

Trayectorias de aboriginalidad en las comunidades mapuche del noroeste de Chubut (1990-2003) Vol. 2

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 11-7-3 v. 2

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS	
Nº 821.198	MESA
05 SEP 2005	DE
AGI.	UNIVERSIDAD

Traectorias de aboriginalidad
en las comunidades mapuche
del Noroeste de Chubut (1990-2003)

Ana Margrita Ramos

Tesis de doctorado

Anexo

PRIMERA TRAYECTORIA

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Recordando al cacique Florentino Nahuelquir¹

Llegué a Cushamen por primera vez sólo unos meses después del fallecimiento de Florentino Nahuelquir. Por consiguiente, comencé a entender la historia de la organización política y las formas institucionalizadas de representación sólo cuando comprendí la importancia de este momento de transición en el que la estaba conociendo la colonia. La aparente “crisis de representación” no sería otra cosa que una etapa de cambio en la que los pobladores esperaban el momento preciso para reformular las orientaciones de sus acciones colectivas. En este contexto, la trayectoria que aquí describo es el resultado de experiencias heredadas del pasado, de las nuevas territorializaciones de la década del noventa y de los modos afectivos y particulares en que los sujetos fueron ocupando --o dejando de ocupar-- estos lugares.

Cuando percibí que la trayectoria del “cacique y su comunidad”, en la década del ‘90, era la historia de un cambio, también encontré las claves de interpretación para escuchar a mis interlocutores. En aquellos años era muy frecuente el tema de la representación política en las conversaciones y, en consecuencia, fueron muchos los testimonios que intentaban monitorear reflexivamente sus propias experiencias de transición. Algunos querían reunirse para elegir un nuevo cacique, otros preferían esperar, y los más jóvenes ya estaban planteando nuevas formas de organización. Recién tres años después de la muerte de Florentino escuché por primera vez a su hijo Carlos Nahuelquir, y fue entonces cuando, en ^{*}el cuerpo, las palabras y las acciones de su padre, emergió una trayectoria para contar, una forma específica de circulación y, en este sentido, una pieza más en la descripción de este espacio social y de sus formas de recorrerlo.

Conocí a Carlos el verano de 1995. Ambos nos encontrábamos de visita en la casa de su tío paterno. Estábamos conversando sobre lo duro que era trabajar en el campo, los inviernos, las promesas incumplidas de los políticos y las formas de actuar de los terratenientes. Durante toda la conversación, Carlos permaneció en silencio. Sólo

¹ Este testimonio ha sido armado a partir de un texto base, y completado con fragmentos de otras conversaciones mantenidas con Carlos Nahuelquir (C. Nahuelquir, c3/1997, c15/1998, c4/2002, c5/2002)

habló cuando su tío recordó a su padre y quiso cederle el turno en el relato. Entonces explicó que había ciertos temas que él todavía no podía hablar porque tenía el “corazón dolorido”, y se excusó solicitándonos paciencia y respeto por su silencio. Dos años después me invitó a su casa, había terminado su duelo y quería compartir sus recuerdos y vivencias sobre las luchas de su padre, con el propósito central de homenajear al cacique Florentino.

Por estas razones es que he seleccionado el testimonio de Carlos para comenzar un capítulo sobre la trayectoria del cacique y su comunidad.

“Como aclaraba mi papá, Julio Argentino Roca no le regaló al cacique Ñancuche las cincuenta leguas de la colonia ¿eh? sino que las consiguió Ñancuche con mucho sacrificio, con mucha sangre derramada, para que vivan sus familias, sus descendientes y su tribu. Entonces, bueno... pero ¿Qué pasó? Se pasaron los años y empezó a venir gente de afuera, con buena fe o mala fe, como decía Florentino, y empezaron a acaparar los lugares. Empezaron como amistad o como que le hacían cariño al indio. Por eso mi papá me comentaba cuando yo tenía doce años o trece años cómo fueron acaparando, cómo fueron tomando la colonia. Entonces, las familias de Ñancuche, que son muchas, muchas, ya no viven dignos como tenían que vivir cuando le entregaron la colonia a Ñancuche. Al contrario, viven amontonados, viven molestos porque no tienen cómo vivir. Pero sienten que la colonia tendría que ser para la comunidad aborígen, derechamente para sus familias y sus descendientes mapuches. Eso es lo que me decía una y otra vez el viejito, papá. Yo no he leído ¿eh? No he leído papel, no he leído nada, sólo lo escuchaba.

Mi papá se fue a trabajar desde muy chico para el sur. Pero ¿qué pasó? Después de eso, todos esos recorridos que hizo para el sur mi papá, a los 20 años le tocó el servicio militar. Y cuando le tocó el servicio militar en Esquel, dice que leyendo un diario, en la casa de un amigo encontró el edicto donde decía ‘se rematan los bienes de Rafael Nahuelquir, de la sucesión de Rafael Nahuelquir’, remataban todo. Entonces dice ‘¿me lo pasás? te lo compro el diario’, ‘¿y te interesa?’, ‘Sí, si acá rematan los bienes de mi mamá, donde está mi mamá y mis hermanos menores, acá sale todo, ya la echan a la calle a mi mamá’, ‘tomá, llevátelo’, dice. Se lo dio, el amigo se lo dio ‘sí tomá’, y agarró y tomó aparte audiencia para hablar con el teniente coronel. Y de ahí en más Florentino siguió. ¿Cómo empezó la lucha de él? Ayudado por el ejército argentino para ayudar a su mamá, la abuela María cuando eso iba a ser todo rematado. Sí, los echaban a todos, Telleriarte y El Khazen, ya le habían rematado el capital, ya le habían sacado. Así que quedaba el campo nomás. Esos turcos son los mayores acá, los capitalistas que habían acá. Eso sí que no me acuerdo, por qué deuda... los dejaron sin animales, les llevaron ciento y tantos animales, de las ovejas que tenían les dejaron cuarenta ovejas, nada más. Telleriarte. Y le llevaron como catorce vacas, a cuenta, eso fue en el año 1940. La cosa es que se trataron de

defender con lo poco que tenían ¿viste? Así aumentaron los animales de los abuelos...

Florentino siempre los nombraba... Breide... El Khazen... Accomazzo..., decía el cacique que ellos a la gente que no podía pagarles le hacían firmar el derecho del campo, todo eso. Y dejaban puestero el mismo poblador de siempre que seguía trabajando en la hacienda de ellos nomás, los dejaba de puestero, le sacaban todas las ovejas y lo dejaban de puestero para ellos. Y así eran los dueños de todo, ponían la firma de ellos y listo. Mi papá les decía enojado que no iban a poder hacer nada 'porque nosotros teníamos una condición de dios, estos campos que nos dejó el tío Ñancuche, por los abuelos nos vinimos a aposentar acá, legalmente, decía, y por dios que nos dio todas las condiciones. No puede meterse otro. Nosotros vamos a terminar acá nomás, che, les decía, nadie nos va a molestar acá'. Y esos que hicieron eso ya se están muriendo, se están terminando. Parece que es dios, hay un sol que está haciendo todas las cuentas por nosotros.

Nosotros hemos tenido conocimiento de los siete años nomás, porque el sufrimiento nuestro empezó de muy temprano, muy temprano. Mi papá ha recorrido toda esta colonia, la recorrió con un caballo doradillo, yo era chico... mi papá salía con su Flecha, Flecha se llamaba el doradillo. Se ponía su portafolio, una cartera que le decía él, porque no era portafolio era carterita, tenía todos sus documentos de su gente, y se iba, pasaba la cordillera, recorría Vuelta del Río, agarraba todo acá Río Chico, y pasaba a Fofó Cahuel, Costa de Ñorquinco... Días enteros, no sé cuántos días andaba. Y donde no conocía lo acompañaban, recorría la comunidad para ver la inquietud que tenían. Y les pedía papi, a los viejitos, en lengua ¿no? que le ayudaran... 'de alguna manera, les decía, le tenemos que ganar y vencer al terrateniente porque es nuestro derecho, nuestro suelo, nuestra tierra tiene que ser legítimamente nuestra, no tenemos que ser pisoteados'. Y bueno, él recorría, veía a su gente, hablaba con una viejita, un viejito, una paisana... en lengua. Me dijo que hasta les llegó a pedir que si tenían el gualichu, o algo, que lo ayudaran por lo menos que sea de eso. Sí, nos decía Florentino, después se reía mi papá, cuando les pedía eso 'yo hasta eso les pido, che hijo'. Él hacía sus documentos, su papel y me los pasaba, me miraba y me decía '¿lo leíste hijo?'. Yo lo leía. Pero yo era chico, lo leía y trataba que se me quedara porque yo muchas palabras de mi papá que tengo fue así, hablando, porque realmente lo tengo como grabado de él, lo que él me ha dicho y tratado de enseñar.

Bueno, le decía a usted del sufrimiento de cada uno ¿no? Porque está el sufrimiento nuestro... Porque no solamente Florentino se iba sino que dejaba a su familia ¿eh? Papi dejaba a su familia, nos dejaba a nosotros, todos chiquititos ¿Y qué hacía mi mamá? Y pobre mi mamá acá se quedaba sola, en esa casa, en ese rancho que está ahí, en esa se quedaba, nos cuidaba a nosotros, rodeaba la cocina, la cocina económica, ahí, esperando a su viejito. Mi papá se iba, después de hacer toda su gira acá, se iba a Buenos Aires, por un mes, a la casa de gobierno, allá de la nación, a pedir justicia, a pedir algo por su tierra. Y acá nosotros quedábamos solos, por ahí nos faltaba el pan, nos quedábamos sin pan ¿Qué hacía mi mamá? El telar, tejidos artesanales, el telar, hacía una matra y lo vendía. Y ahí compraba la harina, el azúcar, la yerba, y ahí subsistíamos hasta que llegaba mi papá. Todos luchábamos a nuestra manera.

Yo me animo también a hablar pero por ahí es jodido ¿eh? Sí, porque por ahí hablás mucho y yo pienso que muchas contradicciones vienen después también

¿no? Mucha gente me pide que me exprese por ellos, con la forma de comentar las cosas de mi papá. Pero ¿Sabés por qué no puedo?

Mi papá me dice un día en su mesa, ahí en la casa, 'te quiero hacer una pregunta, hijo', 'Sí, papi', le digo, ¿qué es lo que será? '¿A vos no te gustaría recibir mi cargo como cacique?'. '¿Yo papi?', entonces no tardé en contestarle yo, rápido le dije que no. Yo le dije: 'no papi, no puedo, no es porque yo no te valore tu cargo, tu sufrimiento, tu lucha, te lo valoro, te respeto, pero capaz que si yo llego a recibirte no voy a cumplir como vos cumpliste, porque realmente soy tu hijo, soy tu hijo, che, papi, pero lo que pasa es que yo no tengo ese corazón tan noble, ese corazón de tanto aguante que vos tenés, y esa resistencia para tu gente, para tu raza, así seas criticado, seas valorado o no te valoren. Yo no puedo, le dije, porque si yo hago algo, yo quiero que a mí me valoren, que me den la importancia, que me den un reconocimiento. Yo no puedo, no voy a poder'. Porque él me lo quería dar, me quería dar que siga como cacique en vida de él, y le dije que no. Porque si yo lo hubiese recibido capaz que... pero no, no iba a aguantar, no tengo el aguante de mi viejo, no, no. Capaz que si yo hago algo por ahí, y después me sale mal, aflojo, dejo ¿no? En cambio mi papá, así le salga mal, él seguía nomás, insistiendo de un lado a otro. Como él decía, Florentino, un día, me dijo: 'che, hijo, yo soy cacique, pero no es porque yo lo decidí, lo que pasa es que yo soy nacido bajo una estrella, un porvenir de dios, dios me ha permitido tomar esta lucha, de lo que mi tío Ñancuche y papá Rafael han hecho, por eso estoy puesto.' En cambio yo, capaz que yo no tengo ese don ¿no? Por eso yo ahora no puedo, digo que no puedo ahora por no haber aceptado a mi papá. Y a mí me han venido gente a preguntarme después que falleció mi papá, pero yo les dije, no, no puedo, porque yo no acepté a mi papá en vida, y ahora ya no puedo servir, si lo hubiera aceptado realmente tendría mucha más experiencia, tendría mucho más conocimiento en vida de él. Porque él me dijo yo te voy a guiar, yo te voy a enseñar a vos hijo, cómo es, pero ni con eso, yo no acepté, no fui. Así que no, no se puede, cuando uno no acepta, no se puede. Aparte hay mucha comunidad, mucha gente de distinto pensamiento ¿Sabe por qué digo eso también? Porque yo he escuchado de la misma comunidad no valorar al cacique, no toda ¿eh? pero muchos no valoraron, no consideraron el sufrimiento, su lucha de Florentino. Yo a mi papá le solía decir: 'che papi, lo que pasa es que no toda la gente te puede llegar a dar el reconocimiento a tus esfuerzos'. 'No importa hijo, no importa, solamente dios es el que me va dar la recompensa'. Pero para mí era difícil, y fue difícil de llevar... Mi papi, con toda la lucha que hizo Florentino tendría que haber estado en lo mejor del mundo.

