío aquí hacia el futuro. Nuestros hermanos aborígenes nos enseñan la esencia alimentando la vida, mientras nosotros, los seudos, hemos proliferado el planeta aún a riesgo de perderlo" (la voz de Endepa citada por Florentino Nahuelquir en su discurso del 9/11/91).



Mucho más que
valor económico...



VALOR DE VIDA

Los Pueblos Indígenas cuidaron
la TIERRA por milenios,
porque sabían que eran parte de ELLA.

<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><th>D</th><th>L</th><th>M</th><th>J</th><th>V</th><th>S</th></tr> <tr><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td><td>6</td><td>7</td></tr> <tr><td>9</td><td>10</td><td>11</td><td>12</td><td>13</td><td>14</td></tr> <tr><td>16</td><td>17</td><td>18</td><td>19</td><td>20</td><td>21</td></tr> <tr><td>23</td><td>24</td><td>25</td><td>26</td><td>27</td><td>28</td></tr> <tr><td>30</td><td>31</td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr> </table>	D	L	M	J	V	S	2	3	4	5	6	7	9	10	11	12	13	14	16	17	18	19	20	21	23	24	25	26	27	28	30	31					<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><th>D</th><th>L</th><th>M</th><th>J</th><th>V</th><th>S</th></tr> <tr><td>6</td><td>7</td><td>8</td><td>9</td><td>10</td><td>11</td></tr> <tr><td>13</td><td>14</td><td>15</td><td>16</td><td>17</td><td>18</td></tr> <tr><td>20</td><td>21</td><td>22</td><td>23</td><td>24</td><td>25</td></tr> <tr><td>27</td><td>28</td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr> </table>	D	L	M	J	V	S	6	7	8	9	10	11	13	14	15	16	17	18	20	21	22	23	24	25	27	28					<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><th>D</th><th>L</th><th>M</th><th>J</th><th>V</th><th>S</th></tr> <tr><td>6</td><td>7</td><td>8</td><td>9</td><td>10</td><td>11</td></tr> <tr><td>13</td><td>14</td><td>15</td><td>16</td><td>17</td><td>18</td></tr> <tr><td>20</td><td>21</td><td>22</td><td>23</td><td>24</td><td>25</td></tr> <tr><td>27</td><td>28</td><td>29</td><td>30</td><td>31</td><td></td></tr> </table>	D	L	M	J	V	S	6	7	8	9	10	11	13	14	15	16	17	18	20	21	22	23	24	25	27	28	29	30	31		<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><th>D</th><th>L</th><th>M</th><th>J</th><th>V</th><th>S</th></tr> <tr><td>3</td><td>4</td><td>5</td><td>6</td><td>7</td><td>8</td></tr> <tr><td>10</td><td>11</td><td>12</td><td>13</td><td>14</td><td>15</td></tr> <tr><td>17</td><td>18</td><td>19</td><td>20</td><td>21</td><td>22</td></tr> <tr><td>24</td><td>25</td><td>26</td><td>27</td><td>28</td><td>29</td></tr> <tr><td>31</td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr> </table>	D	L	M	J	V	S	3	4	5	6	7	8	10	11	12	13	14	15	17	18	19	20	21	22	24	25	26	27	28	29	31											
D	L	M	J	V	S																																																																																																																																								
2	3	4	5	6	7																																																																																																																																								
9	10	11	12	13	14																																																																																																																																								
16	17	18	19	20	21																																																																																																																																								
23	24	25	26	27	28																																																																																																																																								
30	31																																																																																																																																												
D	L	M	J	V	S																																																																																																																																								
6	7	8	9	10	11																																																																																																																																								
13	14	15	16	17	18																																																																																																																																								
20	21	22	23	24	25																																																																																																																																								
27	28																																																																																																																																												
D	L	M	J	V	S																																																																																																																																								
6	7	8	9	10	11																																																																																																																																								
13	14	15	16	17	18																																																																																																																																								
20	21	22	23	24	25																																																																																																																																								
27	28	29	30	31																																																																																																																																									
D	L	M	J	V	S																																																																																																																																								
3	4	5	6	7	8																																																																																																																																								
10	11	12	13	14	15																																																																																																																																								
17	18	19	20	21	22																																																																																																																																								
24	25	26	27	28	29																																																																																																																																								
31																																																																																																																																													
<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><th>D</th><th>L</th><th>M</th><th>J</th><th>V</th><th>S</th></tr> <tr><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td><td>6</td></tr> <tr><td>8</td><td>9</td><td>10</td><td>11</td><td>12</td><td>13</td></tr> <tr><td>15</td><td>16</td><td>17</td><td>18</td><td>19</td><td>20</td></tr> <tr><td>22</td><td>23</td><td>24</td><td>25</td><td>26</td><td>27</td></tr> <tr><td>29</td><td>30</td><td>31</td><td></td><td></td><td></td></tr> </table>	D	L	M	J	V	S	1	2	3	4	5	6	8	9	10	11	12	13	15	16	17	18	19	20	22	23	24	25	26	27	29	30	31				<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><th>D</th><th>L</th><th>M</th><th>J</th><th>V</th><th>S</th></tr> <tr><td>5</td><td>6</td><td>7</td><td>8</td><td>9</td><td>10</td></tr> <tr><td>12</td><td>13</td><td>14</td><td>15</td><td>16</td><td>17</td></tr> <tr><td>19</td><td>20</td><td>21</td><td>22</td><td>23</td><td>24</td></tr> <tr><td>26</td><td>27</td><td>28</td><td>29</td><td>30</td><td></td></tr> </table>	D	L	M	J	V	S	5	6	7	8	9	10	12	13	14	15	16	17	19	20	21	22	23	24	26	27	28	29	30		<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><th>D</th><th>L</th><th>M</th><th>J</th><th>V</th><th>S</th></tr> <tr><td>3</td><td>4</td><td>5</td><td>6</td><td>7</td><td>8</td></tr> <tr><td>10</td><td>11</td><td>12</td><td>13</td><td>14</td><td>15</td></tr> <tr><td>17</td><td>18</td><td>19</td><td>20</td><td>21</td><td>22</td></tr> <tr><td>24</td><td>25</td><td>26</td><td>27</td><td>28</td><td>29</td></tr> <tr><td>31</td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr> </table>	D	L	M	J	V	S	3	4	5	6	7	8	10	11	12	13	14	15	17	18	19	20	21	22	24	25	26	27	28	29	31						<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><th>D</th><th>L</th><th>M</th><th>J</th><th>V</th><th>S</th></tr> <tr><td>1</td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td><td>6</td></tr> <tr><td>8</td><td>9</td><td>10</td><td>11</td><td>12</td><td>13</td></tr> <tr><td>15</td><td>16</td><td>17</td><td>18</td><td>19</td><td>20</td></tr> <tr><td>22</td><td>23</td><td>24</td><td>25</td><td>26</td><td>27</td></tr> <tr><td>29</td><td>30</td><td>31</td><td></td><td></td><td></td></tr> </table>	D	L	M	J	V	S	1	2	3	4	5	6	8	9	10	11	12	13	15	16	17	18	19	20	22	23	24	25	26	27	29	30	31			
D	L	M	J	V	S																																																																																																																																								
1	2	3	4	5	6																																																																																																																																								
8	9	10	11	12	13																																																																																																																																								
15	16	17	18	19	20																																																																																																																																								
22	23	24	25	26	27																																																																																																																																								
29	30	31																																																																																																																																											
D	L	M	J	V	S																																																																																																																																								
5	6	7	8	9	10																																																																																																																																								
12	13	14	15	16	17																																																																																																																																								
19	20	21	22	23	24																																																																																																																																								
26	27	28	29	30																																																																																																																																									
D	L	M	J	V	S																																																																																																																																								
3	4	5	6	7	8																																																																																																																																								
10	11	12	13	14	15																																																																																																																																								
17	18	19	20	21	22																																																																																																																																								
24	25	26	27	28	29																																																																																																																																								
31																																																																																																																																													
D	L	M	J	V	S																																																																																																																																								
1	2	3	4	5	6																																																																																																																																								
8	9	10	11	12	13																																																																																																																																								
15	16	17	18	19	20																																																																																																																																								
22	23	24	25	26	27																																																																																																																																								
29	30	31																																																																																																																																											
<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><th>D</th><th>L</th><th>M</th><th>J</th><th>V</th><th>S</th></tr> <tr><td>4</td><td>5</td><td>6</td><td>7</td><td>8</td><td>9</td></tr> <tr><td>11</td><td>12</td><td>13</td><td>14</td><td>15</td><td>16</td></tr> <tr><td>18</td><td>19</td><td>20</td><td>21</td><td>22</td><td>23</td></tr> <tr><td>25</td><td>26</td><td>27</td><td>28</td><td>29</td><td>30</td></tr> </table>	D	L	M	J	V	S	4	5	6	7	8	9	11	12	13	14	15	16	18	19	20	21	22	23	25	26	27	28	29	30	<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><th>D</th><th>L</th><th>M</th><th>J</th><th>V</th><th>S</th></tr> <tr><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td>5</td><td>6</td><td>7</td></tr> <tr><td>9</td><td>10</td><td>11</td><td>12</td><td>13</td><td>14</td></tr> <tr><td>16</td><td>17</td><td>18</td><td>19</td><td>20</td><td>21</td></tr> <tr><td>23</td><td>24</td><td>25</td><td>26</td><td>27</td><td>28</td></tr> <tr><td>30</td><td>31</td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr> </table>	D	L	M	J	V	S	2	3	4	5	6	7	9	10	11	12	13	14	16	17	18	19	20	21	23	24	25	26	27	28	30	31					<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><th>D</th><th>L</th><th>M</th><th>J</th><th>V</th><th>S</th></tr> <tr><td>6</td><td>7</td><td>8</td><td>9</td><td>10</td><td>11</td></tr> <tr><td>13</td><td>14</td><td>15</td><td>16</td><td>17</td><td>18</td></tr> <tr><td>20</td><td>21</td><td>22</td><td>23</td><td>24</td><td>25</td></tr> <tr><td>27</td><td>28</td><td>29</td><td>30</td><td>31</td><td></td></tr> </table>	D	L	M	J	V	S	6	7	8	9	10	11	13	14	15	16	17	18	20	21	22	23	24	25	27	28	29	30	31		<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><th>D</th><th>L</th><th>M</th><th>J</th><th>V</th><th>S</th></tr> <tr><td>4</td><td>5</td><td>6</td><td>7</td><td>8</td><td>9</td></tr> <tr><td>11</td><td>12</td><td>13</td><td>14</td><td>15</td><td>16</td></tr> <tr><td>18</td><td>19</td><td>20</td><td>21</td><td>22</td><td>23</td></tr> <tr><td>25</td><td>26</td><td>27</td><td>28</td><td>29</td><td>30</td></tr> <tr><td>31</td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr> </table>	D	L	M	J	V	S	4	5	6	7	8	9	11	12	13	14	15	16	18	19	20	21	22	23	25	26	27	28	29	30	31											
D	L	M	J	V	S																																																																																																																																								
4	5	6	7	8	9																																																																																																																																								
11	12	13	14	15	16																																																																																																																																								
18	19	20	21	22	23																																																																																																																																								
25	26	27	28	29	30																																																																																																																																								
D	L	M	J	V	S																																																																																																																																								
2	3	4	5	6	7																																																																																																																																								
9	10	11	12	13	14																																																																																																																																								
16	17	18	19	20	21																																																																																																																																								
23	24	25	26	27	28																																																																																																																																								
30	31																																																																																																																																												
D	L	M	J	V	S																																																																																																																																								
6	7	8	9	10	11																																																																																																																																								
13	14	15	16	17	18																																																																																																																																								
20	21	22	23	24	25																																																																																																																																								
27	28	29	30	31																																																																																																																																									
D	L	M	J	V	S																																																																																																																																								
4	5	6	7	8	9																																																																																																																																								
11	12	13	14	15	16																																																																																																																																								
18	19	20	21	22	23																																																																																																																																								
25	26	27	28	29	30																																																																																																																																								
31																																																																																																																																													

2005

Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) - Calima 25 157 (43500A0) Resistencia / Chaco / ARGENTINA
 Telefax: (03/22) 455440 - 441938 / e-mail: epapca@endepa.org.ar / Sitio en Internet: www.endepa.org.ar

"La Pastoral Aborigen es una permanente experiencia del reconocimiento de un DIOS PADRE Y MADRE DE TODOS LOS PUEBLOS. En nuestra diaria tarea compartimos la fragilidad y la incertidumbre de estos hermanos y continuamente damos gracias a Dios por el MISTERIO DE LA VIDA que en ellos se manifiesta"

(<http://www.endepa.org.ar/nuestro%20logo.htm>)

que llegó a la escuela Ñancuche en el verano del año 2003 para “*aprender de la experiencia de los pobladores mapuches*”³³.

Estas apropiaciones nacionalistas, estéticas o ecológicas confirman, por un lado, la figuras del “retorno a los orígenes” y la “recuperación del lado perdido” por la sociedad hegemónica y, por el otro, la construcción del indígena como testimonio de un pasado que, al ser desparticularizado, deviene patrimonio de la nación y de la humanidad.

2.2.3 El rescate

En el marco de la nueva Argentina multicultural, las escuelas de Cushamen buscaron en trabajos académicos e investigaciones previas los contenidos de una “cultura mapuche” y se dieron a la tarea de reinventar las tradiciones a través de empresas de “rescate cultural”. En diálogo con el indigenismo oficial, surgieron varias iniciativas para promover el uso del idioma mapuche y el “rescate” de las tradiciones de los antiguos, principalmente de los juegos mapuches.

Del mismo modo que ocurrió en otras localidades de Argentina y en otros países (Ver Hernández Castillo 2001), el idioma se convertía en el principal foco de interés de las políticas culturales del estado. Mientras que en los años treinta se trataba acabar con las lenguas nativas, en la década de los noventa Chubut promovió la “preservación de las lenguas autóctonas”. Las nuevas políticas del estado se planteaban explícitamente como un esfuerzo por “*desandar los caminos de la integración forzada*” (Hernández Castillo 2001:175).

Ya en 1996, la experiencia de la escuela n° 69 era noticia en el diario Clarín: “*En una escuela de Chubut un grupo de alumnos aprende mapuche*”³⁴. Este proyecto, que respondía a la iniciativa de su director y que fuera aprobado por el Ministerio de

³³ Nadie recordaba el nombre de esta organización ecológica inglesa pero quedaron sus huellas en un mural que pintaron en una de las paredes del establecimiento.

³⁴Clarín Digital 10/10/96.

Cultura y Educación Provincial, tenía como propósito su ampliación hacia otras escuelas de la provincia.

En el año 1997 el Ministerio de Educación y Cultura de la Nación crea el Proyecto 4, "Atención a necesidades educativas de la población Aborigen", cuyo objetivo central consistía en asesorar pedagógicamente a las escuelas con población indígena³⁵. En el año 1999, el proyecto puso en marcha las actividades programadas³⁶, centrándose específicamente en las provincias de Formosa, Santa Fe y Chubut donde ya habían existido algunas experiencias piloto en esta dirección (Otero Gómez 2002). La coordinación provincial del Plan Social Educativo había iniciado el año anterior una experiencia de capacitación en lengua y cultura aborigen para docentes de la zona noroeste de Chubut. El diagnóstico que arrojó esta primera experiencia expresaba que, para los docentes de la zona, existía una discordancia pedagógica entre "*el perfil del niño y la niña chubutenses' con el perfil de los niños aborígenes*" (op.cit.:11). Excepto en la zona de la Colonia Cushamen, donde los maestros ya habían comenzado las tareas de rescate unos años antes.

La otra experiencia piloto que la provincia capitalizaría después, también se inicia en la Colonia --paraje Fofó Cahuel-- en el año 1997. Esta consiste en el rescate de los "Juegos Mapuche-Tehuelche" que, bajo el lema "Esperanza en marcha", promueve "el encuentro entre culturas". Ese mismo año, el Ministerio de Cultura y Educación de la Provincia de Chubut declara de interés educativo y cultural el "Encuentro Fofó Cahuel" (MCyE, Rawson, Resolución 328/97). Estos encuentros fueron realizados todos los años en distintas escuelas y, ya en su tercera edición, se habían incorporado otras regiones de la provincia (p.e. Sierra Colorada y Lago Rosario) y otras actividades, como la "correcaminata" desde Cushamen hasta la población de Palena en Chile. Como se expresa en la carpeta donde se van archivando las experiencias de las distintas escuelas, el proyecto de los juegos aborígenes tiene como propósito "*la*

³⁵ Este nuevo giro comienza, en el ámbito nacional, en el año 1994 con la Reforma de la Constitución Nacional y la nueva Ley Federal de Educación. En este marco legal, el Estado debía hacerse responsable y promover programas de rescate y fortalecimiento de las lenguas y culturas indígenas en coordinación con las jurisdicciones provinciales correspondientes.

³⁶ Con el auspicio del PROFOR y de la OEI (Organización de los Estados Iberoamericanos) y la intervención del PROIEB-Andes (Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los países andinos).

búsqueda y el rescate de los juegos autóctonos” realizados por las comunidades tehuelches y mapuches antiguamente, para lograr “*la integración efectiva de las culturas*”. Las actividades del encuentro, teniendo en cuenta las generalidades de los distintos programas, se inician con el izamiento de las banderas argentina y mapuche y con las palabras en *mapuzugun* de algún anciano de la comunidad, a continuación comienzan las competencias por edades en los siguientes juegos: *necul gnuru* (cazería del zorro), *yayasei*, cinchada, saltos, puntería, *levlevtun*, *ahuas*, *cudehue*, juego de *chueca*, *palicantun*. En evento también contempla la realización de una rogativa mapuche y comidas tradicionales. Los diarios provinciales, que generalmente cubren el evento, subrayan todos los años la importancia de esta experiencia como forma de inserción e integración de las culturas indígenas de la provincia³⁷.

Sin detenerme en el éxito relativo de estas experiencias como “*espacios vividos y autónomos de cultura*” (Carpeta de los Juegos Aborígenes), quisiera resaltar algunas de las connotaciones metaculturales que se presuponen en este modo de definir los lugares sociales de detención legítima para los indígenas.

En primer lugar, llama la atención la forma en que ciertas “tradiciones” adquieren fuerza y se convierten en “oficiales” y cómo al hacerlo recrean el espacio posible para otras afirmaciones, discursos y tradiciones (Scott 1992, Briones 1998). La creación de estas “señales” (Grossberg 1992) para orientar la circulación de los sujetos hacia la “integración” limita otros usos de las experiencias pasadas basadas, por ejemplo, en el antagonismo o la lucha. Al mismo tiempo, el marco interpretativo del “rescate”, promovido desde las agencias estatales, responde al poder desigual de los sujetos para fijar las coordenadas de formación de sus identidades (Williams 1989), puesto que implícita, por un lado, la concepción hegemónica que valora la “diferencia” en términos folklóricos y estereotipados y, por el otro, la idea de que la “pérdida” de cultura es responsabilidad de los mismos indígenas.

³⁷ El Documento de Trabajo del Ministerio de Cultura y Educación de la Nación del año 1998 -- “Atención de necesidades educativas de la Población Aborigen”-- expresa que estas experiencias están acorde con las estrategias del Proyecto 4, principalmente con el objetivo de “*identificar y promover experiencias educativas cuya evaluación de resultados permita elaborar experiencias replicables*”.

En segundo lugar, la redefinición de los sujetos excluidos como “sujetos diversos” (Díaz y Alonso 1998) cuyas prácticas --como la lengua mapuche o los juegos tradicionales-- pueden ser “integradas” en el sistema democrático plantea una falsa solución al problema de fondo. El lugar social “señalado” para la “integración” permite ocultar la contradicción que subyace entre los discursos oficiales que circulan en declaraciones, proyectos y medios de comunicación, y las políticas concretas del estado, como por ejemplo, la falta de previsión de un presupuesto para los maestros bilingües o para desarrollar un programa de educación intercultural basado en la consulta a las comunidades involucradas. En estos casos, independientemente de las motivaciones personales de quienes llevan adelante las empresas de rescate, el uso de la diferencia como símbolo fetiche de la modernidad queda al descubierto. Las agencias estatales se apropian de su prestigio, mientras la vacían de sus contenidos históricos y concretos.

Finalmente, la territorialización de todas estas experiencias en Colonia Cushamen, irán dando cuerpo a la idea de que estas comunidades ocupan el lugar social dispuesto por los procesos hegemónicos de diferenciación de modo ejemplar. La centralidad de Cushamen como escenario de las iniciativas del estado responde, y al mismo tiempo refuerza, la imagen estereotipada de sus pobladores como epitome del “auténtico aborígen” de la provincia.

3 La celebración del modelo: el mercado artesanal y la fiesta del aborígen

3.1 Imágenes materializadas en la pieza artesanal

El “Salón de Exposiciones de Artesanías Mapuche” se encuentra en el pueblo de Cushamen, donde las artesanas cuentan que “*viene tanta gente de lejos que se pueden vender cosas lindas*”. El grupo de tejedoras que participa en este proyecto colectivo, llamado *Kon Traw-lepaiñ* [todos unidos], se reúne aproximadamente tres horas diarias de lunes a viernes para hacer las tareas. También forman parte del grupo otras mujeres de la zona rural, quienes trabajan en sus casas y mandan sus productos artesanales para que sean expuestos en el salón. Su coordinadora recuerda que “*la historia de la artesanía era como que anteriormente no tenía realmente valor*” y percibe que “*en*

cambio ahora es distinto". Para ellas, la valorización del "trabajo mapuche" las tomó por sorpresa cuando en 1998 adquirieron un subsidio de nación para comprar quince ruecas. Desde entonces, a través de la comuna de Cushamen se fueron gestionando becas y subsidios para sostener el proyecto cuando las ventas no son suficientes. En el año 1998, entonces, pusieron en práctica por primera vez este proyecto trabajando en la comisaría o la escuela del pueblo, hasta que un tiempo después la comuna construye el salón para las artesanas y el grupo se organiza informalmente como una cooperativa de trabajo. En el año 2003, el museo Benetton se constituye en uno de los principales compradores de las artesanías mapuches que se producen en el salón.

En el contexto de este capítulo, la puesta en práctica del proyecto me permite pensar sobre las imágenes de aboriginalidad que surgen a partir del funcionamiento de un mercado de artesanías. Siguiendo el planteo de Mónica Rotman (1992), el consumo de estas piezas contribuye a la producción social de la diferencia y a su desplazamiento desde lo económico hacia lo simbólico. En otras palabras, a través de ofertas y demandas de los productos artesanales se confirman muchos de los usos metaculturales que describimos anteriormente para definir al "otro indígena".

De acuerdo con el planteo de esta misma autora, los atributos que encierran las artesanías suelen ser la remisión al pasado, la nostalgia del lado perdido por la industrialización, el exotismo y la obsesión por la autenticidad (Rotman 1996). Me detendré, entonces, en el modo en que operan estos significados en la presuposición y creación de aboriginalidad.

El diario La Nación presenta la muestra "Poncho, arte y tradición", en la cual participaron algunas tejedoras de Cushamen, como lo confirma la foto que acompaña la nota periodística: *"dos tejedoras de Cushamen trabajan al aire libre"*.

"Piezas textiles que son historia. Se organiza una muestra de ponchos. Perderse en el tiempo que forma parte de la trama (...) Eso propone la muestra 'El poncho, arte y tradición', que organizan Manos Artesanas Comunicaciones y Eguiguren Arte de Hispanoamérica (...) Los 140 ponchos fueron elegidos por su valor histórico y artístico (...) 'el poncho es una segunda bandera que integra el imaginario de una tradición de paz y cobijo en la que los argentinos nos reencontramos y nos reconocemos', sostiene el director del Museo Nacional de Arte Decorativo. (...) El presente del diálogo

transcurre en el Sur. Las tejedoras mapuches hilan y tiñen la lana. Desplazan las manos en la urdiembre. El tejido se construye en el tiempo y refiere mitos. La pieza terminada delata una presencia, y en nada puede compararse con el producto de la máquina. La herencia indígena es una síntesis materializada. Está ahí, cobijando un cuerpo a la intemperie del galope en terreno patagónico. La herencia pervive en el silencio, asimilada por aquellos que valoran la integración con lo diverso”³⁸.

En primer lugar, entonces, las artesanías conectan a sus consumidores con una forma de vida distinta con respecto a su cotidianeidad. Esta diferencia, principalmente temporal, se basa tanto en el presupuesto de que la pieza es producto de otro tiempo (*“Perderse en el tiempo que forma parte de la trama”*) como en el desplazamiento hacia el pasado de sus creadores (*“La herencia indígena [...] está ahí, cobijando un cuerpo a la intemperie del galope en terreno patagónico [...] pervive en el silencio”*).

De acuerdo con Rotman (1996), lo que fascina de las artesanías es esta anterioridad -- la remisión a un origen-- de las formas y de los modos de elaboración, es decir, la alusión a un mundo anterior que ha dejado sus huellas en la “rusticidad”, en los materiales “puros” y en las “marcas” visibles del productor. La misma idea nos expresaba una de las tejedoras del grupo:

“Hace poco vendimos muchas piezas a un señor que sabía valorar el trabajo, él nos preguntó primero si trabajábamos en lana crudo, cómo la lavábamos... y nos ponderó que sea trabajo indígena, rústico” (M. Meli c9/1998).

Esta remisión al origen enmarca al objeto en el tiempo mítico donde, desvanecido -- “elidido”³⁹-- emerge inmemorial (*“El tejido se construye en el tiempo y refiere mitos”*). El objeto artesanal, desplazado hacia el pasado, es así actualizado como mito de origen (Rotman 1996). En este mismo sentido, el diario patagónico “La Mañana del Sur” refería al trabajo de las tejedoras de Cushamen:

“Esos frutos de las manos indias son elaborados con la paciencia aborígen de raíces ancestrales, y con las antiguas técnicas y conocimientos heredados de sus ancestros: una pócima casi mágica”⁴⁰.

³⁸ La Nación 13/10/01, Rincón Gaucho, pág. 6.

³⁹ El objeto elidido a través de su nueva interpretación mítica pierde realidad histórica. Proceso que Jean Baudrillard describe como un “*crimen perfecto*”, aquel que ocurre en un mundo “*en el que la más elevada función del signo es hacer desaparecer la realidad, y enmascarar al mismo tiempo esa desaparición*” (1996: 17).

⁴⁰ En: Mañana del Sur en Los Lagos, 19/05/99, pág. 4.

En segundo lugar, la artesanía representa el lado perdido en una economía basada en la abstracción mercantil. Consumir estos objetos “*alude a una nostálgica búsqueda del pasado*” (Rotman 1996:181) y, es en esta retrospectiva, que se enmarcan muchas de las expresiones del sentido común: “*la pieza terminada delata una presencia*” que “*en nada puede compararse con el producto de la máquina*”. Las mismas tejedoras definen sus piezas mapuches en contraposición a los productos *wingka* que son confeccionados en las fábricas. En consecuencia, desde el punto de vista de la cultura horizontal, estos valores pueden ser apropiados para completar los vacíos en la construcción de sentidos nacionales de pertenencia (“*el poncho es una segunda bandera que integra el imaginario de una tradición de paz y cobijo en la que los argentinos nos reencontramos y nos reconocemos*”).

En tercer lugar, la atracción por lo artesanal se enmarca en el gusto por lo exótico y la pasión por coleccionar (Rotman 1996). En un análisis de los mercados mexicanos de artesanías indígenas, Hernández Castillo (2001) sostiene que éstos se encuentran marcados también por una “nostalgia imperialista” (Rosaldo 1987) que busca recuperar el contacto con el “buen salvaje” destruido por la experiencia colonial. En este sentido, consumir café mam o adquirir tejidos mapuches es una posibilidad de apoyar a los “últimos descendientes”. Al respecto, Claudia Briones (2003c) señala que una cuota de espectacularización y puesta en escena de las diferencias suele atraer y sensibilizar a la sociedad no indígena. La artesanía, como escenificación de anacrónico exotismo deviene en “curiosidad” y este carácter pintoresco transforma la diversidad en algo anecdótico (op.cit) (“*la herencia pervive en el silencio, asimilada por aquellos que valoran la integración con lo diverso*”). Simplificaciones de este tipo se encuentran implícitas en las políticas del gobierno que, centradas en la promoción “romántica” de las artesanías, ocultan la inexistencia de políticas que respondan a los reclamos de equidad social que realizan los indígenas⁴¹. Este mismo gesto es el que, como veremos en el siguiente apartado, motiva a una empresa como Benetton a promover la

⁴¹ En el Programa Integral de Comunidades Aborígenes, elaborado en 1996 por los Ministerios de Salud y Acción Social y de Gobierno, Trabajo y Justicia de la Provincia de Chubut, se mencionaba que desde 1987 hasta la fecha, los programas dirigidos a las comunidades aborígenes se habían centrado, principalmente, en promover la elaboración y comercialización de telares y materias primas para

comercialización de los tejidos de Cushamen --apoyando así a los “*últimos descendientes*”-- mientras que, en otros espacios de conflicto, sus prácticas promueven la desigualdad social.

En cuarto lugar, en estos usos políticos, los efectos del valor de “autenticidad” --constitutivo de toda confección artesanal-- se desplazan de la pieza y el trabajo de elaboración hacia los sujetos que en ella se representan. Por un lado, la realización “correcta” de artesanías opera como otro de los criterios que las hegemonías utilizan para determinar si un indígena o una comunidad son “auténticos aborígenes”. Por otro lado, la realización de artesanías es una de las prácticas indígenas consideradas auténticas y que, a diferencia de otras, deben ser apoyadas y preservadas.

Ciertos mercados actuales están especialmente interesados en apoyar y comprar productos de “auténticos indígenas” (Hernández Castillo 2001). Estos últimos son aquellos que pueden mostrar rasgos evidentes de continuidad y mimesis con el pasado, mejor dicho, con una idea específica y hegemónica sobre el pasado indígena:

“La tarea es realizada totalmente del mismo modo que en el pasado [...] A pesar de los cambios acontecidos en el planeta, para las mapuches de Cushamen ‘la vida’ --con todo lo que esa definición significa-- sigue siendo la misma. Y ellas con su sabiduría optaron por emprender los bruscos cambios del mundo simplemente haciendo lo que siempre han hecho”⁴².

En este contexto, la tarea de las artesanas de “rescatar” las prácticas de los “antiguos”, principalmente en sus escenificaciones públicas, puede verse reforzada por la necesidad de responder a estas demandas simbólicas. Sin embargo, el modo en que los sujetos deciden ocupar los lugares sociales disponibles no puede ser nunca previsto completamente por los modelos hegemónicos.

La selección y fijación de los significados que circulan en los mercados se actualizan a través de ciertos rituales (Douglas e Isherwood 1990). En ellos se ponen en práctica ciertas convenciones para sacar a la luz las definiciones públicas sobre aquello que se

realizar artesanías en tejido. Este también ha sido el perfil de las políticas de la comuna de Cushamen hasta el año 2003 (cf. capítulo 2).

⁴² En: *Mañana del Sur en Los Lagos*, 19/05/99, pág. 4.

considera 'valioso'. Así, por ejemplo, la ejecución de narrativas históricas para dar autenticidad al producto, puede formar parte de estas prácticas rituales⁴³. El grupo de tejedoras, reunido en el salón todas las tardes, comenzó también a organizar ciertas "contadas" en una trama propia. Ellas orientan su narrativa a partir del nombre que las identifica "Todos unidos". Los relatos comienzan con la imagen de ellas, sentadas en sus telares, recordando entre todas los viejos tiempos. Es entonces cuando distintos momentos del pasado se irán yuxtaponiendo para dar cuenta de un "pasado armonioso" donde imperaba la unidad entre los pobladores de Cushamen. Extrañan la época en que el precio de la lana era alto, rendían los productos de la esquila y, en consecuencia, los hombres no estaban obligados a emigrar de Cushamen. Recuerdan cuando sus abuelas o madres se juntaban para confeccionar colectivamente las matras que serían el único sustento económico de los representantes de la comunidad cuando viajaban a Buenos Aires para gestionar los títulos de propiedad de las tierras. Añoran los tiempos en que la ropa *wingka* no se usaba, y todos lucían como "ricos" la ropa mapuche. Recuerdan a sus abuelas o madres enseñándoles en *mapuzugun*, y a la luz de un fogón, los significados de los distintos diseños mapuches o los secretos para obtener teñidos de distinto color. Estas historias destacan, principalmente, un pasado próspero donde existía la igualdad y el trabajo se hacía en común, y donde todos respetaban los consejos y conocimientos de los ancianos. Así se van entextualizando distintas historias que luego podrán ser ejecutadas ante un posible comprador o ante algún periodista interesado en conocer el proyecto.

También es parte del ritual describir y mostrar las partes del proceso artesanal cada vez que algún visitante llega al salón. Así recibía a unos turistas ocasionales una de las artesanas de grupo:

"Este telar es realmente mapuche, esto sí que es lo realmente natural, porque estos son los que hacían los primitivos, abuelos, bisabuelos. Nosotros trabajamos con toda lana natural, o sea, teñimos con raíces, con flor de charcado, con romaza, con cáscara de cebolla, calafate, nueces... con todas esas cosas. También con yerba, le ponemos piedra lumbre para que agarre fuerza la yerba... Esta artesanía cuesta mucho trabajo porque mientras preparás la lana tenés que carmenar, después tenés que hilarlo y después tenés que unirlo, tenés que torcerlo, y recién después pasás al telar. Y después

⁴³ El pasado se ha convertido en un capital simbólico para aumentar el valor comercial de los productos en el mercado internacional (Unlin 1995).

tenés que estar varios días tejiendo con los palitos... Ahí tenemos los tejidos, así que si quieren verlos..." (A. Meli c4/2001).

Sin embargo, esta no es una simple imagen comercial o "discurso de presentación". Estas experiencias pasadas no sólo fueron seleccionadas y organizadas para evocar el excedente de valor que proviene de la remisión al pasado, la autenticidad, el exotismo o la nostalgia, sino que también promueven patrones de conducta hacia el interior del grupo. Estos últimos, altamente valoradas por las tejedoras, intentan también servir de ejemplo para el resto de los pobladores de Cushamen. Entre ellos, las tejedoras suelen destacar las siguientes prácticas: la recaudación por la venta de los productos se reparte entre la artesana, entre las mujeres que hilaron la lana --que generalmente viven en el campo-- y el resto del grupo; las becas trimestrales que el gobierno ocasionalmente entrega a tres o cuatro artesanas, se reparten entre todas las que asisten diariamente a trabajar al salón; el proyecto considera también promover otros trabajos colectivos, como la realización de cerámicas mapuches con los materiales de la zona; tratar de juntar un activo suficiente para tener un mayor margen de opción; ir ganando autonomía económica para no depender de los "caprichos" de ningún organismo o institución; hacer respetar los precios que colectivamente consideran justos.

A partir de este proyecto, algunas artesanas se mudaron al pueblo, otras siguen en la zona rural colaborando a distancia, y algunas de las que ya residían en el pueblo --y que no tenían tierras para trabajar-- encontraron la forma de mantener a sus familias sin tener que emigrar de Cushamen. Conversando con una de ellas sobre lo positivo que había sido el balance de trabajar colectivamente y "unidas entre sí", decía: *"esto es nuestro, porque surgió de nuestros sueños, y cada vez que vengo a trabajar me siento feliz"* (S. Jaramillo c1/2004).

En las paredes del salón se enseñan los certificados de los premios que algunas de ellas obtuvieron en distintos certámenes⁴⁴. Si bien allí colgados atestiguan el reconocimiento oficial de la "autenticidad" del producto, las artesanas me explicaban que esos

⁴⁴ El primer lugar en una pre-selección efectuada por la UNESCO, otro en fiesta nacional del artesano en Epuén, un primer lugar en el VII encuentro provincial del artesano, entre otros.

certificados representan una alegría para ellas sólo porque implican un reconocimiento de los saberes transmitidos de generación en generación:

“lo que sé es el recuerdo de mi abuela, porque mi abuela me enseñó, y yo dejo para mi familia, para mi semilla, mis hijas, mis nietos que se crió, bueno, algún día ellos también van a decir ‘mi abuela sabía’” (M. Meli c2/2002).