Hoy no está Florentino, y no hay nadie que hable por nosotros. Pero yo pienso que todos somos grandes y que todos tenemos que tener decisión, uno por cada uno. No sé, creo que hoy, por estas generaciones no se necesita tener un cacique para la comunidad para que pueda tener fuerza. Aunque a veces me viene a la cabeza la idea de él, de terminar su lucha y de que toda su comunidad se sienta bien. Pero bueno, llegó el momento en que se terminó y todo es un silencio."

CAPÍTULO 4

El cacique y su comunidad

1 Retrospectivas locales: la representación política en Cushamen

El lugar social del cacique, aquel que los pobladores de Cushamen experimentan como conocido y tradicional, es percibido como “el mismo” que hace más de cien años había ocupado el “fundador” Miguel Ñancuche Nahuelquir. Las experiencias de negociación y lucha de este antepasado, transformado en héroe y modelo de relación interétnica, son el punto de partida para reinterpretar y orientar las agencias del presente. Por lo tanto, comienzo este capítulo con una breve reseña, de acuerdo con el punto de vista de los pobladores actuales, sobre la historia de representación política que antecede y explica, en parte, la forma particular en que la comunidad de Cushamen --representada en su cacique-- ha transitado por el espacio provincial durante los últimos años.

A partir de la creación de la Colonia, el primer cacique o representante político de la comunidad ha sido Miguel Ñancuche Nahuelquir. Su gestión dio origen al modelo de cacicazgo que, desde entonces, ha sido actualizado para evaluar las prácticas de sus sucesores. Junto con su hermano y secretario, Rafael Nahuelquir, eran los encargados de llevar a la práctica las decisiones comunitarias y eran también quienes, después de viajar y entrevistarse con las autoridades del gobierno, “*volvían a hacer reunión para informarle a la gente todos los contenidos*” (F. Millanahuel c12/1998). A partir de la política de Ñancuche, la información y las reglas de las nuevas burocracias se transformaron en el principal capital de la gestión de un cacique. La historia oral también destaca la autonomía de estas reuniones de hermanos, primos y otros ancianos, “*donde todos mandaban en su tierra y decidían poner un cacique ellos nomás y para ellos*” (M. Nahuelquir c1/1996oct.), sin la intervención del gobierno o de los partidos políticos en cuestiones internas de organización.

A su muerte en el año 1922, también con el consenso de la comunidad, hereda el cargo su hijo mayor. Aurelio Nahuelquir cumplía las condiciones puesto que, por un lado, había acompañado a su padre como lenguaraz en varias ocasiones por sus conocimientos de *mapuzugun* y castellano. Por otro lado, había ido a estudiar al

colegio salesiano de Viedma y se había interiorizado en temas cívicos y jurídicos. Viajó también en varias oportunidades a Buenos Aires, acompañado por su tío Rafael. El último viaje de ambos fue en 1932 --Rafael fallece en 1935. Esta ida a Buenos Aires marca en la historia de la comunidad el quiebre entre un “antes” de prosperidad y riquezas y un “después” de crisis, pobreza y falta de instalaciones estratégicas para negociar con el estado. Nadie los recibió allá y ambos enfermaron después de parar varios días en el hotel de inmigrantes. En esa época la gente comenzaba a perder sus tierras en manos de los comerciantes que ya estaban instalados en la zona. En el escritorio de su casa, Aurelio recibía las demandas de los pobladores y escribía cartas a las autoridades reclamando seguridad en las tierras ocupadas, trabajo y posibilidades de estudio. Desde el presente, las personas rescatan su insistencia en la agricultura como proyecto comunitario; solía conseguir y distribuir semillas para que la gente vuelva a sembrar trigo. Muere en 1945 y Gregorio, el hijo de Ñancuche que lo sigue en edad, es quien se hace cargo de la situación.

La gestión de Gregorio es recordada principalmente por la presencia en Cushamen del “hogar escuela” de las Misiones Rurales Argentinas². En un edificio cercano a la escuela n° 15, estos sacerdotes enseñaban carpintería y zapatería a los jóvenes de la zona. Aun cuando el proyecto comunitario de la zapatería no prosperó por falta de mercados, la idea de formar una cooperativa especializada en oficios continuó hasta el día de hoy siendo una de las demandas más recurrentes de la zona.

De todos modos, los hijos de Gregorio mencionan que su padre se presentaba a sí mismo como cabecilla de camaruco porque nunca había aceptado el cargo de representante político. Dos de sus hermanos menores, Clemente y Basilio, habían ido a estudiar a Buenos Aires al colegio salesiano --al morir sus padres prosiguen el estudio bajo la tutoría de Clemente Onelli. Cuando ellos regresan a la colonia, después de varios años, Gregorio, quien hasta el momento era el que mantenía informada a la comunidad y se encargaba de las demandas y papeles de los pobladores, consideró que debía ser alguno de ellos quien se hiciera responsable de la representación política.

² Asociación civil sin fines de lucro fundada en 1938 por el padre Matías Crespi S.J., quien comenzó su labor trabajando en Cushamen. El objetivo oficial de esta asociación consiste en la promoción humana integral de la familia rural a través de las escuelas primarias públicas.

Después de algunos intentos previos de Clemente, Gregorio nombró a Basilio como representante, respondiendo a las demandas de los mismos pobladores que lo consideraron mejor preparado para ocupar este cargo.

El hijo de Basilio, quien define a su padre como mapuche, argentino, católico y evangélico, nos explica que, en su opinión, ha sido esta apertura y tolerancia hacia las distintas creencias donde residía su prestigio. En el mismo sentido, otros pobladores recuerdan que si bien no participaba del camaruco, nunca dejó de ceder su campo para la realización de esta ceremonia. Los primeros años de su gestión estuvieron dedicados a la Cooperativa de Blancura. Diariamente viajaba hasta allí a caballo, y regresaba recién cuando ya había caído la noche.

En el año 1966, Basilio Nahuelquir con sus primos Martiniano y Ramón Nahuelquir fueron quienes, a pedido de la gente de la zona, comenzaron las gestiones para crear la comuna de Cushamen. Durante los primeros años, las oficinas municipales --en ese entonces comisión de fomento-- funcionaron en su casa y él fue designado como presidente. También en esos años había participado en la fundación, junto con Roque González³ y otros políticos, del Partido Acción Chubutense (PACH). Su hija destaca que habían venido especialmente a buscarlo para hacer la campaña electoral por sus competencias oratorias. De hecho, como lo constatan las fotografías familiares, fue el encargado de dirigirse a la gente en la gira del PACH por las distintas ciudades de la provincia. Según su familia, habría aceptado con el único propósito de poder seguir ayudando a su gente.

Basilio también dedicó parte de su vida a escribir notas en un escritorio de su casa, viajar a Buenos Aires, a Rawson o a Esquel. Actualmente es recordado por los pobladores como una persona inteligente, “*de buenas letras para escribir*” y de “*buen modo de hablar con la gente*” (F. Quintrillán c8/1995). Y es criticado, principalmente, por “*tener mucha política*” y “*tirar para afuera de la colonia*”. En los años de su gestión

³ Roque González ha sido un “*prestigioso político de los primeros años*” que fundó el PACH como un desprendimiento de la UCR (comunicación personal, diputado provincial 2004). Roque González pierde las primeras elecciones provinciales de 1958 pero es luego gobernador en 1963. En 1965 es depuesto de su cargo al afrontar un juicio político por negociaciones privadas de certificados de

llegó mucha gente para vivir en Cushamen, mapuches y no mapuches, no obstante, la viuda de Basilio explica que es injusto criticarlo por una tendencia que había empezado con Ñancuche y que él, aún rechazando firmemente el arriendo, ya no podía frenar. A sus 62 años, aproximadamente a fines de la década de 1960, le pidió a su sobrino Florentino, hijo de Rafael Nahuelquir, que lo sucediera en el cargo de representante. Basilio estaba bastante enfermo cuando traspasó el cargo.

La comunidad aceptó este nuevo nombramiento puesto que, si bien Florentino *“había tenido pocos estudios, hasta última hora demostró ser muy corajudo”* (Fil. Nahuelquir c8/1995). Según su hijo, el mismo Florentino decía que la falta de estudio hacía su tarea más difícil porque, por un lado, le costaba entender las palabras de los políticos y, por otro, carecía de las estrategias comunicativas para ser menos directo y evitar algunos golpes innecesarios.

En el año 1970, cuando recién iniciaba su rol como representante, pidió ante el Comando General del Ejército una ametralladora y doce fusiles para preparar una tropa indígena que, en menos de 24 horas, liquidaría a todos los terratenientes, demostrando la fuerza que pueden tener los aborígenes cansados de que se rían de ellos. En aquella ocasión afirmaba que, si fuera necesario, él mismo cortaría las cabezas de los capitalistas en Plaza de Mayo, pero que al indio le entreguen la tierra. Su sobrino, quien a veces lo acompañaba, destaca su coraje para pedir justicia al gobernador en plena época militar. Otros pobladores subrayan que siguiera representando a la comunidad a pesar de las amenazas de procesamiento o prisión que solían hacerle las autoridades. Afirma su hijo: *“con papeles, sin papeles, Florentino hablaba lo mismo, esté quien esté, él pedía justicia y derechos”* (C. Nahuelquir c5/2002).

A comienzos de 1974, Florentino organiza a los aborígenes de la zona para realizar un petitorio colectivo que es remitido al presidente Juan Domingo Perón. En aquel documento de 24 puntos, las demandas centrales consistían en exigir la entrega inmediata de todos los lotes despojados y en situación de litigio, la entrega de otras

cancelación de la deuda que la empresa YPF da a la provincia. En 1967 crea el diario El Patagónico y unos años después crea el PACH (Dumrauf 1992).

unidades que resulten económicamente redituables, ayuda financiera para mensuras, centros educacionales, becas, cooperativas, viviendas, inspecciones de los comedores escolares, puentes, transporte, una Dirección del Aborigen, la propiciación de granjas y la radicación de industrias en la zona⁴.

A fines de la década de 1980, de acuerdo con el testimonio de una de las diputadas que participó en la Comisión de Identificación de Tierras (cf. capítulo 2), Florentino era el único cacique de la provincia que seguía teniendo representatividad política dentro de su comunidad. Este prestigio interno, también implicó un mayor poder en los espacios provinciales, sobre todo en un contexto donde empezaban a surgir nuevos lugares sociales para la identificación aborigen. Florentino se volvió un referente político disputado tanto por los partidos mayoritarios --PJ y UCR-- como por las órdenes religiosas. Este representante, que para esos años se hacía llamar cacique “*Ñuque Mapu Cushamen*” [de la madre tierra Cushamen], fue uno de los principales protagonistas de la historia indígena provincial de la última década.

En el año 2000, después de seis años de su fallecimiento, por medio de una diputada radical, el AIRA (Asociación Indígena de la República Argentina) hace entrega a su familia y a la comunidad de un recordatorio del *longko* Florentino Nahuelquir por su desempeño en favor de los pueblos originarios. En la memoria de varios pobladores, fueron estos gestos externos los que distanciaron al cacique de sus intereses originales. Sin embargo, es a través de Florentino Nahuelquir que he decidido analizar los cambios en las políticas de otredad de estos últimos quince años y contar la historia desde la perspectiva de la trayectoria que aquí he llamado “el cacique y su comunidad”.