3.2 Los límites de la tolerancia en el calendario oficial

En abril de 1997, la escuela de Cushamen n° 69 toma otra iniciativa en la constitución de una agenda en la Colonia. Desde entonces, la “Semana del Aborigen” se ha convertido en un evento comunitario en el que docentes, alumnos y pobladores participan activamente tanto en los preparativos como en el encuentro mismo. Días de fiesta y motivo de encuentro entre vecinos, esta semana ha ido adquiriendo importancia en el calendario de la comunidad y la provincia.

Si bien la fiesta ha sido apropiada por los pobladores como un nuevo lugar de socialización en las relaciones intraétnicas, e incluso de reconocimiento en el espacio interétnico, su realización presupone y actualiza las definiciones metaculturales hegemónicas. Estas son aquellas imágenes folklorizadas, distantes del tiempo presente, míticas y estereotipadas del indígena. La movilidad de los indígenas se encuentra estructurada, entonces, por los lugares sociales disponibles que estas prácticas hegemónicas van actualizando permanentemente. En otras palabras, las definiciones y los usos de la noción de cultura en los que se basa la “fiesta del aborigen” confirman los criterios de autenticidad e ilegitimidad que organizan los lugares sociales que los indígenas pueden ocupar.

En primer lugar, “la fiesta del aborigen” puede ser analizada como la puesta en escena de una “lista” de comportamientos apropiados, aquellos que pueden ser reducidos a la calificación permanente de “un aborigen auténtico” y, por lo tanto, a la confirmación discursiva de un *habitus* cultural (Bourdieu 1993). De este modo, los diacríticos de

distinción mapuche que son enumerados a través de su escenificación remiten y confirman un modo específico de configurar el espacio social (Hamon 1991)⁴⁵.

El diseño de la tapa del tríptico con el que se presentó el evento en 1997 (“Semana del Aborigen, 21 al 25 de abril”) consistía en un mapa de América con la ubicación geográfica de distintos pueblos originarios --pilagá, zapoteca, tobas, mapuches, tehuelches, entre otros--, enmarcado con una guarda mapuche. Entre las actividades que se presentaban a continuación se enumeraba: *“un acto central con la participación de todas las escuelas, sus abanderados y escoltas”*, *“la presentación de la actriz mapuche Luisa Calcumil con su canto a la gente”*, *“los saberes de nuestros mayores contados por ellos mismos”*, *“artesanas presentando el telar mapuche, su armado y utilización”*, *“menús de comidas mapuches”* y la venta diaria de artesanías. De este modo, una noción globalizada de aboriginalidad, apoyada en ciertas exteriorizaciones estándar (cantos, comidas, artesanías, ancianidad), reproduce aquellas imágenes del “indio hiperreal” que, originadas en otros contextos, son activadas también en la región de Cushamen.

Cuando ya hacía cuatro años que se realizaba la fiesta del aborigen en la zona, una diputada provincial del partido de la Alianza --ex-presidente de la comuna de Cushamen-- impulsa un proyecto de declaración que tuvo dictamen favorable en la Comisión de Legislación General, Cultura y Educación y, posteriormente, el acompañamiento del conjunto parlamentario. En aquella oportunidad la diputada fundamentaba:

“Esta fiesta, que está organizada por las comunidades educativas y la comunidad toda, se inicia con algo que debemos destacar, no sólo como un hecho, sino por la trascendencia que éste tiene en la faz religiosa que destaca a este pueblo, que es precisamente una rogativa. Quienes conocemos a estas comunidades --explicó la legisladora-- sabemos que la rogativa es un ruego especial que los aborígenes practican en el camaruco”⁴⁶.

⁴⁵ P. Hamon (1991) ya ha enfatizado sobre el valor ideológico de las listas descriptivas como lugar textual en el que se inscriben los presupuestos del texto: lugar donde el texto se acopla con los archivos hegemónicos de una sociedad.

⁴⁶En: Diario El Chubut, Esquel, 15/04/03, pág. 10.

El énfasis en los aspectos religiosos deviene otro de las evidencias seleccionadas para justificar la autenticidad del evento y, en consecuencia, de la “localidad de Cushamen” que “*ha sido fundada y es habitada, en su mayoría por verdaderos aborígenes*”⁴⁷.

Esta “lista”, aparentemente neutra si no nos detenemos en los aspectos que fueron dejados de lado, es contextualizada en dos marcos interpretativos diferentes. En estos contextos específicos, las definiciones de aboriginalidad devienen una versión parcial o perspectiva intencional sobre la “diferencia” y su carácter de “verdad”.

El primero de estos marcos es el que reinterpreta las evidencias enumeradas como testimonios o vestigios del pasado. La señal que orienta la interpretación de la fiesta en este sentido consiste en el modo en que diarios, proyectos de declaración y discursos docentes la nombran. La “fiesta del aborígen” es “una recordación especial”. En la sesión ordinaria del año 2003, la diputada aliancista remitió a la celebración del Congreso Indigenista Interamericano, realizado en México el 19 de abril de 1940, con el propósito de actualizar los objetivos de aquel entonces: “*observar y perpetuar las culturas aborígenes de todo el continente*”. Culturas que pertenecieron “*a quienes habitaron originariamente este territorio*” y que en la actualidad deben ser “*recordadas*”. Uno de los docentes que organiza la “fiesta del aborígen” nos mencionaba ya en 1998 que el evento había empezado a tener repercusiones en el ámbito provincial. Él explicaba, entonces, el interés de los no indígenas de la zona:

“los ancianos se reúnen y empiezan a **recordar el pasado**, hablan mucho sobre el camaruco, las costumbres pasadas, el *catankawil*, el nacimiento, y todos hablan del pasado. Por eso yo creo que fue muy trascendente incluso a nivel provincial” (c11/1998).

En segundo lugar, los sentidos del evento se encuentran enmarcados en el contexto interpretativo del turismo. En tanto bienes antiguos, las conductas enumeradas también constituyen “recursos escasos” con el valor adicional de ser mercancías simbólicas. Con esta interpretación, la “cultura mapuche” es apropiada, y en consecuencia desparticularizada, por la formación discursiva provincial. Al respecto, la Legislatura de Chubut --por medio de la diputada de la Alianza-- solicitó al Poder Ejecutivo que

⁴⁷ *Íbidem*.

este “*homenaje a los Pueblos Originarios de América*” que se realiza en Cushamen sea declarado de interés provincial en forma permanente y se lo incluya en el calendario turístico de la Provincia⁴⁸.

Tanto el marco del “recuerdo” como el del “turismo” operan como límites en la interpretación de los derechos indígenas en el presente. El primer programa con el que se presentaron las actividades en 1997, con el nombre de varios representantes de la comunidad de Cushamen, definía a la Argentina como “*un país pluriétnico y pluricultural*”. En la última página del tríptico se expresaba que asumir esto

“significa que los pueblos indígenas no deben renunciar a su identidad para gozar los beneficios de igualdad ante la ley. La verdadera igualdad presupone el reconocimiento de las diferencias. Derechos de los pueblos indígenas, a ser diferente, a la tierra, a la propia cultura, a vivir en comunidad, a la propia lengua, a tener su propia religión, a defender a la naturaleza, a la salud, a la autodeterminación (Programa de actividades la Semana del Aborigen, Cushamen 21 al 25 de Abril de 1997).

El argumento de la ‘diversidad’ que da un tono políticamente correcto a la “fiesta del aborigen”, no sólo desaparece de los discursos en los años siguientes, sino que, en palabras de Claudia Briones

“adquiere una inesperada superficie de refracción por la forma en que forma parte de, y se integra a, un dispositivo discursivo que reproduce al indígena como un sujeto cuya juridicidad depende de su construcción como parte integrante --a la vez segregada de y subordinada a-- una absorbente nacionalidad argentina” (Briones 1998b).

Este dispositivo es señalado por la centralidad que tiene la bandera argentina en la Semana del Aborigen y por el desplazamiento hacia el pasado de la aboriginalidad que realizan los marcos interpretativos descriptos. Así construido, el dispositivo refuerza el punto de vista de la cultura horizontal de la nación. En otras palabras, a través del homenaje provincial a estos “puntos fijos de referencia” o “evidencias de aboriginalidad”, la formación discursiva hegemónica se empeña en desempolvar lo “tradicional” como criterio de legitimidad y visibilidad indígena, mientras que omite intencionalmente el antagonismo que persiste en esta relación.

⁴⁸ Íbidem.

Los efectos políticos de estas nociones de cultura pueden constatarse al enmarcar la Semana del Aborigen en una grilla más amplia de producción de significados: el calendario escolar y las concepciones locales que circulan en la zona sobre las distintas fechas que lo constituyen.

Los docentes de las escuelas de Cushamen comparten un mismo mandato de "imparcialidad" en sus proyectos educativos. Éste reside básicamente en no incursionar en temas o puntos de vista calificados como "políticos". En la práctica, este principio se traduce en la centralidad de la "Semana del Aborigen" --como evento donde actualizar los sentidos de la aboriginalidad-- y en el silenciamiento en torno al "Día de la Raza" que se conmemora el 12 de Octubre. Al respecto nos contaba uno de los docentes de historia de Ranquilhuao:

"Nosotros tenemos que ser imparciales para que los alumnos puedan analizar cómo fue la situación. El 12 de octubre prácticamente no lo festejamos, sólo hacemos una cartelera sencilla sobre la 'llegada de Colón'. Cuando hacemos puestas en común ellos reproducen lo que dicen los libros, para las familias el 12 de octubre no representa nada" (c11/1998).

A partir de 1992, el sintagma "11 de Octubre" adquiere en la provincia de Chubut, nuevos acentos y densidades en sus significados. Por un lado, remite a un movimiento cultural provincial que, en la conmemoración de los 500 años de la conquista de América, iría fijando la correspondencia entre esta fecha y "el último día de libertad indígena". Por otra parte, representa la versión de la aboriginalidad que los discursos provinciales hegemónicos han definido como más radical y política, puesto que es el nombre --"11 de Octubre"-- de la principal organización mapuche-tehuelche de la provincia de Chubut. Con estas connotaciones, los docentes de Cushamen coinciden en que el 12 de Octubre se transformó en una fecha tabú:

"El 12 de octubre dicen que es el último día de libertad, pero es un día más. En la escuela se festeja pero no se dice tampoco que Colón vino y mató a todos, no eso no. Todos escuchamos por la radio y sabemos que para algunos el 11 de octubre es día de luto pero para la gente de acá eso es algo muy político" (c16/1998).

El calendario escolar, entonces, propone sus propias definiciones metaculturales cuando, a través de los sentidos que da a las distintas fechas, establece criterios para

separar “cultura” y “política”, lugares apropiados y lugares inauténticos de detención. Estas definiciones son las que construyen el evento de la Semana del Aborigen como una puesta en escena de la aboriginalidad tolerada y la conmemoración del 12 de Octubre como representación del límite que la hegemonía establece entre “cultura auténtica” y “politización de la cultura”.

En este marco, quisiera terminar el apartado con la descripción de dos acontecimientos diferentes para mostrar la forma en que operan estas definiciones metaculturales en las relaciones sociales y políticas de la comunidad y la provincia.

Durante la celebración del Centenario de la Escuela Miguel Ñancuche Nahuelquir, el director de la escuela lee la carta que envía para la ocasión una de las bisnietas del cacique desde Cuba, donde está estudiando la carrera de medicina becada por ese estado:

“Estimado director y comunidad presente por este medio permítanme saludarlos muy afectuosamente y deseando que nuestra comunidad siga luchando a pesar de las dificultades que enfrentan en este momento, pues yo también pertenezco a este pueblo que me vio crecer, y con el cual siento un compromiso muy grande porque conozco las necesidades que atraviesan y es por esto y por otras razones que me encuentro lejos de mi tierra y mi gente (...) Los mejores cambios son los que realiza el pueblo y depende de las buenas decisiones. A pesar de no estar físicamente, lo estoy en forma espiritual. Estoy convencida que el pueblo indígena es fuerte y capaz de salir adelante, pues nos caracterizamos por no dar nuestro brazo a torcer ante las peores dificultades, y seguir con la frente en alto, demostrando históricamente que nos entregamos a nuestras luchas, hasta la muerte como nos lo enseñaron nuestros antepasados. Uno de los objetivos de estar tan lejos, estudiando y progresando, son ustedes, para que en un futuro todos podamos beneficiarnos de este sacrificio” (Cuba, 26/01/03).

Cuando el director introduce en el acto la voz de esta ex-alumna, su punto de vista entra en disonancia con el marco interpretativo --actualizado a través del campo semántico de la “armonía”-- que prevalecía en el encuentro. La nueva centralidad que adquirieron sus palabras, subrayadas por la presentación del director y por el aplauso de los pobladores presentes, influyeron en la orientación que tomó el discurso del gobernador pronunciado a continuación. Este último redefine a la escritora de la carta --como “una joven que no está en Argentina”-- y recentra la interpretación del mensaje:

“[esta joven] puso énfasis en una palabra, que hoy más que nunca, en la Argentina, en Chubut, en Cushamen tenemos que hacerla realidad: unión. Más allá de las legítimas diferencias que nos puedan separar, para que un pueblo progrese, para que una comunidad crezca, para que una comunidad se desarrolle, tenemos que estar juntos. Unidos en los esfuerzos comunes, buscando horizontes para aquellos que nos suceden (...) si seguimos todos juntos, trabajando unidos, vamos a hacer esta provincia grande” (Cushamen, febrero 2003).

El lugar social ocupado por la bisnieta del cacique actualiza la subjetividad aborigen desde la idea de pueblo y la orientación de los modos de actuar a partir de una tradición de lucha. Ella expresa en la carta sus sentimientos de pertenencia poniendo en primer plano las condiciones sociales asimétricas y el antagonismo. El lugar social que construye el gobernador para interpelar a los pobladores indígenas es construido retornando al punto de partida que había definido el evento: la unidad, la integración, las legítimas diferencias, en definitiva, la cultura horizontal de la nación.

La respuesta del gobernador, entonces, vuelve a orientar el evento a través de la actualización del contexto donde el “otro” puede ser aceptado e integrado sin comprometer la estabilidad social de los nuevos modelos globales de acumulación que regulan las relaciones sociales (Díaz y Alonso 1998). En este contexto la cultura vertical es tolerada en tanto supone relaciones neutras y exentas de asimetría con la cultura horizontal (Briones 1998). En otras palabras, la aboriginalidad es parte de la “unión” y del devenir de “progreso” provincial cuando construye su “diferencia” como cultural --en términos de recuerdo, exotismo y estética-- y no lo es cuando se basa en experiencias de subordinación o de clase.

El segundo acontecimiento remite a la celebración de la Semana del Aborigen del año 2004. En esta oportunidad, los festejos se ampliaron y se realizaron en la localidad del Maitén con la participación de los pobladores de la zona rural de Cushamen. Uno de los espónsors del evento fue la empresa Benetton que, los últimos dos años, ha estado subvencionando algunos proyectos en la Colonia Cushamen --p.e. puestos sanitarios o compra de artesanías a la cooperativa de artesanas. La firma italiana Benetton lleva varios años invitando a la sociedad de consumo a hablar sobre sus campañas publicitarias ilustradas con imágenes “reales”. A partir de ellas ha construido su slogan de mercado-- *“las diferencias son positivas y todas las culturas tienen el mismo*

*valor*⁴⁹-- asociando la marca con algo “*más que moda*” y su nombre con el compromiso social, los conflictos humanos y los problemas del mundo. La cultura Benetton, entendida como “*una clase de celebración pluralista del templo global del consumo*” (Hoechsmann 1997:185), expropia significados y símbolos de los grupos marginales. Sin embargo, como señala este autor, aunque las publicidades estén abriendo sus textos a las representaciones del “otro”, trabajan activamente para contener y despolitizar los conceptos más explosivos de la diferencia. Los festejos de la Semana del Aborigen, del mismo modo que el asistencialismo o la compra de artesanías, permiten evocar aquellos fetiches de modernidad que, basados en “diferencias hiperreales”, darán prestigio internacional a la firma. Sin embargo, la misma empresa es la que, utilizando estos mismos criterios de autenticidad, acusa de “politización intolerable” (Briones 1999) los reclamos de la Organización de Comunidades Tehuelche-Mapuche 11 de Octubre y a la familia Nahuelquir-Curiñanco. Esta última, proveniente de la Colonia, ha sufrido desde el año 2002 el desalojo y los avatares judiciales que la empresa Benetton inició alegando que las tierras que la familia ocupó eran de su propiedad. En documentos del expediente y cartas públicas, la empresa actualiza la “lista” de diacríticos hegemónica: los indígenas auténticos son aquellos que viven en comunidad, que son pobres y que, principalmente, no “hacen política”. Son estas imágenes estereotipadas las que evoca Benetton en sus discursos a través de ciertos índices léxicos, fórmulas verbales, comparaciones y preguntas retóricas:

“**activistas** que querían **llamar la atención** del estado y **utilizan** a la empresa para hacerlo”⁵⁰.

“Mucho podremos comprender la situación social de los Curiñanco, pero queda evidenciado que su situación económica **supera con creces al nivel medio de la mayoría de los argentinos** (...) Atilio Curiñanco tiene un empleo estable, percibe un ingreso que es **superior al de otros tantos trabajadores** que perciben (...) Ocupan una muy cómoda vivienda con todos los servicios que hoy por hoy muchos compatriotas desearían tener. En fin. Del informe surge que la situación de la familia Curiñanco es respetable. Y **no es igual a la que la mayoría de los argentinos** que sí se encuentran desprotegidos”⁵¹.

⁴⁹ En: *www.Revista Colors*, 2004.

⁵⁰ Vocero de la empresa. En: <http://benettonlinefeed>, 2004.

⁵¹ Abogado de Benetton. En: <http://benettonlinefeed>, 2004

“...no advierto **qué vinculación** tienen los Pueblos Aborígenes con la usurpación cometida por los Curiñanco (...) Pues que no se traigan con la **excusa o pancarta a las muy queridas y respetables culturas aborígenes**, culturas que incluso mi mandante ha promovido y preserva incluso **más que** las propias comunidades, para justificar la ilicitud y desconocimiento de la ley”⁵².

Si bien estas afirmaciones pueden ser refutadas con hechos --como luego lo harán los comunicados de los mapuches--, aquí cobran importancia como expresión de textos ideológicos disponibles, y que pueden ser evocados para crear sentido. Definir los comportamientos indígenas como “políticos” resulta una herramienta eficaz para deslegitimar las políticas de otredad aborígen puesto que, en el imaginario hegemónico aboriginalidad y política son excluyentes. Cuando este marco de interpretación es presupuesto, emergen con frecuencia los comentarios descalificadores sobre los representantes de la Colonia. Así, por ejemplo, decía un funcionario del gobierno provincial sobre los líderes políticos de Colonia Cushamen:

“... hay gente que labura de indio (...) que más que gana plata diciendo que es indio... que su laburo es ser indio... y con eso vive. Entonces yo no sé qué poner primero, si su laburo personal o su representatividad comunitaria ((silencio)) no lo sé, yo te puedo nombrar gente que no sabemos de dónde tiene el estándar de vida que tiene” (c11/2003).

Las definiciones hegemónicas de aboriginalidad exigen ciertas inscripciones visibles y corporales para reconocer a los sujetos como verdaderos representantes de la diferencia cultural de un grupo. La sospecha de “invención” o “teatralización de su indianidad” para “sacar ventajas”, implícita la creencia del sentido común de que la “diferencia cultural” se encuentra inscripta en el cuerpo de quien “luce sabiamente contemplativo” y no tanto en el de aquel que “pronuncia discursos politizados” (Briones 1998:228).

Este uso de las nociones metaculturales por parte de las agencias oficiales y del sector privado responde a un modelo de democracia que promueve la inclusión de sus otros internos indígenas como representantes de una cultura vertical pasada, cuyos vestigios actuales no muestran signos de “politización”. La metacultura de la folklorización, por lo tanto, permite a las hegemonías locales seleccionar sus propias agendas sin la

⁵² Íbidem.

necesidad de garantizar los principios generales básicos de equidad y justicia social, condición fundamental para atacar la exclusión económica real (Briones 1998b).

4 La internalización de las superficies

Los énfasis de los procesos hegemónicos de diferenciación en “vitrinas” y “rescates” han centrado la noción de “cultura mapuche” en las artesanías, la lengua mapuche, los juegos, las comidas típicas y las festividades rituales. En esta selección ha quedado a un lado la demanda histórica de tierra de los pueblos indígenas. Sin embargo, mientras algunos pobladores que participan en la Fiesta del Aborigen pueden compartir estas perspectivas, otros consideran que la tarea de recuperar la “tradicción” está estrechamente vinculada con los derechos al territorio y a la autodeterminación de un pueblo preexistente al estado nación.

Así como la carta de la bisnieta de Ñancuche que fue leída en el centenario de la escuela nos habla de que ser mapuche no es sólo hablar el idioma y celebrar el camaruco, sino también el resultado de una historia de asimetrías de poder y de resistencias, o del mismo modo en que las tejedoras de la cooperativa de artesanías presuponen y cuestionan los modelos folkloristas en sus relatos y formas de organización, otros pobladores nos dirán que es parte de las experiencias comunes trabajar en las estancias o luchar por la tierra de la que permanentemente son desalojados. Como describiré en la segunda parte de la tesis, la construcción de nuevos lugares de reconocimiento y valor --vinculados a las perspectivas oficiales y folklóricas de cultura-- han ido adquiriendo dinámicas propias y, en muchos casos, se han convertido en instalaciones de crítica y cuestionamiento no sólo a la “tradicción de los antiguos” sino al estado y al sistema en general (Hernández Castillo 2001).

En este apartado me centraré exclusivamente en la forma más frecuente en que es cuestionada en la zona de Cushamen la metacultura oficial. Es decir, la manera en que suelen ser refractadas aquellas imágenes hegemónicas que seleccionan y recentran los índices de alteridad al mismo tiempo que definen ciertos contextos de ocurrencia como “interétnicos” y “estratificados”. La multivalencia y flexibilidad de los índices de

identidad son puestas en relieve cuando los sujetos reflexionan y reconfiguran los límites étnicos frente a los otros.

Partiendo de la idea de que los diacríticos difieren menos por su capacidad simbólica para re-presentar “diferencias” preexistentes, que por su capacidad indexical para presuponer y crear marcos de interpretación sobre las mismas (Briones 1998), mostraré a través de algunos ejemplos cómo piensan las relaciones sociales los pobladores de Cushamen a partir de las reutilizaciones más frecuentes de ciertos criterios hegemónicos de aboriginalidad.

4.1 La “cultura de la pobreza”

Para los mapuches de Cushamen, del mismo modo que para los mam de la zona de Chiapas (Hernández Castillo 2001), el pasado seleccionado como “tradicional” por los índices hegemónicos tiene connotaciones diferentes. Por un lado, puede referir a un pasado mítico en el que la economía regional les permitía subsistir sin necesidad de apoyos “externos” (las comidas, la vestimenta, los utensilios domésticos eran elaborados “con las propias manos” y con materias primas de la zona), esto es, un pasado autónomo que puede ser evocado por el uso del *mapuzugun*, la realización del camaruco y los juegos mapuches. Por el otro, esta visión del pasado es contestada por otras representaciones que recuerdan el sufrimiento de sus padres y abuelos que, en los tiempos en que no se “necesitaba nada de afuera”, tenían que emigrar en búsqueda de trabajo a las estancias donde eran explotados, eran estafados por los comerciantes o desalojados de sus tierras.

Quienes son los ancianos prestigiosos de hoy en día, nacieron y se criaron en la época de “la crisis”, por lo tanto, sus historias de vida y sus recuerdos de los tiempos antiguos se encuentran fuertemente marcados por esa coyuntura. En consecuencia, los relatos que hoy en día son entextualizados en las Fiestas del Aborigen o en los “rescates” oficiales, actualizan el marco de interpretación que, en otras ocasiones, suele nombrarse como “la época de la crisis” (Delrio 2005), o en un tiempo de mayor duración, “la historia de las injusticias” (Ramos 1999).

Como señalara Walter Delrio (2005), en la década de 1930 la caída de los precios agropecuarios afectó a los productores rurales de Patagonia, muy especialmente a los pequeños ganaderos. Estos procesos se relacionaron con el progresivo avance de los alambrados sobre las tierras indígenas y la construcción de los estereotipos aborígenes sobre sus “incapacidades inherentes”. En el testimonio actual de quienes vivieron aquellos años, el recuerdo de la gran crisis muchas veces está relacionado con la primera experiencia personal fuera de la comunidad en búsqueda de trabajo, con el padecimiento de prácticas discriminatorias, con la extensión del alcoholismo como síntoma de una época de mucho sufrimiento, y con la naturalización de las injusticias en las auto-percepciones⁵³.

El libro de Julián Ripa (1980), leído por muchos de los pobladores de la zona, es otro de los archivos en que estas interpretaciones fueron quedando resguardadas:

“Cushamen la tierra del hambre” (op.cit.:19); “Y en cada lote talado, viven hoy varias familias. Viven, no. Mal viven. Sufren. Duran” (op.cit.:21); “Las casas de don Francisco, de don Antonio, de don Bernardino, son iguales a la de don José, iguales a la de don Juan. En todas la misma pobreza. Los mismos hombres vencidos por un mismo ciego destino. Un destino sin ayer, sin hoy, sin mañana. Sobre todo sin mañana. Sin ningún mañana” (op.cit:41)⁵⁴.

Entonces, aún cuando un participante de la Fiesta Aborigen se emocione y exprese que ésta “*representa la tradición de antes, como ser todas las cosas que usaban antes los viejos*” (G. Nahuelquir, c6/2002) puede estar evocando contextos diferentes a los que se presupone desde el punto de vista oficial.

⁵³ La forma en que esta época marcó a los adultos y ancianos de hoy en día comienza a ser objeto de reflexión cuando, por ejemplo, ellos hablan del respeto erróneo y sumiso hacia el otro que les inculcaron de pequeños, cuando refieren a su desconocimiento de sobre cómo eran las cosas en realidad, o cuando explicitan la bronca que hoy en día sienten por sus “silencios” o “cosas encerradas” de tantos años.

⁵⁴ “don Juan, uno de los primeros pobladores de la Colonia, su vivienda es hoy una ruina igual que los corrales, sólo quedan pujantes los álamos, sin alambrar tuvo algún día un buen número de ovejas, una tropilla y yeguas ariscas (...) años de sobrepastoreo empobrecieron el lote (...) algún vecino hambriento, tal vez más de un vecino, debió carnearle alguna noche, o muchas noches, un capón, un cordero, o una oveja de la manada diseminada en cañadones y lomadas... para hacerse algo de comer. Y después muchos, muchos hijos a quienes alimentar. Y después, tiempos de precios viles para los productos. Ahora don Juan es dueño de las ruinas.... Don Juan es un típico poblador de Cushamen” (Ripa 1980: 57).

Una mujer, por ejemplo, nos explicaba que ella sólo prepara esas comidas para la Semana del Aborigen y, cuando las prepara, le explica a su hijo que tiene que probarlas aunque no le guste para conocer las comidas que había antes, “cuando estaba la crisis”. Su marido acota que hacía años que no comía eso, y que se emocionó mucho al hacerlo nuevamente, porque recordó la época en que era chico y sus padres hacían “tantos sacrificios para que no les faltara el alimento” (A. Marinao y C. Nahuelquir, c5/2002). En la misma dirección, nos explicaba otro poblador:

“yo me creo mapuche principalmente por el querer la tierra. De la cultura, lo más primitivamente de los antiguos, es más complicado, seríamos descendientes, pero... otras son las costumbres. Por ejemplo, la costumbre de la comida o la forma de vestirse de antes, muchas veces pienso que también ha sido la gran decadencia que pasó el mapuche anteriormente, que ha logrado de tener que llegar a comer, o vestir... que a lo mejor no lo quiso comer, pero lo ha tenido que llegar a hacer por el hecho de la necesidad. Dice mi mamá que antes la gente era muy pobre, no se conseguía ropa, no se conseguía nada, así que capaz que trabajaba muchísimas horas por un jarrito de harina para hacerse una sopa, y lo tenían que tomar. Sufrían también la necesidad. Así la miseria que pasaría esa gente, esa gente no tenía nada, habían perdido todo, solamente un ranchito tenían, para estar ahí, y después claro quién sabe cómo harían después para vivir. Era una miseria tremenda. (V. Jones c4/2002).

La realización de la Fiesta del Aborigen, entonces, es un ejemplo de “lista de índices” que, mientras para algunos define la “cultura mapuche”, para otros actualiza las experiencias pasadas de sus abuelos y padres sobre una época de crisis, injusticias y subordinación. Los procesos hegemónicos de diferenciación, en sus usos simplificados del “rescate”, tienden a “culturizar” --y, en consecuencia, a descontextualizar-- la miseria, la dominación o el poder (Gordillo 1996). Sin embargo, el efecto local de esos mismos índices puede ser precisamente el opuesto: reponer una historia que no debe ser olvidada de relaciones interétnicas basada en injusticias, asimetrías y miseria.

4.2 Las fijezas impuestas

Las relaciones metaculturales entre verticalidad y horizontalidad cultural, no sólo implican una relación especular entre “tradición” y “modernidad” (Dirks 1990), sino que también, como han advertido Golluscio y Briones (1994), la relación implícita atribuciones de “fijeza” y de “cambio” a los distintos lugares sociales, como criterio *ad hoc* de autenticidad. La tradicionalización de ciertos índices culturales --como signos

de una “esencial preexistencia indígena”--, además de definir los límites de la “cultura mapuche” oficialmente tolerada, exige a las personas hacer visible la portación de estos diacríticos de reconocimiento. Parafraseando a Edward Said (1990), cualquier intento de los mapuches por responder a esta imposición de fijezas (“ser más mapuche que el mapuche”) corre el riesgo constitutivo de esta misma exigencia: ser evaluado como una *catacrexis*⁵⁵ o “copia vulgar” de códigos que “ya no les pertenecen”.

Es esta también la auto-evaluación de algunos pobladores de Cushamen cuando se sorprenden escenificando para otros el imperativo de no cambiar a través del tiempo. Ahora bien, a partir de estas reflexiones ellos buscan dar nuevas direcciones a los procesos de producción cultural más amplios en los que participan. Cuando uno de los pobladores de la zona afirma que él se siente más a gusto identificándose con el “pequeño productor” está discutiendo, precisamente, la exigencia de no cambiar que recae en los lugares sociales marcados por la aboriginalidad.

“Esa era la parte que el INAI⁵⁶ buscaba también, la identificación, pero si empezamos a identificarnos desde el fondo, de donde proviene el mapuche, el tehuelche y qué sé yo, olvidamos el presente a lo mejor, yo veo que hoy hay que pensar en avanzar y dejar un poquito lo que ha pasado antes, que sé yo. Lo que a nosotros nos importa es avanzar, a medida que vaya pasando el tiempo, que no se le escapara siquiera la juventud, porque sino uno llega a viejo y sigue la nueva generación y va a seguir lo mismo. Porque nada mejora ((se ríe)) y vamos a seguir buscando la identificación...” (V. Jones, c3/2002).

La postura crítica de los pobladores de Cushamen frente a estas imposiciones metaculturales se traduce también en otras expresiones y prácticas comunes. Un cuestionamiento muy extendido en el Pueblo Mapuche de ambos lados de la cordillera consiste en redefinir el “nuevo interés o valoración” por las costumbres tradicionales como una nueva forma de saqueo (Ramos 2005b). Así, por ejemplo, el cabecilla Miranda exigía a los desconocidos que llegaban a su casa a “*tomar declaración de la lengua mapuche*” que le pagaran: “*le dije a la señora de Buenos Aires ‘si usted pagara para que hablemos... porque usted saca sus datos y yo me quedo en el puesto nomás’, más claro que le eche agua*” (Miranda, c8/1998).

⁵⁵ Figura retórica griega que refiere a la aplicación de un término a una cosa que el término no denota propiamente y de la que sólo es un esbozo de mimesis (Sara Castro Klaren, comunicación personal).

⁵⁶ Instituto Nacional de Asuntos Indígenas.

Otro modo de marcar la imposición reside en interpretar la noción de “cultura mapuche” como un concepto originado en los discursos no indígenas y burocráticos de los últimos años. Si bien esta interpretación suele producir tensiones con otras organizaciones mapuches y con algunos modos locales de ocupar los lugares, adquiere sentidos específicos y contestatarios a partir de las experiencias de los pobladores de Cushamen. Al revisar las grabaciones realizadas durante mis trabajos de campo en estos diez últimos años observé que el término “cultura mapuche” suele estar acompañado de algún marcador explícito de distancia (p.e. “*como dicen ahora, cultura mapuche*”, “*cultura mapuche como dicen*”) mientras que las prácticas sociales no impuestas desde “el afuera” suelen referirse como “*costumbres antiguas*”, “*dichos antiguos*” o “*cosas de antes*”. El uso diferencial de estos conceptos opera, entonces, como un índice crítico para definir “*qué dominios se pueden articular con los ‘extraños’ y cuáles se pueden preservar de la relación con éstos*” (Briones 1988:96).

En las reuniones realizadas en la Cooperativa en el año 1998, los pobladores discutían sobre la forma de redactar un documento (cf. capítulo 5, 3). Algunos sostenían que necesitaban que el gobierno les mandara un “catálogo” o “álbum” donde esté expresado todo lo que el indio merece dentro de la sociedad. La táctica de querer conocer los derechos reconocidos y los planes indigenistas existentes hasta la fecha, evidencia la imposición hegemónica de los “auténticos intereses” de un verdadero indígena. Otros preguntaban a los más interiorizados sobre los discursos circulantes a qué se referían específicamente con el término cultura. Las respuestas fueron variadas, desde “habría que preguntar en la municipalidad”, hasta la equivalencia específica y más concreta de la cultura mapuche con “la venta de artesanías”. Finalmente, resuelven de forma consensuada escribir en el documento un punto específico sobre “conservación de la cultura mapuche”. Sin embargo, el acuerdo partió de un reconocimiento de su eficacia simbólica como índice más que su utilidad práctica para los pobladores (“*Aunque no sirva pero por lo menos hay que... poner algo de que todavía alguien lo quiere*”)⁵⁷.

⁵⁷ Fragmentos de los discursos grabados en las reuniones realizadas en el año 1998 en la Cooperativa Mapuche.

Como veremos en el próximo capítulo, estos discursos explícitos que orientan la interpretación de ciertos índices como impuestos, ajenos y meras “señales” de una instalación estratégica y de un lugar interétnico no reemplazan otros usos locales de las prácticas que los discursos hegemónicos definen como “cultura mapuche”. Existen muchos aspectos de la vida cotidiana que los participantes también consideran parte integral del ser mapuche y que las perspectivas folk muchas veces ignoran (Hernández Castillo 2001:198). En la zona de Cushamen, los procesos de “semiotización de la cultura” (Landowsky 1996:99), específicamente la función pragmática de sus índices, difiere --aunque los índices y sus contenidos sean similares-- si las personas ocupan y experimentan los lugares sociales como históricos, coyunturales e interétnicos, o como un legado de los antiguos miembros del linaje o la comunidad para los hijos, nietos o bisnietos.

5 Algunas reflexiones sobre las superficies de aboriginalidad

En las últimas décadas, los procesos de diferenciación y estratificación identificaron otros sujetos sociales y comenzaron a interpelarlos a partir de las “diferencias”. En un contexto de globalización donde la nación adquiere mayor prestigio cuando se tiñe del estatus de sus diferencias internas, la aboriginalidad comenzó a definir y enmarcar una pluralidad de contextos y lugares sociales.

Sin embargo, estos procesos adquieren la especificidad nacional, regional y provincial de una tradición de alteridad que no fue igual en otros lugares. En este sentido, tanto los usos políticos y jurídicos, como las reapropiaciones folklóricas de la cultura vertical evidencian las tensiones y contradicciones que, para los sectores dominantes de la sociedad, resultan de una historia compartida y primordial de extinciones, inmigraciones, poblamientos sucesivos y vestigios. La tierra, como el principal recurso en disputa, es el eje central a partir del cual se esgrimen los distintos argumentos, puntos de vista y definiciones de alteridad, en una provincia donde el proceso de regularización de las tierras fiscales --y la revisión del proceso por el cual otras ya han sido otorgadas en propiedad-- aún no ha concluido.