El lugar social del cacique no sólo es el resultado de una historia previa de ocupaciones, sino también de los procesos de territorialización que fueron organizando y definiendo los diferentes espacios sociales. La trayectoria que aquí describo ha sido el resultado de una configuración espacial donde el indígena encontraba “señales de circulación” pero ningún lugar autorizado para detenerse. Es decir, los sujetos conocían los modos de actuar más eficaces para acceder a los espacios públicos de negociación pero no encontraban un lugar desde el cual habilitar la agencia aborigen.

⁴ Datos tomados de F. Pichi, 1975, “Testimonios”, Revista Crisis 27: 49.

Esta tensión, vivida como injusticia, atraviesa la mayor parte de las experiencias interétnicas y es constitutiva de los lugares de apego desde los cuales las personas mapuches de Cushamen perciben el mundo. En el siguiente apartado me detendré en el poder comunalizador de la marginación y la exclusión cuando sus sentidos estigmatizantes pueden ser transformados por los agentes en símbolos de unidad y de lucha.

2 Experiencias comunalizadoras

2.1 Las historias de injusticias a través del “caso Reserva Napal”

“Cuando ves una tapera y ves los árboles guachos, eso seguro que es gente que se ha tenido que ir al pueblo porque no los dejaban vivir” (I. Jaramillo c10/1998).
 “Y muy sobrados capaz los ricos. Esos no tienen el corazón de los mapuches” (M. Napal c6/1995).

Generalmente es a través de un conflicto, construido como “caso”, que la memoria colectiva actualiza las experiencias heredadas y vividas de relaciones asimétricas, injusticias e impotencia. Cuando llegué a la Colonia, estos casos eran Vuelta del Río, Ranquilhuao y Reserva Napal. Como los primeros serán tratados en el capítulo séptimo, me detendré aquí en el modo en que el último caso repone aquel entramado de significaciones donde se preservan los sentidos que los pobladores de Cushamen han transmitido durante las últimas generaciones. Así entendido, diré que no puede volver a ocurrir ninguna mención al “caso” sin referencia a las ocurrencias y contextos primeros. Por lo tanto, considero que aquellos conflictos que son apropiados por todos los pobladores de la zona, adquieren, cuando son recordados, la capacidad de funcionar como patrones de comunalización.

En el verano de 1995, Oscar Napal disponía de un mes para retirarse de sus campos. Robert --“*que no es de la familia ni de la tribu*” (O. Napal c4/1997)-- le ofrecía 200 ovejas pero le exigía que dejara las tierras sobre las que decía tener el título de propiedad, firmado por el padre de Oscar. Aparentemente, Dante Galván --suegro de Robert-- le habría comprado los campos a Marco Napal. Marco es el hijo de Juan Napal, el cacique que llegó junto con Ñancuche a la zona a fines del siglo XX, y vivió

en esas tierras desde 1901 hasta sus 87 años, cuando falleció en 1960. Desde entonces, Oscar, su hijo mayor, fue el único que siguió trabajando en aquellos campos donde los inviernos son sumamente fríos y donde la mayor parte del año se encuentran aislados por falta de caminos. Ahí nacieron también sus hijos y nietos.

El campo de Oscar es parte de las tierras de Reserva Napal que, a diferencia de la Colonia, no ha sido loteada sino “*fraccionada por leguas*” donde “*cada uno sabe hasta dónde es dueño*” (O. Napal c4/1997). Si bien hoy en día es considerada como un paraje más de Colonia Cushamen, su estatus de reserva determinó, comparativamente, una historia más profunda y sostenida de despojos⁵.

Aproximadamente en la década de 1930, el comerciante Telleriarte alambró “cuatro leguas” ocupando tierras de la reserva y abarcando los ríos Ñorquinco, Fita Miche y Río Chico⁶. Martiniano recuerda con mucha tristeza la historia de aquellos desalojos:

“Le quitó la tierra a esos pobres paisanos ahí, que decían que solamente para chupar y qué sé yo, y él agarró que le iba a dar un derecho allá en Bolsón que tenían derecho con casa y todo, que los iba a llevar allá, entonces los fue a llevar con un camión y los fue a dejar a un campamento ¡¿Mirá qué... no tendrá castigo de dios eso?! ¿No le dará castigo dios? Un campamento... ¡¿Mirá!... acá en los bosques. Ahí fueron a parar. Algunos Napal... así varios. Vivían aquí cerca, le voltearon todos los ranchos, le quemaron, todo le hicieron. Ha pasado aquí cada injusticia, los pobres paisanos ((se le quiebra la voz))” (M. Nahuelquir c2/1996oct.).

En la memoria, la primera estrategia de Telleriarte consistió en entregar bebidas alcohólicas “generosamente” a los pobladores (“*Cuando ya los vieron medios pobres, ellos mismos los empobrecieron, les trajeron, vino, de todo, al paisano, les vendía, les fiaba, hasta que le fundieron los animalitos que tenían*”, M. Napal c10/1998). Los relatos cuentan que luego se encargaron de “vaciar” los campos de personas, alambrar, solicitar en la oficina de tierras donde les cedieron todos los campos “desocupados”, pagar la mensura y alambrar⁷. Las historias que circulan en la zona subrayan, en primer

⁵ El estatus diferencial consiste en que las tierras de la llamada “reserva Napal” constituyeron una “reserva” de tierra fiscal para futuras ampliaciones o para la creación de nuevas colonias ganaderas. Esto quedaba establecido según el decreto de creación de la Colonia Cushamen en 1899.

⁶ Las tierras de la reserva fueron disputadas por distintos comerciantes, pobladores y grandes casas comerciales desde la década de 1920.

⁷ Si bien considero que el modo en que Telleriarte obtuvo la propiedad de los lotes puede ser cuestionado desde el inicio, algunos aspectos del proceso ya han sido oficialmente recocidos como

lugar, la época en que transcurren los hechos. Éstos eran tiempos de crisis, las familias eran muy pobres y la mayor parte había perdido sus animales. Segundo, la crueldad del comerciante que se aprovecha con facilidad de este contexto (*“pobrecitos, no tenían animales, no tenían nada y bueno ‘usted tiene que irse porque yo compré esto y voy a alambrar’, y así los cargó en camión”* (R. González c4/2002).

Telleriarte llegó a conformar una firma “grande y firme” haciendo uso de las alianzas y estrategias comunes de la época⁸: *“tenían mucho abogado a la par de él, entonces hacían lo que querían con nosotros”* (M. Napal c1/1998), *“gendarmería estaba a favor de él, y el juez de paz también, así que no hay a donde quejarse sin ir preso”* (J. Millanahuel c6/1998).

En el extremo oeste de Reserva Napal los alambrados que avanzaron sobre el territorio indígena pertenecen a la Compañía de Tierras Sud Argentino S.A. Los pobladores cuentan que *“Juan Napal andaba medio caído”* cuando los ingleses le pidieron permiso por dos años para pasar la línea del alambrado unos kilómetros más abajo del mojón correspondiente⁹ y a lo largo de la reserva. Este “alquiler” no fue olvidado por los pobladores, quienes sostienen que la línea nunca volvió a su límite original, produciendo consecuencias negativas durante todos estos años: *“si ven entrar animales nuestros los sacan para afuera rajando”* (N. Napal c8/1996), *“dejó muy arrinconados los animales y se fueron muriendo ahí en la orilla, arrinconados”* (O. Napal c4/1997), *“por eso nosotros quedamos acá ajustados en el lugar, y muchos tuvieron que irse de la reserva”* (N. Napal c8/2005). La historia de Reserva Napal explica por qué fueron quedando pocas personas y en tierras insuficientes y, en su

“dudosos”. En una nota del IAC de Rawson --dirigida a Julián Millanahuel en 1995-- esta oficina reconoce que en el año 1966, cuando se le entregan los títulos de propiedad a Telleriarte, se omitieron algunos datos sobre los pobladores que figuraban en los lotes y que se les deberían devolver las tierras.

⁸ Las maquinarias hegemónicas de expropiación fueron descritas en varios trabajos y sobre zonas diferentes. Entre ellos, Alejandro Balazote y Juan Carlos Radovich hacen referencia a estos procesos en sus análisis sobre las consecuencias de la coexistencia de latifundios y pequeños productores (Radovich y Balazote 1995), sobre el intercambio de bienes en el mercado (Balazote y Radovich 1998) o de los procesos migratorios en algunas reservas de las provincias de Neuquén y Río Negro (Radovich y Balazote 1990, 1992). Darío Duch (2003) describe los conflictos territoriales de los pueblos indígenas en la Patagonia a partir de los métodos históricos utilizados para el despojo de sus tierras. Walter Delrio (2005) analiza estos mecanismos en sus contextos regionales e históricos.

⁹ Otros pobladores recuerdan que el alambrado de la Compañía se realizó en el año 1916.

conjunción de diferentes hechos¹⁰, sintetiza las experiencias de expropiación que también son compartidas por los pobladores de los otros parajes.

Son muchas las “contadas” que hoy en día circulan sobre la época de la crisis y el accionar de los bolicheros. A través de prendas agrarias¹¹, pagarés o simples cuentas en las libretas del comerciante, en “esos años en que la producción de lana no alcanzaba”, fueron rematados a precios arbitrarios los animales y las tierras. También son igualmente numerosos los relatos que cuentan cómo un poblador se daba cuenta de pronto que el comerciante lo había hecho figurar en documentos oficiales como puestero en sus propios campos: “*los comerciantes consideraron como puestero a la gente de la zona, El Khazen decía eso a las autoridades o a otros compradores, que los dueños eran ellos y que los que estaban eran puesteros*” (Cs. Nahuelquir c4/2002).

Otros actores sociales formaron parte también de estas alianzas locales de poder. La policía “*dejaba un papel de citación por robos de animales y cuando los metían presos ya los maltrataban*” (cf. capítulo 1, 2.2). El sumariante llegaba a la casa del poblador con una máquina de escribir y documentaba la transferencia donde hacían firmar --o poner el dedo-- a las ancianas que quedaban solas en la casa.

“¡Acá no había justicia!... yo recuerdo... acá el que hacía justicia acá era el comisario, el juez de paz y el sumariante. Cuando uno reclamaba que las denuncias eran falsas, decían ‘bueno vamos a embargar, vamos al juez de paz y listo’. Mi madre en una época lo tuvo que sufrir, si lo habremos sufrido nosotros. No había compasión, acá no había compasión, no le daban una mano, una ayuda, nada... No se sabía nada qué pasaba acá” (M. Nahuelquir c2/1995).

A fines de la década de 1960, parte de las motivaciones locales para crear la Comisión de Fomento en el pueblo consistieron en ocupar estos espacios intermedios de poder y revertir situaciones como éstas. Sin embargo, una vez creada la comisión de fomento --

¹⁰ Definidos como “invasores” en la Reserva Napal suele nombrarse a Rapela, Alvar, Galván y Telleriarte. Existen otros comerciantes que también alambraron en la zona y, posiblemente, algunos de ellos utilizando mecanismos igualmente dudosos. Sin embargo, no los nombro aquí porque para gran parte de los pobladores ellos pertenecen legítimamente a la comunidad por su participación posterior en la vida cotidiana de la colonia. Esta distinción se repite también en otros parajes.

¹¹ Florentino Nahuelquir denunciaba en 1975 que la Anónima había rematado 30000 lanares de la zona durante la crisis de 1930 (F. Pichi, 1975, “Testimonios”, Revista Crisis 27: 49).

hoy comuna rural-- por iniciativa de los pobladores indígenas, fue “*tomada por los gringos hasta el día de hoy*” (M. Nahuelquir c2/1996). En los testimonios orales, los administradores o políticos de la zona también comenzaron a formar parte de las elites locales de poder al quemar documentos, al escribir notas y guardarlas en sus cajones,¹² y al manejar arbitrariamente los fondos colectivos. Los mismos que “*venían sacando las tierras ahora están en todas esas oficinas*” (M. Nahuelquir c2/1996). Algunos pobladores sostienen que estos políticos son los encargados de que sus reclamos nunca puedan ser escuchados por las “*autoridades máximas*” de la provincia o la nación.

Estas son, entonces, las lecturas de la realidad que se fueron institucionalizando entre las personas mapuches de la Colonia. Un “*caso*”, como el de Reserva Napal, suele evocar todas estas experiencias de injusticia que el archivo de la memoria oral acumula y resguarda a través de los años. Las experiencias de sus abuelos, padres y de ellos mismos conforman el marco de interpretación desde el cual, en el presente, se juzgan las prácticas sociales propias y ajenas. Por lo tanto, los significados de todos estos relatos y testimonios radican menos en el sentido literal de las palabras que en las trayectorias comunes que evocan.

Trayectorias de comunalización que circulan en la forma de consejos:

“*decía mi papá que no teníamos que salir, hacer pie siempre en la tierra, no dejar llevarse por delante y no hacer muchas usuras a las que tanto cariño le tienen los blancos, no entreverar mucho*” (P. Necul Nahuelquir c4/1998), “*me decía que tenía que trabajar la tierra, hacerle adelantos, que todos vean que ahí hay un hombre trabajador*” (M. Napal c8/1996).

Trayectorias de injusticia que esperan ser revertidas. Al igual que los *epew* [cuentos] pertenecientes a la zaga del zorro, un engaño --combinando acción con mentira-- tiene que ser sucedido con la derrota y castigo ejemplar del tramposo, donde el burlador resulte burlado (Briones et. al. 1998):

¹² Al respecto, en la Colonia circulan historias fuertemente entextualizadas donde se cuenta la forma en que un poblador ha encontrado tirado o escondido en algún lugar insólito, el papel de solicitud que había llenado y entregado a un determinado funcionario público: p.e. “*se le antojó orinar, y fue a orinar a un montón de postes que había y ahí dice que encontró un papel metido, lo agarró y lo abrió ((se ríe)) eran los trámites que supuestamente había llevado Sofia al INAI para su pensión*” (M. Napal c5/2001).

“Dios ayuda, pero te tenés que llevar bien con él, ya te da su derecho, pero si va con falsedad, con mentira, no, dios les va a sacar lo que tienen... o aplastándolo, dios tendrá que darle un castigo, no puede permitirlo eso, si todos somos humanos, todos somos gente de carne y hueso, todos entendemos, así que entonces... por ahí ya viene mal esa gente. Y los Telleriarte porque se criaron acá, la gente de acá era muy pobre, y se reían del pobre, los ponían borrachos, le sacaban todo y se reían: ‘*por eso están pobres, decía, porque no trabajan, denle de chupar, no hacen otra cosa que chupar, ni trabajan*’. Y ahora, a él pasó lo mismo, toda su estancia tirada, el boliche vacío...” (M. Nahuelquir c2/1996oct.).

Los usos compartidos del pasado, entonces, no sólo seleccionan los hechos fundacionales desde el punto de vista de los sacrificios de Ñancuche, sino que también construyen un punto de vista denunciante. Ciertos relatos participan de la “puesta en intriga” donde la idea de injusticia enmarca, dando forma y contenido, a las experiencias cotidianas e individuales, del pasado y del presente (Ramos 1999). No hace falta explicitar cada uno de los “casos” y acontecimientos para evocar la totalidad de sentidos que aquí hemos descripto, puesto que la narrativa completa ya es parte del archivo oral de la comunidad. Este conocimiento histórico común, conocido, experimentado y condensado en ciertos hechos es la principal autoridad del cacique. Allí se funda y legitima, desde el punto de vista de los mapuches de la Colonia, el lugar social del representante político:

“Es una injusticia (...) y ese vamos a tener que impedir, que sigan firmando papeles de desalojo, esas son ventas ficticias que hicieron. No sé hasta cuando vamos a poder recuperar esta tierra, pero queremos impedir que esas situaciones sigan iguales, y en esto estamos empeñados todos los aborígenes” (disc.Florentino 9/11/91).

2.2 La inaccesibilidad al campo tecnológico

“por el derecho humano de los aborígenes del pueblo mapuche tehuelche, no queremos más injusticia, queremos que se rectifiquen y apliquen las leyes existentes sobre las comunidades indígenas” (disc. Florentino, 9/11/91).

El término “cacique”--o *longko*-- puede ser utilizado tanto para referir al cabecilla del camaruco como al representante político de la comunidad. Sin embargo, los pobladores de Cushamen diferencian claramente ambos lugares sociales: “*El cabecilla es distinto que el cacique (...) Para levantar un camaruco uno tiene que tener conocimientos de la antigüedad. El cacique representante, en cambio, tiene más*

alcance, más política, más estudio” (Fa. Nahuelquir c8/1996). A estas diferencias en las competencias necesarias para acceder al cargo, se suma “el modo de hablar” como un criterio más de diferenciación entre ambos lugares. Como he sostenido en otra oportunidad, en cada uno de estos contextos sociales, los contenidos y las formas de tomar la palabra y ejecutar / actuar un discurso legítimo difieren entre sí (Ramos 2003). Aquí me centraré específicamente en los criterios “tecnológicos” que se han impuesto al cacique para acceder a las instalaciones públicas desde las que es posible, aún en forma mínima, intervenir en el curso de los acontecimientos.

Como sostiene Nikolas Rose (2003), estas técnicas intelectuales no se presentan listas para usar. Las clases dominantes necesitan inventarlas, refinarlas, estabilizarlas, diseminarlas e implantarlas en diferentes prácticas. En este sentido, la “civilización”, como disciplina, fue un programa efectivo para capacitar y gobernar a los indígenas puesto que también organizó y modeló sus conductas dentro de un campo tecnológico. En este caso, como ya hemos mencionado, son los mismos mapuches quienes definen la “civilización” como un ensamblaje de conocimientos, instrumentos, sistemas de juicio, edificios y espacios “burocráticos”. A pesar de las diferentes coyunturas políticas y los modos igualmente distintos en que se ha ocupado el lugar del cacique desde los tiempos de Ñancuche hasta la actualidad, estas técnicas burocráticas --en sentido amplio-- han definido, en todos los casos, las trayectorias posibles y apropiadas de los agentes desde la autoridad de lo escrito, del papel, del documento, de la firma y de la ley.

Desde este punto de vista, la posibilidad misma de acceder a estos lugares sociales ha sido la meta de la agencia mapuche durante todos estos años. La lucha del cacique ha quedado circunscripta a ir ganando terreno en el campo burocrático a través de la apropiación de las nuevas tecnologías. En sentido contrario, las estrategias utilizadas por las elites provinciales y nacionales para seguir excluyendo a los indígenas consistieron en dificultar estos accesos o aprovechar la desigual distribución de los recursos tecnológicos en beneficio propio.

Las denuncias de los pobladores mapuches no sólo dan cuenta de estos enfrentamientos sino que también demuestran la importancia que tiene para los sujetos

subordinados conocer las reglas y tecnologías del poder. Una de ellas es la que subyace en las preguntas frecuentes con las que uno puede encontrarse en el campo: “¿Dónde hay que gestionar?”, “¿Qué nombre tiene la oficina a la que hay que recurrir?”, “¿Dónde tengo que ir para conseguir el documento del campo?”, “¿En qué oficina me conviene pedir una citación para solucionar mi problema?”. Otra denuncia, resumida en la frase “la oficina es de todos”, es la que impugna las prácticas institucionalizadas de mal trato, indiferencia y amenazas en los espacios públicos, o las horas perdidas esperando ser atendidos o las veces que se les ha impedido la entrada o la permanencia en las oficinas de gobierno.

La expresión convencional, “¿De qué forma no es mío?”, también encierra un grupo similar de denuncias. Es, en principio, una forma de describir el enfrentamiento entre una persona mapuche que se siente dueño de la tierra que heredó de sus abuelos, donde nació, se crió, trabajó, formó su familia y vive actualmente, y otra, no indígena, que dice tener el papel escrito del título de propiedad con la firma de un antepasado del primero consistiendo la venta del lote. En una dirección similar, cuando algún poblador sostiene que “hecha la ley hecha la trampa” está definiendo las leyes como un conocimiento inasible: no todos saben leer, su interpretación depende de competencias sumamente especializadas y, en los casos en que estos obstáculos logran ser superados, “cada vez que entra un gobierno, cambia la ley, ya no vale nada de eso y tenemos otra ley del indio, pasa otro gobierno y la cambia de nuevo” (J. Jaramillo c10/1998).

En definitiva, la trayectoria del cacique y su comunidad cuestiona la distancia que existe entre los lugares aparentemente disponibles para el indígena y la imposibilidad de ocuparlos de modos estables o de habilitarlos para actuar. Sin embargo, sobre la base de estas distancias e imposibilidades emerge, en los últimos años, una nueva instalación estratégica: la construcción política e identitaria de la pan-aboriginalidad. Este capítulo trata, entonces, de comprender estos nuevos modos de circulación, que comenzaron, en la provincia de Chubut, a fines de la década de 1980.

3 Juntas Provinciales de Caciques: la identificación de lugares sociales

3.1 Los hechos significantes

Cuando los pobladores mapuches de la zona reconstruyen la trayectoria de la comunidad en términos de su representación política, seleccionan ciertos hechos como las señales culturales de una nueva orientación en los modos de moverse por el espacio social. De acuerdo con los análisis de las páginas previas, estas nuevas direcciones -- iniciadas en arenas internacionales y nacionales-- comienzan a vislumbrarse en la provincia de Chubut hacia fines de la década de 1980.

En el marco del funcionamiento de la Comisión Provincial de Identificación y Adjudicación de Tierras (CPIAT), creada en 1988, se realizan en la provincia dos Reuniones Provinciales de Caciques de Comunidades Aborígenes. Una de ellas en la localidad de Trevelin y la otra en la escuela del paraje Colonia Cushamen. En ambas participaron representantes de la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA), otros representantes indígenas y no indígenas de la CPIAT, autoridades provinciales, caciques de comunidades --mayormente de Chubut, pero también algunos de Río Negro y Neuquén-- y pobladores rurales indígenas de la provincia.

En la primera de estas reuniones, realizada los días 2, 3, y 4 de agosto de 1991 en la escuela provincial n° 37 de la ciudad de Trevelin, fueron tratados, según el relato de los participantes de la zona de Cushamen, tres puntos centrales. Por un lado, el tema de la ley indígena, tomando como referente las experiencias rionegrinas del Consejo Asesor Indígena (CAI). Por otro, se hizo referencia a la necesidad de acordar un emblema de identificación y solicitar el reconocimiento oficial de esta bandera mapuche consensuada por los indígenas de la provincia. Finalmente, los representantes del Centro Mapuche Tehuelche de la provincia pedían el traslado de los restos del cacique Inacayal desde el Museo de Ciencias Naturales de La Plata hasta la localidad de Tecka, como un acto de reparación histórica¹³.

¹³ Este Centro indígena había realizado en aquellos años una revisión histórica basándose en las crónicas de los viajeros patagónicos de fines del siglo XIX. Tres años después, el 19 de abril, llegan los restos de Inacayal en un avión oficial a la provincia de Chubut y son recibidos con un *ngillatun* por varios aborígenes en el aeropuerto de Esquel. El acto --que luego prosiguió en la ciudad de Tecka-- comenzó como iniciativa del senador nacional de la UCR Solari Irigoyen y fue organizado localmente por los indígenas que habían conformado la CPIAT, y personas de las comunidades de Nahuelpan,

Las reuniones provinciales fueron acompañadas, paralelamente, por algunos encuentros locales. Por ejemplo, un mes antes de esta “junta en Trevelin”, el cacique Florentino se reúne con los pobladores de Cushamen en el paraje Mina Indio para acordar el punto de vista del discurso sobre “la conquista de América en sus 500 años” que leería en aquella ocasión (acta de reuniones n° 12, Mina Indio 6/7/91). En este encuentro local participaba también un miembro del CAI, quien comparte con los presentes el discurso que, sobre este mismo tópico, había realizado su organización el año anterior. Por otra parte, en el encuentro de Trevelin se dispone que las distintas comunidades discutirán el tema de la bandera mapuche con el fin de presentar una opinión consensuada en la próxima reunión de caciques, estipulada para el mes de noviembre en Cushamen. Otra vez los pobladores de la Colonia se reúnen espontáneamente un mes antes de la fecha para compartir y consensuar una opinión colectiva sobre el emblema propuesto por Julio Antieco (acta de reuniones n° 13, Mina Indio, 8/10/91).

Finalmente se realiza la Segunda Reunión de Comunidades y Caciques Aborígenes los días 8, 9 y 10 de noviembre de 1991, en la escuela n° 69 del paraje Cushamen (ver lámina n° 14). El último día, estando presentes “*aborígenes de Río Negro, Río Mayo, Vuelta del Río, Gastre, Gualjaina, Lago Rosario, Costa Ñorquinco*”, “*por primera vez se izó la bandera aborígen unida a la argentina*” (Libro histórico, escuela n° 69).