En las distintas --y cada vez más numerosas-- superficies donde se han inscripto las ideas hegemónicas de aboriginalidad se encuentran las señales que orientan la circulación de los sujetos y los modos apropiados de detenerse y actuar en determinados lugares. Las formas hegemónicas locales de entender y experimentar las nociones de “preexistencia”, “pluralismo cultural”, “últimas culturas”, “rescate cultural”, “cultura mapuche” y de sospechar, denunciar o deslegitimar otros usos de la alteridad, configuran el espacio social que he tratado de describir en este capítulo. La condición indígena es negada de formas distintas cuando el régimen de la tierra es amenazado, y es afirmada, valorada y exigida cuando puede ser cultural “sin ser política”.

Al recontar la historia desde la perspectiva del “reconocimiento”, llama la atención que la zona cordillerana de Cushamen vuelve a ser el escenario elegido para poner en práctica las matrices dominantes de alteridad. La superposición de agencias —superficies de aboriginalidad— en un mismo espacio produce, como veremos en la segunda parte de la tesis, lugares diferentes, y a veces contradictorios, de detención.

En líneas generales, la selección de Cushamen como laboratorio para ensayar proyectos políticos, presentarse en público, mejorar imágenes publicitarias o ejecutar fondos económicos ha influido en las prácticas de las personas mapuches de la zona. A pesar del carácter contestario de sus reflexiones, éstas no han surgido en un total aislamiento de los discursos oficiales, sino que han retomado muchas de sus premisas, expresando lo que algunos autores han denominado “conciencia contradictoria” (Hale 1994). Los pobladores de Cushamen han confrontado con sus propias definiciones las narrativas del pasado y las perspectivas limitadas de “cultura” hechas por la versión oficial. Sin embargo, por su omnipresencia y dispersión, más que en otros lugares, es el estado el que determina e impone los términos del texto interaccional al establecer los lugares apropiados de detención y los límites de la aboriginalidad tolerada.

De todos modos, así como el gobierno y las elites provinciales no esperaban a mediados del siglo XX que se formaran sentidos de pertenencia que atravesaran los distintos linajes e individuos localizados en las nuevas colonias, sino que, por el contrario, perseguían una paulatina eliminación de la organización política tribal mediante la creación de

pequeños propietarios individuales, me pregunto si, en este contexto, la misma multiplicidad de superficies no puede devenir en sentidos y sentimientos “emergentes” (Williams 1997) de aboriginalidad. En principio, considero que las personas de Cushamen son concientes de las relaciones de fuerza en las que están comprometidos, pero las experiencias de luchas pasadas dejaron la certeza, como expresa Marc Augé, de que cuando *“todo no puede decirse, todo no se dice”* (en Lévi-Strauss et. al. 1986:17).

Finalmente, con el propósito de comprender al sujeto afectivo que se define a sí mismo como parte de una “cultura mapuche”, es necesario completar estas historias de alteridades con una que vuelva a narrar los acontecimientos pero enmarcados en un proceso de más larga duración y desde una perspectiva que todavía “todo no lo dice”, aquella centrada en los pliegues del linaje.

CAPÍTULO 3

Los pliegues del linaje

1 Introducción

1.1 “¿Linaje de los lagartos o en búsqueda de la Tierra Sin Mal?: La localización externa del linaje

En la vitrina “Cushamen” del Museo Leleque se define a la comunidad de la siguiente manera:

“Los miembros de esta colonia preservan (...) sobre todo su identidad como descendientes consanguíneos o no del prestigioso **linaje de los kirke o lagartos** que les legó el cacique Miguel Ñancuche Nahuelquir” (Museo Leleque 2005).

El Cuarto Encuentro Taller Ecuménico Latinoamericano de Teología India -- organizado por El Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA)¹-- convoca a distintos pueblos indígenas en la búsqueda de la “**Tierra sin Mal**” y concluye:

“Este encuentro, que se ha distinguido por la presencia activa de muchas (...) espiritualidades y sueños, nos ha mostrado que es posible la unidad de los pueblos; que sí se pueden juntar nuestras creencias en celebraciones ecuménicas...”

Los “*encuentros aborígenes*”, organizados por ENDEPA y en los que han participado algunos pobladores de la zona, se organizan en torno a la celebración del camaruco y otros rituales, con el propósito de “*tratar de unir a todos los aborígenes que habemos*” bajo el lema “*uniendo raíces*” y a partir “*del encuentro con nuestros antepasados*” (A. Nahuelquir c7/2002).

Cuando las dimensiones religiosas y las relaciones de descendencia son las bases sobre las que se construyen las imágenes hegemónicas de indianidad, el colectivo “Cushamen” suele ser descripto como “la gente de Ñancuche” --equiparando comunidad-linaje-apellido fundador-- o como “parte del pueblo indígena” --simplificando las relaciones contextuales con el territorio y los antepasados. Sin negar la importancia afectiva de estos lugares sociales para los pobladores mapuches de la zona, en este capítulo quisiera mostrar cómo ambas identificaciones terminan

¹ Realizado en Ykua Sati, Asunción, Paraguay, el 10 de mayo del 2002.

ocultando otras historias y procesos de construcción de pertenencias. El nivel particularizado de la tribu y el nivel más general de una comunidad pan-aborigen señalan formas específicas de circular el espacio. Sin embargo, existen también otras formas de hacerlo. Estas alternativas son actualizadas por los mapuches como lugares de identidad y agencia donde es posible experimentar modelos metaculturales como propios.

En la parte introductoria de la tesis había definido la relación necesaria que existe entre las nociones de “superficie” y “montaje”, y la idea de “pliegues” que he seleccionado para organizar estos tres primeros capítulos. Aquí, el énfasis en los pliegues, entendidos como relaciones sociales internalizadas --en forma de dobleces discontinuos--, subraya la forma en que las personas experimentan ciertos espacios externos (conversaciones, música, rituales, costumbres, escenas cotidianas) como su propia subjetividad. Desde esta mirada, comprender “el ser” como perteneciente a un linaje implica encontrar la localización de las rutinas, hábitos y técnicas que dan significado a esas experiencias específicas y se traducen en emociones y juicios de valor acerca de “*la vida mapuche digna de ser vivida*”².

A continuación describo algunos de los enfoques desde los cuales se ha explicado la idea de linaje en el área de Pampa y Patagonia con el fin de presentar y fundamentar el punto de vista que he seleccionado en este capítulo.

1.2 La sistematización de la idea de linaje

En primer lugar, el estudio onomástico de los nombres propios mapuches ha relacionado la noción de linaje con el uso de determinado sufijo de identificación familiar en el apellido³. José Bengoa afirma que, hasta hoy, en ciertas comunidades antiguas las personas tienen apellidos similares que señalan sus respectivos linajes pre-reduccionales (Bengoa 1996:12). En esta misma dirección, Débora Finkelstein discute la hipótesis de vinculación entre los caciques Juan Ñancuqueo y Miguel

² Expresión utilizada por FM, intelectual mapuche, para definir la creencia originaria que motiva la continuidad y vigencia del camaruco (En Golluscio, en prensa).

³ Ver, por ejemplo, Casamiquela 2004: 97-124.

Ñancuche Nahuelquir (Delrio 1996) afirmando que se trata de linajes diferentes. La autora argumenta que el sufijo Kirke (Nahuel Kirke) identifica a los Nahuelquir con el linaje de los matuasto [o lagarto] mientras que Cheuque (Ñancu Cheuque) podría traducirse como avestruz o flamenco, y así formar parte de otro linaje (Finkelstein 2002:37). Si bien considero que estos enfoques pueden sumar información a las investigaciones, su utilización como patrón de pertenencia al linaje no contempla ciertas prácticas políticas e históricas como el *lacutun* --ceremonia de postura de nombre (cf. capítulo 1, 3.1.3)-- o las alianzas⁴. Algunos estudios etnohistóricos sobre crónicas tempranas de la colonia, incluso, han tratado de mostrar la complejidad de los modos de adquirir y transmitir los nombres entre los mapuches (Boccaro 1998), argumentando que es posible que los españoles no hayan conocido todos los nombres que tenía un individuo puesto que éstos cambiaban a lo largo de la vida y eran utilizados con reglas estrictas y prohibiciones en ciertos contextos sociales y no en otros.

Asimismo el estudio onomástico desde los apellidos actuales se enmarca en el proceso oficial de fijación de los nombres introducido por el registro civil. Al respecto, me explicaba una mujer de Cushamen que en los años en que no había juzgado de paz nadie se registraba con los nombres que actualmente todos ellos tienen, sino que se “ponían entre ellos, nombre de paisano nomás” (G. Nahuelquir c7/1998). Ella no recordaba específicamente el nombre paisano de su abuelo Agustín Nahuelquir --hermano de Ñancuche-- pero sí que “era nombrado de otra forma”⁵. Los datos aportados por los estudios de onomástica generalmente exageran la postura *etic* del investigador. En todo caso, no será a partir de los sufijos en los nombres propios que podamos recontextualizar la historia de los linajes o comprender la forma en que éstos constituyen un determinado ideal del “yo” y una determinada experiencia del “ser”. El “linaje de los lagartos” no sólo repone la imagen hegemónica de una

⁴ Este tipo de estudios no permite explicar, por ejemplo, por qué el cardenal Cagliero en 1886 considera a Miguel Ñancuche Nahuelquir como “*un joven caudillo de la tribu de Yancuche*” (Vignati 1966:71-74. En Delrio 2001).

⁵ Según los datos proporcionados por Finkelstein (2002:37), en el registro civil de Cushamen el abuelo paterno de Miguel Ñancuche Nahuelquir ha sido registrado como Llancaquir Nahuelquir (o Yanka Kirke / Nahuel Kirke). Este dato, cruzado con aquellos proporcionados por la memoria oral muestra la complejidad del proceso de “dar nombres” que se desdibuja en los registros oficiales. De acuerdo con el recuerdo de los pobladores de Cushamen, el padre de Ñancuche, Fernando Nahuelquir, y Miguel Ñancuche Yancaqueo serían hermanos.

comunidad homogénea sino que, entre los mismos descendientes directos del cacique Ñancuche, no parece ser éste el sentido de su pertenencia.

Otro enfoque ha sido la descripción del linaje a partir de las reglas de endogamia y exogamia. Desde esta perspectiva, los límites del linaje entre los mapuches se definen por la regla del matrimonio matrilateral. Regla que se basa en la seguridad que proporciona el matrimonio cuando “*pasa por el puente establecido por su madre a un vínculo tradicional de donaciones de esposas dentro de su linaje*” (Faron 1997:42). Así, cualquier conexión sexual entre un hombre y una mujer del linaje --con la hermana de su padre, la hija del hermano de su padre o su propia hermana-- es considerada incestuosa (Faron 1961)⁶.

También ha sido desde la etnohistoria que se ha cuestionado la rigidez de este modelo. Martha Bechis (1994) muestra a través de casos específicos la creatividad y la capacidad de decisión de los mapuches mientras fueron dueños de sus destinos antes de ser tradicionalizados. Las formas matrimoniales “inusuales” --matrimonios patrilaterales y casamientos poliándricos-- que Marta Bechis ha detectado funcionarían como estrategias políticas en la formación de las parcialidades mapuches estudiadas. En la misma dirección, Guillaume Boccara (1998) afirma que los cálculos políticos de los jefes [*ulmenes*] podían hacer coexistir sin contradicción los casamientos próximos con la prima cruzada matrilateral y los casamientos lejanos con las mujeres de otras unidades de pertenencia.

Actualmente, en el área donde he trabajado, las contadas sobre restricciones y preferencias matrimoniales hacen mención a “*una costumbre arraigada*”, donde “*los viejos no iban muy lejos*” para buscar sus esposas (J. Huenelaf c3/2004)⁷ respetando ciertas distancias parentales. Sin embargo, en el presente, las personas de Cushamen no encuentran significativas las reglas de parentesco en sus prácticas y discursos. La flexibilidad de las tendencias en la actualidad demuestra que las normas

⁶ Los padres de Rita recordaban cuando el cacique Ñancuche se alojó en su casa en Boquete Nahuelpan. En esa ocasión iba “*a la siga de un hijo que había hecho degeneración*” (R. Prane c10/1996).

⁷ Si bien los abuelos del anciano Huenelaf eran hermanos, su padre no se había casado específicamente con la hija de su tío materno, como indicarían las reglas de matrimonio preferencial.

matrimoniales no son hoy en día un índice cultural relevante y, por lo tanto, no es ésta la práctica social donde la idea de linajes es localizada.

Un tercer modo de describir el linaje ha sido desde el punto de vista de su estructura generacional. En términos sociológicos, y de acuerdo con el planteo de Faron (1997), el “linaje total” incluye todos los miembros de ambos sexos que señalan su descendencia del cacique fundador o jefe original. Esta última se establece a partir de los varones --a veces algunas mujeres-- muertos del linaje, los que también están incluidos en el linaje total. El nivel que seguiría en importancia es el “linaje local”, compuesto sólo por los miembros vivos que residen en la comunidad. En esta gradación continuarían los “sublinajes”, ramas del linaje local que están organizados en una profundidad de dos a tres generaciones más abajo que la del fundador del linaje total (Faron op.cit.:28). Por consiguiente, el diagrama de patrilineaje propuesto comenzaría en las siguientes generaciones: generación n (antepasado mítico de ubicación imprecisa), 6° generación (padre del cacique fundador, figura semi-mítica), 5° generación (cacique fundador de la reservación, ejemplo de sabiduría y valor) (Faron op.cit.).

En las conversaciones con los pobladores mapuches tanto en el noroeste de Chubut como en la zona del valle de Trankura en Chile, ellos construyen sus linajes a partir de la tercera o cuarta generación. Más allá de esta última, los antepasados forman parte del colectivo mítico de “los antiguos” o “*kwifike che*”. Es en estos términos que las generaciones anteriores participan en los mitos e historias heredados del pasado. Asimismo, las características míticas atribuidas por Faron sólo a los antepasados de la 5°, 6° y n generación suelen formar parte también de los relatos históricos que describen a las generaciones de los abuelos y bisabuelos (Ramos 1999).

De todos modos, aun cuando la memoria oral de las comunidades no reconstruye el modelo de patrilineaje propuesto, este enfoque permite, por un lado, incorporar en la noción de linaje a los ancestros fallecidos, por el otro, subrayar la profundidad temporal que evoca este concepto. Profundidad que no se pierde al englobar las generaciones pasadas en la figura de “los antiguos”.

Un cuarto enfoque es aquel que se centra en el criterio de localidad para explicar la noción de linaje. La casa paterna constituye el punto focal del grupo de casas que forma una familia extendida⁸. Al parecer se trataba de un grupo muy amplio, extenso y complejo conformado por reglas patrilocales --hijos casados, nietos y diversas esposas de los jefes de hogar. Los cronistas hablan de rucas gigantescas o agrupación de rucas donde cada familia extensa se mantenía separada de las otras manteniendo su autonomía territorial (Bengoa 1985:26).

Este grupo de parentesco extenso o patrilineaje (Murdock 1949) generalmente ha mantenido la tendencia a la patrilocalidad en la época reduccional, compartiendo un mismo paraje cuando la emigración no interfiere en el proceso (Olivera, Briones y Carrasco 1983-85:146). Las prácticas de residencia patrilocal aún se encuentran vigentes en las comunidades del noroeste de Chubut donde encontramos muchas de las tendencias señaladas por distintos autores. Así, por ejemplo, la residencia uxorilocal es infrecuente y generalmente ocurre cuando no hay varones que reivindiquen igual derecho (Olivera y Briones 1987:44) o en casos en que el marido no tiene terreno propio y la esposa tiene un derecho a terreno en su reducción natal (Faron 1997:31).

Este grupo de parentesco, entendido como unidad socioeconómica mínima localizado en un mismo paraje, es lo que se ha llamado en las crónicas “una toldería” (Olivera y Briones 1987:59). Algunos autores han comenzado a identificar la toldería con procesos de formación más complejos donde el “linaje” puede estar conformado por personas que descienden de un mismo ancestro y otras familias relacionadas (Bengoa 1996:12, Delrio 2005). Esta imagen de la “toldería” nos permite incorporar en la noción de linaje ciertas prácticas recurrentes de localización, donde, por ejemplo, abuelos, bisabuelos, hermanos del abuelo y otros “agregados” que llegan en búsqueda de trabajo van conformando “*un grupo muy grande de gente que vive de los animales y de la siembra*” en un espacio compartido. Los estudios sobre fuentes tempranas realizados del otro lado de la cordillera, diferencian el *quiñelob* --grupo localizado

⁸ “Si un hombre continúa trabajando la tierra de su padre, depende de la ayuda de éste para construir su nueva casa y establecer un hogar, y generalmente permanece bajo la autoridad del padre en materias económicas importantes” (Faron 1997:31).

endógamo-- del *cuga* (Boccaro 1998). Esta última unidad organizativa constituía un grupo no localizado de “parientes” reunidos por la figura de algún individuo principal. Sus miembros, repartidos entre distintos *quiñelob*, tenían entre sí relaciones tanto consanguíneas como de alianza, es decir que podrían estar “familiarizados” por *lacutun* u otras instituciones. De acuerdo con estas aproximaciones, considero que la relación entre linaje y localidad ha estado atravesada por distintos niveles de pertenencia territorial.

Aun cuando las perspectivas centradas en la estructura generacional o la localidad parecieran acordar mayormente con el punto de vista mapuche, su alcance pareciera insuficiente para explicar la constitución de subjetividades en términos de linaje. Si bien cada uno de estos factores ha sido tenido en cuenta, considero que los plegamientos de esta pertenencia devienen de otro espacio, de aquel que las mismas personas transitan como miembros de un linaje. Éste es la práctica social del camaruco. El linaje se ha revelado como parte constitutiva de la subjetividad --o al menos comienza a mostrarse como tal-- cuando los ancianos, las ancianas y muchos de los jóvenes que participan en los rituales mapuches han compartido conmigo tanto sus creencias y sentimientos como los conflictos.

1.3 El linaje desde adentro

Las construcciones interétnicas del linaje de Miguel Ñancuche Nahuelquir han ido cambiando a lo largo del tiempo (Delrio 2005). Deteniéndonos en algunas escenas de época encontramos, por ejemplo, en la década de 1880, un camaruco en Conesa donde el cardenal Cagliari destaca el himno de una *machi* donde se construyen de modo contrapuesto el devenir de las tribus de Ñancuche y de Sayhueque: unos protegidos y otros castigados por dios (Vignati 1966, en Delrio 2001). En la década de 1930 el periodista Carlos Borgialli reportaba para *Argentina Austral* un camaruco realizado en “los dominios que fueron del famoso cacique Miguel Ñancuche Nahuelquir (*Bramido de Tigre*)”. Allí destaca las “*nuevitas banderas [argentinas] utilizadas*” y expresa la emoción patriótica que este hecho le evoca: “*¡Qué gentil y hasta también emocionante*

me resulta ese saludo a la bandera en el desierto y tan de mañana!"⁹. En la década de 1970 otro periodista describe para la revista *Crisis* un "Guillatun" realizado en la Colonia. Este testigo no menciona ninguna tribu en particular sino que escribe: "*cada tribu se reúne allí (...) los caciques traspasan su autoridad para la ocasión [a sus jefes de ceremonia]. Desde todas las estancias de la Patagonia llegan los peones y los indios sin tierra*"¹⁰.

Si bien cada una de estas crónicas construye respectivamente interpretaciones religiosas, nacionalistas y clasistas, me interesa destacar la posibilidad que ellas implicitan, a partir de una determinada selección de hechos, de referir tanto la unicidad como a la heterogeneidad tribal. La forma en que el camaruco es presentado --en los tres casos a través de un lenguaraz que traduce las palabras al testigo-- nos muestra cómo la construcción del linaje debe enmarcarse en la circulación interétnica de sentidos. Entonces, desde una dimensión relacional, la elección actual de los pobladores entre equipar el camaruco de Cushamen con un único linaje o enfatizar las historias de acuerdos y alianzas entre distintos linajes responde a procesos cambiantes de diferenciación hegemónica.

Si bien estos procesos interétnicos serán incorporados en el análisis como marco de referencia, el interés del capítulo consiste en entender la subjetividad no sólo como mera preposición reactiva ante circunstancias presentes sino en relación con sistemas de significación heredados del pasado (Ganguly 1992, Briones 1994), marcos de interpretación que evocan tradiciones, conocimientos y filosofías compartidas por el Pueblo Mapuche. Aun cuando considero que la politización es constitutiva de la puesta en práctica del camaruco, mi foco aquí estará puesto en el ritual como espacio privilegiado para recrear los sentidos de pertenencia experimentados como primordiales.

Como explica FM, en la interpretación primordial de "los mayores", responsables de la ejecución del camaruco, "*la razón fundamental que le da vigencia es esa creencia*

⁹ Carlos Borgialli 1933. "El camaricun". *Argentina Austral* 47: 8-15.

¹⁰ Pichi, Federico 1975. "Ellos decían que el blanco los iba a joder tarde o temprano". *Revista Crisis* 27: 48.

originaria de que el 'gejipun' es esencial a la vida mapuche digna de ser vivida (tayiñ kvme feleael, tayiñ kvme mogeam)" (Golluscio en prensa). De acuerdo con Lucía Golluscio y su consultante, si la realización de esta ceremonia genera una situación intertextual o de relación dialógica con el mundo no-mapuche, para sus intérpretes es un efecto secundario. En este mismo sentido, C. Nahuelquir expresa que *"el camaruco es muy primordial para el paisano, lo lleva adentro y es respeto fundamentalmente"* (c1/2004).

En este marco de interpretación intracultural y compartido se instala el conflicto que en torno al camaruco están viviendo actualmente los mapuches de Colonia Cushamen. En la búsqueda por orientar las propias experiencias de pertenencia y devenir, los debates y las disputas de sentido y decisión entre los participantes del camaruco evocan presupuestos comunes. Esta forma de construir y reafirmar la "tradición" implica tratar de fijar determinadas orientaciones históricas o míticas del pasado (Hill 1988) de forma tal que ciertos sentidos puedan ser discutidos mientras otros se asumen como no debatibles.

Al interpretar la pertenencia al linaje como resultado de procesos de primordialización, entiendo, parafraseando a Woolard y Schieffelin (1994), que el camaruco es menos una escenificación de los límites étnicos que un signo metacultural de identidad. En este sentido, los signos primordiales que la tradición construye pueden devenir en ideologías culturales y prácticas reflexivas sobre los propios procesos de comunalización (Briones 1999). En otras palabras, "esa creencia originaria" --definida aquí como sentidos míticos y no debatibles-- conduce al cambio y la producción cultural. Será entonces a partir de las reflexiones nativas sobre sus mismas prácticas que intentaré dar cuenta de las formas en que las personas construyen su "ser mapuche", en formas de dobleces o pliegues y en términos de pertenencia a un determinado linaje.

Así como se ha sostenido que para cualquier deliberación acerca del *ñgillatun* --definido como ritual de familias extensas patrilocales-- es crucial un análisis de los linajes (Faron 1997, Foerster 1993), sostengo que la comprensión de los sentidos de

pertenencia a un linaje debe considerar el camaruco como escenario privilegiado de análisis.

En el año 1997, cuando terminaba el camaruco de Cushamen, una anciana le pide a su sobrino, como miembro de su “misma tribu”, que por favor retire su caña del altar mapuche (*rehue*). Las distintas familias que participaron de la ceremonia también retiran las cañas que han traído para conformar el *rehue*, y el camaruco se da por finalizado. A lo largo de este capítulo intentaré transmitir algunos de los valores y significados que subyacen a estas prácticas, de acuerdo con los conocimientos que las personas de la zona de Colonia han querido compartir con nosotros; conocimientos acerca de sus propias experiencias de pertenencia y devenir como miembros de un linaje mapuche.

Las formas de ver el mundo, los vocabularios, las normas y los sistemas de juicio que iremos presentando en este capítulo emergen de un mismo marco de presuposiciones y dispositivos compartidos de producción de significados. Como se ha dicho más arriba, esta “tradicción” es cotidianamente evocada, reinventada, refinada e implantada a través de las prácticas y rutinas que se relacionan con la ejecución del camaruco. En este apartado, entonces, presento el “camaruco de Cushamen” a partir de las conversaciones mantenidas con los pobladores de la Colonia (apartado 2), para luego introducir el relato etnográfico sobre “el conflicto” que, en torno a su ejecución, se ha suscitado en la última década (apartado 3).

2 Conversaciones sobre el camaruco: “de la primera hasta la última”

Puesto que la ritualización del camaruco opera como símbolo de identidad y marco de interpretación sobre la cultura misma, sirve a sus participantes para evocar, recrear y comunicarse una imagen de sí mismos “*durable, inmanente, compartida y diferenciada de las demás*” (Golluscio en prensa:17).

Los significados de esta imagen cultural adquieren su especificidad en la contextualización temporal y espacial que la ejecución del camaruco construye (Golluscio 1988, Kuramochi y Ness 1988, Dillehay 1990). En primer lugar, su puesta

en práctica actualiza la relación con los ancestros y con los muertos (pasado), la relación social en el ámbito familiar, comunitario e intercomunitario (presente) y la propiciación de la realidad deseada (futuro) (Golluscio en prensa). En segundo lugar, y en relación con estas tres dimensiones temporales, el camaruco repone sus propios espacios sociales y religiosos.

Hacia el futuro, se espera que la ejecución del camaruco permita mejorar las condiciones del lugar físico y social de cada familia, de la Colonia y del mundo entero. Los ancianos, arrodillados en el *rehue* (altar), piden a dios “*que nos ayude a nuestras familias, nos dé agua y pasto para los animales*”, “*lluvias para que los campos estén más fértiles*”, “*tranquilidad para toda la humanidad*”¹¹.

En el presente, son los participantes del camaruco los gestores del tiempo y el espacio sagrados (Golluscio en prensa). Los primeros *tayil* [cantos sagrados] que ejecutan las ancianas cuando se pintan los caballos o el momento en que las familias comienzan a ubicar sus respectivas cañas en el *rehue* funcionan como índices del proceso performativo que se inicia. La pampa o valle donde se realiza el camaruco --“*lelfin es el nombre natural que le dejaron los viejos anteriormente que dios ha dejado así*” (G. Nahuelquir c5/2002)-- se irá transformando en un lugar físico cualitativamente distinto. En el transcurso del camaruco se propicia permanentemente la dispersión de los espíritus malignos de este campo ceremonial: “*Hechicerías y demonios, que no se metan más, en el camaruco se hacen cosas lindas, que el huecufu no entre en este valle*”¹².

Hacia el pasado, el camaruco evoca los lugares de adoración considerados en los mitos y aquellos altares sagrados, marcas de los itinerarios de los antepasados, que la historia de la comunidad recuerda. Lugares de “los antiguos” y de “los abuelos” que forman parte de los orígenes compartidos por la comunidad que se congrega en el camaruco. A continuación, cito algunos fragmentos de conversaciones donde mis interlocutores han puesto en relieve esta relación entre el mito, la historia y el rito,

¹¹ Palabras pronunciadas por el cabecilla Vicente en el camaruco de 1984 y traducidas por su hija Francisca en 1996.

¹² Ibidem.

con el fin de presentar el marco interpretativo del pasado en el que se contextualiza el camaruco.

Un denso sistema de comunicación de significados y valores culturales relaciona el pasado de los ancestros con el presente y el futuro de la comunidad mapuche actual. Este dominio temporal es vivido como un ámbito “delicado” y “privado” de la vida mapuche, donde los significados profundos de los conceptos (*pilláñ*, *tayil*, *kempeñ*) son patrimonio del Pueblo Mapuche. En los apartados siguientes, entonces, no intentaré explicar aquella densidad espiritual --que incluso culturalmente me es inasible-- sino cooperar con aquello que mis consultantes expresan cuando dicen que “*las historias no están contadas de la primera hasta la última*” (M. Nahuelquir c1/1996). Historias que, cuando son contadas, nos ayudan a comprender un poco mejor las trayectorias de un pueblo.

2.1. Los inicios: el *pilláñ* y los *kwifike che*

Pilláñ: “La tierra quemaba, ese se acordaban los viejos”, “la cordillera, allí están las fuerzas”, “hacían rogativa en la loma” (M. Nahueltripay c10/2005).

El *pilláñ* es el signo cultural del inicio, allí empieza el camaruco mapuche, el de los Nahuelquir, el de otros linajes y la iniciación de las “personas especiales”. He optado por ordenar las historias a partir de la temporalidad que cada una de ellas construye y los modos de conciencia mítico e histórico que son puestos en relieve.

El origen compartido más primordial es ubicado en un tiempo remoto y absolutamente heterogéneo con respecto al tiempo presente. Por esta razón, los inicios míticos de la vida religiosa mapuche suelen ser compartidos por una comunidad más amplia de familias y linajes.

“Bueno, vamos a conversar del *pilláñ*, *pilláñ mahuisa*, el volcán. Antes que... hace mucho tiempo... había un paisano que no creía nada y subía al volcán. Y cuando quiso bajar de arriba no se pudo bajar más. Se quedó ahí, se petrificó en piedra. Le hicieron camaruco. No. Hicieron un montón de rogativas la gente. Nunca. Así que se quedó, así. Como un monumento. Ese contaba mi abuela. Y entonces de ahí nació el camaruco acá, la rogativa, eso yo le creo a los antiguos, a los *kwifike che*. Los viejos sabían que era muy delicado. *Pilláñ mahuisa* (Cr. Nahuelquir c3/1998).

“El *Pilláñ*... De ahí se hizo el camaruco. Se empezó a hacer el camaruco... el camaruco en la cordillera. Una vez dice que llovió cuarenta y cinco días y cuarenta y cinco noches, las casas se cayeron todas y... quedó el último día... que ya no tenían más viveres casi la gente. De repente dice que habló un chiquito de cuatro años, un pibito ahí del indígena de aquí. Y dijo cómo tenía que ser la rogativa. Y empezaron a hacer rogativa... y hicieron camaruco. Del barro hasta las rodillas estaban los caballos empantanados... Empezaron a hacer *ngillatun* que hacen, el camaruco. Tirar *mudai* y todo. El chiquito dio todas las instrucciones de cómo teníamos que hacerlo ¿Viste?. Y así como hacer el *kushito* acá en el camaruco. ¡Viene a hacer nuestro camaruco, con nosotros! Terminaron de hacer todo esa rogativa, todo... y salió el sol, se frenó el aguacero. Ya la tierra se puso más firme ¡Porque estaba todo todo todo puro barro! Las casas de adobe se derrumbaban solas, la gente estaban toda así, al aire, y una vez que terminaron el camaruco después salió el sol. Hizo calor y se salvaron mucha gente. Muchos otros murieron apretados nomás con la casa. Era un pibito de cuatro años ese que habló ¡Y lo habló tan lindo! Dicen que le preguntaban y de pronto no habló más, dice que hacía señas nomás con la mano, cómo tenían que hacerlo, cómo tenían que agarrar los potrillos --así como hacen en el camaruco nomás-- los corderos... y todo eso. Y vino un año bueno, dice que fue. No hubo nunca más inundaciones, y así creyeron los viejos que podían seguir pidiendo, para que haya pasto. Por eso es que hacen el camaruco” (H. Nahuelquir c3/1998)¹³.

El modo mítico de conciencia es, entonces, el que comunaliza en un nivel más amplio y más abarcador a los participantes del camaruco. Todos ellos comparten la certeza de que sus prácticas rituales fueron originadas en un mismo lugar: el *pilláñ*.

2.2 El camaruco de los abuelos

El camaruco de los abuelos también fue heredado en el *pilláñ*, sin embargo, el mito intercepta con la historia cuando son sus antepasados cercanos, con nombres y apellidos los que intervienen en el curso de los acontecimientos. Los abuelos escapan del ejército de conquista, en una época de esclavitud y pobreza, y encuentran refugio --durante varios meses¹⁴-- en la cordillera, específicamente en una zona llamada *Trankura Mapu*¹⁵. En particular, estas historias hacen mención al linaje de Fernando

¹³ Una versión similar de este *ngtram* cuenta que el muchachito fue cautivado y lo llevaron al *pilláñ* (L. Nahueltripay c2/1997).

¹⁴ Varios meses. Incluso para algunos narradores sus abuelos llegaron a estar un año refugiados en la cordillera: “y para cruzarlo dicen que era muy nevadora esa parte, cruzar para Chile. Así que tuvieron que estar no sé cuánto tiempo... estuvieron un año. La invasión ya llegaba muy cerca, así que tenían que ir apurándose a ver si podían pasar (...) el *pilláñ*, cuando estuvieron ahí” (M. Nahuelquir c1/1996).

¹⁵ La zona de *Trankura Mapu* se encuentra del lado oeste de la cordillera, cerca de Junín de los Andes, a la altura del paso Tromen. Es el valle del río que lleva su nombre, entre el volcán Villarrica y el Lanín. En la entrevista que Enrique Perea le hace a Félix Manquel, éste último también recuerda la región de *Trankura Mapu*. Menciona que allí se refugiaron los cacique Namuncura y Ñancuñil, y que fue donde la

Nahuelquir --padre de Miguel Ñancuche Nahuelquir-- y abuelo de los ancianos que han guardado por tanto tiempo estos relatos en su memoria.

La primera historia fue contada por Martiniano Nahuelquir, hijo de Rafael y nieto de Fernando Nahuelquir. En este *ngtram* él cuenta la forma en que su abuelo, después de recibir en sueños la misión de “levantar” el camaruco, aprende las competencias rituales en el *pilláñ*. Cuando estaban refugiados en la cordillera, del lado chileno¹⁶, les llama la atención que arriba, en la cima de la montaña se estaba llevando a cabo un camaruco. Particularmente *ése* era el camaruco que ellos debían aprender y seguir “levantando” a través del tiempo.

“Ese me contaron mis viejos, viste, lo que te acabo de conversar, mi papá, mi mamá y todo eso. Mi padre no sé cuántos años tenía, tendría once o trece años. Dice que cuando llegaron ahí [hablábamos del *pilláñ*], cuando iban disparando... que llevaban una dos ollas de hierro... o de barro creo que lo hacían, llenas de plata... pura plata. Y entonces tuvieron que enterrarlo ahí porque no podían llevar más por el peso... y quedó enterrado eso. Ahí se quedaron varios meses. Entonces, bien arriba, dice... a la tarde ya empezaba el movimiento de la gente, que hacía ronda de a caballo... ya empezaba el movimiento... se sentía clarito allá arriba. Y ahí flameaba la bandera argentina en las cañas como se pone en el camaruco. Y bueno, entonces el abuelo... así como decir que ya sabía ¿viste? ya había soñado ya, que él tenía que tomar ese camaruco y llevar a los hijos para hacerlos conocer. Llevó todos los hijos allá... subió bueyes... después pasaron para aquí. Entonces en Chile fue a hacer primero el camaruco mi abuelo. Y allá es donde le dijeron las cosas que tenían que hacer, todo, y tenían pura plata y tenían... abanderado... caballo... Todo. Plata, pura plata. Así dicen que veían ellos, clarito ¿viste? Y el abuelo, que le habían comentado que tenía que ser él, y entonces tenía que hacer él y hacer entender a su gente. Y todo lo que llevaba él, su trabajo con el camaruco, dicen que a todos les caía bien, todos le tenían ese cariño, ese aprecio... por *ese* camaruco. Y así fue que tuvieron toda la suerte. Cuando estaba seco y pedían agua, así se juntaron unos pocos, llovía. Pedían agua serenito... sereno. Ahora está todo transformado el camaruco” (M. Nahuelquir c1/1996).

tribu de Namuncurá se defendió con piedras de los malones blancos. Por lo tanto, para Manquel, Trankura se explica como “*la piedra que calló*” (Perea 1981). Sin embargo, en Cushamen, la traducción de Trankura es “*que cae escarchado como piedra*” haciendo referencia al clima frío y los inviernos nevadores de la región (G. Nahuelquir c7/1998).

¹⁶ Cuando los narradores ubican el origen del camaruco en Chile o afirman que sus abuelos venían del país vecino cuando llegaron a Cushamen se debe tener en cuenta que están historiando un itinerario y una práctica frecuente de cruces cordilleranos. Antes del evento narrado de **Trankura Mapu**, ellos refieren otro acontecimiento que aquí no he considerado. Este último ubica a los antepasados en la zona de Junín de los Andes, lugar del que partirían cuando escapan del ejército y se refugian en la cordillera: “*Sí, dicen que a donde ellos sabían estar había de esas manzanas silvestres, le decían **Manzana Mapu**. Y también contaban qué linda manzana había en esa parte, eso dicen los viejitos, los primitivos decían. Tal vez sea acá cerca, Junín de los Andes, de ahí alcanzaron nomás ir a Chile*” (G. Nahuelquir c7/1998) (ver lámina n° 9).

Julio Millanahuel, un anciano que vivió mucho tiempo fuera de la Colonia, recuerda las historias que contaban los más viejos cuando él era niño y asistía al camaruco.

“Dicen que en el límite entre Chile y Argentina, cuando vinieron los españoles ¿no? Que ahí se dispararon todos, cuando desalojaron de su lugar. Y por ahí donde vivían ellos se ve que tenían que pasar esa parte de la cordillera. Pero ya no podían llevar más los objetos que llevaban, no sé cómo se arreglarían... Los viejos sabían acordarse que dejaron enterrado una olla de plata y no lo buscaron más ((silencio)) Y dicen que lo de las rondas del camaruco salió de ahí también. Porque allí vieron como lo hacían, bien arriba, dicen, era como una pampa, así” (Jo. Millanahuel c13/1999).

Otro descendiente de Fernando Nahuelquir también recuerda la historia del paso por la cordillera en la zona de *Trankura Mapu*. Su relato, ubicado temporalmente en “*el tiempo de la esclavitud, de la pobreza*”, menciona que sus abuelos encontraron un campamento en una cima. Este campamento consistía en “*la ramada de unos aborígenes antiguos*” que hacían ahí su rogativa. Aclara que, cuando alguien llega a la cordillera el tiempo se descompone puesto que “*dicen que era muy celoso el coso éste*” [expresión que reemplaza aquello que no se puede nombrar]. Sus abuelos, a quienes les había “*agarrado una nevada grande*” durante varios meses por no haber seguido los pasos apropiados, aprendieron de aquellos aborígenes tanto a respetar el *pillán* como a hacer la rogativa.

Martiniano Nahuelquir, en otra ejecución de este *ngtram* (Delrio 1996, Ramos 1999), recuerda que, “*en el tiempo en que dios andaría en la tierra*”, un *machi* bajó de aquel camaruco realizado en la punta del cerro y se dirigió hasta donde los Nahuelquir estaban descansando. Éste les pronosticó, en nombre de dios, “*que la familia más condicionada de todas acá, todos los años, va a ser Nahuelquir*”. En aquel volcán “*muy misterioso*” la tribu Nahuelquir fue destinada por dios: “*nosotros no estamos así nomás*”.

En los trabajos de campo realizados en las comunidades mapuches de la zona de Trankura, las historias sobre el cruce de la cordillera y el origen del camaruco son muy similares. Esta semejanza nos puede llevar a sugerir que los procesos de comunalización, en contextos de persecución y de formación de los estados nación, pueden haber acelerado procesos de desagregación bastante intensos en el transcurso de pocas generaciones. Es muy posible que los “*lonkos antiguos*”, abuelos de los

pobladores mapuches del lado chileno, hayan compartido largos periodos de la historia con los protagonistas de los *ngtram* aquí citados.

El *lonko* de la comunidad Huampoe Alto (Chile) nos explica que en su camaruco sacan un *tayil* “*que nombra al pilláñ porque aquí estamos cerquita, tenemos que rogarle ahí, a esta cordillera*” (A. Calfuman c3/2001ch). Lisa Coña, *pilláñ kushe* de la comunidad Llafenco, nos cuenta el *ngtram* de cuando llegaron sus abuelos: “*por ahí pasaban, cerros peligrosos, tuvieron que enterrar los cántaros de plata y hacer su oración, ngillatucaron y después ya llegaron acá*” (c6/2001ch). José Ñanco, *lonko* de Llafenco, recuerda cuando su abuelita y su abuelo, nacidos y criados del lado argentino, junto con muchos otros *lonkos* tuvieron que escapar de “los extranjeros”:

“se juntaron muchos *lonkos* ahí e hicieron una reunión (...) y dejaron fecha, ‘tal día vamos a salir’. Buscaron la parte más alta de la cordillera para poder caminar en el día. Trajeron sus animalitos pocos, ellos tenían hartos animales, se trajeron pocos, para mantenerse nomás...” (J. Ñanco c7/2001ch).

La zona de Trankura Mapu, donde se encuentra el *pilláñ* considerado en los mitos y las historias de origen, vuelve a ser el tópico central en los relatos de fundación de la Colonia Cushamen.

“El papá de mi papá era Fernando Nahuelquir (...) ese era el primitivo anciano, ya de ese más atrás no conozco. Ese era el primitivo que creo que se vino a poblar acá, cuando no había nadie acá. Ellos dicen que vivían en el... ¿Cómo es que le dicen? En paisano se dice Trankura Mapu. Entonces ahí vivían ellos cerca del volcán, para allá para el norte. Entonces ahí estaban ellos, antes que llegaran acá en esta colonia Cushamen. Esos ancianos (...) hacían ceremonia. Claro, se juntaban todos ellos para conversar, entre ellos, pero todos hablaban así, en aborigen de ellos (...) Entonces ellos vivían al lado de un volcán, que ellos le decían *pilláñ mahuiza*, el volcán, cuando vinieron ellos acá. Llegaron dicen, venían en carreta, algunos chicos traían en anca, y a caballo vinieron, en carreta y con los animalitos de arreo, porque dice que queda lejos de acá, dice. Debe ser Lanín, que hay, el Lanín debe ser. El pasto dicen que estaba... se perdían los animales hasta la panza de pasto, todo (...) y ellos eran pocos, pocos nomás que llegaron, después ya aumentaron, pero vendría el principal, el viejito que te digo Fernando Nahuelquir, de Chile venían. Bueno, cuando se establecieron ahí, en Trankura Mapu, cerca de Junín de los Andes, dice que era, una sobrina de Ñancuche, hija de Fidel Nahuelquir contaba que ella... vinieron de allá y cuando llegaron acá ‘*que yo era chica*, decía ella, *tenía como ocho años, por ahí y a mí me traía en ancas mi mamá*’, sabía decir la ancianita, ‘*llegamos acá y no hicimos nada camaruco antes de venir, en ese cerro pilláñ mahuiza*’, que le dije a usted que hacían camaruco antes. Se vinieron y falleció uno de ellos, un pariente de ellos, ya se habían establecido y traído todos los animalitos en toda esta parte de acá. Y se juntaron, se reunieron, dice que dijeron ‘*bueno, hemos cometido error porque nosotros no hicimos camaruco en*

el pilláñ mahuisa, mejor vamos a volver a hacerlo ahí, vamos a volver otra vez y vamos a hacer el camaruco allá'. Volvieron otra vez decía mi tía, fueron otra vez y dice que llegaron allá e hicieron camaruco grande otra vez. Recién después vinieron y se establecieron acá. Después no fueron más. Ya quedaron bien, ya se empezó a hacer purrún y después así se arreglaron todas esas cosas" (G. Nahuelquir c7/1998).

La síntesis, en palabras de Julio Millanahuel, sería que, como en aquel lugar los Nahuelquir habían adquirido "su entendimiento", "*cuando ellos vinieron para acá, volvieron a ir para allá, a pedir allá para establecer y radicar acá la gente, en la Colonia Cushamen" (c11/1998).*

Una vez establecidos en la Colonia, el *pilláñ* de Trankura Mapu siguió siendo un lugar de iniciación especialmente sagrado para "la tribu Nahuelquir". Los hermanos Francisco y Julio Millanahuel recordaban las historias que Vicente --otro nieto de Fernando Nahuelquir-- contaba, durante la realización del camaruco, sobre aquel volcán. Él y su padre Fidel, habían pasado por Trankura Mapu cuando fueron al *pilláñ* a hacer rogativa: "*decía que su padre lo había llevado hasta allí para hacer la promesa de seguir haciendo el camaruco hasta morir porque allí estaban los mejores, el espíritu, el entendimiento" (F. Millanahuel c11/1998).*

El anciano que ayudaba al hijo de Vicente en el camaruco, Demetrio Miranda, también nos contó que "*el finado Vicente había pasado por allá a aprender todo" (1998).* Demetrio nos aclara que, aunque él no precisó realizar ese viaje, los ancianos solían llegar allá para "*aprender a hablar bien" y para que les enseñaran "todo lo que tenían que decir el día de la fiesta".* Martiniano Nahuelquir, también nieto de Fernando, recuerda cuando su padre y su madre hablaban entre ellos y decían que algún día iban a ir hasta el lugar donde dejaron enterradas las ollas de plata, para que sus hijos lo conozcan y aprendan el arte de levantar "los dichos de los antiguos".

Si bien considero que la profundidad generacional indica los límites empíricos de las genealogías significantes, los usos de expresiones institucionalizadas como "los antiguos", "los primitivos" o "los viejos" también adquieren significación histórica a pesar de su generalidad. Remontándose hasta el tiempo de "los antiguos" la memoria colectiva establece sus relaciones míticas con los dioses mapuches de la región, reponiendo sentidos amplios de pertenencia --en este caso, intercordilleranos.

Remontándose al linaje “fundador de la Colonia” --en Cushamen, los Nahuelquir-- la historia revalida los derechos comunes de uso de la tierra y actualiza identificaciones mítico-históricas entre un espacio regional más amplio y el lugar social de la comunidad de Cushamen. Por esto, considero que las experiencias religiosas y políticas encuentran su significación específica en el contexto del sistema de linajes.

2.3 El camaruco de Cushamen

Actualmente, los participantes del camaruco de Cushamen evocan, confirman y refuerzan estos sentidos de pertenencia durante la realización del ritual. El origen compartido en el que se anclan estos sentimientos de comunidad es presupuesto y recreado cada vez que se “levanta” aquella “ronda” que hace mucho tiempo se heredó en --o del-- *pilláñ*. Como explicaba Martiniano, “*la ronda salió de ahí*”, esto significa que “*el camaruco está planteado por ese pilláñ*”. Por eso, continúa, cuando hacen la rogativa lo primero que dicen es “*pilláñ kushé, pilláñ fucha, claro, la vieja y el viejo*” y a ellos les piden: “*que los ayude en todo mientras hacen la rogativa, siempre les va a pedir el esfuerzo, que hagan esfuerzo siempre, entonces que les dé la salud, todos piden ese día*” (M. Nahuelquir c1/1996).

Al respecto, una de las ayudantes de la *pilláñ kushe* --tamborera de la ceremonia-- nos cuenta que ellas también tienen que “*nombrar el pilláñ*” varias veces para propiciar la lluvia en los campos: “*el pilláñ mahuisa se enoja, me contaban, por eso en el camaruco lo sacan, le cantan para que se enoje. Porque cuando se enoja llora*” (M. Meli c9/1998).

Otra “ayudante de tamborera” nos comenta que cuando viaja y tiene la ocasión de ver “*la loma blanca*” en el horizonte siente un deseo muy interno de llegar hasta allí para conocer “*qué es lo que hay*” y recuerda las conversaciones con su abuela Carmen Nahueltripay. Fue ella quien le dio el *tayil* del *pilláñ* y quien le aconsejó llegar hasta aquel lugar donde los antiguos subían porque “*ése es el que tenía vida eterna, dicen*”. En estas “conversas sobre los tiempos de antes”, su abuela también le aclaró que sus rogativas, de todos modos y a pesar de las distancias, llegarían hasta el *pilláñ*:

“el *pilláñ*... la conversación que me hicieron... que el cóndor va sobre todo lo que uno hace... lo escucha. El ñanco escucha cuando nosotros estamos haciendo esa rogativa porque dicen que el ñanco anda arriba del cielo haciendo ronda le decimos nosotros cuando están este... dando vuelta los caballos a las carreras. Y el *mainqué* y el ñanco dicen que llegan en eso, nosotros no lo vemos, porque ellos viven muy muy alto, muy arriba dicen que están, infinitamente alto dicen que están. Pero ellos le llevan todo lo que nosotros dijimos ahí, todo lo que nosotros dijimos, es como si fuese ese grabador...” (D. Meli c1/2004).

Las formas y los contenidos rituales, entonces, son comprendidos como una herencia del pasado. En este sentido, considero que la utilización de los artículos en expresiones como “*el camaruco*” o “*ese camaruco*”, al indexicalizar un determinado contexto tradicional, también definen los sentidos específicos que, en relación con lo religioso, tiene la “cultura vertical” para mis interlocutores. El camaruco, levantado año tras año, es la materialización “más original” de los conocimientos heredados de los antiguos aun cuando sus participantes afirmen que en la actualidad el ritual pueda ser un poco diferente. Ambas certezas pueden expresarse simultáneamente¹⁷ sin negar el carácter heredado y la identidad singular del camaruco.

Sin detenerme en estos cambios y continuidades a través del tiempo, describo brevemente algunas de las características rituales que son específicas del camaruco de Cushamen y a las que hacen referencia los testimonios citados en el transcurso del capítulo.

El camaruco de Cushamen participa del calendario de rituales del noroeste de Chubut de un modo particular. Este es el único *nguillatun* que no tiene una fecha fija de realización sino que se celebra en torno a la luna llena¹⁸, tomando como dato permanente la segunda luna llena del año. Ese día, por la tarde, se realiza “la junta”. La ceremonia es planeada por los cabecillas, las *pilláñ kushe* y los ayudantes principales en una reunión previa, realizada unos meses antes. Dos “partes” --“tribus”

¹⁷ Por ejemplo, Gregoria recuerda que “este camaruco era distinto”. Cuando ella era pequeña se sacrificaban potrillos: “*les sacaban el corazón y en la caña llevaban ramitos lindos de maitén para colgar el corazón del animalito y después que hacían su rogativa con mucho respeto llevaban ese corazón con la rama del maitén hasta la aguada, una vertiente linda a enterrarlo allá*” (G. Nahuelquir c7/1998).

¹⁸ Si bien no conozco las explicaciones locales de esta práctica y no puedo realizar ningún tipo de comparación, Dillehay encuentra que la elección de la fecha en relación con la luna llena tiene que ver con la creencia mapuche en que éste es el tiempo “*cuando dios y la diosa de la luna*”

o “linajes”-- alternan históricamente la responsabilidad de ser anfitriones del ritual: “*los cabecillas se visitaban entre uno y otro, para prestarse servicio*” (F. Nahuelquir c7/1995)¹⁹.

El día de la junta, la parte visitante se aloja a cierta distancia de la pampa del camaruco [l*elfin*] con su cabecilla. Recién a la madrugada del día siguiente, cuando se encuentran los dos *lonkos* a mitad de camino y deciden dar comienzo al camaruco, se reúnen todos los participantes. No obstante, la ramada --conformada por una hilera de carros buey-- se encuentra dividida en mitades, a la derecha se ubican los anfitriones y a la izquierda los visitantes.

El camaruco, entonces, es oficiado de modo compartido por dos cabecillas --acompañados por su respectivo “aparcerero” o “ayudante de cabecilla”-- porque, de acuerdo con las explicaciones locales, “*allí tenemos que aconsejar unos con otros, frente a frente con los caballos, siempre tiene que tener compañero el cabecilla*” (M. Napal c4/1995).

En varias ocasiones, en el transcurso del camaruco, los cabecillas se ubican “frente a frente” para realizar los distintos intercambios ceremoniales de la palabra. Sin embargo, es al final del camaruco cuando ellos dirigen a la comunidad participante el mensaje central. Todos los “actores rituales” de la ceremonia forman dos grupos encabezados por sus cabecillas para saludar a los invitados, visitas y amigos que han ido a participar, quienes se alinean formando una fila ordenada para recibir los agradecimientos y bendiciones finales. En Cushamen, los hombres y mujeres que han realizado los *aukeos* (vueltas rituales realizadas a caballo alrededor de las cañas o altar) se ordenan con sus caballos detrás del cabecilla que los representa, el resto, se ubica de pie en uno de los costados, mirando hacia el este. Este evento es definido por sus connotaciones metacomunicativas puesto que allí hay que “hablar bien” y en

(*kuyenfucha/kushe*), que otorgan la fertilidad, obedecen a las súplicas humanas y a las ofrendas de sacrificio” (Dillehay 1990:83).

¹⁹ En la zona de Trankura, donde esta práctica es más extendida, los *lonko* del camaruco me explicaban que la invitación a un linaje --o reducción-- es llamada *wichán* [fonética]: “*Así se dice a un invitado grande (...) cuando va la reducción entera*” (Huillpan 2001). “*El dueño de casa puede ir a alojarse una noche, y el otro día entró el wichán y entonces se levanta todo el ngillatun*” (G. Coña c4/2001ch).

mapunzugun, e identificado por los pobladores de Cushamen como la parte del camaruco en el que la comunidad deviene en objeto de reflexión.

Prudencio Necul Nahuelquir --actual cabecilla-- refería a este evento comunicativo de “la salida” o “terminación” como el momento en que los cabecillas se despiden, agradecen a los “trabajadores” del camaruco por haber cumplido con su parte y a todos los que se acercaron a ayudar y participar. Pero, principalmente, es el momento de “*hablar en forma como mapuche*” y convertir en tópico del discurso a la misma comunidad: “*hoy estamos juntos, eso quiere decir que todos están bien, nos está viendo dios, nos tiene rodeado de vuelta a nosotros pidiéndole favor, que estamos todos rodeados y unidos porque siempre hacemos el trabajo... así es*” (P. Necul Nahuelquir c4/2001).

Estos discursos finales han sido centrales en mi investigación puesto que fue a partir de ellos que comencé a comprender los procesos sociales activos y continuos de construcción de “comunidad” y la forma en que éstos penetran la vida social y los afectos personales. En estos discursos la “comunidad” constituye un lugar social donde los sujetos se reencuentran en aquellos sentimientos y valores que los interpelan, los describen y los unen. Sin embargo, y al mismo tiempo, en estas ejecuciones también se dirimen las distintas orientaciones en torno a las pertenencias y los sentidos de devenir. De este modo, la práctica discursiva de “la terminación” pone en primer plano una idea de “comunidad” que, a la Pratt (1987), incorpora el conflicto, lo heterogéneo y la contradicción en su vida social.

A ambos lados de la cordillera donde he realizado mis trabajos de campo he observado que el discurso de la terminación produce las mismas expectativas en los participantes, puesto que allí, como explicaba un anciano de Chile, “*se habla de todo, sobre los primitivos, los abuelos, de qué manera uno se ha criado, sufrido... acaso la familia lo ha amado a uno o la familia no lo ha amado nada a uno... así que por ahí también sale el llanto*” (A. Calfuman c3/2001ch). En ese momento en que “parlamentean” los *lonkos* hablan también de “*la historia de antes, lo que enseñaban el abuelo, la abuela... lo que uno siempre tiene en la mente... cuándo empezaron a*

hacer ese ngillatun, en la época de mi abuelo... cómo era de unida antes la familia" (D. Coña c5/2001ch), "de la manera en que se vinieron todos" (D. Miranda c5/1999).

Pero también es un discurso de "recuento" de la ceremonia del camaruco ("cómo ha salido, si salió bien o salió mal... y si sale mal muchas veces se llegan a disgustar, la gente, sabe haber intercambio de palabras, pelea muchas veces", D. Coña c3/2001ch) y una "evaluación" de las conductas y actitudes que se han tenido frente al mismo ("cuando llegue ese día, al final, los voy a levantar en peso a esos, voy a sacar la verdad de las cosas porque así no debe ser, el camaruco no se puede tomar a risa", D. Miranda c5/1999). En un sentido similar, Lisa Coña, una anciana de Trankura, nos contaba que en el discurso final "sale si alguien hace mal las cosas, porque tienen su manera de ser y eso la tienen que llevar bien, y si la llevaron mal, hay que hacer una crítica para tomar el camino bueno. Por eso dicen que cuando dios no quiere, no recibe las palabras y el deseo de todos es que dios nos escuche" (c6/2001ch).

El siguiente apartado es la historia de un conflicto en el que las familias discuten entre sí la orientación del camaruco de Cushamen. El enfrentamiento de puntos de vista actualiza el mismo marco interpretativo que hemos descripto como "discursos finales del camaruco", puesto que en cada cruce de opiniones la idea de "comunidad" se confirma al mismo tiempo que se disputa.

3 El conflicto: accesos y salidas

"Este año hay bronca porque el camaruco ya no está en manos de los Nahuelquir. No se ponen de acuerdo entre ellos, los de acá con la otra tribu. Uno dice 'este año voy a hacer el camaruco para que no se pierda la tradición, la costumbre', ya entonces al otro no le gustó porque ese nunca lo hacía. Entonces ahí está el litigio, el tira, el afloja, el que yo traigo, el que yo llevo, o no voy..." (M. Antimán c1/1995).

La forma en que se fue desarrollando este conflicto en torno al camaruco se enmarca en contextos mapuches tradicionales de interpretación y evaluación, por lo tanto, el mismo conflicto constituye un operador de comunalización. En otras palabras, esta

historia subraya más la puesta en práctica de patrones compartidos de pertenencia que el enfrentamiento y la ruptura en el devenir de una comunidad. Por este motivo, considero que, a través del conflicto y las prácticas metaculturales que éste despliega, comienzan a esbozarse los pliegues más profundos de las relaciones con los otros y con uno mismo en términos de linaje.

3.1 La “pérdida” como signo metacultural

El anciano Siberio Huenchunao había explicado a su sobrino la forma de distinguir, a través de sus señas, un camaruco bien hecho. Días antes del *nguillatun* de Ñancuche, desde el norte solían anunciarse las nubes que el día de la junta traerían la lluvia hasta el mismo lugar de reunión. Todos se alegraban con esta seña, comentaba Siberio, puesto que indicaba que dios agradece y escucha la rogativa. Por eso, ya hace algunas décadas atrás, este anciano pronosticaba que el camaruco se estaba perdiendo, “*no estaba nada bien, ya está diferente, decía, de la manera de Ñancuche*” (M. Napal c4/2001).

El camaruco realizado en el valle de Cushamen en el año 2004 también produjo sus propias señas. El día de la terminación, el viento amenazaba con volar las cañas del *rehue* mientras las nubes indicaban que llovía en casi todos los parajes de la Colonia excepto en la pampa donde se estaba llevando a cabo el camaruco. A continuación, durante el *aukeo* (ronda de caballos) que se realiza con los potrillos blanco y alazán²⁰, este último detenía permanentemente la marcha y no lo podían hacer avanzar. La *pilláñ kushe*²¹ se separó del coro de mujeres, se dirigió hasta donde estaba detenido el potrillo y le sacó varios *tayil*. Lentamente se fue reanudando la ronda de caballos y el camaruco prosiguió normalmente. Sin embargo, las señas ya estaban dadas y, durante los discursos finales, se

²⁰ Este contexto es sumamente sensible y delicado para recibir señales, puesto que en ese momento se están preparando los potrillos que serán utilizados en el *kushito*, la parte más sagrada e importante del camaruco, según me explicaron algunos pobladores.

²¹ Si bien el conocimiento esotérico de los sagrados códigos y normas de la sociedad mapuche no está controlado por las *pilláñ kushe* sino por todos los ancianos prestigiosos de la comunidad, estas mujeres poseen un don especial para establecer contactos con lo numinoso. Por esta razón, algunos autores (cf. Foerster 1993) y algunos consultantes mapuches consideran que la *pilláñ kushe* puede ser una “derivación” de las *machi* (“*machi del nguillatun, la pillán kushé, toca el kultrín pero no le entra al arte de aliviar a la gente, aquí, hay puro de esos que entran en el nguillatun nomás, una machi de nosotros, porque nos toca el kultrín*”, A. Calfuman c3/2001ch).

recordaron “otros tiempos mejores” y algunos pronosticaron también la pérdida del camaruco.

Estos dos anuncios, distanciados en el tiempo, muestran la permanencia del “discurso de la pérdida” a través de los años. Si bien el *nguillatun* se ha continuado realizando, y los camarucos criticados de ayer son los ejemplares de hoy, estos vaticinios siguen siendo un tópico importante en los discursos que reflexionan sobre esta práctica. La “pérdida” deviene, entonces, en un signo metacultural a partir del cual se disputan sentidos de cultura, tradición y pertenencia. La presuposición de un contexto de pérdida o de incertidumbre con respecto al desarrollo del ritual implica un desacuerdo con respecto a los proyectos vigentes de comunidad.

En este contexto, me detendré en el conflicto que se ha suscitado a partir del cambio de cabecillas que se realizó a principios de la década del ‘90 y que, hasta el día de hoy, ha perdurado en la zona de Cushamen. Comienzo la historia con la narración de un sueño donde se anuncia la pérdida del camaruco de Ñancuche:

“Retiraron el camaruco del lugar, del lugar donde desde hace muchos años hicieron camaruco, hicimos ahí. Yo tuve una experiencia de ahí, sobre una máquina que estaba trabajando ahí. Si yo hace poco tiempo que me vino como un sueño, por un rato nomás. Habían como quince de esos gringos grandotes trabajando con esa máquina en el valle”. Él les pregunta entonces qué estaban haciendo y ellos le explican: “Estamos rellenando toda esta parte para donde vinieron a aposentarse los viejos de antes, los abuelos, dicen, está todo por hundirse para abajo se ha hundido mucho, pero ya lo estamos rellenando todo pero con todos los muertos”. Se aflige su corazón porque en el sueño veía como caían, pegados entre sí, “los viejos”, “los muertos de antes”. Después de compartir el sueño con su señora, ambos llegan a la conclusión que era un aviso: “no se va a hacer más el camaruco” (M. Nahuelquir c1/1996b).

Para este anciano, el camaruco se iba a perder porque había entrado “gente de afuera”, “que no es de la familia” y se habían llevado la ceremonia a “otro valle”. En su opinión, “así irá a pasar, el camaruco se va a terminar”. En el transcurso de esta última década y en distintos parajes escuché explicaciones similares: “se va a terminar porque nosotros ya no tenemos gente, de nosotros acá, Nahuelquir, de los legítimos de acá ya no tenemos en el camaruco” (Z. Nahuelquir c8/1999), “me dijo el tío que el camaruco ese que hacen ahora las tribus, sobrino, me dijo, no es nada, ese

camaruco de repente se va a terminar porque lo están sacando ya afuera de la Colonia” (M. Napal c4/2001).

Hace más de diez años atrás, un nieto de Ñancuche había sido destinado, a través de un sueño, para recibir la parte del camaruco que correspondía a su abuelo y a su padre (Ramos 2003). Unos años después vuelve a tener un aviso en sueños: su padre le pedía que dejara el cargo de cabecilla porque los familiares “lo dejaban solo”. En 1991 comienza a circular la noticia de que el “cabecilla de los Ñancuche” iba a entregar el camaruco. Así cuentan los pobladores el origen del conflicto del camaruco de Cushamen:

“Había un hombre, un muchacho como yo, había agarrado el camaruco, dijo que él había estado para el sur en Río Gallego, cuando soñó que le había dicho el padre que venga a tomar el camaruco, vino y se lo entregaron a él. Con esa conversación. Con esa conversación lo hizo el otro cabecilla, entonces le traspasaron el cargo, ‘agárrelo, con toda buena fe, hasta morir’. A los pocos años nomás aflojó, dijo que no, que el camaruco lo iba a entregar...” (M. Napal c1/1998).

Ese año, entonces, en casa de Vicente Nahuelquir, el otro cabecilla de camaruco, se realizó una reunión para resolver la sucesión del cargo. Vicente, quien había heredado la parte del camaruco de su padre --Fidel Nahuelquir, hermano de Ñancuche-- se encontraba muy enfermo y quería dejar resuelto aquel conflicto. Los ancianos de mayor prestigio fueron llegando hasta su casa en Ranquilhuao.

3.2 El *katrüdungun* en casa de Vicente

Anualmente, unos meses antes de la realización del camaruco, se realizan una junta [*traun*] donde los cabecillas, ayudantes y *pilláñ kushe* conversan --parte lo hacen en *mapuzugun*-- los temas de organización. Pero aquel año (1991) los participantes sabían que no iban a una reunión ordinaria puesto que allí se tratarían temas especiales: la entrega del camaruco, la sucesión del cargo y la legitimidad del sucesor. Aquella reunión es recordada hasta el día de hoy como “*el katrüdungun en casa de Vicente*”²².

²² La traducción de *katrüdungun* es “cortar la palabra” o “cortar la actividad cotidiana para hablar”. De acuerdo con estas traducciones podría referir tanto a un género discursivo (discusión) o a un evento comunicativo. De acuerdo con la especialista mapuche en *mapuzugun*, Fresia Mellico (c.p.), y teniendo

Uno de los participantes de aquella reunión recuerda ese día:

“cuando el nieto de Ñancuche abandonó el camaruco y quedó el cabecilla Vicente solo, nadie sabía nada quién iba a quedar. Y nosotros fuimos con mi tío Martiniano, que yo lo invité a él, yo fui un día a charlar con él, que ahora en paz descanse, yo le dije ‘che, necesitan un cabecilla, yo necesito de vos, le dije’, ‘sí, sí, dijo, si vos querés yo no tengo problema, yo voy’. En esa época habían dicho ‘tal día se va a hacer una reunión, allá donde está el cabecilla Vicente’. Así que bueno, nos fuimos allá. Y sabés qué sorpresa allá, cuando llegamos estaba el viejito Vicente estaba enojadísimo de que llevamos al nieto de Ñancuche también ahí, de que vaya a decir por qué había entregado. Y ahí me dijo que él tenía ya a quien iba a poner de cabecilla. Yo había llevado a Martiniano porque habían dicho que para ese día tenía que haber otro cabecilla, yo lo ponía de cabecilla a él, a eso lo llevaba, que él se haga cargo de ser cabecilla, y como él había aceptado enseguida... por eso fuimos. El problema fue que llevamos también al nieto de Ñancuche que había entregado... así que cuando llegamos allá ya... el otro cabecilla tenía otro cabecilla, lo tenía al tío Prudencio, porque ese iba a ser el cabecilla de acá de esta zona, y bueno, quedó así” (Am. Nahuelquir c7/2002).

Los dos cabecillas que trabajan juntos durante el *nguillatun* representan a sus respectivos grupos ante sus antepasados y ante los dioses regionales. Idealmente, el cabecilla es el depositario del saber y la habilidad ritual acumulada. Como ha señalado Faron (1997) para la época reduccional, el sucesor del cargo suele pertenecer al linaje fundador. Este mismo autor ha notado que, cuando un heredero elude esta obligación se considera como una afronta a los ancestros y a los dioses. Si esta “entrega” se experimenta como un posible quiebre del ciclo ritual, los miembros de las distintas partes del camaruco comienzan a murmurar (Faron op.cit.). En este caso, “el abandono” del camaruco ha sido fuertemente censurado por la comunidad de Cushamen, puesto que el nieto de Ñancuche no sólo era el heredero legítimo sino que había realizado una promesa ante dios y su comunidad cuando aceptó levantar la bandera en el camaruco (Ramos 2003): “*nunca se echa para atrás el lonko porque son promesas que hay, y hay que cumplirlo hasta la muerte*” (J. Huilipan c1/2001ch), “*no puede ir con dos palabras, no señor, es prohibido, si usted dijo que sí es usted, si usted dijo que no, no lo haga*” (D. Miranda c8/1998). Unos años antes del

en cuenta sus usos en Cushamen, me inclinaría a pensar que se trata de un evento comunicativo en el que se intercambian opiniones, una arena de la *performance* tradicional y especializada (Ramos 2003).

katrüdungun y frente a ciertas murmuraciones, Vicente Nahuelquir ya había aconsejado a la gente de Ñancuche:

“Tienen que ser franco en su palabra para decir que fue bueno, no tiene que pensar dos palabras, cambiarse de pensamiento, tiene que tener buen pensamiento, sos hombre joven, no es de risa el que formó el mundo. Yo no tuve ninguna falta en todo el tiempo en que hice el camaruco, tendrían que haber hecho lo mismo, por eso dios me ampara en toda mi vida. Me pasaron cosas malas en la familia pero igual no puedo dejar la religión, voy cumpliendo con las condiciones que me dejó dios.²³”

Una hija de Vicente recordaba que su padre “*andando por el camino sabía llegar a llorar porque decía que es un dolor de cabeza el camaruco, un dolor de cabeza y un dolor del corazón, porque todo hay que pensar lo que tiene que hacer uno*”. Contaba su hija que él se preguntaba “*para qué se ponen a hacer camaruco si no me van a acompañar*” y que les explicaba que su tristeza se debía a que “*ellos tienen una palabra hoy y mañana tienen otra, entonces no son cumplidor de la palabra, porque uno para tener la bandera tiene que cumplirla*” (Fa. Nahuelquir c8/1996). En esta misma dirección, los pobladores de Cushamen comentan que la gente de Ñancuche tiene “*el castigo de dios*” porque no entraron más al *nguillatun* siendo que “*son camarucos desde que nacieron*”.

Sin embargo, en aquel *katrüdungun*, no sólo la entrega del camaruco fue tema de discusión. También se intercambiaron opiniones con respecto a la legitimidad del sucesor que había nombrado Vicente.

Este último fue cuestionado por no ser un descendiente legítimo de los Nahuelquir. Los ancianos que no estaban de acuerdo con su nombramiento recordaron que su abuelo era de apellido Necul y que su padre llevaba el apellido Nahuelquir porque le hicieron *lacutun*, es decir “*que le reconocieron que lleve el apellido de Ñancuche*” pero, opinan algunos, “*no son familia ni nada, son agregados*”.

Prudencio Necul Nahuelquir hace referencia a las críticas que recibe desde que es cabecilla del camaruco y aclara que “*son cosas de ellos*”, puesto que él no va a repetir

²³ Traducción del *mapuzugun* rápida y sin corregir del “discurso final” del camaruco (1985), realizada por Martiniano Nahuelquir durante el trabajo de campo de 1996.

lo que ellos hicieron y, por lo tanto, continuará levantando la bandera del camaruco hasta el día de su muerte. Prudencio explica que fue reconocido por su hermano Vicente cuando en aquel *katrüdungun* le dijo: “vos sabés todas las cosas cómo se hizo porque ha escuchado mucho usted de la ancianidad” (P. Necul Nahuelquir c4/2001). Quienes lo apoyan afirman que en esa reunión Vicente eligió a su compañero por tener sus mismas condiciones “*hacer el camaruco hasta terminar, como corresponde*”.

Varios años después de aquel *katrüdungun*, dos ancianos muy prestigiosos --hoy fallecidos ambos-- se encuentran a conversar sobre el tema. Martiniano Nahuelquir (M) había ido a la casa de su hermano Demetrio Miranda (D)²⁴ a conversar con él sobre un sueño que había tenido unos días atrás²⁵.

M: ... todo eso me acordé la vez pasada... en el último infarto que tuve, cuando casi pasé de largo, pero parece que había soñado che... ((cuenta en *mapuzugun* su sueño)). Las condiciones del abuelo, bisabuelo... no le llevaron el apunte y por eso me calló tan mal a mí... no tendrían que haber entregado.

D: él nieto largó el cargo che, el que afloja pierde, como dicen

M: Claro

D: la culpa no es del cabecilla actual

M: Claro, pero él lo pidió a pleito [con insistencia]

D: no, el que lo pidió a pleito fue el finado Vicente, que no dejaran, yo te lo voy a dar por cierto Martiniano. Vicente sabía llorar y pidió a este cabecilla para ocupar el lugar que habían dejado los otros

M: no, no, cuando hizo el *katrüdungun* Vicente, ellos habían ido antes a pedir el cargo. Sé mejor que nadie la historia esa.

D: ((interrumpe)) Sí pero... el que afloja pierde, porque no van a dejar tirada las cosas, tenía que organizarlo aunque no sepan mucho

M: ((interrumpe)) sí eso sí... dios los iba a ayudar, como decían los viejos de antes...

D: el que aflojó tiene la culpa

M: Claro, pero el padre de este cabecilla no era Nahuelquir, era Necul, era así, entonces le enseñó el camaruco de su abuelo porque a mí me ha contado él.

D: pero es Nahuelquir

M: Pero hicieron *lacutín* con Ñancuche.

D: Hace mucho... es un familiar

M: Claro. Dice que le dijeron al finado tío Ñancuche... *lacu* quiere decir que quería conseguir el nombre de él, como hijo de crianza. Entonces, ahí, ahí le pusieron Nahuelquir, Reimundo Nahuelquir. Hacían camaruco por su lado los Necul ¿te acordás? Tenían su manera

D: sí

²⁴ Ambos son nietos de Fernando Nahuelquir y sobrinos del cacique Miguel Ñancuche Nahuelquir.

Después de este intercambio de palabras, Demetrio y Martiniano recuerdan a sus ancestros.