El testimonio de estos acontecimientos en el que he centrado el análisis de estos apartados son: el discurso de Florentino fechado en el mes de julio (29/07/91) que presenta a su comunidad primero y en la reunión de Trevelin después, el discurso pronunciado por este mismo cacique en el encuentro provincial de Cushamen realizado en noviembre (9/11/91) y un petitorio de nueve carillas --firmado por 56 pobladores de distintos parajes de la Colonia-- que Florentino ha ido conformando en el transcurso de estas reuniones y presentado a la CPIAT ese 9 de noviembre.

3.2 Nuevas detenciones, nuevos encuentros: el *ser en* la pan-aboriginalidad

Lago Rosario, Sierra de Tecka y Pocitos de Quichaura. Asistieron también representantes de la zona de Cushamen.

Lámina 14
La bandera mapuche



El último día, estando presentes "aborígenes de Río Negro, Río Mayo, Vuelta del Río, Gastre, Gualjaina, Lago Rosario, Costa Ñorquinco", "por primera vez se hizo la bandera aborígen unida a la argentina" (Libro histórico, escuela n° 69).

“Por todos lados donde andábamos había indios, éramos siempre una yunta de aborígenes” (conversación entre M. Napal y M. Nahuelquir c2/1997); “En el noventa ya no fue tan fácil engañarnos, los indígenas nos juntamos a hablar y nos dimos cuenta” (M. Napal c6/1995).

Retomando el planteo de Edward Thompson (1979), sostengo que las personas se encuentran en un determinado momento y lugar del espacio estructurado¹⁴ compartiendo experiencias similares de explotación y de antagonismo. Este lugar social --“¿Dónde son?” (Landowsky 1996)-- se define en el acontecer de hombres y mujeres, cuando sus recorridos se detienen en un mismo punto del espacio. En el contexto de los encuentros y reuniones provinciales que aquí me interesa tratar, estas historias de movimientos, alianzas, experiencias de dominación y expectativas culturales fueron confluyendo para los mapuches y tehuelches de la zona en un nuevo sujeto afectivo, éste es, el *ser en la pan-aboriginalidad*.

Los participantes de este proceso lo describen como un cambio en la percepción de sí mismos. Primero se sorprenden de su fuerza numérica --tanto tiempo negada en la provincia-- y, luego, reconstruyen sus experiencias particulares en un “nosotros” más amplio de pertenencia, creando una conciencia histórica común de su posición social.

Como ocurrió en muchísimas otras zonas, en el marco del “quinto centenario de la conquista”, la fecha “12 de octubre” y “Colón” se convirtieron en los índices para evocar la extensión máxima o global de este nosotros: “*decimos presente todos los pueblos indígenas del mundo y que suman más de 650 millones*”, “*hermanos mapuches, hermanos tehuelches, hermanos indios de todo el mundo para la reflexión*” (disc. Florentino 20/07/91). Sin embargo, esta hermandad fue encontrando su correlato empírico y su manifestación en las nuevas formas de recorrer y ocupar los espacios. Los pobladores de Cushamen contaban que, saliendo a trabajar como lo hicieron siempre, por distintas ciudades y estancias de Chile y Argentina, o simplemente escuchando la radio, era posible constatar aquello que se afirmaba en los discursos: los lugares de detención y de encuentro habían cambiado para ellos.

¹⁴ Thompson (op.cit.) aclara que esta estructuración resulta tanto de las relaciones de producción específicas, como de otras relaciones de discriminación y explotación. En esta complejidad de determinantes siglo, entre otros, a autores como Hall (1986) y Diskin (1991) porque permiten

“cuando salí a trabajar en el ‘91 me he entreverado en los encuentros que se hacen de aborígenes, no era de la zona, pero por lo menos compartía con lugares lejanos, porque resultábamos ser del mismo tronco. Cuando tenía franco concurría a distintas reuniones, estuve entreverado con otros aborígenes, compartiendo, hablando en lengua, claro, contando siempre de mi zona, de mi lado... (R. Jaramillo c2/2002).

“en la radio se empezó a escuchar, hace unos años, de otros camarucos, antes no se sentía nada, como ser Lago Rosario, Nahuelpán, allá por Río Chico... acá Ñorquinco arriba, hacen camaruco. Y cuando falta gente, siempre lo escucho, queda tan lejos... y como no hay medios para llegar, me da lástima... a mí me duele porque soy uno de ellos” (T. Meli c2/2002)¹⁵.

Un ex-cabecilla del camaruco explicaba el cambio como resultado de diferentes iniciativas, por un lado, los indígenas “*ya no estaban mudos como antes*”, y por el otro, “*los wingkas están escuchando*” (Fil. Nahuelquir c8/1995)¹⁶. Incluso, sin necesidad de salir de la zona, los pobladores reponen lecturas y definiciones similares de la situación:

“Llegó el AIRA y nos enteramos de todas las injusticias y así todo... en todas partes se está movilizandando, acá la gente del INTA, y después... la gente de CORFO Chubut. Toda esa gente se anda movilizandando para que la Colonia se vuelva a levantar (...) también otros indígenas que cuentan cómo se defendieron, gente mapuche como nosotros que se puso a estudiar, se organizaron y nos defendieron (...) Además tuvimos bandera” (conversaciones en la rogativa c1/1996).

La llegada del AIRA a Cushamen fue como parte de la CPIAT¹⁷. Los miembros de esta última, mayormente indígenas, recorrieron varias comunidades de la provincia para labrar las actas de posesión de las tierras ocupadas. En una de estas actas, confeccionada en Cushamen el 23 de enero de 1990, la Comisión testificaba, por ejemplo, que el poblador era “*continuidor de la posesión que se hiciera a sus extintos*

comprender la yuxtaposición de experiencias de territorialización que viven cotidianamente como grupos subordinados.

¹⁵ ENDEPA --representada por el padre Sergio Micheli-- llega a la provincia de Chubut durante el gobierno justicialista de Néstor Perr. Una de las primeras tareas de esta institución religiosa consistió en motivar la realización de los camarucos que ya no se realizaban, a partir de una reunión provincial entre miembros de las comunidades mapuches, algunos legisladores y el gobernador (diputada provincial 2004, comunicación personal).

¹⁶ “Dicen que se va a escuchar a todos, lo que pidan, se le va a dar su reconocimiento, porque hoy se le escucha al aborígen, eso es lo que están diciendo las autoridades” (Cs. Nahuelquir c15/1998).

¹⁷ La elección de formar la CPIAT con representantes del AIRA se basó, según uno de los miembros de esta comisión, “*en la necesidad de operativizar la participación indígena*” en un contexto donde la provincia de Chubut aún no contaba con trayectorias políticas de organización y dirigencia en las arenas públicas de discusión (2004, comunicación personal).

padres” y que descendía del cacique Miguel Ñancuche Nahuelquir. Para varias personas de Cushamen, fue a partir del trabajo de la CPIAT¹⁸ entre 1989 y 1990, específicamente de sus preguntas de identificación, que comenzaron a unificarse experiencias locales de pertenencia en un colectivo provincial más amplio: “¿quiénes éramos los pobladores nativos?” (M. Napal c1/1998).

Estos líderes indígenas, en el marco de la CPIAT y asociados estrechamente con el PJ, fueron unos de los primeros en proponer la articulación de intereses y expectativas de las distintas comunidades o parajes en un nivel provincial, convocando a los pobladores mapuches rurales a reuniones regionales de caciques. Pero también hubo otras iniciativas, como los movimientos culturales que, para esa misma época, comenzaron a surgir en la provincia en relación más directa con “los 500 años”¹⁹. Recuerdan muchos pobladores que en una de estas reuniones realizada en Viedma “*se juntaron cualquier cantidad de indígenas, hablan como de cuatro mil, y más también*”²⁰, y que también llegaron indígenas de otras provincias y de Chile, “*porque ahora los indígenas están todos unidos en el asunto ese de las tierras y de lo que sucedió antes, de cómo nos mataban*” (Fil. Nahuelquir c8/1995).

Otra de estas manifestaciones numéricas y de fuerza tuvo lugar al tiempo de haber asumido Carlos Maestro como gobernador de la provincia. Uno de los temas que se había hablado en Trevelin era la derogación de la ley 3247 de creación de la CPIAT: “*Maestro quería aceptar sólo la insignia mapuche [la bandera] pero el tema de entregar las tierras no, no quería dar ese derecho*” (Fil. Nahuelquir c8/1995), “*cuando entró en la gobernación nos quería cortar el cogote a todos los indios*” (M. Napal c1/1997). Recuerdan los mapuches de Cushamen que, en aquella oportunidad no sólo estuvieron circulando cartas públicas de organizaciones indígenas o de derechos humanos nacionales e internacionales pidiendo que “*el gobernador nos tenga como gente acá, porque él quería igualar a todos y que no fuéramos más indios nosotros, borrar la ley indígena*” (M. Napal c1/1997), sino que también se realizó en Chubut la

¹⁸ En la zona de Cushamen la CPIAT también es nombrada como la “Comisión de Sayhueque”.

¹⁹ Comenzaron a realizarse reuniones los 11 de octubre --“último día de libertad en América”-- en distintas ciudades de la provincia para hablar sobre la cultura mapuche y realizar diferentes manifestaciones artísticas.

primera “concentración indígena”, al sur de Esquel, en protesta de estas nuevas políticas.

El oficialismo de los años siguientes (Carlos Maestro, UCR) redireccionó los modos de circulación, favoreciendo “políticas de desarrollo” dirigidas al pequeño productor rural --la principal medida al respecto fue dejar de cobrar el impuesto al pastaje-- y profundizando la brecha iniciada en el gobierno anterior entre el recurso tierra y los “intereses legítimos” de los indígenas²¹. Como explican los pobladores, las instalaciones reales de reconocimiento se limitaron entonces al tema del emblema mapuche.

En este contexto, los hijos del creador de la bandera --de apellido Antieco-- comienzan una gira por las distintas comunidades, y llegan en enero de 1996 a Cushamen para que promover el uso de la insignia en los camarucos de la comunidad. En este encuentro con algunos pobladores de la Colonia, la bandera funcionó como el símbolo cultural del “nosotros aborígen provincial” que buscaban volver a reconstruir. En primer lugar, como explicaba uno de los cabecillas de Cushamen, “la bandera mapuche” es el resultado de la agencia aborígen de los últimos años (“*la conseguimos nosotros en una reunión en Trevelin, donde nos juntamos más de 400 personas*”, D. Miranda c9/1996). Segundo, es una forma de recordar los sacrificios de los mapuches y tehuelches que estuvieron antes. Y, tercero, citando las palabras de su fundador, esta bandera representa el “*vínculo de la unión*” mapuche en foros provinciales y nacionales²². Al respecto, cuando un poblador de la Colonia menciona que la desunión que motivó a Julio Antieco sigue existiendo entre los aborígenes de la provincia, los participantes de la reunión deciden confirmar los mandatos fundacionales de Antieco y

²⁰ No importa que estos números estén posiblemente dando cuenta de otro contexto, destaco aquí la idea de cantidad que se construye.

²¹ Si bien la CPIAT es una iniciativa del Bloque PJ, cuando el justicialismo estaba en el gobierno tampoco había apoyado suficientemente a la Comisión, puesto que no la sostuvo ni financieramente ni haciendo efectiva la entrega de los títulos de propiedad.

²² “A los hermanos mapuches: Yo Julio Antieco he recapacitado que nuestro pueblo está desunido y he pensado que un emblema, como una bandera, sería vínculo de unión y representaría a la comunidad mapuche en los distintos foros provinciales y nacionales, la bandera tendría dos colores utilizados en los camarucos, el amarillo y el azul, con una franja blanca en el medio y la inscripción del nombre de nuestro pueblo. Hermanos, esta nota la envío para conocer la opinión de ustedes sobre dicho símbolo, y también para poder iniciar los trámites en nuestra provincia, y en provincias vecinas donde existen

reiniciar la movilización iniciada a principios de la década, tomando algunas medidas concretas como, por ejemplo, realizar los reclamos al gobierno en forma conjunta (*“que vaya un representante de cualquier comunidad pero que hable siempre para todos”*, reunión con los Antieco cRog/1996). La comunalización provincial, aun cuando siempre ha presentado conflictos entre puntos de vista y modos de actuar diferentes, ya era parte de las expectativas culturales compartidas.

En las reconfiguraciones del espacio social que comienzan a fines de la década de 1980 en la provincia, los mapuches y tehuelches identifican, en sus movilizaciones estructuradas, nuevos lugares de encuentro, detención y de posible compromiso para la acción conjunta. En estas definiciones más amplias de aboriginalidad, confluyen las voces --y los intereses-- de los partidos políticos provinciales y nacionales, de las agencias que intervienen en la zona y de las mismas comunidades indígenas. De todos modos, fue a partir de estos años que la aboriginalidad provincial dio un giro importante en términos de visibilidad²³. Esta trayectoria, compartida por la mayor parte de los caciques de las comunidades rurales de Chubut, también define el accionar de Florentino Nahuelquir, como representante político de la comunidad de Cushamen.

4 Estructuras de acontecimiento en la historia y los reclamos

En estos apartados centraré el análisis en la forma en que las versiones sobre la historia y la definición de las demandas sociales adquieren sentidos particulares en la zona de Cushamen como síntesis dialéctica entre marcos de interpretación heredados del pasado y otros más nuevos y emergentes (Williams 1997, Sahlins 1988). Las categorías se revalorizan en su acontecer a través de las relaciones sociales y, en este proceso, las palabras “antiguas” que todavía están en los labios de todos van adquiriendo connotaciones diferentes. A veces, el cambio discursivo deja de ser imperceptible para transformarse en tópico de reflexión.

4. 1 Los usos del pasado: entre el “mapuche argentino” y el “despertar aborigen”

otros hermanos mapuches. Julio Antieco. Chubut, Costa de Lepá, 12 de mayo de 1987” (Carta de Antieco repartida en las comunidades de Chubut).

“el que suscribe, Florentino Nahuelquir, cacique, y Ramón Nahuelquir, secretario, y pobladores de la tribu de Colonia Pastoril Cushamen del primitivo cacique don Miguel Ñancuche Nahuelquir y mi extinto padre don Rafael Nahuelquir, secretario, que colaboraron patrióticamente con el general Julio A. Roca, en la expedición en el sur Patagónico y que, por su sacrificio y coraje, le hicieron pago cincuenta leguas de tierras, compuesto de 200 lotes de 525 hectáreas cada una (...) para vivir sus tribus y sus descendientes que hoy firman conjuntamente conmigo al pie de las presente” (disc. Florentino, petitorio).

Los discursos públicos de Florentino siempre comenzaron con esta síntesis de la historia fundacional de la Colonia. Este modo de presentarse a sí mismo y a su comunidad --tal como después lo siguieron haciendo otros pobladores (Ramos 2003)-- es el recurso discursivo, tradicionalmente seleccionado, para actualizar el pacto histórico en el que se enmarcan los reclamos del territorio de Cushamen. Desde la década de 1970 este cacique ha reclamado la totalidad de las tierras de la Colonia como “*herencia histórica no negociable*” puesto que ha sido pagada con “*la sangre de la raza que honradamente representamos en este momento*”²⁴.

La presuposición de este pasado compartido también define los lugares de afecto de una manera particular. La fuerza comunalizadora del pacto fundacional consiste en indexicalizar los contextos tradicionales en los que la “argentinidad” es simultánea y paradójicamente el efecto de ser parte de los orígenes de una historia nacional (“*verdaderos argentinos*”) y el signo de una carencia (“*la identidad que no tenemos*”).

“Nosotros tenemos derecho como hombres argentinos verdaderos porque somos los hijos legítimos de los hombres valientes que con tanto sacrificio ganaron esto (...) Pero a este pueblo lo que le falta y estamos buscando desesperadamente es la identidad de ser argentino, y esa identidad no la tenemos por el genocidio de mis hermanos, sino en este momento ya tendríamos un pueblo fuerte y orgulloso” (disc. Florentino, petitorio).

“ustedes son europeos y queremos que reconozcan y devuelvan lo que se han llevado, nos dejaron huérfanos [refiere aquí a la expresión “madre tierra”]. Que nos reconozcan la identidad del ser argentino y esa identidad no la tenemos por el genocidio de nuestros hermanos mapuches tehuelches” (disc. Florentino 9/11/91).

Como mencionamos antes (cf. capítulo 1, 3.1), la incorporación en una historia nacional a través de una historia indígena es la forma de pensarse a sí mismos

²³ Para algunos diputados provinciales “hasta ese momento --principios de los noventa-- la sociedad chubutense no sabía que había indios en la provincia”.

²⁴ En: “Testimonios recogidos por Federico Pichi”, Crisis 27, 1075, pág. 50.

simultáneamente como ciudadanos argentinos y como auténticos dueños de la tierra, y distanciarse de las connotaciones “inaceptables” que recaen sobre el indígena. Similares usos reflexivos del pasado son los que llevan a Frank Solomon (2002) a decir que el precio del derecho cívico puede resultar en la redención de índices de la misma condición de dominación. Las formas de interpretar el pasado en Cushamen se han formado en esta misma contradicción. La argentinidad es resultado de una relación originaria con un “territorio nacional primordial” y de una agencia indígena “patriótica” en los comienzos de la historia de la nación, y es, al mismo tiempo, un derecho negado por los procesos hegemónicos de marginación y expropiación de estas mismas tierras por las que ellos, antes que nadie, lucharon.

Como correlato de este punto de vista, la aboriginalidad es también circunscripta a la relación entre el estado nacional y la comunidad local de Cushamen. Por consiguiente, en el pacto fundacional también se enmarca la construcción del ser mapuche como poblador de la Colonia: *“yo soy mapuche por querer esta tierra, porque somos descendientes de la tribu de Ñancuche”* (V. Jones c4/2002), *“yo soy muy estimada al mapuche, soy el nuestro, donde nací y me crié acá, la Colonia que dicen”* (Ga. Nahuelquir c6/2002).

Sin embargo, además de este anclaje en la narrativa fundacional de la Colonia, los textos públicos de Florentino también manifiestan los cambios discursivos que caracterizan a la década del ‘90. Los acontecimientos provinciales descriptos arriba han actualizado otros marcos de interpretación sobre las relaciones sociales. En ellos, la historia oficial y sus antagonismos se universalizan, y la comunidad aborigen de pertenencia amplía sus fronteras. El concepto de “descubrimiento de América” opera como el índice hegemónico de una historia de injusticias y discriminación, y abre la discusión hacia las audiencias internacionales: *“hacer de conocimiento público nacional e internacional (...) los efectos negativos del concepto de descubrimiento de América”* (disc. Florentino 9/11/91).

Me interesa centrar el análisis en las percepciones locales de este cambio de interpretación que, en líneas generales, Florentino ha llamado *“nuestro despertar en este despertar”*. Esto es, una nueva forma de comprender el pasado, las relaciones con

los otros y con uno mismo (*“ahora miramos con cariño y con aprecio el patrimonio de nuestros antepasados”*, disc. Florentino 9/11/91). A partir de esta revalorización de la cultura vertical, el ser mapuche es vivido como la identidad básica en la que se subsumen otras posibles identificaciones: *“somos argentinos, pero lo de mapuche es más neto porque dicen que Colón cuando vino ya nos encontró acá”* (M. Napal c7/1995). En la paralaje sobre la historia, emerge entonces un nuevo lugar desde el cual mirar, explicar y actuar: *“Y ahora sí, hemos comenzado a organizarnos, a ser más fuertes, a contribuir de manera más positiva al destino del pueblo Cushamen y provincia del Chubut”* (disc. Florentino 9/11/91).

Cuando aquel poblador de Cushamen observaba un cuadro hipotético sobre el “encuentro” entre Colón y los indígenas (ver lámina n° 3), juzgaba la situación --y a sí mismo-- desde el punto de vista de una cultura horizontal. Mientras en esa oportunidad él detenía su mirada sobre los indígenas y sus taparrabos, el nuevo marco de interpretación propone cambiar el ángulo de visión. En una reunión realizada en Cushamen entre pobladores de la Colonia, los participantes evaluaban este punto y concluían que fue el colonizador el que engañó a los indígenas con las armas primero y con las bebidas después (acta de reuniones n° 5, Mina Indio, 10/03/91). La misma dirección toma Florentino cuando afirma que la reivindicación del aborigen empieza a considerar “la problemática del blanco”.

“Ahora somos la problemática aborigen. Encima de todo lo que nos pasa tenemos ese rótulo, y yo me pregunto, no serán los conquistadores blancos los que tienen el problema o por qué estamos así los indígenas, alguien se tiene que concientizar ¿no será al revés la cosa? Discúlpeme, el problema no es la vida de las comunidades indígenas, lo único que hay que transformar es la problemática del blanco” (disc. Florentino 9/11/91).

El texto indexicalizado por las bordelesas de agua ardiente es reconocido como una unidad discreta, un decir ajeno y una versión falsa e intencionada de los hechos. Ellos --los capitalistas, los terratenientes o los ricos-- son los que siempre quisieron *“titular con desprestigio al indígena”* y *“tenerlos en la plantilla del pie”* (“Testimonios recogidos por Federico Pichi”, Crisis 27, 1075, pág. 50); *“nosotros fuimos siempre criticados por los que vienen de afuera y que quieren poner negocio”* (M. Nahuelquir c2/1996oct.). En los discursos que circulan en la comunidad, estas “críticas y

falsedades” consistieron, principalmente, en decir que ellos eran “menos inteligentes”²⁵ o que, como eran “vagos y atorrantes”, cambiaban “*la propiedad por 10 litros de vino*”.

La empresa colectiva de realizar un programa indígena para redefinir el concepto de “descubrimiento de América” permitió rever e invertir los estereotipos impuestos, y convertir las impugnaciones en argumentos explícitos. Específicamente, los bolicheros pasaron a ser “*los vagos de la historia*” y los indígenas quienes hicieron “*enriquecer a los comerciantes*” con su trabajo. Afirman, entonces, que “*si los mapuches se fueran ellos [los terratenientes] no van a agarrar ni la pala ni el arado para trabajar*”, los mismos hechos “*comprueban de que no éramos atorrantes*” (acta de reuniones n° 5, Mina Indio, 10/03/91).

Los pobladores de Cushamen consideran que, hoy en día, la naturalización hegemónica de la “inferioridad indígena” se oculta en ciertas prácticas asistencialistas. Así, mientras la intendente de Cushamen afirmaba que “*el asistencialismo está a la orden del día*” y que la política de su gobierno consistía en “*tratar de que se independicen, que empiecen a lograr algo y programar a dónde van*” para que no haya siempre “*que volver a ayudarles*” (c13/1998), Florentino proponía “*reclamar a las autoridades y no pedir lo que legítimamente nos corresponde*” (disc. Florentino 29/07/91)²⁶.

La deconstrucción crítica de los discursos dominantes emerge con mayor poder para reorientar los sentidos de pertenencia y devenir cuando repone y denuncia las relaciones asimétricas de desigualdad en las que se acuñó la noción de cultura vertical con la que fueron interpelados durante tanto tiempo. Primero, la vergüenza -- manifestada en quienes “*bajan la cabeza y pronuncian sus apellidos despacito*”-- pasa a ser vista como “*el resultado de la marginación, del atropello y del avasallamiento que sufrieron*” (disc. Florentino, petitorio). Segundo, la concesión hegemónica de “*defender la cultura*” reproduce “*una situación de desigualdad que existe desde el tiempo de la conquista*”. Tercero, el “*control sobre la propia cultura*” no puede

²⁵ “*Aunque muchos nos decían y dicen que nuestros chicos son menos inteligentes, eso no es cierto, nuestros chicos son tan inteligentes como cualquiera*” (disc. Florentino 9/11/91).

hacerse efectivo si cuando *“hablamos de camaruco, de kultrun, o de talleres todos nos escuchan y nos aplauden”* pero cuando el reclamo se orienta hacia una *“legislación transformadora”* o hacia *“las tierras que legítimamente nos corresponden se cierra más de una puerta, más de una radio y más de un diario”* (disc. Florentino 9/11/91). Finalmente, *“la tribu mapuche de Cushamen”* no está compuesta sólo por los pobladores rurales que residen en la Colonia --donde *“además hay apellidos que no corresponden”*-- sino también por *“los hermanos que están en las periferias de los pueblos más importantes del país y del Chubut”* (disc. Florentino 9/11/91).