D: entonces yo no tendría que estar metido tampoco... si soy Miranda

M: claro que sí, mi viejo te consideró como el hijo, Rafael, Ñancuche y todos los legítimos dueños, los legítimos que fueron los abuelos de nosotros, y ellos lo encargaron mucho el camaruco. Por eso, otra cosa te voy a decir ¿sabés porqué no me gusta ahora? Porque si entregaron los de Ñancuche ellos [la familia de Prudencio] están en todo el derecho de levantar el camaruco... pero cuando iban a empezar el camaruco en la mañana temprano cuando estaba la gente hablando, entonces la *pillán kushe* de ellos habla en lengua y dice que va a sacar los *tayil* de ellos, de sus abuelos, bisabuelos. No sabía nada de las cosas de nuestro abuelo ¿No viste que ahora hacen el *tayil* de ellos nomás?

D: Ahora ya está listo... Ya ninguno tenemos la garganta que tenía Vicente Nahuelquir

M: no, no tenemos... y el que lo ayudaba era mamá

D: ¡ah sí...!

M: mamá era el que lo ayudaba en todas las funciones

D: esa era el que los ejemplaba a los dos cabecillas

M: a los cabecillas los ejemplaba mamá ((Martiniano se dirige hacia nosotros)) él es de la familia, como le he dicho acá a don Walter y doña Ana, capaz de no creer, nosotros nos criamos juntos, nos crió mi mamá de chicos ((se quebranta la voz)) nos crió como hermanos (Conversación entre Demetrio y Martiniano c5/1997).

En palabras de estos dos ancianos es resumido el conflicto, los argumentos que se entrecruzan y las identificaciones en juego. En esta conversación subyace la idea de linaje como sentido y sentimiento de pertenencia para ambos. Martiniano explica su distancia afectiva con respecto al camaruco actual y su cabecilla, al mismo tiempo que estrecha sus lazos con respecto a su interlocutor. Este modo de definir los límites de inclusión y exclusión al linaje subraya dos aspectos importantes. Por un lado, el *lacutum* realizado por Necul no es cuestionado en sí mismo (“ellos están en todo el derecho”) sino por el incumplimiento de sus obligaciones (“no sabían nada de las cosas de nuestro abuelo ¿No viste que ahora hacen el *tayil* de ellos nomás?”). Por el otro, la “familiarización” de su interlocutor no es puesta en duda (“él es como de la familia”) por la razón contraria: Miranda ha adquirido y reconoce los conocimientos el camaruco de Ñancuche. En síntesis, los sentidos de pertenencia al linaje subrayan más como índice cultural de distintividad las herencias inmateriales --p.e. conocimientos-- que los lazos sanguíneos entre sus miembros.

²⁵ La transcripción de la conversación no es exacta. No sólo no he incluido las partes habladas en *mapuzugun* sino que he optado por no incluir otras. De todos modos, en esta síntesis se respeta el contenido y la forma de la conversación.

3.3 Epílogo sobre el conflicto

Mariano Napal, uno de los nietos de Miguel Ñancuche Nahuelquir, recibe en sueños el mandato de recordar a su abuelo y levantar un monolito en el lugar donde este cacique había criado a su madre. En el contexto del conflicto del camaruco, el monolito, terminado en 1996, reavivó los afectos y las pertenencias entre los descendientes de la parte de Ñancuche. Por lo tanto, las acciones en torno a este monumento fueron orientadas hacia la actualización de los sentimientos compartidos por los descendientes de “la parte de Ñancuche”, es decir, los hijos y nietos de los hermanos Ñancuche, Rafael, Agustín y Avelino, entre otras familias como pueden ser los Napal y los Huenchunao²⁶. Las dos rogativas de medio día que se realizaron en el monolito para cumplir el par (1996 / 1997) se enmarcaron en un mandato específico:

“el camaruco de nuestro querido abuelo es aquel que se hace cerca del pueblo, pero anda extraviado. Por eso en sueños me dijeron que tenía que dejar traído antes de morir el camaruco del abuelo, para que los jóvenes lo sigan en el valle donde se hizo siempre” (Napal c2/1998).

Mariano Napal fue el cabecilla de la “tribu Napal” y Luján Nahuelquir de “la parte de Ñancuche”. Estas rogativas, realizadas el 9 de abril para conmemorar “la muerte del cacique fundador”, reanudaron el debate en torno al devenir del camaruco y la comunidad de Cushamen.

Cuando el cabecilla de los Napal fue a visitar a Demetrio Miranda²⁷ para buscar consejo y legitimación, este último le dio su opinión al respecto:

“No va a venir al camaruco grande... pero está perdonado che, porque tiene que atender a su gente, sí, sí (...) Usted es ahora el *lonko* de allá. Que pase bien don Mariano. Pero seguramente todos los que se juntan ahí [en el monolito] no se acuerdan del nieto de Ñancuche que se fue y lo dejó solo a Vicente (...) Pero está bien lo que usted hace, cuando no hay otro hay que ponerse de punta nomás, hay que defender la bandera. Y usted me va a perdonar a mí por no ir allá porque sobre todo yo tengo que atender el camaruco grande. Y ese día a la terminación estoy dispuesto a decir y sacar los cueritos al sol, porque uno no lo aguanta, uno lo tiene que sacar,

²⁶ Si bien es posible que en esta enumeración hayan quedado algunas familias sin nombrar, la intención de la enumeración consiste en dar cuenta de la amplitud que representa “la parte de Ñancuche”. Esta última no sólo corresponde a los descendientes directos del cacique.

²⁷ Demetrio Miranda ha sido consultado para tener “buenas palabras” o consejos porque fue uno de los participantes más ancianos y prestigiosos del camaruco grande de Cushamen.

tiene que decir qué pasó, y el señor lo verá. Y vamos a pedir de todo. Pero nuestro señor siempre va hablando también por delante, porque yo sé bien bien que hay un solo dios que domina (D. Miranda c9/1996).

Después de esta conversación, su sobrino interpreta que Demetrio aún estaba bastante enojado con la gente de Ñancuche y no estaba dispuesto a dar por terminada la discusión, por esa razón iba a sacar el tema en “la terminación” del camaruco grande de Cushamen. Cuando Napal le preguntó si él consideraba que algún día podía volver el camaruco de Ñancuche al valle que le perteneció siempre, Demetrio le respondió: *“Yo no puedo saber, soy un peón como cualquiera, pero ¿sabe lo que pasa? es algo muy serio aflojar, hicieron afligir a Vicente y a todos. El cabecilla ahora no va a aflojar hasta que esté bajo tierra”* (D. Miranda c9/1996).

Para algunos de los que conforman la parte de Ñancuche, las rogativas en el monolito habían sido un intento de recuperar el camaruco *“que trajo Ñancuche de tan lejos sufriendo”* y que ahora estaba *“como adoptivo en otra parte”*. Sin embargo se dejaron de realizar en 1999. Actualmente se hace un solo camaruco, un año cerca del pueblo, en el valle de su cabecilla Prudencio Necul Nahuelquir y el otro en la pampa de Ranquilhuao que actualmente está a cargo del hijo de Vicente, el cabecilla Víctor Nahuelquir.

Si bien muchos han dejado de asistir al camaruco grande, una nieta de Ñancuche decía que, por su parte, ella no iba a dejar de ir hasta su muerte puesto que ella creía que era el mismo camaruco: *“uno lleva su representación y la de sus abuelos asistiendo”*. Mientras ella llegara hasta allí, sus abuelos estarían presentes en el camaruco.

Este conflicto ha sido interpretado por algunos analistas externos como una muestra de la “crisis de representación” por la que está pasando la Colonia de Cushamen desde su integración en la sociedad nacional. Sin embargo, esta prolongada tensión en los sentidos de pertenencia y devenir repone prácticas y dispositivos de producción de significados que las personas nativas experimentan como “tradicionales” y “heredadas de los antiguos”. Ya decía Faron a mediados de siglo pasado que a menudo el jefe ritual deja de tener interés en el cargo y, a veces, la persona capacitada

para reemplazarlo se encontraba en otro linaje. Dice el autor que ésta siempre ha sido una alternativa conflictiva puesto que algunos de ellos sentirán “*que sus propios y auténticos ancestros van a ser invocados durante el ñgillatun en mala forma*” (op.cit. 1997:117). Prácticas como ésta solían ser frecuentes y eran las causantes de que la comunidad se segmentara en sub-linajes del ex linaje dominante y que los linajes subordinados comenzaran a adquirir nuevos poderes políticos y rituales. Los procesos de comunalización mapuche han sido históricamente complejos, dinámicos y heterogéneos.

Con respecto a este tema, no acuerdo con el planteo de Faron (op. cit.) sobre el papel condensador y de homogeneización política que ha tenido el camaruco en la época reduccional --comparando el poder ritual con el poder militar que tenían anteriormente los líderes en épocas hostiles. Como explica Delrio (2005), estas agregaciones o desagregaciones “tribales” responden a procesos hegemónicos muchos más amplios de territorialización y diferenciación. En relación con esto, me interesa destacar que en Cushamen, el camaruco ha sido el lugar social donde se han resguardado memorias heterogéneas de poblamiento y pertenencia. Es a partir de los procesos de ritualización que es posible deconstruir las historias de origen y de comunidad que han sido dominantes en los espacios públicos. En la actualización de las identificaciones dispares que el camaruco propicia --sentidos más amplios y más restringidos de pertenencia-- las tensiones se fueron resolviendo, con distintos énfasis a través del tiempo, en la dialéctica de una “unidad en la diversidad”.

Como hemos señalado hasta aquí, en el camaruco se actualiza y representa un lugar social de detención en el que se encuentran y se reconocen determinados sujetos afectivos. Estos últimos son interpelados por un marco interpretativo “heredado del pasado”, aquel que puede ser actualizado tanto a través de una memoria social espacializada de los orígenes comunes como por una reflexión metacultural sobre los accesos y salidas legítimos de este lugar ritual. A continuación analizo la forma en que los efectos uniformadores causados por ciertos procesos hegemónicos --persecución, conquista, campos de concentración, relocalizaciones y negociaciones políticas-- comienzan a ser cuestionados a través de historias “residuales” (Williams 1997) y alternativas de comunidad. La cartografía de la historia fundacional de la

Colonia se transforma en nuevos mapas de configuración del espacio social y las memorias colectivas.

4 La reterritorialización a través de las “memorias tribales”

“Juan Napal venía, cuando hacían camaruco acá, venía con toda la tribu de él” (F. Millanahuel c10/1996).

“Ellos son de otra tribu, son de la tribu Calfupan, claro, si antes eran todas tribus” (F. Nahuelquir c3/1996).

Como han señalado otros autores (p.e. Olivera y Briones 1987, Delrio 2005), los primeros años en la conformación de “las comunidades mapuches” estuvieron marcados por un contexto de desplazamientos y reubicaciones de las personas, a partir del cual se han ido nucleando diferentes familias --y linajes-- que no necesariamente integraban la misma “tribu” antes de la conquista. Las nuevas comunidades se fueron construyendo a partir de dos tipos de lazos afectivos. Por un lado, aquellos que respondían a la pertenencia a un patrilinaje y que, en la mayor parte de los casos, eran relaciones intercordilleranas. Y por otro, aquellos lazos establecidos por alianzas políticas y experiencias compartidas de persecución, temor, peregrinaje y negociación entre linajes y familias diferentes, relaciones que también se fueron estableciendo en un espacio físico y social que, para los indígenas, aún no se encontraba separado por la frontera binacional.

La imagen de una comunidad homogénea, la dominancia del linaje Nahuelquir, el silencio sobre otras pertenencias y el silencio sobre aquellas historias trágicas ha sido, desde la constitución de la Colonia, un efecto de los procesos de diferenciación hegemónica, es decir, de las construcciones de otredad indígena que el estado nación utilizó desde entonces, para interpelar --y construir-- a los sujetos con los que estaba dispuesto a negociar la inclusión. Como señalamos en los capítulos anteriores, una larga historia de violencia física y simbólica en conjunción con otras técnicas de evaluación y premios resultaron efectivos para fijar las orientaciones de la "subjetificación" en un sentido nacional y folklórico.

En este contexto, el poder político del linaje Nahuelquir se ha ido fortaleciendo progresivamente en la Colonia por su aumento de tamaño, su extensión mayor en la zona y por una historia fundacional anclada en quien portaba el título de dominio en el decreto de la Colonia. Decisiones que resultaban de una estrategia colectiva pero que irían teniendo resultados transformadores en la política interna y los criterios de legitimidad sobre la tierra y sobre el ritual.

Específicamente en la zona de Cushamen, fue recién a mediados del siglo XX cuando se fue conformando también una unidad corporativa de linajes (Faron 1997) en el espacio sagrado del ritual. Ésta se puede observar en la práctica de un único "camaruco grande" realizado por unidades mayores que los patrilinajes donde, incluso, la veneración de los antepasados se ha ido tornando más regional.

De modo similar a como ocurrió en otras zonas (Foerster 1993), será el linaje dominante de los Nahuelquir los que aporten los principales trabajadores rituales -- especialmente los cabecillas de las partes-- y los que, en las relaciones que el camaruco propicia hacia el pasado, contribuyan con la colectivización de sus propios ancestros. El linaje dominante, como grupo anfitrión, iría jerarquizando la figura de Ñancuche entre otras, en su rol de jefe político de los días gloriosos del pasado. Este cacique comienza a ser un ancestro generalizado con el cual los linajes presentes sienten o expresan cierta afinidad. Ñancuche, a pesar de su escasa distancia generacional, se ha convertido en uno de los jefes mapuches que, como señala Foerster, "*tienen en el alma el bienestar de la humanidad y que caminan por la tierra con los hijos de los dioses*" (op.cit.:54). La congregación ritual, entonces, en este contexto post-fundacional, construye los sentidos de pertenencia a través del espacio regional de los orígenes (el lugar sagrado del *pillán*) y a partir de una regionalización y democratización del cacique fundador.

Esta figura mítica es la que recrean los *ngtram* de Ñancuche (cf. Delrio 1996, Ramos 1999) que tratan, específicamente, de su relación con el tigre. En ellos se cuenta que, después que el cacique le hizo una rogativa con *mudai* y le habló "buenas palabras", el tigre lloró y se secó con sus patas delanteras las lágrimas que caían por su rostro. Asimismo, el *nahuel tayil* de los Nahuelquir que sacan las mujeres en el camaruco

evoca este mismo hecho: “*cuando le tayilqueaban al león, dicen que se le caen las lágrimas, como si fuese una persona*” (H. Nahuelquir c3/1997). La historia se transforma en mito para construir a Ñancuche como ancestro generalizado y jefe político, destinado por dios y con capacidades especiales para “*hacer llorar al nahuel [tigre]*”.

Como dice Faron (1997), en toda reducción de multilinajes hay algún linaje dominante y uno o más subordinados. Sin embargo, esta afirmación no es suficiente para comprender los procesos de comunalización en Cushamen. Al mismo tiempo que el camaruco recrea la unidad corporativa y generaliza los íconos sagrados de esta unión de acuerdo con las nuevas coyunturas sociales y políticas, resguarda otros sentidos de cultura vertical transformándose en un espacio privilegiado para reflexionar sobre el “ser mapuche” y discutir interpretaciones de sí mismos como sujetos de un tipo determinado.

Por un lado, los “linajes subordinados” también son grupos integrados y sus miembros se relacionan, en muchas oportunidades, como una unidad en oposición a los segmentos diferenciados del “linaje dominante” mayor. Por el otro, las familias han aumentado sus miembros y algunas de ellas son actualmente tan numerosas como el patrilineaje Nahuelquir. Finalmente, y ante las reconfiguraciones del espacio de las últimas décadas, la respuesta política de los pobladores ya no se centra exclusivamente en la invisibilización de las diferencias y la “familiarización” que antes mencionamos (cf. capítulo 1, 3.1.3). Otros sentidos de cultura mapuche, resguardados y reactualizados en el camaruco, hoy comienzan a estar en un primer plano en la reconstrucción de diferentes sentidos de devenir.

Por lo tanto, aun cuando la narrativa fundacional de la Colonia construye una comunidad homogénea como mapuche / civilizada y argentina, los narradores de Cushamen también explicitan y reflexionan sobre el proceso de génesis de esta idea de “comunidad”. Y, en esta práctica deconstructiva, la dominancia Nahuelquir empezó a definirse como una instalación estratégica y reversible.

En otras palabras, los pobladores de Cushamen no sólo recuerdan que “*antes había muchas tribus*” --o “*distintos apellidos*”-- sino que también reorientan la narrativa fundacional de la Colonia desde el punto de vista de la historia, las agencias y las posibilidades de opción. Estos relatos parten de una reflexión sobre el proceso de “familiarización” con los Nahuelquir --*lacutun*, dar en crianza, alianzas matrimoniales-- y definen la “unidad” como instalación estratégica para autorizar sus accesos a la tierra. En este marco, las historias de relaciones y pactos reemplazan el mito-praxis de “Ñancuche y su gente” y comienzan a emerger otros acontecimientos en los usos del pasado: parlamentos, juntas de *lonkos* y acuerdos colectivos. En estos eventos se decidía conjuntamente quién sería el representante, los jóvenes que irían a estudiar a Buenos Aires, las formas de solventar los viajes²⁸, las decisiones económicas, los permisos de acceso a la Colonia, entre otras cosas. Este modo de seleccionar y organizar los hechos del pasado al mismo tiempo que evidencia la diversidad de trayectorias históricas que es constitutiva de la zona, metacomunica que la narrativa fundacional se ha ido entramando por la agencia conciente de varios linajes, familias o *lonkos*.

En relación con estas revisiones locales de la historia, el objetivo de este apartado consiste en reconstruir las complejas cartografías que subyacen en la “memoria espacializada” (Alonso 1994) de Cushamen. Al narrar las historias del poblamiento de la Colonia y la constitución de los parajes, los sujetos revierten muchos de los estereotipos y simplificaciones utilizados, con frecuencia, para interpelar a la comunidad desde las agencias hegemónicas. Por tal motivo, intento ser fiel con los recuerdos y los puntos de vista de mis interlocutores, y dejo en suspenso, por no ser mi interés aquí, la verificación de los mismos con otras fuentes de datos como archivos y registros oficiales de la zona. Estos son mapas de la memoria que, parafraseando a Brow (1990), están confeccionados con sus silencios estratégicos, sus reinterpretaciones desde un presente situado y con errores inocentes.

²⁸ La madre de I. Huenchunao contaba que las ancianas de las diferentes familias de la Colonia se juntaban a tejer prendas para que Ñancuche solventara con ellas sus viajes a Buenos Aires y se presentara como un “gran señor” (I. Huenchunao c4/1995). P. Necul recuerda que su padre le decía: “*Cuándo iba a poder el pobre anciano mandar a su hijo a Buenos Aires, porque finalmente, dice, todos decidieron que era mejor, vinieron e hicieron una recolecta de plata para poderlo mandar a Buenos Aires a hacerlo estudiar y volviera a defender a toda la gente que estaba acá*” (P. Necul c16/1999).

4.1 El poblamiento y los parajes

Podría considerar que esta emergencia de lo diverso se debe simplemente a un nuevo proceso hegemónico de diferenciación donde la idea de “comunidad” que estuvo circulando en los espacios públicos --reuniones, formularios, reglamentaciones-- terminó siendo más una unidad burocrática, fragmentada y controlable que la unidad de antaño que, para los nuevos requisitos, se tornaba demasiado extensa y numerosa²⁹. Sin menospreciar estas influencias, es necesario explicar también por qué en el interior de la Colonia se forman algunos parajes y no otros como comunidad, por qué todos ellos asumen formas y contenidos tan diferentes entre sí, y por qué la discusión en torno al devenir de la Colonia Cushamen y su organización resultó, en definitiva, en términos de linaje. El punto a explorar aquí, entonces, es la relación entre las historias de poblamiento y la constitución de los distintos parajes.

Las narrativas oficiales subrayan el rol de Miguel Ñancuche y su tribu como los primeros pobladores de la Colonia. Sin embargo, en la zona también circulan historias donde, por un lado, otros Nahuelquir son individualizados y caracterizados como *lonkos* y, por el otro, jefes de familia con apellidos variados son incluidos también en este grupo de los primeros caciques en llegar. En la Colonia, la época de los “grandes caciques” convertidos en “grandes estancieros” (Briones 1988b) abarca las primeras décadas de poblamiento e incluye a varios jefes de familia³⁰. La memoria también repone las historias particulares de estos primeros miembros del linaje en habitar la Colonia, quienes suelen ser nombrados, en cada caso, como el “legítimo primitivo” de este o aquel paraje. Con fines expositivos, separo las historias del arribo en tres mapas diferentes, el primero de ellos, cuenta las trayectorias de los linajes antes de llegar a la Colonia, el segundo representa los primeros cuatro años de formación de la Colonia, cuando llega el contingente que acompañaba a Ñancuche y, el tercero, trata sobre los movimientos internos y la llegada de otras familias a los distintos parajes.

²⁹ Ver más adelante el análisis del desplazamiento de la representatividad como Colonia a las organizaciones por parajes (capítulo 5).

³⁰ En el recuerdo esta época está señalada, por ejemplo, por la casa de Miguel Ñancuche Nahuelquir de material y con tejuelas de alerce, por el Ford que tenía Agustín Nahuelquir y los mayores capitales de Juan Nahuelquir. Pero también por las características de las fiestas de marcación que denotan una gran cantidad de animales; grandes fiestas que realizaban, por ejemplo, Pedro Necul, José Cayú, Manuel Nahueltripay, Ignacio Calfupan o, poco tiempo después, Vicente Millanahuel o Juan Meli, entre otros.

El primer mapa (ver lámina n° 9) muestra que el lugar de origen de este grupo se remonta, para muchos pobladores actuales, a la época en que habitaban la zona que abarca desde Junín de los Andes hasta el volcán Villarrica. Este es el territorio mencionado como Manzana Mapu, de un lado, y Trankura Mapu, del otro. Ambos espacios, interrelacionados entre sí, conforman en la memoria de los más ancianos el lugar desde el cual llegaron los antiguos (cf. Delrio 2005). De acuerdo con este autor, y fundamentalmente a partir de los datos de la historia oral, considero que éste es un espacio social de relaciones de pertenencias y alianzas intercordillerano. El mapa que hemos confeccionado intenta representar el escenario de estas “historias de cruces” que circulan actualmente a ambos lados de la cordillera. Asimismo, las frecuentes y estrechas relaciones entre ambos espacios puede percibirse en la siguiente comparación. Según el testimonio de Miguel Cayú³¹, los padres de Ñancuche, Fernando Nahuelquir y Filomena Rayhuanque, habrían nacido en Trankura Mapu mientras que, en su acta de casamiento, dice que estos últimos nacieron en 1812 y 1817 respectivamente, y que sus familias provenían de Junín de los Andes³² (Manzana Mapu). Considero que estos datos no expresan una contradicción sino que dan cuenta de la complejidad social de un territorio que, desde el presente, se percibe como dos estados nación diferentes.

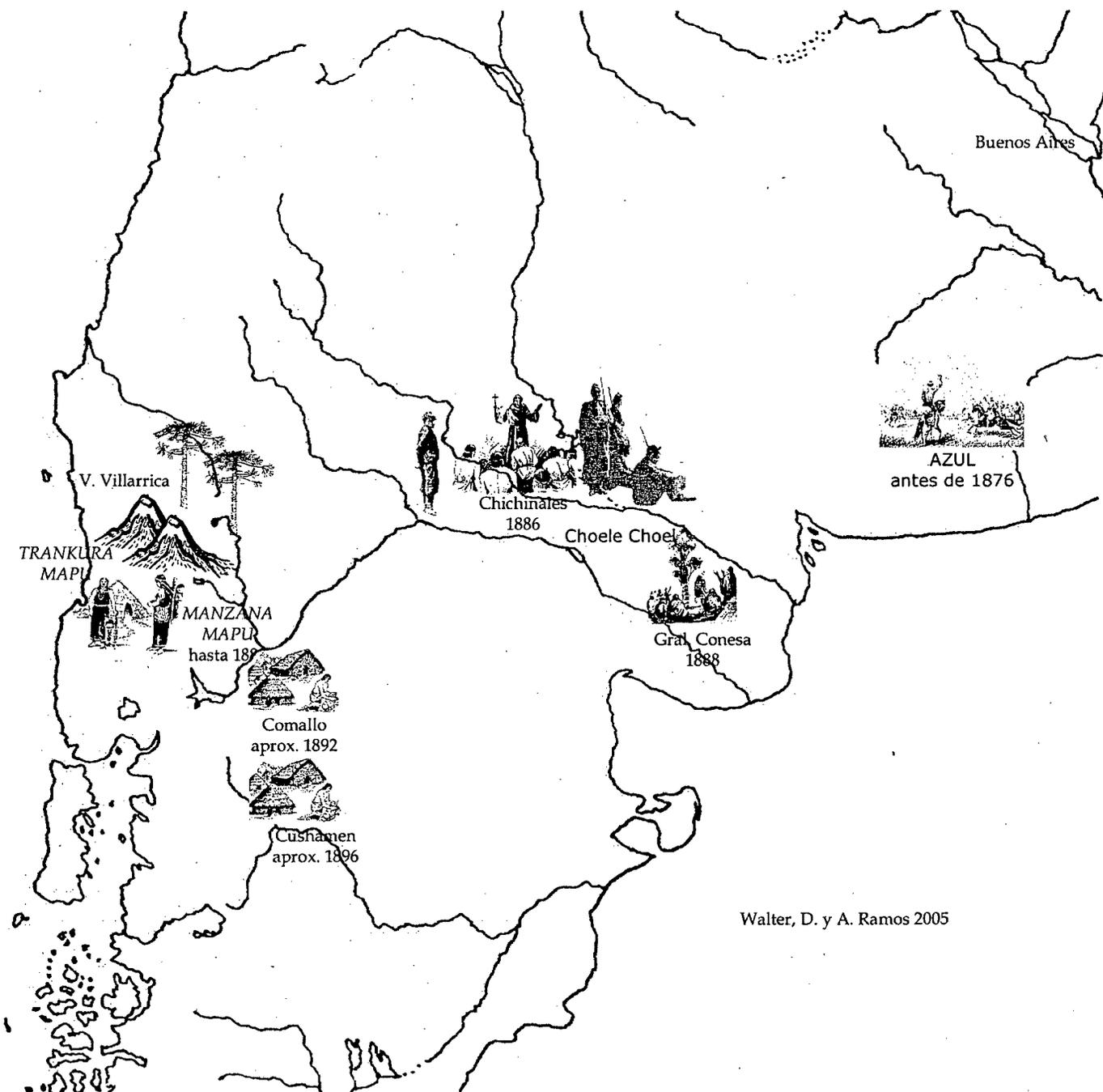
Algunos recuerdan que sus abuelos les contaban que tenían “sembradíos” en la zona de Choele Choel, otros que sus abuelos cruzaron el Limay a nado, muchos otros, como ya hemos visto, recuerdan los cruces a Chile y el inicio del camaruco en la zona de Trankura. Por lo tanto, estos sitios físicos conforman, en las memorias colectivas, un “espacio practicado” (Clifford 1997) por personas que los han transitado como lugares de apego, de acción y de alianzas.

Los jefes de estas “23/24 familias” --expresión convencional para nombrar a los primeros pobladores de la zona-- parecieran también haber compartido experiencias de violencia en los campos de concentración de Chinchinales y luego, la

³¹ Testimonio oral de Miguel Cayú, clase 1885, transcripto por Basilio Nahuelquir el 4 de marzo de 1967. Gentileza de Isaura Huenchunao.

³² Estos datos del Registro Civil de Cushamen los tomo del trabajo de Débora Finkelstein (2002:37).

Lámina 9
Cartografías de la memoria oral (mapa en proceso de elaboración)



Walter, D. y A. Ramos 2005

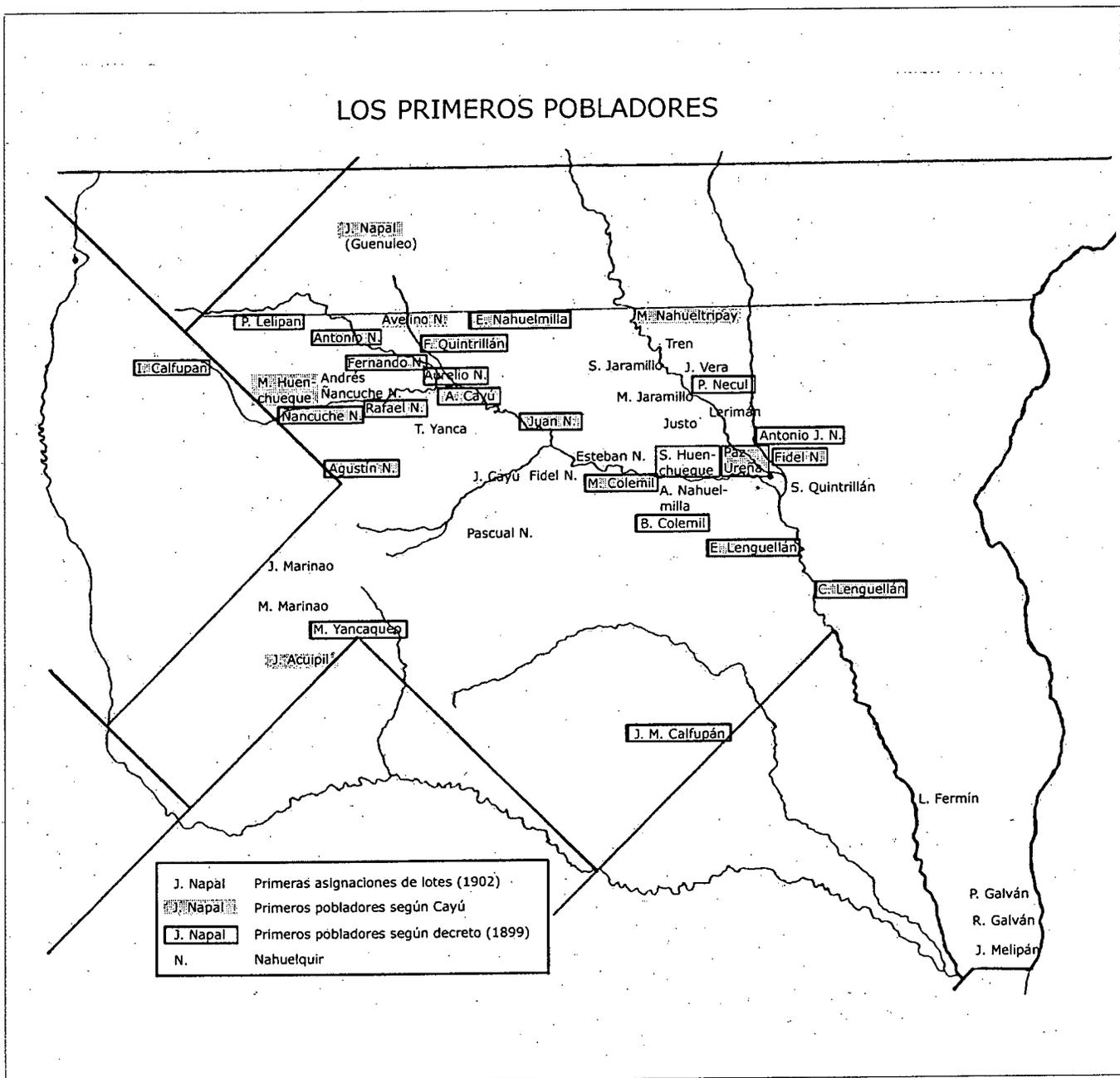
consolidación de un grupo de pertenencia durante su estadía de diez años en Comallo, donde ya habrían empezado a llegar familiares que se encontraban dispersos. Esta historia, más detallada en el testimonio de Miguel Cayú, circula en fragmentos o partes en los relatos de origen que he escuchado en la Colonia.

El resultado de estas marchas ha sido el grupo de pertenencia que, en los documentos e historias oficiales se conformó como “la tribu Nahuelquir”. Sin embargo, en el segundo mapa (ver lámina nº 10) llama la atención la diversidad de apellidos que conformaron este núcleo de habitantes fundadores³³. Linajes que la memoria diferencia por sus prácticas culturales, es decir, sus “costumbres antiguas”. Así, por ejemplo, los Cayú y los Nahueltripay son recordados por realizar la ceremonia del *catankawil*: “los Nahueltripay hacían el *catankawil*, la anciana era tehuelche, cautiva, y todas las mujeres de esta tribu tenían aros. Algunos hombres también como José Cayú, el anciano tenía aros grandotes” (M. Nahueltripay c10/2005). En estas historias sobre las primeras familias suelen también utilizarse criterios actuales y más racializados de distinción como es la marcación de ascendencias tehuelches o araucanas. No obstante, son varios los jefes de familia que, reconocidos como “araucanos”, llegaron a la zona con mujeres “tehuelchas”. Por ejemplo, Manuel Huenchueque y Calfinahuel, Juan Marinao e Ignacia Quincharray, Mariano Napal y María Grande (de Gastre), Agustín Nahuelquir y Ana Millahuanque, Miguel Ñancuche y Manuela Casimiro, entre otros.

Esta población se fue ubicando principalmente en las orillas de los arroyos Pichicó, Cushamen, Negro, Ñorquinco, Fita Miche y Ranquilhuao. Las primeras ocho familias Nahuelquir se asentaron, principalmente entre los tres primeros, en la zona que, con el tiempo, fue llamada con el nombre de Paraje Colonia. Por su parte, el cacique Juan Napal y su hermano Mariano Napal se asentaron en la zona de Reserva, al norte de la Colonia; lugar que hoy conforma, aun con estatus jurídico diferente, otro paraje de Cushamen.

³³ El mapa está confeccionado por documentos diferentes: a) El testimonio oral de Cayú (1967) sobre los primeros pobladores en llegar a la Colonia a fines del siglo XIX; b) Las personas que figuran en el decreto por el cual se autoriza la mensura de la Colonia de 1899 y aquellas otras que aparecen en el contrato de mensura, confeccionada por el Gobierno Nacional, en el año 1902 (Finkelstein 2002).