A partir de cada una de estas redefiniciones, los criterios metaculturales utilizados por tanto tiempo para definir los límites de la “autenticidad aborígena” son puestos en discusión. Interpreto la contradicción entre ocupar el lugar social marcado (“mapuchidad”) --y desde allí cuestionar los estereotipos dominantes--, y tratar de permanecer en espacios desmarcados (“argentinidad”) para distanciarse de estos estigmas, como la estrategia de sujetos móviles. Es decir, de personas que distribuyen las versiones de la historia en diferentes foros para reflexionar sobre la posibilidad de que exista más de una verdad.

4.2 Marcos de interpretación superpuestos: demandas internacionales, provinciales y locales

Como señala Claudia Briones en su análisis del activismo indígena en Neuquén y Río Negro, entre las organizaciones que nacen a mediados de los '80 las definiciones de sus “necesidades e intereses” varían (Briones 1999). Entre las perspectivas políticas-culturales señaladas por la autora, la trayectoria de los caciques de Chubut pareciera estar orientada, desde sus inicios, hacia la participación mapuche directa o indirecta en las agencias del Estado y/o en los partidos políticos imperantes. Éstas han sido las instalaciones estratégicas --recientemente empoderadas por la democracia-- que los mapuches y tehuelches de Chubut seleccionaron en aquellos años como lugares habilitantes de su visibilidad primero, y de su legitimidad como sujetos de derecho

²⁶ Ciertas fórmulas discursivas como *“lo hice yo solo”*, la invitación de los pobladores a sus visitantes para recorrer sus campos y apreciar los frutos de muchos años de trabajo, o el desinterés activo de otras personas por las “ayudas” del gobierno, indexicalizan un cuestionamiento similar.

después. Sin embargo, en sus intentos por ocuparlas, los “caciques y sus tribus” recrearon, como vimos en el apartado anterior, diversos sentidos mapuches de pertenencia e igualmente variadas interpretaciones políticas de la cultura. Aquí me centraré en la forma en que estos usos situados de las palabras presuponen y crean “necesidades e intereses” particulares.

En varias oportunidades los caciques y pobladores que participaron en los encuentros provinciales identificaron la intención del estado de diagnosticar e imponer los “verdaderos intereses” de los habitantes indígenas de la provincia. Esto sucedió, entre algunos de los ejemplos que ya han sido citados, cuando los mapuches denunciaron el reconocimiento e izamiento del emblema aborígen en las escuelas como reemplazo de una respuesta efectiva sobre el tema de las tierras y los títulos de propiedad “*que legítimamente siempre les pertenecieron*”; cuando consideraron un éxito relativo la anulación de los impuestos de pasturaje para todos los pequeños productores por su estrecha relación con la anulación simultánea de la CPIAT --que en ese entonces era la única política dirigida al problema de las tierras indígenas; o cuando contrastaban las políticas que privilegiaban el camaruco, el *kultrun* o los talleres de cultura en vez de una “legislación transformadora”.

Sin embargo, también es cierto que los puntos de vista de las distintas agencias hegemónicas sobre los “auténticos intereses” han logrado, en ocasiones, naturalizarse. Esto se percibe en los discursos polifónicos de Florentino, contruidos a través de copias, pegados, recortes y agregados de fragmentos que ya han sido usados con anterioridad²⁷. Los flujos locales, nacionales e internacionales del discurso, transmitidos por agencias como ENDEPA, la CPIAT, el AIRA y otros grupos regionales, confluyen en los textos públicos de los caciques. Por lo tanto, la manera en que los discursos de Florentino superponen todos estos marcos interpretativos representa, por un lado, la estructura de acontecimiento desde la cual las personas de Cushamen piensan y discuten sobre sus sentidos de devenir como comunidad mapuche,

²⁷ La intertextualidad se constata en el solapamiento de cronotopos, épocas y espacios: “*en el siglo XV comienza la caza del hombre como se llama la captura, fue la matanza de los aborígenes mapuches y tehuelches, la misma que continúa en la Argentina con la campaña al desierto, con el único objetivo de apropiarse de las tierras y haciendas de llama y guanaco*” (disc. Florentino 20/07/91).

por el otro, el acceso de una forma tradicional de articulación con el estado y de una historia local, en los foros más amplios de debate y reflexión.

En primer lugar, ciertos temas, cifras y elecciones léxicas --claves de performance (Bauman 1977)-- presuponen y crean un contexto compartido por *“los hermanos indios del mundo”*. Así, el *“etnogenocidio de más de ochenta millones de seres humanos”*, *“el siglo XV”*, *“la mita”*, *“la esclavitud”*, *“el Papa Alejandro”*, *“1942”* o la puesta en duda de la humanidad de los indios (disc. Florentino 20/07/91), actualizan una historia universalmente amplia donde una comunidad pan-aborigen puede estar representada. La dimensión ideacional de estos discursos (Fairclough 1992) muestra una sucesión de imágenes y escenas cuya coherencia o sentido global reside en la idea síntesis del genocidio de un pueblo: *“la caza del hombre”*, *“captura y matanza de los aborígenes”*, *“formas de esclavitud”*, *“socavones donde nacieron y murieron millones de seres humanos”*, *“bestias de carga”*, *“crimen de su padre [los antepasados]”* (disc., 20/7/91). Finalmente, en este marco de interpretación se contextualiza, a través de comparaciones y paralelismos, la historia local:

“la caza del hombre, como se llama la captura, fue la matanza de los aborígenes mapuches y tehuelches, la misma que continúa en la Argentina con la campaña del desierto”; “¿Puede el pueblo indígena americano alegrarse del genocidio de 80 millones de sus antepasados? ¿Pueden los indios mapuches tehuelches celebrar todo el horror de los campos de concentración?” (disc. Florentino 20/7/91).

Esta narrativa²⁸ histórica es la que sirve como guía interpretativa para definir las necesidades e intereses comunes del indígena en los petitorios provinciales. Entre estas demandas compartidas, el discurso de Florentino subraya, en primer lugar, aquellas que articulan los intereses de “todos los pueblos indígenas del mundo”: *“Exigir al gobierno nacional la condena del genocidio, etnocidio y racismo”*, *“una legislación que efectivamente permita el castigo a los culpables de estos crímenes”*, *“exigir la investigación de las denuncias y el castigo de los responsables”*, *“determinar cuáles fueron las comunidades indígenas exterminadas a fin de evaluar la magnitud del genocidio llevado a cabo”* (disc. Florentino, petitorio).

²⁸ Similar a aquella que Edward Bruner (1986) identifica en los relatos académicos sobre el cambio cultural en los indígenas norteamericanos que refieren a un presente de resistencia, un pasado de explotación y un futuro de resurgimiento étnico.

En segundo lugar, el texto enumera las necesidades e intereses particulares de la provincia ante los que acordaron articular sus demandas como “hermanos mapuches y tehuelches”. A través de las nueve carillas del petitorio, éstos recorren los temas de tierras, comercialización, recursos naturales de los parques nacionales, enseñanza de la lengua materna, cumplimiento de leyes y convenios existentes, revisión de planes educativos y de medios de comunicación, entre otros. En algunos de estos “intereses comunes” subyacen, además, los diagnósticos sobre la realidad provincial que los participantes han reconstruido, como por ejemplo, la necesidad de que la dignidad del alumno sea respetada en toda las escuelas de Chubut, difundir el tema aborigen con una visión global y de derechos humanos o la oposición a los desalojos en las comunidades de Sayhueque, Nahuelpan, Prane, Vuelta del Río y Reserva Napal.

En la lectura de Florentino, la articulación en el nivel provincial pareciera basarse, centralmente, en dos demandas. Por un lado, en el reclamo de participación aborigen en las agencias del estado: *“exigimos una comisión nacional de educación india con pedagogos indios”, “becas para que nuestros chicos estudien, porque necesitan estar en el nivel de decisión”, “la aprobación de una legislación producto de una amplia participación y discusión en las comunidades”, “porque en esas comisiones hay no sé cuántos secretarios, no sé cuántos ministerios y un solo indio”* (disc. Florentino, petitorio). Por el otro, en la demanda de expropiar a los “terratenedores usurpadores” y de exigir al gobierno los títulos definitivos de propiedad (*“va a cumplir cien años la Colonia y no conocemos los títulos de propiedad”*, M. Napal c1/1997). Estos intereses comunes operan como los significantes vacíos (Laclau 1996) de un lugar social más amplio de pertenencia y acción que las personas de Cushamen pueden ocupar con otros sin contradicciones.

En tercer lugar, emerge en los discursos públicos de Florentino un marco interpretativo más local, aquel en el que suelen contextualizar sus textos de presentación los caciques --representantes políticos-- de Cushamen (Ramos 2003). El modo de hablar del cacique se construye sobre la tensión entre la cortesía --referencia a las buenas relaciones con la sociedad no mapuche-- y el enojo --referencia a las injusticias sufridas históricamente por los indígenas. Desde el inicio, Florentino orienta de este modo sus

discursos cuando, por ejemplo, explicita las buenas relaciones con los “hermanos blancos” y, simultáneamente, implícita la desigualdad de oportunidades de la que parten indígenas y no indígenas. Así anticipa, entonces, el carácter de “realidad” que tienen las demandas que enumerará después:

“nosotros desde nuestra raza mapuche de Cushamen, hacemos estos planteos y lo hacemos con todo respeto y no creo que nadie se enoje de mis hermanos blancos --que casi todos son funcionarios mientras que nosotros creo que no estamos ninguno-- no creo que se enojen porque es una realidad” (disc. Florentino 9/11/91).

En la misma dirección, el cacique de Cushamen utiliza otros recursos lingüísticos -- como el eufemismo de la concesión / negación, el uso de diminutivos, la enumeración y las analogías-- para ser cortés y denunciar al mismo tiempo las imágenes hegemónicas sobre “los intereses de su gente”:

“lo reconoce y agradece mi gente, ese valioso apoyo que individualmente se da, esa mano que se tiende, ese pulovercito que se regala, ese cuadernito, ese gestión por una pensión, lo reconocemos profundamente. Pero no hay una transformación profunda, tenemos que cambiar las leyes para que solucionemos problemas aborígenes nosotros, no queremos una aspirina para un cáncer, queremos una solución seria (disc. Florentino, petitorio).

A su vez, esta tensión local --huella de luchas anteriores-- se enmarca en un conflicto más amplio de versiones. Éste es el que surge cuando las necesidades e intereses de Cushamen, por la tradición de sus propias alianzas, no pueden ser articulados fácilmente con las demandas provinciales que emergen de marcos de interpretación de la aboriginalidad nacionales e internacionales. Esta disyunción, manifiesta en los discursos del cacique, se centra, principalmente, en tres temas centrales: el catolicismo, las formas de construir argentinidad y el estatus jurídico de las tierras.

La tensión en torno a la agencia católica en las comunidades se constata en la intertextualidad del discurso. Por un lado, Florentino pareciera acordar con la demanda provincial de exigir el “*cese a las órdenes y sectas religiosas en las comunidades indígenas como agentes indigenistas de educación y salud*”. Por el otro, casi sin fisuras intertextuales --o minimizadas a través del uso ambiguo del “nosotros”--

introduce el discurso de ENDEPA donde la iglesia pide perdón por su accionar asimilador hacia las comunidades indígenas²⁹:

“se van a cumplir 500 años de la conquista, de la colonización por parte de España y también de la evangelización. La iglesia católica ya está formulándose pedir perdón a nuestros hermanos indígenas de toda América porque por esa corriente y fuerza de la historia, la cruz se colgó una vez más a la espada conquistadora de nosotros y colaboró en ese trabajo de europeización y destrucción de la cultura. Por eso ya con toda sinceridad a golpearnos el pecho y a pedir perdón. Tal vez nos disculpen que por algún lado hemos querido ser fieles a Cristo, nuestro señor, que nos dice vayan por todo el mundo a predicar el evangelio, pero predicar el evangelio no es enseñar, es amar, y nosotros tal vez hemos predicado mucho el evangelio y hemos amado poco a nuestros hermanos porque los hemos postergado y los hemos encerrado en los pobreríos y en la soledad. Por eso ENDEPA, junto a obispos y sacerdotes pide perdón a través de nuestro querido padre Sergio” (disc. Florentino, petitorio).

De este modo, las articulaciones previas de “buenas relaciones” con las agencias religiosas conforman la estructura que guía la interpretación de los nuevos acontecimientos y explica las contradicciones del discurso.