LÁMINA 10 LOS PRIMEROS POBLADORES DE LA COLONIA

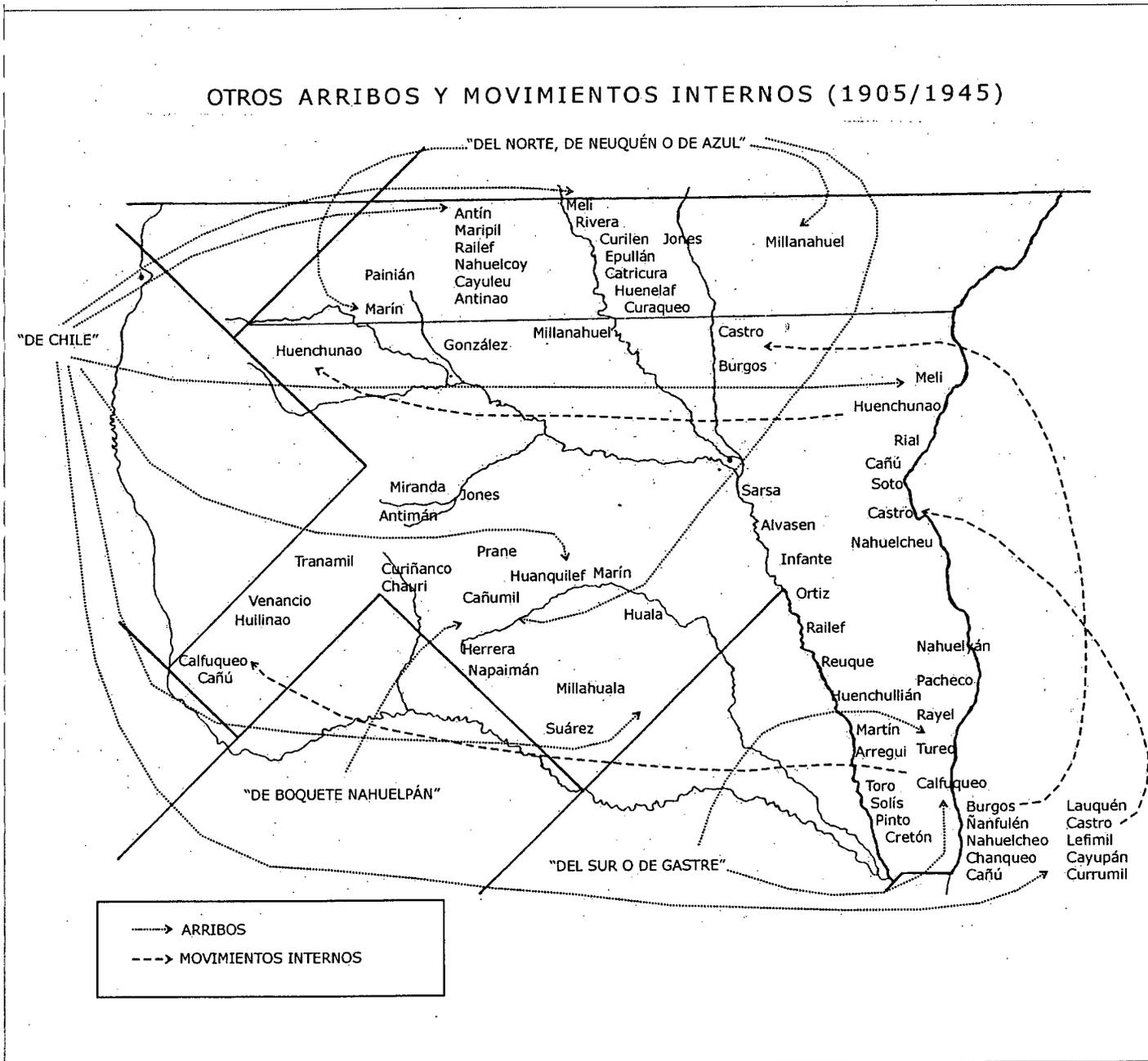


En el tercer mapa (ver lámina n° 11) se encuentran representadas tres etapas sucesivas de poblamiento en las que, distintos narradores, contextualizan los arribos de sus padres o abuelos a la Colonia. Por un lado, la etapa de reordenamiento que ocurre apenas unos años después del reconocimiento de la Colonia Cushamen, cuando llegan nuevas familias, emparentadas o estrechamente relacionadas con las primeras. Los Millanahuel, los Marín, por ejemplo, familias relacionadas históricamente con el cacique Juan Napal, son invitados por éste a poblar la zona de la Reserva. Van llegando también hermanos, padres y cuñados a la Colonia. Por ejemplo, Mariano Napal llega con su señora Teresa Huenelaf en el primer contingente y luego, en los próximos años, irán arribando varios Huenelaf a la Colonia. Asimismo, comienzan las relocalizaciones internas, iniciándose los perfiles de los parajes: por ejemplo, los Marín se retirarán a Blancura y los Calfupan a Vuelta del Río.

Por el otro, la etapa de poblamiento que algunos pobladores describen como “la llegada de los que venían a buscar trabajo”: *“Como vienen los chilenitos, solos, algunos llegan con bolsita, empiezan a trabajar y se quedan, capaz que se hacen familiar y quedan formados aquí”* (M. Nahueltripay c10/2005). Estos jóvenes llegaban bajo la protección de alguno de los jefes de familia mencionados anteriormente, quienes les daban trabajo, casa y alimento. Ellos empezaban a hacerse su propio capital y, con el tiempo, obtienen su propio lote en áreas que todavía permanecían libres. A modo de ejemplo, José María Huenchunao llega de la zona del Villarrica (Trankura) a trabajar con Agustín Nahuelquir, hermano de Ñancuche. Con el tiempo obtuvo un lote en el paraje Río Chico y mandó llamar a su esposa y su hijo Siberio. Este último se casa con Josefa Huenchueque y vive en el lote de su suegro en paraje Colonia donde tuvieron aproximadamente 12 hijos, casi todos casados en Colonia. Actualmente, como veremos más adelante, es usual escuchar comentarios acerca de los Huenchunao como una familia que llegó a ser tan numerosa que “ya debería formar una tribu aparte”. Estas historias --ver también los relatos de los Huanquilef, los Meli, los Cañumil o los Curiñanco-- se ubican en las dos primeras décadas de la formación de la Colonia.

LÁMINA 11 LA FORMACIÓN DE LOS PARAJES

OTROS ARRIBOS Y MOVIMIENTOS INTERNOS (1905/1945)



Paralelamente a estos procesos, los parajes de Fofó Kawel y Río Chico que permanecían con menos pobladores --sólo se encontraban los Fermín en un primer momento-- comienzan a ser ocupados simultáneamente por gente no mapuche y por pobladores mapuches que también llegan en búsqueda de tranquilidad, después de haber experimentado vivencias similares de persecución y encierro --Rayel, Tureo, Calfuqueo. En esta zona también irán llegando personas de la zona vecina del Mirador. Esta última, comienza a ser habitada, según los relatos orales, a partir de 1890 cuando llegan las primeras familias Burgos, Ñanfulén, Nahuelcheo, Chanqueo, Cañiú, y un poco después, las familias Lauquén, Castro, Lefimil, Cayupan y Currumil. Varios de sus miembros se encuentran, hoy en día, en los parajes Río Chico, Fofó Kawel y Fita Miche. Del mismo modo irán llegando familias desde el norte y desde el sur a otros parajes de la Colonia. Así, llegan los Millahuala, los Suarez y los Huala al paraje Rinconada “*en búsqueda de estabilidad*”; los Antín, Maripil, Railef, Nahuelcoy, Antinao a la Reserva; o los Curilen, Jones, Epullan, Catricura, Curaqueo al paraje Costa de Ñorquinco.

Finalmente, la etapa de poblamiento enmarcada en los años de crisis --es decir, la tercera y cuarta décadas de formación de la Colonia. En este momento las historias orales relatan dos procesos inversos y simultáneos. Por un lado, muchas familias son desalojadas por los terratenientes que ya comenzaron a afianzarse en la zona. Así, por ejemplo, son llevados en camión desde Cushamen hasta el Bolsón, por el terrateniente Telleriarte, las familias Antín, Maripil, Railef y algunos de los Napal. Por otro lado, llegan del sur nuevas familias, desalojadas de otros lugares, como las personas que llegan --también traídos en “camiones volcadores”-- de Boquete Nahuelpan. Ellas son las familias Herrera, Napaiman y Prane que se asientan en el paraje Blancura.

De acuerdo con estos mapas de poblamiento, considero que algunos de los parajes se fueron conformando por historias colectivas disímiles, si tenemos en cuenta las coyunturas del arribo y los lugares de origen que sus pobladores relatan. Con esta afirmación no estoy negando que estas historias de lucha que confluyen en Cushamen tienen en común aquellas experiencias de dolor, resistencia, humillación y dispersión que caracterizaron una larga época previa. En ese sentido, la Colonia funcionó como

un lugar físico de detención, pero también como un espacio social desde donde fue posible rehacer y fortalecer los vínculos de pertenencia y devenir.

Con el transcurso de los años, se fueron afianzando las relaciones en ambos sentidos, por un lado, las familias encontraban en los límites de la Colonia un lugar de pertenencia --“morada de apego”-- consolidada por experiencias compartidas en el pasado, por prácticas rituales y políticas conjuntas, y por los efectos de compartir y luchar por un mismo territorio. Por el otro, las personas de un mismo paraje irían estrechando sus relaciones de pertenencia y consolidando la tendencia de ciertas familias a permanecer en ellos a través de la patrilocalidad (Olivera, Briones y Carrasco 1983). De todos modos, estas relaciones estrechas entre familias y parajes, aun siendo practicadas, tampoco resultan suficientes para explicar la conformación del linaje como subjetividad. En el contexto reduccional, los límites físicos de la Colonia, la escasez de tierras productivas y los conflictos permanentes con los terratenientes hacen que estos criterios se vuelvan coyunturales.

4.2 Los camarucos y sus partes

Como hemos dicho anteriormente, las otras familias que llegaron con Ñancuche fueron conformando grupos localizados e integrados, en algunos casos muy pequeños, cuyos miembros se sienten parte de una unidad diferenciada y en igualdad de condiciones con respecto a los diferentes segmentos del linaje Nahuelquir. Esto no sólo puede percibirse en la construcción de los parajes como los lugares de detención y apego --es decir, lugares en los que culminan trayectorias, relaciones sociales y coyunturas de poblamiento particulares-- sino también a partir de otras memorias del linaje: las historias de los *lelfin* [pampas] y “las partes” oficiantes del camaruco.

En los trabajos históricos, algunos investigadores han llamado con el término “parcialidades” --utilizando el término de los cronistas españoles-- a las familias contiguas que tenían relaciones de parentesco entre sí y que realizaban alianzas tanto en épocas de guerra como de paz (Bengoa 1985, Aylwin 1990). En los trabajos post-reduccionales sobre los rituales, se habla directamente de “linajes” para dar cuenta de la estructura de la congregación ritual que divide dos grupos --anfitriones y visitantes-

- de acuerdo con relaciones de parentesco y de vecindad (Faron 1997). Entre ambas definiciones se encuentran las explicaciones nativas sobre “las partes” que me interesa tratar aquí.

Estas últimas subrayan, principalmente, el aspecto primordial de la división en “partes” en que se basa el camaruco y la relación entre “el cabecilla y su gente” que la constituye:

“Cabecillas los dos, uno por un lado y otro de este lado, claro, porque tiene que haber dos cabecillas que atiendan un grupo, cada grupo de la comunidad, porque ahí cada grupo cada cabecilla tiene su grupo, sus personas” (P. Necul Nahuelquir c4/2001)

“Ellos son de la parte de Ranquilhuao, eso está dividido por cacique, porque cada cacique lleva a sus familias más cercanas” (F. Millanahuel c11/1996).

“Los que han sido gente del finado Vicente Nahuelquir, esos lo siguen al cabecilla de ellos, y se juntan ahí, llegan de a caballo, gente muy unida” (F. Nahuelquir c8/1995).

“De la parte de mi abuelo, porque yo soy descendencia de mi padre y siempre voy a la par de mis familiares” (Fr. Nahuelquir c8/1996).

“Dos banderas va a haber, una de aquel *lonko* y otra del *lonko* de acá. Sí, así es como está hecho” (D. Miranda c9/1996).

De acuerdo con estas citas, el primer aspecto, entonces, explica la práctica de dividirse en “partes” desde el punto de vista de la fidelidad con una cultura heredada (cultura vertical), las partes son de este modo porque así “lo dejaron los antiguos”. El segundo aspecto hace referencia a la relación entre el “cabecilla y su gente”, esto es, la creación de un sujeto afectivo en términos de patrilinajes o familias cercanas. No obstante, entiendo que los significados que encierra la idea de “parte” funcionan como credencial cultural de acceso, puesto que entre los argumentos explícitos es posible reconocer otros sentidos “indecibles”. En ellos encuentro, al menos hoy, uno de los límites de mi conocimiento intercultural.

Al releer mis primeras libretas de campo me encuentro con la misma dificultad que hoy en día para entender por qué algunos de los pobladores están tan seguros de pertenecer a una u otra parte. En ese entonces, había anotado: “*Pareciera haber dos agrupaciones: la de Ñancuche y la de Ranquilhuao*” (apuntes 1995). Hasta hoy en día la Colonia se divide en “dos partes”, y a cualquiera que uno le pregunte, aun cuando no participe del camaruco, a qué parte del mismo pertenece le dará como respuesta “a

Colonia³⁴” o “a Ranquilhuao”. Conversando sobre este tema, un anciano me explicaba que mis preguntas estaban mal orientadas, puesto que partía de un modo de ver diferente:

“Se trata de con quién uno está más relacionado, entonces por eso, yo veo que aquí se mira más nuestras raíces, digamos, se mira más nuestra raíz, y me parece que ustedes miran más el papá y la mamá y los hermanos, y nada más, no se ven los bisabuelos, ni los tatarabuelos ni ninguno de esos antiguos. Pero aquí sí, acá nosotros conversamos con nuestros abuelitos cosas de antes, que ya se fueron, pero es así, son muy familiarizadas, la gente mapuche es así, mira a su familia con otro aprecio” (S. Millahuala c3/1999).

En definitiva, como dijo uno de los ayudantes del camaruco, “*la división en dos cabecillas ya viene desde que se empezó el camaruco y cuando llega el día la gente ya sabe y va con su cabecilla*” (A. Nahuelquir c15/1998).

De acuerdo con la distribución geográfica se podría afirmar --pero sin tener en cuenta numerosas excepciones-- que las personas de los parajes Colonia, Mina Indio, Reserva Napal, Costa de Ñorquinco, Fita Miche, Cushamen Pueblo, Fofó Kawel y Río Chico pertenecen a la parte Colonia, mientras que Ranquilhuao, Tropezón, Blancura, Rinconada y Vuelta del Río se identifican con el cabecilla de Ranquilhuao. Esta división, sin embargo, no podría explicar por qué los descendientes de Agustín y Rafael Nahuelquir --hermanos de Ñancuche--, aun cuando algunos de ellos viven actualmente en la zona de Ranquilhuao, participan de la parte de Colonia.

El único camaruco que actualmente se realiza en Cushamen es definido como la continuación del camaruco de los Nahuelquir. En este caso en particular, además de haber una distribución de linajes entre las dos partes, también estaría operando el criterio de “linajes segmentarios”, identificado por Sahlins (1984:83) para las sociedades tribales³⁵. Esto lo explica Luján Nahuelquir del siguiente modo:

³⁴ Cuando Colonia es el nombre de una de las partes del camaruco se está haciendo referencia al paraje Colonia propiamente dicho, donde se asentaron Ñancuche y las familias más allegadas a él.

³⁵ Los grupos exteriores más próximamente emparentados con algunos de los “segmentos de linaje” se irán alineando (Sahlins 1983:82). De acuerdo con este autor, dos hermanos pertenecientes a un mismo linaje --en el caso post-reduccional habría que agregar “linaje dominante”-- pueden constituir, en el transcurso de tres generaciones sus propios sublinajes o segmentos de linaje con sus descendencias y familias afines. A diferencia del modelo segmentario planteado por Sahlins, sostengo que en la conformación de las “partes” juega un rol importante la jerarquización entre hermanos, donde el prestigio participa como un criterio fundamental para decidir las alianzas.

“Nosotros somos de la misma casa, la misma familia, no hay otro grupo, es necesario dos cabecillas, para contestarse y en ese sentido es diferente Ranquilhuao que acá, distinto geográficamente y distinta la gente de cada cabecilla, allá son las familias de Fidel Nahuelquir, acá de Miguel Ñancuche” (L. Nahuelquir c4/1996).

En la actualidad, unas son las familias relacionadas con los descendientes de Fidel Nahuelquir y las otras son las familias relacionadas con los descendientes de los otros hermanos Nahuelquir --Miguel Ñancuche, Rafael, Agustín, entre otros (ver lámina n° 12).

Sin embargo, la historia de los camarucos y sus divisiones internas en “partes” es mucho más compleja. En la memoria colectiva se recuerdan distintas pampas (*lelfin*), cabecillas y formas de hacer camaruco. Las familias participan y se identifican en el único “camaruco grande” que actualmente hay en Cushamen pero también reconstruyen hacia atrás la historia del propio linaje a través de sus *lelfin* y antepasados cabecillas. La Colonia, pensada como “el cacique Nahuelquir y su gente”, otra vez es puesta en discusión cuando las historias particulares acerca del ritual contraponen otro modo de espacializar el territorio.

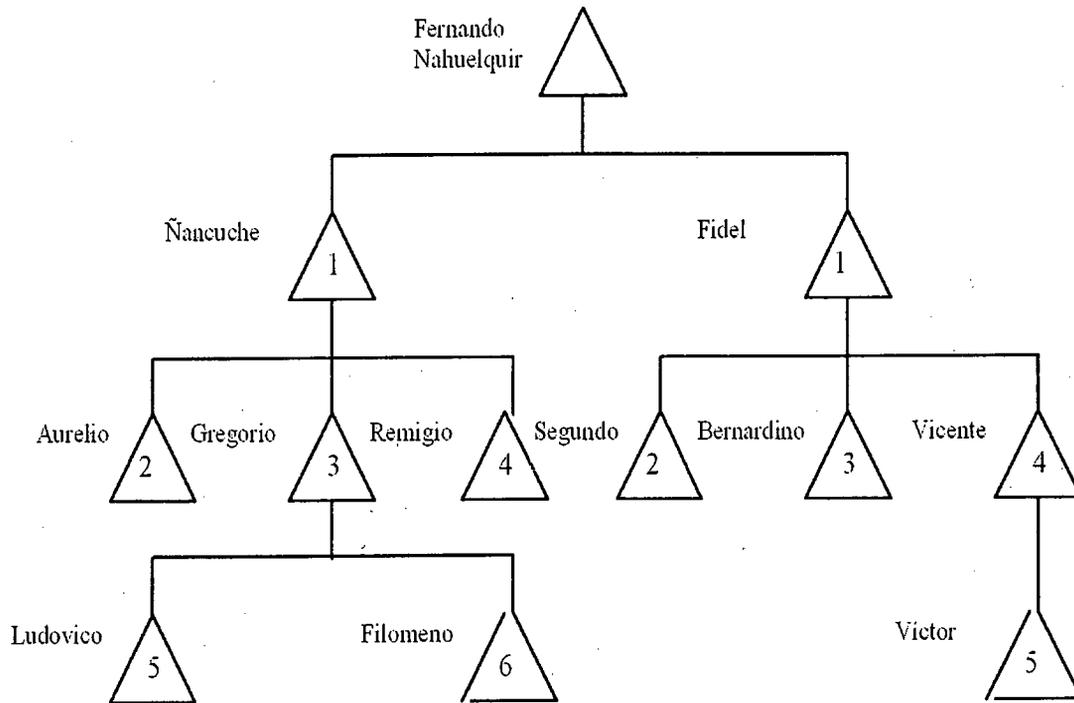
Mauricio Fermín, paradójicamente acusado en la actualidad por un terrateniente de “intruso” y de no pertenecer a su comunidad, recuerda --coincidiendo con otros testimonios orales-- que su abuelo (Fermín) y bisabuelo (Lienlián) eran cabecillas de uno de los camarucos que había en la Colonia cuando llegaron con Ñancuche en el primer contingente:

“Cabecillas y cabecillas. Antes casi toda la gente hacía rogativa... ahora no, ahora... queda el camaruco grande nomás, antes casi todo, casi todo la gente, que hacían reuniones, camaruco” (M. Fermín c4/ 2004).

El actual cabecilla del camaruco nos cuenta que antes “*todos los que vinieron juntos eran compañeros*” e, igual que Fermín, subraya la convivencia a través de la realización de varios camarucos anuales:

“Y como se trataban todos como hermanos, así que ellos se repartían. Uno se hacía un cabecilla por un lado, y otro por otro lado, porque antes había mucho camaruco. Yo al

LÁMINA 12
 LAS PARTES DEL CAMARUCO
 ACTUAL



Parte de Ñancuche
 Pampa en Paraje Colonia Cushmanen
 Cabecilla: P. Necul Nahuelquir (hereda por lakutún de su padre con Ñancuche)

Parte de Fidel
 Pampa en Paraje Ranquilhuao
 Cabecilla: Victor Nahuelquir



que lo que conocí fue Pascual Nahuelquir, y acá mi abuelo Yancaqueo, y después había Juan Nahuelquir, acá abajo, y de ahí para acá estaba el finado Fidel Nahuelquir. Todos ellos eran cabecillas. Hacían dos camarucos, hacían dos o tres camarucos al año. Antes se hacía mucho camaruco, ahora no” (P. Necul Nahuelquir c4/2001)

Otro de los énfasis en estos recuerdos reside en la participación compartida. Unos se visitaban con otros, incluso cuando no pertenecían a las “partes” oficiantes del camaruco. Cada cabecilla llegaba con su gente a otros camarucos y, cuando realizaba su propio camaruco --como parte anfitriona o visitante-- también recibía a otros cabecillas que llegaban con sus familias. Al respecto, Francisco Millanahuel tiene la “contada” de su padre sobre el camaruco de Juan Napal:

“ellos tenían su tribu allá [en la Reserva], hacían camaruco también, Juan Napal. Y Juan Napal venía cuando hacían camaruco acá [en la Colonia] con toda la tribu de él. Eran como sesenta hombres, traían la bandera y el día del camaruco de acá la plantaban también acá. Compartían las uniones con todos los otros de acá. Y lo mismo cuando Juan Napal hacía camaruco allá, lo invitaban a Ñancuche acá y Ñancuche iba allá y compartía allá también, también llevaba su tribu, llevaba su bandera, también plantaba la bandera allá y compartían todo, todos juntos, unidos” (F. Millanahuel. c10/1996).

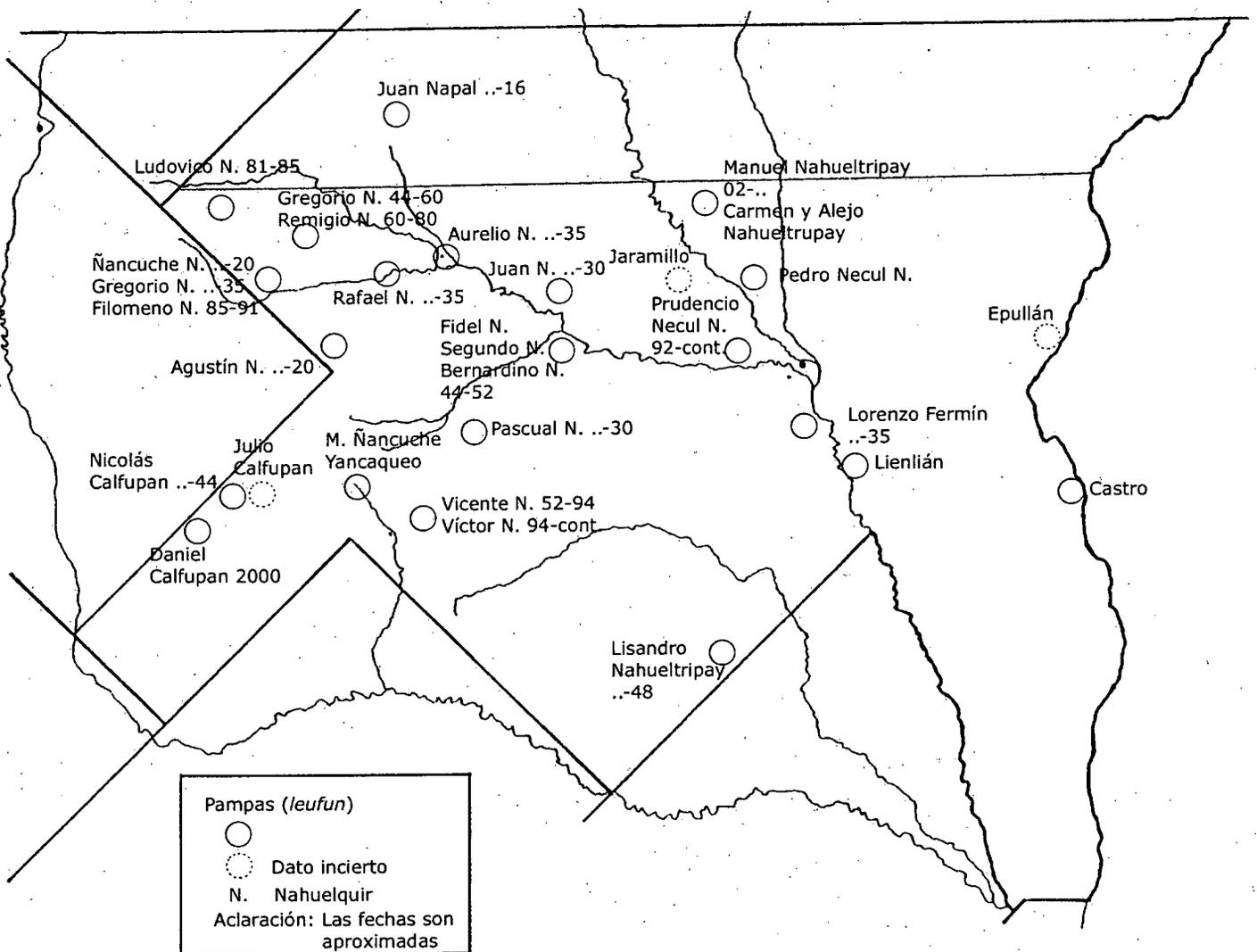
El mapa de los camarucos que aquí presento es, entonces, el resultado de un corpus muy extenso de historias como éstas, que he ido escuchando desde los comienzos del trabajo de campo (ver lámina nº 13). Este mapa intenta mostrar la complejidad de identificaciones que forman parte de la “comunidad” Cushamen, en otras palabras, dar cuenta de los linajes --o segmentos de linajes-- como aquellos sentidos de pertenencia que las historias del camaruco han resguardado.

A partir de la década del ‘40 fue quedando un solo camaruco en Cushamen en el que se fueron incluyendo grupos mayores y más heterogéneos en términos de linajes, dentro de la congregación ritual. Al mismo tiempo, sin modificar sustancialmente las creencias religiosas, ciertas prácticas rituales se han ido institucionalizando más que otras y, en consecuencia, la “variedad de estilos” (Briones 1983, Golluscio 1988) de los años anteriores sólo es actualizada en las historias que circulan³⁶.

³⁶ Así como el camaruco de los Nahuelquir se caracteriza por el acto ritual del *marupüll* --competencia ritual que realizan los más jóvenes con sus caballos y cántaros de *mudai*-- otros camarucos tenían también sus particularidades. Por ejemplo, los Nahueltripay realizaban un acto donde los caballos se iban cruzando, los Napal hacían *lonkomeo* --“baile en el que se mueve la cabeza para los costados con plumas de avestruz” (N. Napal c8/2005)-- y los Epullán hacían el *choique purrún*.

LÁMINA 13
PAMPAS Y CABECILLAS DE CUSHAMEN

HISTORIA ORAL: LOS CAMARUCOS DE CUSHAMEN



Esta diversidad de camarucos que perdura en las memorias es parte del marco interpretativo en el que cobran sentido ciertos puntos de vista sobre “el conflicto”. Cuando alguien afirma que “*ahora están haciendo camaruco los otros, Necul, y ya no lo hace la tribu de la familia Ñancuche*” (F. Nahuelquir c7/1995) o cuando el cabecilla actual sostiene que él hace el camaruco de su abuelo y no el de Ñancuche porque lo desconoce (P. Necul Nahuelquir c4/2001) están presuponiendo los mismos conocimientos históricos acerca de los camarucos de sus abuelos.

El devenir de los camarucos es, entonces, interpretado como una relación entre pasado y futuro, entre los pliegues internos de camarucos antiguos y los proyectos de acción de un determinado grupo de pertenencia. En este sentido, en Cushamen pueden ocurrir simultáneamente situaciones como éstas:

- **Un cambio de cabecilla y de linaje:** “Antes Necul hacía su camaruco con Yancaqueo, por eso sale el viejito [el cabecilla actual], porque él salió en su lugar, debe haber sentido que tenía que hacer camaruco de vuelta ellos, la familia de él, y lo hizo él, lo hizo él, así es, así es la raíz que viene” (Cr. Nahuelquir c10/2003).
- **Un nuevo camaruco:** “Siberio Huenchunao en el camaruco hablaba clarito, se acordaba de su familia, de qué forma vino él, de qué forma se vino a quedar acá y se vino a hacer familia y decía ‘ahora voy a dejar a mis hijos y el día que falte estarán ellos, mis hijos, mis nietos, mis bisnietos’” (B. Nahuelquir c3/2001). “Se tendrían que juntar todos los Huenchunao y levantar el camaruco ellos, la tribu Huenchunao está capacitada, uno de los Huenchunao nomás hacerse *lonko*. Si yo tuviera más familia, la tribu Meli, de repente voy a hacer” (D. Meli c1/2004).

El dinamismo de los procesos de agregación y desagregación en torno al camaruco pueden ser explicados como efectos de las relaciones dialécticas entre ocupar los espacios como instalaciones estratégicas y moradas primordiales. Es decir que, de acuerdo con aquellos etnohistoriadores que señalaron los usos políticos de las relaciones de parentesco en la constitución de linajes, las prácticas del camaruco en Colonia Cushamen parecieran responder a políticas internas e interétnicas de formación de pertenencias. Así como una *machi* anuncia performativamente en un camaruco realizado en la década de 1880 la constitución del linaje de Ñancuche Nahuelquir, las pertenencias al linaje y su ritualización a través del camaruco sigue siendo una historia en marcha, donde los descendientes de Ñancuche o de

Huenchunao pueden decidir separarse del camaruco grande, o los miembros de la “comunidad Vuelta del Río” proponerse recrear la rogativa de sus abuelos para contextualizar sus nuevas experiencias de lucha e identidad.

5 Linaje como relación con los ancestros

5.1 Antepasados, dioses y pertenencias

Como ya se ha mencionado, el camaruco es un rito de fertilidad en el cual se invoca a los ancestros para asegurar el bienestar de los vivos. Es decir que, en el plano ritual, los actos --discursivos y no discursivos-- están dirigidos hacia el creador Futachao, los dioses regionales, los ancestros generalizados y los antepasados de un determinado linaje (Foerster 1993:74).

En la zona andina, donde se encuentran las comunidades de Cushamen, el *pilláñ* *mahuisa* representa, como dijimos más arriba, tanto un espacio como una deidad ancestral y, en este sentido, es propiciado en cada ceremonia.

“si nosotros no nombramos al *pilláñ* no va a haber nada de pasto, eso siempre lo pidieron. El *pilláñ* es un poder que tiene la tierra, según dicen los antiguos, cuando yo estoy haciendo rogativa siempre lo toco el *pilláñ* ¿Vio que le dicen *pilláñ* ahí toda esa cordillera, bueno ese tenemos que nombrarlo, que nos bendiga la tierra, que ellos hagan llover cuando el año viene muy seco, entonces por eso hacemos el camaruco. Y ese siempre le pidieron.” (M. Meli c2/2002).

Los ancestros generalizados y particulares de un determinado linaje son nombrados conjuntamente como “los antiguos”, “los primitivos” o “*kwifike che*”. Al abandonar la condición humana y acceder definitivamente a la tierra de arriba, el antepasado habita junto a los dioses, pero sigue, no obstante, unido a los hombres por diversos lazos y portales (Foerster 1993: 89). Formando parte del grupo de los antiguos, los padres, tíos, abuelos y, a veces, bisabuelos que han fallecido se transforman en mediadores que, al participar tanto de la condición sagrada como de la condición humana, son respetados y venerados por sus descendientes del linaje. Puesto que, principalmente, ellos constituyen el vínculo central en “*la cadena sin fin de relaciones con el pasado y el futuro*” (Faron 1997:40).

La división entre antepasados míticos e históricos que algunos autores han señalado (Dillehay 1990:81)³⁷ se presenta difusa entre los mapuches del noroeste de Chubut. En este contexto, resulta más interesante ver las yuxtaposiciones entre los modos míticos e históricos de conciencia (Hill 1988, Turner 1988) en la construcción colectiva de ciertos ancestros. Como mencionamos antes, los procesos hegemónicos de territorialización que han operado en el área han influido en la construcción pública de ciertos líderes políticos y en la recreación colectiva de los orígenes compartidos. El cacique Ñancuche, por ejemplo, como “fundador de la Colonia” pareciera ser, en ocasiones, un ancestro generalizado y con características mítico-históricas. Y las mismas cualidades poseen “los antiguos” --no individualizados-- que protagonizan los mitos de creación de mayor profundidad temporal. En breve, tanto los relatos sobre el origen de la comunidad de Cushamen como aquellos que fundan el linaje y el camaruco en la Cordillera yuxtaponen modos míticos e históricos para pensar el pasado.

Estos ancestros, generalizados y particulares, son evocados y propiciados durante la realización del camaruco. Los “principales”, ancianos prestigiosos de la comunidad o representantes de linajes, dan vueltas a las cañas del *rehue* antes de comenzar sus rogativas (*nguillatun*). De rodillas, mientras el humo del tabaco se eleva entre las cañas que representan sus familias, se unen luego en oraciones privadas. En ellas, cada cabeza de linaje se comunica con los antepasados de su propia línea. En este caso, Ñancuche es invocado como un estricto funcionario del linaje Nahuelquir, del mismo modo que serán evocados otros antepasados. En cambio, en otros momentos de la ceremonia, generalmente en los discursos finales, ciertos ancestros serán también propiciados como líderes políticos y compartidos de los días gloriosos del pasado.

El uso cultural y dinámico de estas distintas categorías de ancestros es el que permite deslizar el “nosotros” por distintos niveles de comunalización. Específicamente en el

³⁷ “Los primeros son panmapuches, sin nexos de filiación con ningún grupo particular. Los segundos, en cambio, se relacionan con sus parientes a través de líneas de descendencia directa. En otras

camarucu; estas pertenencias se actualizan y solapan entre sí, reforzando simultáneamente las identidades mapuche, comunal y de linaje. Por un lado, los linajes participantes alaban a sus propios parientes ancianos como sus ancestros-mediadores particulares. Por el otro, al evocar ciertos antepasados o deidades de naturaleza generalizada, estos linajes actualizan los vínculos mutuos que han sido fundados en los mitos compartidos y regionales de origen.

5.2 Reciprocidades y cultura vertical

Las relaciones de reciprocidad con los ancestros se basan en una actitud responsable por parte de los vivos hacia sus antepasados. Esta última se sustenta en que para que los últimos gocen de 'tranquilidad eterna', los primeros deben respetar y mantener sus tradiciones. En Cushamen, este mandato suele ser presupuesto con el uso convencional de la frase "levantar los dichos de los antiguos".

"El finado abuelo de nosotros por sí solo no habrá 'dentrado' porque dios, dios le dio esa facultad, por eso vamos quedando nosotros. Todo lo que ha dicho, lo que hemos escuchado, lo que hemos aprendido, yo lo voy a amar siempre. Pero no lo hacemos de otra manera, de la misma manera" (H. Nahuelquir c7/1996).

Los antiguos constituyen un signo metacultural sobre el "ser mapuche" puesto que representan las reglas, valores y conocimientos de este pueblo. En este sentido, constituyen la fuente principal de autoridad sobre la verdad y lo legítimo en el presente. La cultura vertical, entonces, es comprendida y experimentada como un modelo heredado de conductas apropiadas. Definición que se expresa en distintas fórmulas discursivas o paráfrasis institucionalizadas de la siguiente idea: "*Hacemos estas cosas porque nuestros ancestros las hacían y porque nuestros padres y abuelos nos decían que eran correctas*" (Dillehay 1990:84).

"a mí me dijo la abuela María Huenquilef 'no dejen la costumbre, lo que tenemos nosotros, me dijo, no hay que dejarla, hay que llevarla nuestra costumbre, seguir por camino viejo, claro'" (M. Napal c4/1995).

palabras, la diferencia entre estos dos tipos de antepasados radica primariamente en una función del tiempo y en sus status dentro de la genealogía de linajes" (Dillehay 1990:81).

A través de ciertas señales --que operan como pistas culturales--, los antepasados, por su parte, irán orientando la marcha de los vivos por estos “camino viejos”. Vientos, inundaciones o días de sol y lluvias moderadas, por ejemplo, pueden estar indicando el disgusto o la conformidad con respecto a ciertas prácticas culturales. Al respecto, varios pobladores de la zona conocen las historias sobre los vientos fuertes en los camarucos. Uno de ellos, por ejemplo, ocurrió en el mallín donde los Nahuelquir hacían el *nguillatun* en la década del ‘20: “*a la salida no se soportaba el viento, era como una experiencia que nos daban, ya sería porque habían usado un toro en el kushito o porque había que llevar la pampa a otro lugar*” (Cr. Nahuelquir c3/2005). Ambas prácticas fueron modificadas desde entonces³⁸.

También en los discursos finales del camaruco, los ancianos suelen citar el decir de los antiguos para aconsejar a los presentes (“*A la terminación hay que conversar, cómo era antes, de qué modo eran las cosas sagradas, todo eso se conversa, antiguamente lo que hacían ellos*”, M. Nahuelquir c8/1999). A partir de estos recuerdos, los oradores evaluarán las acciones presentes o exhortarán a los más jóvenes a “*seguir bien la antigüedad y no olvidar nunca*”. En estos usos reflexivos de la cultura es que las mismas personas monitorean y orientan las prácticas comunalizadoras.

Cuando en ciertos momentos de la historia --o de la vida-- ellos consideran que los vínculos con los antepasados se han roto por causa de alguna infracción moral, la reciprocidad con ciertos ancestros parece interrumpirse. Generalmente los herederos que han sido acusados de negligencia o de descuido son considerados “en peligro” o “peligrosos” en términos de brujería. A modo de ejemplo, la entrega del cargo de cabecilla por parte de los nietos de Ñancuche, actualizó las historias de Fernando, uno de los hijos de este cacique que, de tanto estudiar en las cuevas de la salamanca, “murió loco”. La historia circuló entonces recontextualizada en el marco de promesas incumplidas y descuidos de los herederos de Ñancuche con respecto a sus ancestros. El finado Fernando era un jinete muy bien montado y nadie lo podía alcanzar:

³⁸En la zona de Trankura, por ejemplo, Neri Huilipan evaluaba los distintos camarucos: “*Pero no me gustó como lo hacen ellos, además que siempre traen el tiempo malo, en cambio cuando Huampoe hace el nguillatun le es rara la vez que llueva, siempre días bonitos*” (N. Huilipan c4/2001).

“Sabía acordarse mi padre que él no era como nosotros, era un artista, ese agarraba y pegaba un silbido y venía la tropilla. Lo remolineaban así alrededor. Podía disparar con animal arisco” (L. Nahuelquir c1/1997).

Algunos pobladores cuentan que se lo veía pasar al galope hacia la cordillera, con su caballo pintado de azul, color que se usa en el camaruco. A los días de su desaparición en las montañas, sus familiares hicieron una reunión para planear su búsqueda por los cerros. Ese día invitaron a mucha gente para poder enlazarlo puesto que lo tenían que rodear con látigos y con boleadoras, *“porque a ese no le hacían nada las balas, las atajaba”*. Finalmente lo “voltearon” y lo dejaron encadenado en la casa del valle donde actualmente está el monolito de Ñancuche. Uno de los narradores de esta historia termina su relato diciendo: *“Y por eso digo yo, ahí tengo un temor, entonces, mejor no voy a la rogativa en el monolito. Puede ocurrirle algo a los familiares. Así es”* (T. Millanahuel c12/1997).

La relación de reciprocidad con los ancestros es el resultado, entonces, del poder de la palabra y la acción cuando son vividas como actualización fiel de una “tradicición” común. Esta relación con el pasado es definida, desde el punto de vista nativo, como un asunto sumamente “delicado”:

“No tiene que haber ningún error... Cada parte tiene su costumbre en la pampa, y eso es muy delicado, muy delicado. Lo que decían los antiguos tiene que ser así. Cuando hay un poquito de error sucede desgracia. A uno lo acompaña la mala suerte cuando no lo hace bien en condición, viene la mala suerte de una y otra manera: o por los sembrados, o por la crianza, o sino por la familia, salen mala la familia, los hijos... Así que esa parte mapuche es muy delicada, todavía hay mucha delicadeza” (M. Meli c12/1999).

Como señala Lucía Golluscio (en prensa), este poner en escena debe ser asumido por oficiantes idóneos para ejecutar los contenidos y las formas del ritual de manera impecable. De la recreación de esta fidelidad con el pasado, permanentemente evaluada por la comunidad ritual, depende, en definitiva, el devenir de la comunidad.

Por un lado, la confianza en las competencias de los ejecutantes del ritual asegura el efecto buscado de cancelar lo malo y convocar el bien. Esto es lo que algunos descendientes de la parte de Ñancuche cuestionan cuando afirman que “las condiciones” de sus abuelos no se encuentran representadas en el “camaruco grande”: *“las peticiones no son las mismas que se hacían acá y ya no me gustó, porque allá lo hacen de otra manera... otro recurso... otro modo de petición, y... nada bueno va a pasar”* (M. Napal c4/1995).

Por otro lado, una concepción del mundo donde el bien y el mal conviven en la vida cotidiana explica la necesidad de las personas de invocar el bien (*kime*) y propiciarlo en rituales privados. No obstante, en estas ejecuciones individuales también es en la fidelidad con el pasado de los ancestros --en la “memoria buena de la tierra”-- donde reside el poder performativo y transformador del ritual. Por eso, cuando uno de sus hijos “anda mal”, Mercedes se levanta temprano a la madrugada para hacer un *nguillatun*: *“que dios me lo bendiga a mi hijo, de los males, que mi hijo se componga, sea mejor amigo que enemigo, que dios me alumbre ese hijo, que él se recupere, que tenga su memoria buena en esta tierra donde nació y será siempre”* (M. Meli c2/2002).

5.3 Los portales

Los portales hacia lo sagrado (Taussig 1992) permiten establecer relaciones particulares con los ancestros en el transcurso de la vida. La cultura mapuche ha previsto, además del camaruco, varios sitios de acceso al espacio y tiempo sagrados de los antiguos como lo son, por ejemplo, algunas expresiones poéticas (sueños) y lugares físicos (las tumbas de los antepasados). Estos portales ofrecen la fuerza mágica suficiente para que los ancestros tomen posesión del cuerpo y, evocando “rastros del original en lo nuevo” algo resulte transformado en la persona.

A través de los portales se asiste otra vez a algún espectáculo creador donde alguien aprende la lección de la antigüedad, es destinado a ocupar un determinado lugar social, o inaugura sus relaciones recíprocas con los ancestros. En estas ocasiones el poder performativo reside en “recitar el origen” (Eliade 1992) o “levantar los dichos antiguos”

para devenir en una “persona especial”, es decir, impregnada con el prestigio de lo sagrado.

5.3.1 Los sueños: “recibir talento”

El sueño como una pieza poética de oratoria mapuche --el texto que narra un sueño³⁹-- ha sido uno de los temas trabajados en mi tesis de maestría (Ramos 2003). En esa oportunidad, el interés residía en los valores comunalizadores de esta narración, específicamente en su utilización como criterio legitimador de prácticas sociales y discursivas, en tanto opera como zócalo entre los proyectos o decisiones futuras, y el presente incierto del sujeto que sueña. El sueño revela una orientación de la vida y, al manifestarla públicamente, la transforma en mandato ineludible del destino. En este sentido, el sueño también se encontraría entre las prácticas discursivas y simbólicas que pueden mediar una destinación legítima para ocupar un lugar social de prestigio en la comunidad.

Los distintos cargos del camaruco suelen ser otorgados a partir de los sueños. Uno de los ayudantes de cabecilla, por ejemplo, supo que iba a tener este cargo desde que le contó un sueño a su abuela: “*‘si vos sos un hombre, me dijo ella, cuando seas mayor vas a hablar en el camaruco’, y justamente ahora tengo el cargo que solía tener mi abuelo*” (D. Miranda 2001). Del mismo modo, una *pillán kushe* cuenta que “en sueño” le dijeron que tenía que “agarrar ese cargo”, que tenía que tocar el *kultrún*, “*entonces dije que yo no podía pero me insistieron⁴⁰, después les conté el sueño a todos en público, cuando estábamos en reunión, y ahí fue, que lo aceptaron*” (G. Coña c4/2001ch).

También en sueños, el nieto de Ñancuche recibe la orden de dejar el cargo de cabecilla. Su padre fallecido se presenta en el momento de una terminación de camaruco y se dirige al otro cabecilla, Vicente Nahuelquir: “*mirá tío Vicente, le dijo,*

³⁹En la tesis de maestría analicé el texto de la “narración de un sueño” a partir de su estructura retórica: orientación, relato del sueño propiamente dicho, confirmación pública y evaluación o cierre (Ramos 2003).

⁴⁰Esta estructura de negación, con sus variantes, es frecuente en los relatos de destinación. En trabajos anteriores la llamo “negación autorizada de las objeciones ajenas” (Ramos 2003).

hoy nos vamos a apartar, le dijo, yo estoy enojado le dijo, yo estoy enojado con vos le dijo porque yo he dejado puesto a mi hijo, y vos no le diste valor" (F. Nahuelquir c3/1996). Tanto acceder como salir de un determinado lugar social puede estar "*bajo relación de un sueño*", es decir, "*ordenado por dios*" (F. Nahuelquir c3/1996).

Algunos mapuches de Cushamen explican que, durante los sueños, los espíritus vuelven a la tierra y se hacen presentes para revelar o avisar algo a los vivos ("*mi abuelo soñaba, recibía, tenía ese espíritu que le avisaba las cosas en sueños y entonces le hacía caso*" M. Napal c4/1995). Otros describen los sueños como una separación del espíritu y el cuerpo, donde el primero viaja a lugares o tiempos sagrados ("*en sueño me avisa porque el espíritu de nosotros no duerme, nuestro cuerpo se queda y el espíritu se va, y ese es el que sueña, en otro lugar*" (F. Nahuelquir c7/1995). En ambos casos, el sueño es un portal donde la distancia entre el tiempo profano y el sagrado desaparece momentáneamente.

Me interesa detenerme aquí en la fuerza mágica de los sueños para establecer la continuidad entre los ancestros y sus herederos. Los conocimientos, valores y costumbres antiguas, en los que se basa la pertenencia a un linaje determinado, pueden recibirse en los sueños. Tallar el original en lo nuevo (Taussig 1992) significa aquí transformar una persona en heredera de "las condiciones antiguas" y revelarle el conocimiento de su origen, de su ascendencia ("*ese sueño viene porque los antiguos nos dan su entendimiento como sueño*" M. Nahuelquir c1/1997).

A continuación, presento dos relatos de sueños donde los narradores describen los usos culturales de este portal. El primero pertenece a un cabecilla de camaruco y el segundo a una *pilláñ kushe* o tamborera, ambos de la zona de Cushamen. Ellos se describen a sí mismos a partir de los destinos que les fueran forjados en un encuentro sobrenatural.

"Y tampoco, no me metí de prepo, yo soñé un sueño, soñé que me decían que tenía que hacer camaruco, me vinieron a hablar. Había pasado mi padre en mi sueño, yo lo soñé a mi padre que me vino a ver y me dijo que andaba apurado, que un momento pasaba él (...) entonces me dice: 'lo nombro a usted, me dice, *femueci felen tami peñi*,

*eymi ka felerpuaymi tatí pigen*⁴¹. Y yo le dije: ‘pero papá... cómo voy a hacer camaruco si yo no sé nada’, ‘no no, me dice, usted lo va a hacer, en esos días que vas a hacer camaruco, yo voy a venir a ayudarte, yo mismo te voy a venir a ayudar, me dijo, *afkazi*’⁴². Y sí, justamente vinieron a ayudarme [los antepasados], me vino a ayudar el viejo, si yo no sabía hablar en lengua y ese día tenía palabras (...) cuando llegó el día pude hablar claro. Y ahí se fue y me fui yo. Así soñé yo.” (F. Nahuelquir c3/1996).

“*Perimontún* le dicen el que van al *pilláñ*, chicos, chicas, ese es el *perimontun* que se pierde la criatura (...) Cualquiera no entra, le dará dios para entrar de tamborera, yo cuando iba a entrar me llevaron al cielo en mi sueño, ese es un sueño. Ahí me llevaron, vino un muchacho mapuche y me dice ‘¿está preparada, me dice, querés ir a conocer?’ yo era joven, primero soñé así cuando iba a entrar (...) Yo no entré así nomás, en sueño entré, dios lo deja, por eso (...) me llevaron al cielo en el sueño ‘acá te voy a dejar a ver qué es lo que te van a decir’ dice el mapuche (...) Mucha suerteada tuve yo en sueños. Estuve enfermo cuando tenía 20 años y luché de la muerte. Esa cordillera me trajo el pájaro, el buitre me fue a llevar... cuando estuve enferma (...) Ese me suerteó mi padre, mi sueño, mi padre es el que me había mandado a suertear así en un cerro (...) Un *perimontu* eso. *Perimontu* le dicen el que sueña así, se va en el *perimontu*, dios le da la conversa, no son todos que saben, algunos nomás (...) El *perimontu* es como un sueño. Ese sueño que sueña uno, que le estoy contando yo el sueño, que me habían mandado a buscar... Uno de ese había sido para entrar en una religión grande, para que tenga talento para aprender todo eso... no es uno solo que lo hace...” (C. Calfupan c19/2005)⁴³.

Las visitas o viajes del sujeto que sueña, son modos de contar el encuentro con los ancestros en el que reciben el “entendimiento”, “los conocimientos” y “la conversa” que los definen, desde el punto de vista mapuche, como personas especiales. El sueño es, entonces, una práctica cultural de pasaje puesto que, en definitiva, es el medio por el cual el ser se constituye históricamente en un heredero de la antigüedad, y será como tal que, desde ese momento, dará significado a su vida y a sus experiencias. A través del sueño, ellos seleccionan vocabularios, normas y sistemas de juicio desde un marco de interpretación mapuche para ver el mundo.

Hasta aquí hemos descripto el sueño como un ofrecimiento de los antepasados, pero también por medio de él se sabe cómo y cuándo los ancestros deben ser propiciados

⁴¹ Traducción: ‘Así como está su hermano, usted también llegará a estar así, me dijeron’.

⁴² Traducción: “a la par”.

⁴³ En Costa de Lepá, otra de las comunidades del noroeste de Chubut, cercana a Cushamen, una *lonko* de camaruco nos cuenta que aprendió a sacar el *tayil* durante un sueño y que también a través de sueños recibió la sabiduría de los antiguos (C. Leviú c23/2005). En la zona de Trankura encontramos discursos similares sobre las formas de acceder a los conocimientos de sus antepasados: “Yo cuando me dejaron así como jefe, al frente, yo no quería ni por nada, pero después ya me dieron enseñanza en sueño (...) en sueño le enseñan a uno” (*lonko*, J. Huilipan c1/2000ch). “Bueno, yo... no agarré por mi cuenta, sino que tuve un sueño, un sueño que me dieron a mí y entonces aprendí yo” (*pilláñ kushe*, G. Coña c4/2001ch).

(Foerster 1993:134). La propiciación de los espíritus ancestrales también forma parte de las relaciones de reciprocidad.

5.3.2 Las tumbas: “no olvidar”

De acuerdo con las reglas metacomunicativas mapuche, cuando una persona recibe una señal de los ancestros o cuando está por emprender una tarea importante para la comunidad --como puede ser el liderazgo-- la conversación y los consejos de los ancianos se vuelven imprescindibles. Ambas razones motivaron las visitas que Mariano (M) hizo a sus tíos Demetrio (D) y Martiniano (MN):

Conversación con Demetrio:

M: Una lástima que yo no cumplí el mandato pero... cuando la última vez que estuve en el camaruco acá no cumplí lo que me dijeron en el aire cuando estábamos por terminar, me dijeron: ‘usted Mariano, te olvidaste de tu mamá’. Y justamente mi mamá me olvidé, tenía que haber ido a la sepultura de ella, está junto sepultada con el abuelo Ñancuche, a hacer *mudai* parece, y hacer una rogativa ahí ¿qué te parece? tengo tiempo todavía, a lo mejor por eso estoy sordo, che.

D: Claro, por alguna cosa, eso no viene solo. Sí, algo tenés que hacer che. Lo primero que tenés que hacer es eso, antes de empezar, si no te van a pisar el rastro. Tienes que ir a donde está tu madre, sí, sí y a lo de su padre (...) No vas a portar mal ¿eh? No... primeramente la mamá, por la mamá somos gente, conocemos esta luz. Por todas las damas que hay yo agradezco porque si no hay dama no hubiéramos estado nosotros

M: Claro

D: Sí señor, y eso es lo que tenés que hacer vos ¿eh? Si no tenés para hacerlo enseguida, ‘vino tenemos’, dijo el paisano

M: de ese tenemos

D: con ese, con un poquito de vino nomás, con ese avisale: ‘pasa esto, estoy así, apurado, tanto hay que hacer allá’. Para hacerle a uno hay que hacerle a los dos [madre y padre] lo mismo ¿eh?, ‘gracias por lo dicho’. Sí, porque uno tan pronto no va a hacer [refiere al cargo de representante]

M: Claro

D: la mamá lo va a perdonar, el papá también, los va a encontrar y los va a dejar muy alegres

M: Y yo no hice caso... yo escuché la palabra mapuche de los antiguos, en el camaruco, cuando íbamos a salir, en el aire, y eso que tanto ruido había, y no lo hice, y al poco tiempo nomás me vine a quedar sordo

D: Y vos tenés que decirle: ‘por qué estoy así... yo sé que estoy... pero me vas a tener que perdonar ¿eh? y yo no sabía nada’.

M: Claro, no sabía

D: Claro, ‘y otro me dijo, y hoy por eso vengo aquí, apuradito a avisarle a usted mamita, me va a perdonar, le traigo esto’. Le dejás un paquete de yerba y le tirás un poco de vino y le decís todo lo que vos puedas... (D. Miranda y M. Napal c9/1996).

Conversación con Martiniano:

“M: Yo tengo la idea de que lo vamos a conseguir, porque el abuelo me destinó a mí que yo tenía que representar a la gente, así que si le pido a mis padres y a mi abuelo, como me dijo Demetrio el otro día... estuvimos conversando y me dio consejo. A lo mejor yo estoy sordo, porque abandoné a mi abuelo y no lo fui a ver yo a la sepultura. Me dijo, mirá, me dijo que fuera enseguida, antes de que hiciéramos este acto, que yo fuera allí a la sepultura de mi abuelo, que le pidiera perdón a mi madre y a mi padre... voy a ir, voy a ir.

MN: no lo alcanzó a hacer...

M: no lo alcancé a hacer

MN: bueno, hay que ir, para que le salgan las cosas buenas

M: sí, voy a ir

MN: a mí me pasó, no sé si te he contado... aquí esa vez cuando me mandaron a hablar en lengua a la terminación del camaruco, yo era joven todavía. Bueno, hablé pero se me trabó la lengua y se rieron todos mis familiares, se reían de mí. Bueno, después de eso mi mamá me dio el consejo de que tenía que hacer rogativa en la tumba de Fidel [hermano de Ñancuche, cabecilla de camaruco] Cuando llegamos casi a los dos días antes del camaruco tuve que ir a la tumba y empecé a hablar por qué causa iba, le pedí a Fidel y a mi papá poder hablar en el camaruco, prendí una vela y tiré *mudai*. Sentí como un aliento, un espíritu que me levantaba el pelo. Y después de eso, cuando llegó el camaruco ‘con permiso, yo también voy a hablar’. Cuando llegué con esas condiciones, hablé, hablé con el espíritu de los viejos y la gente me respetó. Conocimiento que da dios (M. Napal y M. Nahuelquir c9/1996).

Demetrio y Martiniano le explican a su sobrino que no sólo se tiene la posibilidad de invocar a sus antepasados para recibir “sus condiciones”, sino que existe el deber de hacerlo, puesto que el olvido, trae sanciones. Cualquiera persona es responsable de sus antepasados de linaje y esta responsabilidad debe ser acatada durante la vida entera (Faron 1997:123).

Kuramochi y Nass (1991) describen esta forma ritual [*chalilefunun*] como una celebración ligada al culto de los antepasados. Antes de la realización del camaruco, el oficiante --o la comunidad oficiante-- se dirige, en la madrugada, al cementerio a visitar a las almas de los muertos y rogar a los dioses.

Hemos compartido este rito en varias oportunidades con la familia de Martiniano desde que falleció en el año 1997. La madrugada anterior a que comenzara el camaruco grande nos encontrábamos en su tumba con otros familiares para hacer una rogativa. Los participantes iban llegando desde distintos lugares para asistir al camaruco, pero hacían una parada previa en la casa de este prestigioso anciano para acompañar a su viuda e hijos en la propiciación de los espíritus de su linaje.

Hace un año atrás hubo un cambio de *pilláñ kushe* en el camaruco de Cushamen, esa vez, la comunidad oficiante se juntó a la madrugada unos días antes de la ceremonia ritual. En aquella ocasión se dirigieron a la tumba de los antepasados de la nueva tamborera para hacer allí un *nguillatun*.

En todos estos casos, las personas llegan a las tumbas de los antepasados para hacer una pequeña ofrenda a sus espíritus y poner en práctica el mandato tradicional de “no olvidar”.

Las pampas de camaruco, el monolito construido donde había vivido Ñancuche, algunas taperas (casas abandonadas)⁴⁴ y principalmente las tumbas de los antepasados configuran un mapa físico y simbólico de las historias familiares de Cushamen, de las relaciones con los ancestros, de las redes de parentesco y, de modo más general, de los sentidos de pertenencia a un linaje.

6 El linaje como relación con uno mismo

El sujeto histórico y afectivo es el centro de este apartado. La construcción del “ser” que resulta de las relaciones con los ancestros delimita la propia subjetividad de acuerdo con los sentidos de pertenecer a un linaje. En este sentido, el conocimiento que en Cushamen denominan “las condiciones nuestras” reside en los saberes que una persona necesita heredar para definirse a sí mismo como el sujeto afectivo de un determinado linaje. Estos son, principalmente, conocimientos sobre el “lugar de origen” y sobre el “tronco familiar”⁴⁵. Límites de identidad personal que pueden ser evocados a partir de ciertas ejecuciones (*performances*) como, por ejemplo, “decir genealogías” o “sacar *tayil*”.

⁴⁴ Sobre este uso de ciertos hitos geográficos en la construcción del linaje, nos contaba Carlos Nahuelquir: “Tenía un entusiasmo tremendo de ir al lugar de Ñancuche, donde habían estado alguna vez los cimientos de su casa. Yo nunca había pisado en ese suelo, pero yo fui con un pensamiento mío, de pisar en ese lugar, y pedirle a Ñancuche que yo como nieto, que era algo... que era un lugar virgen para mí, un lugar natural se puede decir ¿no? Y yo le pedí a él que espiritualmente me dé la posibilidad de palabra, le pedí humildemente, en silencio, me paré ahí y le pedí” (Cs. Nahuelquir c4/2002).

⁴⁵ El sentido de pertenencia de cada integrante al lof se funda, de acuerdo con algunos autores, en dos elementos básicos: el *Tuwun* (lugar de origen) y el *Kupalme* (tronco familiar). Estando claramente establecidos ambos elementos, una persona tiene definida su identidad social y territorial (Barrera 1999:37).

6.1 “Las condiciones nuestras”

En la zona de Trankura uno de los *lonkos* me explicaba sobre el “arte de curar” y decía que el principal conocimiento para el logro del objetivo consistía en saber quién era la persona que estaba enferma, cuál era su composición, es decir, “de dónde venía”.

El valor de la historia se funda en el hecho de que las experiencias pasadas son materia de reflexión en el presente y modelo para la acción futura (Tonkin 1992). En esta misma dirección, los miembros de la sociedad mapuche consideran las experiencias buenas y malas de sus antepasados como una parte constitutiva de su cultura (Dillehay 1990:85). Es decir, experiencias y luchas que no han sido elegidas operan como orientaciones, señalan sentidos e indican direcciones (Sider 1997). Por lo tanto, el poder de los antepasados no proviene sólo de su función mediadora, sino también de que ellos representan “la historia total de su cultura”, constituyendo de este modo las fuentes de conocimiento para todo pensamiento y acción humanos (Foerster 1993: 75).

La experiencia ancestral se incorpora a las experiencias cotidianas y presentes a través de aquellas prácticas sociales que vinculan el conocimiento resguardado por la tradición con sus usos ideológicos y sociales en el mundo de la vida. Esto ocurre, por ejemplo, en las conversaciones sobre tiempos antiguos (*ngtramkam*), cuando los cabecillas o principales se dirigen a la comunidad o cuando alguien recibe el *tayil* de su familia.

En este contexto de socialización, algunas personas serán destinadas específicamente para recibir “las condiciones” de su linaje y el compromiso social de que éstas se continúen en las generaciones futuras⁴⁶. Como conté anteriormente, en un

⁴⁶ Es muy frecuente, en los discursos que circulan en la zona, la explicitación del compromiso de continuidad y la evaluación de las conductas en esta dirección, entre quienes son considerados herederos de los conocimientos de un linaje: “Y así, muchos tienen pensamiento bueno, muchos malos, yo gracias a dios seguí con esto, con este *rakizuam* [conocimiento] que dejó mi madre y mientras yo viva voy a seguir. Voy a seguir haciendo el *camaruco*, voy a seguir sacando mi palabra, donde quieran que estén

katriüdungun en su casa, Vicente Nahuelquir eligió a sus sucesores para la tarea de “levantar el camaruco”. Los tres ancianos que en esa oportunidad fueron interpelados por él citan las palabras del cabecilla de modo similar: “*Usted escuchó la palabra de los antiguos, me dijo, por eso lo nombro*” (D. Miranda c2/1996oct.), “*bueno, me dice, bueno, vos sabés todas las cosas como se hizo y ha escuchado mucho usted de la ancianidad*” (P. Necul Nahuelquir c4/2001), “*usted lo va a acompañar, usted entiende todas las condiciones nuestras, de donde veníamos, de la herencia de los padres, abuelos, bisabuelos*” (M. Nahuelquir c3/1997).

En estas frases, los hablantes, por un lado, confirman su prestigio social al dar cuenta, desde una voz autorizada, que poseen el conocimiento de la historia ancestral y la habilidad para usarlo de modo apropiado en dar buenos consejos, decir buenas palabras y tomar sabias decisiones. Por el otro, definen el lugar social que ocupan como sujetos afectivos de un linaje a partir de un modo específico de conducta: “*seguir las condiciones nuestras*” o “*hacer cosas ancestrales por parte de un cuerpo vivo en el mundo físico*” (Dillehay 1990:86).

En relación con la propiciación de los ancestros de la que ya hemos hablado, estas frases también actualizan la idea de que “el hombre engendra su tribu para su abuelo” (Faron 1997:40). Desde el punto de vista nativo, este mandato consiste en proyectar el presente y el futuro actualizando el pasado, esto es, construir el devenir del linaje desde un “sí mismo” que se reconoce a través del tiempo: “*Lo habían encargado mucho los viejos de antes, teníamos que seguir con las condiciones nuestras, lo que dejó los viejos, los abuelos, los bisabuelos de nosotros*” (M. Nahuelquir c1/1996oct.), “*Hasta que terminemos todos nosotros, y después ustedes tienen que ser, hijos, decían, nietos... tienen que seguir*” (M. Nahuelquir c3/1997).

El conflicto en torno a la relocalización del camaruco presupone, en este marco, los postulados de la filosofía mapuche. Cada uno de los argumentos y sentimientos que

los espíritus van a llegar” (C. Leviú c23/2005). “*Porque aquí nomás tenemos a algunos que cambiaron de religión y dejaron de ir al camaruco. Eso es la bronca que yo tengo, eso me indigna a mí, siempre lo digo, cómo puede ser... qué memoria puede tener una persona, cómo va pisotear lo que el padre le dejó, siendo que vienen de una familia de camarqueros, por qué abandonar*” (Am. Nahuelquir c7/2002).

son generados a partir de este hecho se inscriben en el mismo contexto tradicional. Unos y otros discuten como sujetos afectivos y expresan sus sentimientos ante la amenaza de que “las condiciones heredadas y encargadas” se pierdan o no sean las mismas.

Unos dicen:

“Me calló mal, mal, mal. No sé si mi espíritu... no sé que le pasó. La cosa es que no tuvo ese caris⁴⁷, o que te puedo decir, ese alegría que yo tenía cuando empezábamos el camaruco nuestro. Y no me hacía más el caris ese, el caris y el entusiasmo ese. Yo lo aguanté dos años. A la terminación le decía eso a Vicente, en la idioma araucano: ‘No me vino esa alegría tan grande como me solía venir cuando lo solíamos hacer en nuestra parte, nuestro, que dejaron los abuelos, decía, no estoy a mi agrado, oculto mis pensamientos porque no tengo pensamientos buenos, hoy ya no me encuentro tan bien, no sé por que será’. Y Vicente me contestaba desde su caballo: ‘por algo es, el espíritu de uno por sí solo no se retira, el espíritu no acompaña si se hace en el caris, en las condiciones de otro’. Yo lo buscaba a Necul para que siguiéramos, pero él siguió con las condiciones de él, con el camaruco que hacían los abuelos de él” (M. Nahuelquir c2/1997).

Otros responden:

“Yo no soy chico, le dije yo, ya tengo mi edad, y reconozco de todas las fiestas de los viejos, como ser el camaruco, le digo yo. Como empecé a entrar de chico... y todos lo conocemos, le digo. Si ustedes no lo quieren hacer, bueno, usted sabrá por qué. Tendrá otro oficio, qué sé yo, otro compañerismo de hacerlo. Entonces, le digo yo, yo conocí nomás de mi abuelo, yo de Ñancuche no tengo, no lo conocí a Ñancuche a su abuelo, pero lo reconozco a mi abuelo, mi abuelo sabía [solía] hacer acá el camaruco” (P. Necul Nahuelquir c4/2001).

Ellos coinciden en querer continuar con las costumbres de sus antepasados y propiciar a sus ancestros a partir de “levantar el camaruco de sus abuelos”. Difieren en los sentidos más profundos y personales de pertenencia, puesto que se reconocen miembros de distintos linajes. Por consiguiente, sus sentimientos de aflicción señalan una posible disrupción en la constitución de su ser como un sujeto afectivo del linaje o, lo que es lo mismo, una desconexión con la parte fundante y orientadora de este último.

6.2 Performance e identidad personal

⁴⁷ He consultado el término “caris” con varios especialistas nativos pero no parece tener un significado convencional. Considero su uso específico en este texto como equivalente a la idea de espíritu, idea que se desprende de la asociación ritual de las palabras *kume laku pu am*, que podrían traducirse como “espíritus benéficos de mis abuelos” (Faron 1997:40).

Determinadas ejecuciones, situadas en eventos comunitarios, operan como medios de reflexión sobre la pertenencia al linaje a la vez que actualizan los sentidos cognitivos y afectivos que ésta involucra. Aquí me centraré básicamente en aquellos discursos que agrupo en el “decir genealogías” y las canciones poéticas y sagradas que los mapuches llaman *tayil*. Ambos discursos refieren explícita (genealogías) o implícitamente (*tayil*) a la relación con los ancestros con el fin de confirmar los lazos del linaje y el sentido ideacional --en tanto reserva semántica sobre el origen-- de las “condiciones nuestras”.

6.2.1 Decir genealogías

Como en todas las culturas centradas en el arte de la oratoria, el hecho comunicativo de “decir genealogías” tiene la función específica de registrar “la historia” en la memoria desde el punto de vista de los antepasados. Tratándose del conocimiento mapuche, tiene la función adicional de crear marco metacomunicativo, en tanto fortalece la construcción de identidades personales y relaciones sociales.

Generalmente, la manera correcta de vivir no se transmite narrando experiencias sobre la propia vida sino más bien repitiendo las experiencias que han circulado a través del tiempo, de generación en generación. Estas historias re-contadas (*ngtram*) que forman parte de los conocimientos heredados o “condiciones nuestras” son contextualizadas en una época especial que suele nombrarse como “el tiempo de los abuelos”. Por un lado, cuando los modos de hablar reconstruyen esta época (Faron 1997, Delrio 2005) suelen realizar una concentración ahistórica de hechos, donde se superponen modos míticos e históricos de conciencia sobre el pasado, con el fin de comprimir el tiempo dentro de los límites del linaje y así conectar más íntimamente a los vivos con los muertos. Por el otro, reconstruyen esta temporalidad a partir de la cronología del linaje, nombrando sucesivamente a los distintos antepasados de referencia y usando en cada caso las aposiciones relacionales que corresponden (p.e. “mi abuelo”, “su sobrino”, “el bisnieto”) (Ramos 2003b).

Estos discursos construyen, entonces, un sujeto afectivo desde la conexión espiritual con el linaje. Al respecto nos decía un dirigente que él no podía elegir dejar de ser mapuche porque en su persona perdurarían rastros de sangre y de conciencia de la pertenencia a un Pueblo (“*cómo haría con mi abuela, con mi padre... con todo esto que estamos contando ahora...*”, CL c16/2005). Esta conexión es siempre interpuesta por los padres y abuelos, pero más allá de ellos, las relaciones pueden ser recreadas hacia otras estructuras solidarias de pertenencia⁴⁸. A continuación describiré los usos públicos y convencionales de este discurso en dos contextos rituales diferentes: el *awn* (ritual funerario) y la terminación del camaruco.

En términos bajtinianos, el ser deviene en un sujeto determinado y definible cuando es posible anticipar su finalidad (Bajtín 1999). En primer lugar, mientras es imposible la unidad conclusiva y permanente del ser cuando todavía es proyecto y acontecimiento en el mundo de la vida, el epitafio representa un modo simbólico de creación estética donde esta conclusividad es posible. Segundo, la totalidad del sentido de una vida se encuentra en la postura valorativa de la propia comunidad de pertenencia (Bajtín op.cit). De acuerdo con estas dos ideas generales, entiendo los discursos frente al difunto en la ceremonia del *awn* como un paradigma metacultural mapuche sobre la idea de sujeto. En esa ocasión, los “principales” del linaje ejecutan una serie de discursos donde se habla sobre la persona fallecida en tono elogioso y estableciendo sus relaciones genealógicas con los referentes principales de su linaje. La persona es entonces creada estéticamente --concluida como un tipo de sujeto determinado-- desde la postura valorativa de sus antepasados. En palabras de un consultante nativo, comprenderse a sí mismo desde las creencias originarias mapuches es “*saber el linaje*”, esto es, conocer de “*dónde viene uno*” (su historia) y, principalmente, entender que uno es “*parte de la tierra*” y al morir vuelve a ella (CL c16/2005).

He visto que, cuando la persona que fallece es considerada prestigiosa o es muy querida por su comunidad, se reúne muchísima gente para participar del *awn*. Hace unos años, los caballos pintados de azul y mirando hacia el este, que la familia había

⁴⁸ En este sentido Faron (1997:39) habla específicamente de la manipulación de las genealogías en determinados contextos rituales.

ubicado en la puerta de la casa, estaban despidiendo a uno de los cabecillas de la Colonia. En casos como éste, los oradores no sólo construirán las genealogías del difunto para alabarlo y definirlo como heredero de su linaje, sino que también actualizarán las relaciones de parentesco entre las familias de los participantes y los antepasados del difunto (Grebe, Pacheco y Segura 1972) actualizando sentidos más amplios de pertenencia.

El último día, cuando el familiar fallecido es enterrado, los más ancianos comenzarán sus *performances* para establecer las conexiones genealógicas hasta los antepasados más antiguos que recuerdan, mencionando a los miembros más importantes del linaje y destacando sus virtudes. El discurso termina al hacer alusión al difunto y recordar que éste ha “retornado a la tierra” (*fuela pvllu getauymi*) pasando a ser el último ancestro recordado en el linaje⁴⁹. Al tiempo de su muerte, sus descendientes consideran que aquel familiar fallecido ha integrado su conocimiento del mundo vivo con las experiencias del pasado y que, a partir de esta transferencia, la información del mundo ancestral se ha renovado (Dillehay 1990:84). En la zona de Cushamen, un tiempo después de su fallecimiento, el nombre del difunto prestigioso comienza a estar citado en los discursos orales en tanto mediador del linaje y paradigma del conocimiento tradicional.

Como ya he mencionado, en el transcurso del ritual del camaruco se invocan los antepasados de los linajes participantes. Me detendré aquí en la parte final o “terminación”, cuando específicamente los “principales” ofrecen sus conocimientos genealógicos a la comunidad presente con el múltiple propósito de representar a su linaje, crear sentidos de pertenencia y legitimar su posición de prestigio desde este lugar afectivo. Asimismo, los ancestros mencionados son personajes importantes cuyos espíritus son considerados poderosos y benéficos, por consiguiente, el poder performativo de recordarlos también reside en propiciar, por su intermedio, el bienestar y tranquilidad para la comunidad.

⁴⁹ Las pocas veces que estuve presente en estas ceremonias no asistí como investigadora sino como amiga, por eso es que me limito aquí a recordar en términos generales y sin transcribir ninguna cita.

Entonces, los cabecillas y los principales no sólo cooperan entre sí durante la realización del camaruco sino que también representan permanentemente a sus respectivos linajes ante los espíritus ancestrales. Esta representación se pone en escena en los discursos finales:

“es una conversa que hacemos nosotros, primeramente nombramos a los antiguos, a nuestros abuelos, nuestro padre, muchos que nosotros no conocimos pero que dejaron ese tradición... los que nos dejaron posicionados en estas tierras” (H. Huenchunao c14/1999).

La anciana Gregoria le pidió a su sobrino que representara a su familia en el acto de terminación. En distintos momentos, ambos comentaron con nosotros esta conversación. Ella nos decía que ni siquiera le importaba que él no hablara bien el *mapuzugun* porque mucha más tristeza “tenía su corazón” cuando terminaba el camaruco y nadie recordaba a Ñancuche o a sus hermanos. Él nos explicaba que era muy delicado ese momento para hablar en castilla, pero que su tía le había insistido: “*tenés que ir y hablar en el camaruco, me dijo, porque nosotros somos familia, me decía que no había nadie que hablara por nosotros, que hable de Ñancuche, del abuelo, de mi padre*” (C. Nahuelquir c4/2002).

Unos años antes de esta conversación un representante del linaje de Gregoria, se dirigía de este modo a los presentes:

“[Después de finalizar su discurso en *mapuzugun* lo traduce para todas las personas de la audiencia] A los cabecillas de Cushamen centro, don Prudencio Necul y Víctor Nahuelquir y a sus ayudantes, he llegado a esta rogativa nuestra como descendiente legítimo de nuestros abuelos que nos han dejado aposentado en este valle de Cushamen. He llegado a cumplimentar mi rogativa ante nuestro Dios poderoso como heredero legítimo de nuestra religión del camaruco, digo esta palabra porque soy descendiente de mi bisabuelo, mi abuelo y mi padre Rafael, que junto con mi tío Miguel Ñancuche Nahuelquir fueron los representantes legítimos, quienes pusieron su empeño para conseguir las cincuenta leguas de campo para que nosotros podamos vivir acá, con la familia, sin ser molestados por ninguna clase de autoridad, para que puedan pasar felices con toda la familia” (camaruco grande 1996).

Durante la terminación de otro “camaruco grande” decía uno de los cabecillas, después de agradecer en *mapuzugun* a las distintas personas que colaboraron con sus trabajos:

“hablando siempre recuerdo a ellos, a mis abuelos, recuerdo a mi padre, a todos los antiguos que hacían camaruco acá, gente unida, Pascual, Juan Nahuelquir, Ñancuche, Yancaqueo, mi abuelo, porque ellos fueron los primeros hombres que empezaron la Colonia, la rogativa, el camaruco, y bueno, a organizar todo. Mi finada tía Calfupan fue tamborera mucho tiempo, mi abuelo hacía camaruco, compañeros con Yancaqueo. Para nosotros, para mis hermanos, recordarlos para mí, recordarlo es una cosa muy importante. Estar acá, poder hablar... porque ese es mi idea, seguir con las peticiones de ellos” (camaruco grande 1999).

“Decir genealogías”, entonces, es recordar quién es uno, de dónde vino, “saber el linaje”. El ser mapuche, como dicen en Cushamen, no se define sólo por los que hoy están vivos sino también por “nuestros mayores que ya volvieron a la tierra”.

6.2.2 “Sacar *tayil*”

En términos generales, el *tayil* es definido por sus ejecutantes usando la analogía “*el tayil es como un cántico*”. El uso de esta figura implícita lo que me interesa aquí analizar: el “como si” que da cuenta de “algo más” que no puede transformarse fácilmente en discurso explícito. Estos sentidos adicionales que exceden la interpretación de “canto sagrado” son los que nos permiten profundizar la relación entre los *tayil* y la construcción de un sujeto afectivo en términos de linaje.

Desde el punto de vista de la relación social de investigación, las conversaciones interétnicas sobre el *tayil*, base de mis reflexiones aquí, contienen dimensiones secretas y ocultas para mí. Por ejemplo, entre estos temas con circulación restringida en esferas intraétnicas de socialización y que operan como tabúes en ámbitos interétnicos, se encuentran los *tayil* del *kushito*⁵⁰ (“bueno toda esa parte ya es todo sagrado ya. Esa parte del *kushito* dicen que nunca se da”, D. Meli c1/2004) o sobre los *tayil* personales (“*el tayil tiene que tener mucho sabiduría y saber qué es lo que es el tayil, pero no puedo decir ahora porque no se puede, queda mal*”, Leviú c23/2005). En ambos casos nuestras interlocutoras decidieron interrumpir el tópico y explicitar las normas que orientan el proceder con respecto a ciertos índices de la cultura

⁵⁰ En este acto último acto ritual las mujeres y hombres “principales” se separan del resto de los participantes para “*dar vueltas en el kushito*” y allí sacar el *tayil* a “*los animalitos que entran al camaruco*”. Si bien comienza y termina el acto cuando la tamborera ejecuta determinados *tayil* fijos, durante el mismo “*cada uno saca también el tayil que quiere para que los animalitos lleven al pillañ esas palabras... se va sacando tayil bajito, para que escuche uno mismo nomás*” (D. Meli c1/2004).

mapuche. En esta oportunidad, ellas anuncian explícitamente los límites entre la información pública y privada, otras veces he tratado de interpretar las pistas metaculturales para respetar estos silencios en el armado del corpus. No obstante, en ningún caso transcribo los *tayil*.

A los fines de esta tesis, la selección diferencial de los temas de la cultura en ámbitos definidos como interétnicos es un dato central. Por un lado, los *tayil* son vividos por las personas mapuches como un ámbito de reserva semántica resguardado históricamente de la sociedad dominante (Golluscio, en prensa) y, por el otro, funcionan como un índice metacultural de los límites étnicos de pertenencia.

Estos “*cánticos*”, siempre dentro de la esfera sagrada, son ejecutados en señaladas, casamientos, ritos funerarios, nacimientos, visitas, entre otros contextos formales. Siguiendo con el énfasis del capítulo, me centraré específicamente en sus usos durante la ceremonia del camaruco. En este ritual, los pobladores de Cushamen distinguen dos tipos de *tayil*⁵¹, unos que indican los actos y momentos diferentes del camaruco y otros que señalan los sentidos de pertenencias de los participantes del ritual. Con respecto a la primera clase de *tayil*, nos explica la ayudante actual de la *pillán kushe*:

“tenemos el *tayil* del *kushito*, que ese yo no lo sé bien, tenemos cuando viene entrando el *kushito* y cuando sale el *kushito* ¿vivo? y se hace dos veces cada *tayil*; después cuando pintan los caballos es otro, también el de la bandera es otro, cuando *aukean* que van dando vuelta los caballos sacamos otro *tayil* (D. Meli c1/2004)⁵².”

En un sentido similar, Carmen, quien había sido *pillán kushe* hasta hace unos años, nos dice que, apenas llega la tamborera, tiene que sacar un *tayil* para que la gente se vaya acercando a la rueda. La anciana aclara que es necesario “tener sentido” [conocimiento antiguo] para sacar los *tayil* en los momentos precisos. Así, por

⁵¹ Estas clases diferentes de *tayil* fueron constatadas por otros autores en otras zonas del territorio mapuche (Ver, por ejemplo, Golluscio 1992).

⁵² Con la ejecución del *tayil* se actualiza, en palabras de Lucía Golluscio, el poder performativo y la función mágico-religiosa de la lengua: “*La palabra recupera su poder primero, fundante, creador, gestador del mundo, el mundo que se quiere prefigurar con el ritual*” (Golluscio en prensa). Cuando las mujeres sacan el *tayil* en el momento en que se pintan los caballos, dice la autora, “*se hace lo que se dice. Después de esa parte del ritual los participantes ya son ‘otros’, el mismo tayil así lo afirma: ‘ya son dios’*” (Golluscio 1992:159).

ejemplo, ella tenía que hacer el *tayil* del *pilláñ* cuando los hombres *aukeaban* pero saber que, en el momento que empieza el baile “sale otro” (C. Calfupan c19/2005).

El conocimiento común de que “*el camaruco no es así nomás porque tiene muchas partes y cada parte tiene que tener tayil*” (L. Nahuelquir c3/1996) fundamenta otras ideas metaculturales importantes: la que afirma, a partir de estas relaciones entre forma y contenido, la existencia de “distintos estilos” en la realización del camaruco y aquella otra que sostiene que en Cushamen, el camaruco se “levanta” cumpliendo con el estilo de sus abuelos (“*nosotros lo cumplimentamos*⁵³ *con ese estilo*”).

La segunda clase de *tayil* es aquella que se asocia con el concepto de *tayil* haciendo referencia a la relación de las personas con sus antepasados del linaje. Estos suelen ejecutarse cuando los participantes del camaruco bailan el *purruñ* alrededor de las cañas. Las mujeres del coro entonces sacan el *tayil* a sus familiares --las madres siempre se los sacan a sus hijos, quienes generalmente tienen el mismo-- y a aquellas otros bailarines cuyos *tayil* les son conocidos.

“Hay cantos, oraciones, a los animales que dentran en el camaruco como el cordero, el potrillo pero también hay cantos de la familia, nosotros, por ejemplo, tenemos el de los Nahuelquir aparte. Un *tayil* por familia. Los Huenchunao tienen otro *tayil*” (F. Nahuelquir c3/1996).

No todas las mujeres del coro conocen los *tayil* de todos los participantes. Esta situación lleva a que la ausencia de ciertas ancianas en la ceremonia implique que los cantos de algunas familias, o miembros de ellas, no sean ejecutados durante su realización (“*Helena andaba enferma y eso para mí es muy triste porque es la única que puede sacar nuestros tayil*” (G. Nahuelquir c7/1998).

En general, esta última clase de *tayil* fue interpretada por los investigadores como expresión del principio de descendencia patrilineal. Con énfasis en “los nombres vernáculos masculinos (güi)” (Foerster 1993:96) o, según palabras de otro autor, en el elemento de carácter simbólico dinástico y hereditario (Casamiquela 2004), se ha definido la acción de “sacar *tayil*” como equivalente a cantar los nombres de un linaje

(Foerster op.cit., Fernández 1995). Puesto que estos autores consideran que el *tayil* aparece en el apellido, afirman que nombres de linajes como *ñanco*, *choique*, *nahuel* son invocados a través de los cantos para indicar la asociación de los mismos con un ancestro común, protector de la familia. Las explicaciones nativas, por su parte, también subrayan estas relaciones entre el *tayil* y los apellidos o las familias. En la zona de Cushamen he escuchado en varias oportunidades expresiones similares: “*por apellido levanta el tayil uno*”, “*antes se notaba más que familia por familia levantaban cada tayil*”, “*cada familia tiene su diferente modo de pedir*”, “*muchos tienen el de los Nahuelquir pero de parte de los abuelos algunos tienen otros distintos*”, entre otras.

Sin negar, entonces, esta relación entre el *tayil* y el linaje, que además es fundamental en el argumento de este capítulo, quisiera hacer algunas reflexiones a partir de los trabajos de campo en Chubut. Éstas, orientadas en la misma dirección que el planteo de Lucía Golluscio (1992), intentan mostrar que la situación actual en el territorio mapuche no resulta tan sencilla ni homogénea. En primer lugar, el análisis onomástico, basado en la relación entre los *tayil* y los sufijos de los distintos apellidos pareciera no ser un criterio pertinente en una gran cantidad de casos, como muestra algunos ejemplos del siguiente cuadro.

Apellido de algunas familias de Cushamen	Tayil que sus miembros reconocen como propios
Nahueltripay	<i>gnuru tayil, ñanco tayil, luan tayil</i>
Nahuelquir	<i>nahuel tayil, manque tayil</i>
Jaramillo	<i>ñanco tayil</i>
Huenchueque	<i>cheuque tayil</i>
Millanahuel	<i>nahuel tayil</i>
Antilef	<i>ñanco tayil, nahuel tayil</i>
Napal (Guenuleo)	<i>ñanco tayil</i>
Prane (Huilcao)	<i>ñanco tayil, luan tayil, choique tayil, clen clen tayil</i>
Tranamil	<i>gnuru tayil</i>
familia de Ñancuche Nahuelquir	<i>ñanco tayil, tayil tehuelche</i>

En segundo lugar, mientras muchos consultantes explicitaron la preferencia de reconocer como propio el *tayil* del padre y del abuelo paterno, dando cuenta del criterio de patrilineaje señalado arriba, muchos otros, optaron por el de la madre y el

⁵³ Expresión local utilizada para connotar el compromiso y la obligación que involucra la realización del

abuelo materno. Asimismo, una práctica extendida en la zona de Cushamen es identificarse con ambos *tayil*. Y, por esta razón, la mayor parte de las familias reconocen como propios varios *tayil* diferentes (“*los que se quedaron en la familia*”). Esta suspensión en la relación entre el *tayil* y el patrilineaje deviene interesante cuando pensamos en la importancia que tienen otras pertenencias en la zona de Cushamen, como la identificación tehuelche. Los hijos y nietos de Ñancuche Nahuelquir, por ejemplo, reconocen como propio el *tayil* de su madre Manuela Casimiro⁵⁴:

- “María Huanquilef --señora de un hermano de Ñancuche-- era camarquera, que sacaba el *tayil*, ese sacaba en todas las idiomas, sacaba también todos los *tayil* de los huiliches de ahí de Cushamen, los tehuelches, porque tuvo una tehuelcha el finado Ñancuche porque se casó con una huiliche pura, para el sur, Manuela” (C. Calfupan c19/2005)

- La viuda de un hijo de Ñancuche comenta sobre un *tayil*: “Canto de la tehuelchada, porque ellos son tehuelchada, mi marido era esa descendencia por eso tiene el *tayil* de la madre, yo lo sacaba, ahora casi no lo sé” (I. Huenchunao c12/1996).

- Dice una nieta de Ñancuche: “El *tayil* de los tehuelches no lo saco si es gente de afuera, pero si van mis hermanos sí. A los nietos de Ñancuche, por parte de la abuela hay que sacarle, a los otros no” (H. Nahuelquir c4/1996).

Tercero, la complejidad de estas identificaciones se hace más manifiesta cuando tenemos en cuenta que dos o más familias que parecieran tener el mismo *tayil* --de acuerdo con el nombre del mismo-- en realidad se identifican con cánticos distintos, como por ejemplo los descendientes de Ñancuche y los Antilef que sacan el *nahuel tayil*. Mientras los primeros cantan a un tigre (o león) que se le cae las lágrimas como si fuera una persona y que llorando, se aleja sin hacer daño (H. Nahuelquir c3/1997), los segundos a un tigre que se revuelca en los pastos del valle y trota en la nieve, donde bajan los ñires, buscando animales para carnear (C. Antilef c8/2004).

En cuarto lugar, algunos *tayil* “se piensan en vida” y, aun cuando la relación con el linaje sigue siendo importante, el nombre del canto no tiene que ver precisamente con los apellidos (“*no sé qué *tayil* tendría mi papá, lo tengo que pensar, porque eso se piensa, dios me va a decir algún día cuál es mi *tayil* verdadero*”, D. Meli c1/2004,

camaruco.

⁵⁴ Son varias las familias de Cushamen que tienen *tayil* mapuche y *tayil* tehuelche. Hablando de su interés por aprender los *tayil* de todos los participantes del camaruco, una de las ayudantes de la tamborera nos dice, por ejemplo, con respecto a la familia de Necul Nahuelquir: “*la idea de ellos, así, como cantan ellos, no puedo, porque ellos tienen también el *tayil* tehuelche*” (c1/2004).

“mi padre estaba tocando la trutruca y lo sacó él mismo en vida, trata sobre el lugar donde vinieron ellos, cuando salió de allá formó un *tayil* y lo heredamos nosotros”, Leviú c23/2005).

De acuerdo con las observaciones hechas hasta aquí, considero que el tratamiento de un tema tan íntimo y sagrado como éste, desde el punto de vista de alguien que no es mapuche, puede ser más interesante enfocarlo desde sus aperturas hacia distintos sentidos que intentar cerrarlo en algún tipo de sistematización. Ante este tipo de signos culturales, mi propuesta aplica algunas de las claves de interpretación que Ricoeur (1976) denomina “escucha” o “restauración”, esto es, buscar comprender a partir de las reflexiones nativas que, desde un lugar situado y actual, “vuelven a recordar” desde el seno de la palabra. Es decir, no pensar *por detrás* de los símbolos sino *a partir* de ellos (*según* ellos), puesto que, siguiendo a este autor, la palabra habita entre los hombres y, en épocas diferentes, irá revelando --construyendo-- nuevas experiencias como viejos enigmas.

En esta dirección, la segunda clase de *tayil*, en tanto se entonan a una determinada persona como miembro de un linaje, reconstruye experiencias de pertenencia y devenir a partir de actualizar los vínculos afectivos con “las condiciones heredadas”, con una historia de origen y con aquellos ancestros en los que funda su “ser mapuche”. Por lo tanto, centraré estas últimas reflexiones en las interpretaciones locales de la expresión, usual entre los pobladores de Cushamen, “*estamos formados como tayil*”.

Una primera interpretación es aquella que puede recurrir, por ejemplo, al uso metafórico de “la marcación⁵⁵” para explicar la asociación del *tayil* con un “señalamiento”. La metapragmática del camaruco consiste, desde este ángulo, en transformar en índices algunos de sus componentes básicos. Para algunos pobladores,

⁵⁵ Para José Bengoa, la prueba de que entre los linajes o grupos la propiedad del ganado era medianamente clara es, precisamente, la antigüedad que en territorio mapuche tienen las marcas de animales y las ceremonias de “marcación”. Desde sus inicios en el siglo XIX, en estas fiestas se separan los animales de una determinada familia y se los distingue con algún tipo de “señal” --antes eran cortes de oreja o signos similares y, ya en el siglo pasado, la marca se hizo de acuerdo con la costumbre pampeana de usar símbolos grabados con fuego en el cuerpo del animal (Bengoa 1985:61).

entonces, la acción de pintar los caballos representa ritualmente la metáfora de la marcación: *“para que dios vea qué color llevan los caballos y no se confunda, porque muchos hacemos camaruco, pero de distinta manera, para indicar que somos nosotros, de este lugar”* (D. Meli c1/2004). Y, en el marco de esta idea, la siguiente interpretación: *“dios nos tiene a todos marcados, el tayil es una seña que le da dios”* (C. Nahuelquir c1/2004).

Esta interpretación del *tayil* como señal es actualizada, por ejemplo, en las disputas en torno al camaruco de Cushamen o en las fundamentaciones para no asistir a otros camarucos. Esto ocurre cuando uno de los descendientes de la “parte de Ñancuche” afirma que ya no siente lo mismo cuando asiste al “camaruco grande de Cushamen” porque la familia del cabecilla saca los *tayil* *“de sus abuelos, bisabuelos, ahora hacen los tayil de ellos nomás”* (M. Nahuelquir c3/1997) o cuando una anciana afirma que no puede asistir a *“tayilquear”* a cualquier camaruco porque *“nosotros tenemos conocimiento por parte de los padres de nosotros, descendemos nosotros de la tribu de Ñancuche y nada parecido otro camaruco”* (H. Nahuelquir c3/1997).

Esta misma idea es la que se implica cuando se define el *tayil* como *kempeñ*. Afirmaciones como las siguientes ponen el énfasis de la interpretación en la figura de la marca: *“tayil le dicen al tayil cuando por ejemplo te pueden preguntar ‘che, qué tayil tiene señora”* (C. Calfupan c19/2005); *“en el tayil hay mucha diferencia con otro lado, de otro lado no sacan el tayil como uno de la otra zona porque ese viene por familia, y por nieto, y por abuelo”* (G. Nahuelquir c7/1998), *“ese es el tayil, quiere decir que es distinto porque cada otro tiene otro tayil, no ve que la torcaza con el avestruz no juntan y con el guanaco tampoco, esos son tayil”* (R. Prane c10/1996), *“cada uno tiene su modo de cantar, cuando los tayil son diferentes no hacen contacto con otra zona porque es la propia idea de uno, las tribus no cantan de la misma forma, por eso son diferentes”* (L. Nahuelquir c1/1997). Y de esta forma prosiguen los ejemplos en el corpus.

Sin embargo, las interpretaciones suelen ir más allá de esta idea cuando incorporan los sentimientos y los afectos en la figura de la marca. Por consiguiente, “estar formados por el *tayil*” es algo más profundo que el hecho de “estar marcados”

(diferenciados). En esta dirección, una de las especialistas de Cushamen en el tema afirma que estas diferencias se basan en las ideas que un linaje ha tenido a través del tiempo y provocan una determinada relación con los espíritus ancestrales y ciertos sentimientos en el alma.

“Si no sacan el *tayil* que nosotros sacamos... si no tenemos que ver nada con el cacique de otro lado, yo no me puedo ir a meter allá a hacer el *tayil* de los otros, eso no se hace (...) porque nosotros somos muy delicados en la parte, muy delicados de espíritu somos, porque si se juntan para una cosa y no le hace lo que tiene que hacerle, el alma se entristece, por eso yo digo, yo no voy a decir una cosa de otra persona, con otra familia, porque no sé que idea tienen, qué idea han tenido, eso hay que tener mucho cuidado” (H. Nahuelquir c7/1996).

Una segunda interpretación es la que pone en un primer plano el poder mágico-religioso del *tayil*. En este sentido, su ejecución es generadora de “poder intraétnico” en tanto forma y transforma el mundo para enfrentar eficazmente el mal, el dolor y la muerte (Golluscio 1992:164). Esta aproximación nativa es la que enmarca, por ejemplo, la necesidad de “*tayilquear*” en momentos críticos de la vida. Una de las nietas mayores de Ñancuche, cuando se encontraba muy enferma en el hospital, pidió al cabecilla y a la *pillán kushe* que la acompañaran una madrugada para sacar los cantos de su familia. Ella había soñado con el camaruco y pensó que su enfermedad podía estar relacionada con el incumplimiento del par en su rol de *piwichen* (abanderada) durante su infancia (“*ahí tiene que ser par sino tiene que pasar algo tiene que pasar, había que cumplirlo... hay veces que estoy bien y veces que estoy mal*”, E. Nahuelquir c10/1998). Su familia se había retirado del camaruco y sus tíos “*no la hicieron valer*”. Actualmente ella soñaba que quería hacer *tayil* y se despertaba llorando. Cumplido su mandato recompuso su ánimo.

Una interpretación similar afirma que, a través del *tayil*, la persona se inviste del poder de los ancestros, aquel “poder intraétnico” mencionado antes. En esta dirección se orientan las palabras que la tamborera recuerda haber recibido de su abuela: “*porque según me contaba a mí mi abuela antes, es muy lindo, dicen, sacar el tayil en la rogativa porque recordamos a todos los que han fallecido antes y, en ese momento, dicen, que llega todo el poder de las personas*”, D. Meli c1/2004).

Otra interpretación que he escuchado en la zona sostiene que, a través del *tayil* -- específicamente hablábamos aquí de *tayil*-- la persona recibe “muchas cosas” pero, principalmente, la historia de sus orígenes y el conocimiento de sus ancestros. Estos sentidos cognitivos de pertenencia, muchas veces dolorosos, suelen transformarse en sentidos afectivos más emotivos e indecibles: “*proviene muchas cosas del tayil, muchas cosas buenas y tiene que tener mucha historia para poder saber (...) es mucho más que un canto para sacar, es algo muy grande y doloroso también, le dan ganas de llorar*” (C. Leviú c23/2005).

Finalmente, así nos explican una madre y su hijo por qué comienzan a entonar los *tayil*, al ritmo de los sonidos de la trutruca, un mes antes del camaruco:

“Hijo: para irnos preparando...

Madre: [se contenta el espíritu, hijo, así tiene ánimo, uno ya va recibiendo su espíritu...

Hijo: armando de más ánimo con el *tayil*” (H. Nahuelquir y M. Huenchunao c3/1997).

Cada una de estas interpretaciones, con sus propios énfasis, construyen la misma complejidad en las relaciones que el *tayil* evoca, vínculos con los antepasados --sus historias y sus palabras--, lazos con un grupo de pertenencia y relaciones interiores con uno mismo. Cualquiera de estas orientaciones adquiere sentido en la interconexión con las otras y, en todos los casos, la relación entre el sujeto y el linaje es mucho más amplia que la visión totémica de la patrilinealidad y los apellidos.

6.3 Dobleces en el alma

Después del momento “más delicado” del camaruco, el *kushito*, en el que las palabras de los “principales” y sus *tayil* son llevados “por los animalitos sagrados hasta el *pilláñ*”, comienza “la terminación”, en la que los cabecillas y ancianos prestigiosos se dirigen a su comunidad.

En ese momento, el espacio y el tiempo vuelven a ser aquellos de la cotidianeidad, pero el ánimo de sus participantes se ha fortalecido:

“Wiñolantvletuayñ, pu ce.

Estaremos volviendo el día, gente (estaremos volviendo a la vida normal)

Kvmey tamvn yafyluwvn tati, pu lamgen, pu ñaña, pu maje, cokvm.

Es muy bueno que se hayan dado ánimo, hermanas, hermanos, sobrinos.

Pewmagen kvmeyawaymvn rakizuam mew, fey mew ga xipakey tvfaci zugu.

Ojalá anden bien en su pensamiento, pues de este pensamiento se realiza esta ceremonia (si uno tiene bien el pensamiento se puede hacer esta ceremonia)

Tvfa mew ga ñi mogepan tayñ fvta maje,

Aquí es donde vivió nuestro viejo tío

famueci ga elgepayñ tvfaci mapu mew.

Así es como nos dejaron en esta tierra (se refiere a la ceremonia que se está haciendo en ese momento y que fue fundada por Ñancuche)

Pewmagen ga kvmey wiñotuayñ. Kvmey amulniefiliyñ tvfaci zugu kvmey ga feleñmuayñ,

Ojalá estemos volviendo bien (cada uno a sus hogares). Si continuamos llevando bien esta ceremonia estaremos bien, pues⁵⁶ (M. Nahuelquir, Discurso final, 1996).

Desde el punto de vista poético, las experiencias culturales que actualizan y comparten los participantes del camaruco fortalecen en el sujeto ciertas estructuras comunes de sentimiento. La poesía del ritual --presente también en genealogías y *tayil*-- es fundamentalmente una co-producción realizada tanto por el emisor como por su audiencia. Esta última es la que completa permanentemente los sentidos poéticos que las palabras, los implícitos y los silencios suscitan. La poética mapuche, entonces, evoca lazos hacia el pasado con los ancestros y, de esta forma, fortalece en el presente los vínculos identitarios y simultáneos con el linaje (“yo soy del grupo religioso Nahuelquir”, G. Nahuelquir c5/2002) y con la comunidad más amplia (“Hasta acá seguimos con el mismo ritmo de ser mapuches, nacidos y criados acá”, J. Nahuelquir c7/2002).

En otras palabras, el camaruco termina y los participantes internalizan las experiencias que en ese espacio sagrado fueron compartidas. Estas experiencias, resguardadas en el lenguaje de la poesía, serán luego actualizadas como sentimientos de pertenencia cuando, en otros contextos, las personas las recuerden. Específicamente, aquello que conmueve y emociona suele ir emergiendo de las conversaciones sobre el camaruco cuando éstas son organizadas en figuras, como metáforas, fórmulas, nombres propios, aposiciones institucionalizadas, paralelismos, comparaciones, entre otras. La conversación es poesía y la poesía es un modo de experimentar la cultura desde el sentimiento (Friedrich 1996).

⁵⁶ Traducción e interpretación por Fresia Mellico.

Judith Irvine (1990) refiere a la ejecución afectiva convencional, cuya expresión de emoción se encuentra en estrecha relación con un uso acordado del registro. En esta dirección, considero que las historias y experiencias, el pasado y el presente se conjugan y expresan en ciertos rasgos institucionalizados discursivos y no discursivos. Esto se puede constatar, por ejemplo, cuando las personas reflexionan sobre la importancia de “volver a recordar” aquello que los constituye como familias y comunidad. A continuación presento el modo en que van emergiendo ciertas *performances* afectivas cuando sus ejecutantes reflexionan sobre otros discursos poéticos donde el registro emotivo también es central.

“Mis abuelos, mis tíos, mi papá... ellos dominaban la lengua, eso es un honor muy grande para mí, un honor muy grande para la comunidad. Cuando ellos se juntaban en el camaruco hablaban muchísimo. A la terminación... parecía que... era un momento tan bueno para nosotros... pero bueno, queda algo, queda el recuerdo, quedamos nosotros para nombrarlos ((la voz se quebranta por la emoción)), decir sus nombres en las cañas para que pidan por la familia como hacían cuando estaban vivos... ((silencio)) generaciones de acá de la colonia... ((se interrumpe el discurso con un gesto de la mano)) (Cs. Nahuelquir c4/2002).

“Cuando me acuerdo de mi viejito, en ese momento del camaruco, es como que hablo con él, parece que le estoy dando valor espiritualmente, es como que está conmigo, y soy muy amor propio con los que ya no están y se fueron al cielo, les estoy dando valor y para mí es una alegría, nada más nombrarlos, nomás, qué lindo es... ((se emociona))” (F. Cayú c9/1999).

El siguiente metadiscurso fue creado por un anciano cuando nos iba traduciendo con sus propios comentarios y emotividades, el discurso de terminación que, hace 20 años atrás pronunció el cabecilla Vicente Nahuelquir y que, en ese momento, estábamos escuchando de una grabación familiar. Hacia el final, la traducción se irá recontextualizando en un nuevo discurso:

“Ahí dijo que le pasaron cosas malas en la familia pero que igual él no podía dejar la religión. Él va cumpliendo con las condiciones que le dejó dios, dice ‘engendrado por dios’, *pillañ fucha*, *pillañ kushe*, donde se hacía el camaruco... que toda la rogativa la hacía por mandato de dios. Dios lo agrandó a su corazón... no puede hablar porque está haciendo esfuerzo por no llorar ahí... Recuerda a su padre, a todos los abuelos, lo que le enseñaron, lo que le dejaron, dice, entonces, que va a seguir haciendo el camaruco aunque tenga desgracia. Dice que por haber tenido buen pensamiento, por haber seguido el consejo de los antiguos que le dieron sus padres... dios lo dejó así con ese esfuerzo, se refiere al camaruco que tiene que levantar, dios lo dejó todo rodeado, a la par de él. Agradece y dice que quedó muy contento su corazón por estar

terminada la fiesta. Así hablaba mi mamá también, yo también soy heredero por el abuelo, el padre, todo completo ((se emociona)) Yo escuché la palabra del abuelo, para ser unidos, para seguir adelante el camaruco, seguir las condiciones que nos dejaron los bisabuelos, levantar siempre el espíritu, el camaruco, seguir y no dejar. Nos juntamos todos los de la misma sangre. Tienen que hacer fuerzas todos... ((habla con la voz quebrada por la emoción))” (M. Nahuelquir c1/1996oct.).

Los discursos reflexivos y ciertas prácticas rituales restauran muchas más capas de sentido y enigmas de las que se pueden concluir o sistematizar desde la teoría. A través de ciertos signos metaculturales, los pobladores de Cushamen evocan --y actualizan permanentemente-- los sentidos y sentimientos que, en tanto pliegues internalizados en el alma, constituyen el sujeto afectivo del linaje.

7 Algunas reflexiones sobre los pliegues del linaje

Los espacios externos donde se localizan las prácticas del linaje no preexisten como orígenes puesto que son el resultado de agencias indígenas y no indígenas por organizar un espacio limitado (Grossberg 1996). Los modelos metaculturales hegemónicos de nación y aboriginalidad --“civilización”, “patria” o “folklorización”-- niegan voz pública --excluyendo de la historia nacional-- a los pasados que quieren segregar (“privatización”, Alonso 1994). Al mismo tiempo, aquellas afirmaciones y discursos que se convierten en “tradiciones oficiales” reconstituyen el espacio posible para otras afirmaciones y discursos (Scott 1992). Por lo tanto, los procesos de estratificación y diferenciación también operan propiciando maneras de recontar el pasado y excluyendo otras experiencias del dominio del conocimiento legítimo. Cuando la historia fundacional de la Colonia es recontextualizada y celebrada en los discursos del gobierno y otras agencias hegemónicas, oculta --o al menos restringe-- la circulación de aquellas trayectorias basadas en concepciones diferentes de autoctonía indígena, relaciones interétnicas y pertenencias.

Sin embargo, es impensable que las personas --aun en posiciones subordinadas-- no encuentren espacios para actualizar sus propias prácticas discursivas y definiciones colectivas de las experiencias pasadas (Grossberg 1992). En esta dirección, el camaruco opera como un sistema de significación heredado desde donde es posible recrear las interpretaciones presentes sobre la pertenencia a un linaje. El linaje ha

sido, entonces, uno de los dispositivos más eficaces para reconstruir la dialéctica entre distintas versiones de la historia desde el punto de vista de la “tradición mapuche”, en tanto funciona como marco interpretativo para pensar las nuevas coyunturas y experiencias desde la perspectiva de una “historia local de los ancestros”.

En pocas palabras, para comprender las experiencias cotidianas sobre la noción de “cultura mapuche” en la zona de Cushamen, no basta con reconstruir la historia de las nociones metaculturales hegemónicas, puesto que, en todo caso, las personas se apropian de los modelos civilizatorios, integracionistas / multiculturalistas o folklóricos en permanente articulación con aquellos sentidos de pertenencia que han heredado de los antiguos. Sostengo, entonces, que la ritualización de estos conocimientos constituye una manera particular de impugnar las imposiciones hegemónicas de uniformidad, simplificación y olvido y, de este modo, reterritorializar el espacio establecido.

Las reglas recíprocas que norman la relación entre los vivos y los muertos redefinen la noción de cultura vertical desde esta perspectiva. Este modo de interpretar la relación con los ancestros construye, entonces, los principales patrones de comunalización, puesto que, al compartir diferencialmente la propiciación de antepasados directos, generalizados y regionales, las personas mapuches actualizan distintos y simultáneos lugares de apego (linaje, comunidad local, Pueblo Mapuche), resignificando / resguardando la diversidad en cada uno de los niveles más amplios de unidad y pertenencia.

Tanto los sueños y los ritos en las tumbas, como las *performances* que evocan la pertenencia a un linaje, contextualizan los procesos de construcción del “ser mapuche” [*subjectification* (Rose 2003)] en una “cultura propia” y confirman la experiencia común de estar controlando el destino de su historia como comunidad. Estos portales a lo sagrado se centran en prácticas y supuestos compartidos para dar forma a la conducta y reflexionar sobre el proceso por el cual la persona mapuche se constituye en un sujeto histórico y afectivo.

A medida que las personas transitan el espacio social, ocupando ciertos lugares como sujetos de un tipo determinado --“campesinos argentinos”, “aborígenes mapuches”--, la cultura vertical presupuesta y recreada en la participación ceremonial --“miembros de un linaje”-- informa y referencia en forma simbólica el testimonio histórico, el conocimiento práctico y, en consecuencia, las decisiones políticas y organizativas de la comunidad.

Esta manera de enfocar el estudio de los linajes transforma ciertas ambigüedades --sobre el uso local de patrones de pertenencia como apellidos, parentesco, parajes, partes del camaruco-- en prácticas sociales significativas. Planteo, como hipótesis a futuro⁵⁷, que es retomando la noción levistrossiana de “casas” --con la cual este autor compara la institución medieval con el sistema de *numayma* (linajes) de los kwakiutl (Lévi Strauss 1997)-- que es posible comprender los cabos que, en apariencia, estarían sueltos. Diversas definiciones se reúnen en la casa, “*como si el espíritu de esta institución tradujera, en último análisis, un esfuerzo por trascender, en todos los dominios de la vida colectiva, principios teóricamente inconciliables*” (Lévi Strauss 1997:160). Por un lado, igual que en las casas medievales los apellidos mapuches pueden convertirse en nombres de un linaje en cualquier momento de la historia cuando las personas realizan alianzas motivadas por el prestigio de algún jefe/a de familia y por ciertas coyunturas históricas. En este sentido, las instituciones de “familiarización” como el *lacutun* o el matrimonio son también respuestas políticas. Por otro lado, los sentidos de pertenencia son fruto de la articulación entre un determinado origen territorial y ciertos ancestros. Tanto las historias sobre la constitución del linaje como los *tayil* y las genealogías son prácticas del arte verbal mapuche utilizadas para presuponer y recrear la relación dialéctica entre territorio y familia. Finalmente, los sentidos cognitivos y afectivos de pertenencia al linaje tienen más que ver con la herencia de riquezas inmateriales --títulos, nombres, orígenes, conocimientos, prácticas rituales--, agrupadas en Cushamen como “las condiciones nuestras”, que con lazos específicamente sanguíneos. Las casas como los linajes constituyen un marco de interpretación, expresado en el lenguaje del parentesco, para habilitar instalaciones históricas como lugares de apego.

⁵⁷ Esta hipótesis resulta de la lectura de trabajos previos (Golluscio 1992, Boccara 1998) y conversaciones mantenidas con la Dra. Claudia Briones.