En el apartado anterior analicé la tensión inherente a la idea de argentinidad, en la intersección de los múltiples acentos que en ella depositan los pobladores de Cushamen. Aquí me centraré en las luchas metadiscursivas (Silverstein 1985) entre estos presupuestos primordiales y los marcos de interpretación que fueron consolidándose en los foros indígenas más amplios de discusión. Si bien la demanda de “reconocimiento de la identidad argentina” es construida como demanda provincial (*“solicitamos los hermanos caciques de todas las comunidades de la provincia de Chubut que nos reconozcan la identidad de ser argentino”*, disc. Florentino 20/7/91), sus usos situados orientan este *ser* en diferentes direcciones. Mientras para los pobladores de Cushamen la tensión entre comunalizaciones nacionales y aborígenes encuentra varios niveles de articulación --permitiendo demandar ambos reconocimientos al estado--, la contradicción entre el anclaje histórico de esta argentinidad en la época de la conquista y la fuerte denuncia al genocidio del estado no es tan fácilmente superada.

²⁹ Además los discursos del cacique y algunas actas de reuniones de la esos años suelen poseer otras claves de performance en esta dirección como, por ejemplo, las fórmulas de despedida: *“respetuosamente, amén”*, *“que dios los bendiga”*, *“dios nos proteja”*, *“Nuestro señor jesucristo, padre nuestro, pedimos justicia”*.

Los pobladores de Cushamen citan con frecuencia las opiniones de otros indígenas sobre Roca en sus propios discursos: “*me dijo un hermano coya ‘yo me admiro que ustedes lo quieren porque Roca fue el que mató a la mayoría de los indígenas que son ustedes de la Patagonia’*” (M. Napal c7/1995), “*algunos aborígenes de Neuquén están en contra de Julio Argentino Roca porque dicen que ahí nos mataron a todos*” (M. Nahuelquir c2/1996). Sin embargo, esta oposición nunca termina de ser resuelta, produciendo los enfrentamientos que ha tenido Cushamen con otras organizaciones y comunidades: “*según dicen que ese traía pura arma para terminarnos pero yo entiendo que ha sido un hombre bueno, porque ese traía la civilización para nosotros*” (M. Napal c2/1996)³⁰. Estas dicotomías se fundan en una semántica local (cf. capítulo 1), donde la metacultura hegemónica de la civilización ha sido resignificada como la posibilidad de “mejorar”, “adelantar”, “progresar” y, principalmente, de plantear la lucha en igualdad de condiciones (p.e. “*si hubiésemos tenido civilización hubiésemos peleado a los milicos*” (J. Jaramillo c10/1998). En el contexto de estas luchas metadiscursivas, el discurso de Florentino construye la doble demanda de denunciar el genocidio y las campañas de conquista, por un lado, y exigir tanto el reconocimiento de una argentinidad que “patrióticamente” se fundó en esa misma época como la ayuda del gobierno para que los indígenas “progresen y mejoren”, por el otro (dis. Florentino, petitorio).

La tensión en torno al estatus jurídico de las tierras también se puede constatar textualmente en el juego de acercamientos y distanciamientos con otros discursos. Si bien Florentino minimiza las fisuras intertextuales con ciertas demandas provinciales (“*recuperar en forma efectiva la tierra que nos quitaron*” y como “*patrimonio cultural de un pueblo*”), maximiza estas fisuras con respecto a la propiedad colectiva de la tierra y la negación de los alambrados:

“pero tenemos que asumir esta realidad actual y que es la que estamos viviendo y que en este momento se da y tenemos que asumirla como es. O sea cuando a veces planteamos la cuestión de tierras, antes no se usaban alambrados porque era otra

³⁰ Entre los textos que circulan en la comunidad son frecuentes estas citas: “*el conocimiento que yo tengo es que ha sido malo y bueno, entreverado*” (J. Millanahuel c6/1998); “*nuestro abuelo Nancuche sufrió mucho con él, no sé cuantos años, pero al final se hizo amigo y le cedieron este lugar*” (N. Napal c10/1998).

realidad, ahora la comunidad de Cushamen, que es la comunidad más grande, son 4000 habitantes en nuestra zona, hablamos con la gente del lugar, nos decían que unas de las cosas que se necesitan son alambrados, pero entonces en esas cosas a algunos no les gusta porque quieren que sigamos con el romanticismo de no tener más alambrados. Pero si la realidad actual impone que se hagan alambrados deben hacerse” (disc. Florentino, petitorio).

Estos últimos ejemplos muestran cómo la construcción de las “necesidades e intereses” responde a imágenes de aboriginalidad y estructuras narrativas que guían diferencialmente la selección de las demandas. En la historia de Cushamen, el estatus jurídico de Colonia y el loteado temprano de los campos implicó una organización del espacio físico donde cada poblador debía respetar sus propios límites, aun ante la inexistencia de alambrados. Estos últimos sólo influyen en estos patrones fundacionales reduciendo el trabajo del poblador en la reunión de sus animales. Otra razón --que esgrimen muchos de los pobladores indígenas en el noroeste de Chubut-- consiste en explicar las usurpaciones de los bolicheros y terratenientes a partir de sus mayores posibilidades económicas para alambra. El alambrado constituyó, no sólo jurídicamente sino también en la práctica, una mayor seguridad sobre las tierras ocupadas.

En los foros provinciales --donde contextos más amplios y también más locales de discusión fueron evocados-- las estructuras tradicionales de Cushamen fueron recreadas, puestas en cuestión o reforzadas. Pero como muestran los usos situados del pasado y las negociaciones sobre los “intereses comunes”, en todos los casos el valor de las categorías antiguas fue desplazado.

Este proceso de resignificaciones implicó, para las personas mapuches de Cushamen, la identificación progresiva de nuevos lugares sociales de detención y modos de reorientar sus prácticas de representación tradicionales. A continuación describo la primera parte de estos cambios, percibida colectivamente como un momento de crisis política. Este fragmento de la historia representa la culminación, al menos en sus formas más conocidas, de la trayectoria del “cacique y su gente”, y el inicio de una nueva trayectoria de organización, aquella que se identifica con la Comisión Lacu Mapu y que describiré en el capítulo siguiente.

5 Reflexiones sobre un modelo “en crisis”

Por iniciativa de la misma comunidad de Cushamen y con participación exclusiva de los pobladores de la zona³¹, en el mes de abril de 1991 se realizaron dos reuniones locales para discutir el tema de la representación política.

En la primera de estas reuniones, los participantes evaluaron la agencia del cacique durante los últimos años y, considerando que el tema era bastante serio y profundo, se propuso invitar a Florentino a una próxima reunión para tratarlo en su complejidad. En el siguiente encuentro, un poblador se retira de la reunión “*con un golpe*” y Florentino se “*enfada demasiado porque no aguanta tanta represión*”... El clima era el resultado de ciertas reconfiguraciones del espacio social que estaban influyendo en la relación histórica que el representante había tenido con su comunidad.

Cuando el cacique adquiere una mayor visibilidad en el nivel provincial y una agenda política más activa y signada por nuevos espacios de circulación, paradójicamente, éste irá perdiendo legitimidad en la zona. Veamos, entonces, las reflexiones y argumentos que se hicieron explícitos en ambas reuniones.

Por un lado, los pobladores explicitaron sus sospechas sobre los intereses reales del cacique, “*porque él es usado por los grandes políticos que intentan dispersarlo de sus propios paisanos*” y, en definitiva, trabaja para un gobierno “*que tira para los ricos y nunca para los paisanos*” (acta de reuniones n° 7, Mina Indio, 3/4/91). Los “intereses y necesidades” de los pobladores de Cushamen no habían sido todavía contextualizados en marcos más amplios de construcción de demandas y, en consecuencia, las actividades del cacique eran evaluadas como superficiales y sin resultados efectivos. La primera razón del conflicto residía, entonces, en las diferencias que existían entre las definiciones del lugar social del cacique que efectuaban las agencias del gobierno, la iglesia y las organizaciones indígenas que participaban en los encuentros provinciales, y las formas locales de entender la ocupación legítima de este lugar. Los primeros interpelaban a los caciques como “referentes indígenas” cuya

³¹ Entre los cuales habían comenzado a participar representantes del CAI de Río Negro que eran pobladores de los parajes limítrofes de la Colonia.

presencia autorizaba simbólicamente el rumbo de los procesos, en otras palabras, encontraban en la figura del cacique el modo de corporizar sus imágenes de comunidad, aboriginalidad y representación de las bases. Los pobladores rurales mapuches, en cambio, consideraban al cacique el portavoz de sus propios intereses, esto es, el mediador en los espacios burocráticos y estatales donde no todos ellos podían acceder. La diferencia entre ambas definiciones también residía en la proyección a más largo plazo de las demandas provinciales, y la inmediatez --frente a las amenazas de desalojo o falta de recursos-- de los intereses locales. Los nuevos procesos hegemónicos de territorialización, basados en el prestigio de la diferencia cultural, comenzaron a utilizar y recrear las instalaciones tradicionales a través de sus prácticas --por ejemplo, cuando la “comisión de Rawson” legitima el nombramiento de Florentino a través de un acta o cuando una diputada entrega un diploma recordatorio de éste cacique a la comunidad. Sin embargo, estos dispositivos de apropiación profundizaron la brecha entre el cacique y la comunidad: *“Cuando don Eugenio vuelve a decir cómo lo nombraron [porque] a él le parece que la gente no cree que es el cacique”*, Florentino explica que el gobernador lo confirmó en su cargo y lee *“el papel de la Comisión de Rawson”* (acta de reuniones n° 8, Mina Indio, 15/4/91).

Por otro lado, los pobladores manifestaron, acordando con el cacique, que la gente que llegó de afuera para perjudicar a la comunidad --Breide, El Khazen y Telleriarte-- *“hicieron sus propias reuniones para apoderarse de la Colonia”*. Por consiguiente, *“se dice que tenemos que organizarnos, juntarnos unos a otros para poder salir adelante”* (acta de reuniones n° 8, Mina Indio, 15/4/91), *“porque el gobierno sabe que si los paisanos se juntan la cosa se complica”* (acta de reuniones n° 7, Mina Indio, 3/4/91). La percepción de apertura hacia nuevos sitios de compromiso y de acción colectiva fue gestando la idea de reemplazar el cacicazgo por modelos más colegiados de participación. El uso igualitario de la palabra y la propuesta de un nuevo protagonismo también fueron planteados en el nivel local de representación política. En este contexto, la democratización de la información se transformó en uno de los principales reclamos realizados al cacique: *“se le plantea a don Florentino (...) que todos los pobladores tenían que saber lo que conforma en ese decreto (...) y conocer las leyes de tierras”* (acta de reuniones n° 8, Mina Indio, 15/4/91). Incluso Florentino, en sus últimos discursos de ese año, había empezado a incorporar esta nueva

instalación estratégica como lugar de enunciación (“*todo esto proponemos a través de nuestra organización*”, disc. Florentino, petitorio).

Finalmente, algunos pobladores comenzaron a reflexionar sobre este proyecto de organización colectiva planteando, incluso, repensar la misma idea de la Colonia como una unidad indivisible:

“yo conversaba con Florentino en ese tiempo, inclusive le tiré la idea, cuando él me decía que para él la Colonia era muy grande para representarlos a todos y que se encontraba molesto porque lo criticaban a él. Yo le decía, ‘bueno, siempre van a existir diferencias, a mí parece que una de las ideas sería que vos nombrés un delegado en cada paraje para que te representen a vos, y que te traigan información’” (V. González, c8/2002).

En estos discursos críticos, el cacicazgo se fue convirtiendo en la representación preferencial de un paraje y de ciertas familias (“*representa a la familia de ellos y nosotros lo estamos mirando de lejos*”, c6/1995; “*va a ser difícil que ellos junten la idea de cada uno de nosotros, porque en la Colonia todos los lugares tienen idea distinta*”, c15/1998). La falta de representatividad que describían mis interlocutores era también el efecto del revisionismo histórico que estaba sucediendo en la Colonia. Como vimos antes (cf. capítulo 3), la memoria rescataba la idea de que distinto linajes y *longkos* habían tenido igual protagonismo en la formación de la comunidad de Cushamen.

Cuando llegué por primera vez a Cushamen en 1995, iba a cumplirse un año de la muerte del cacique. Las personas con las que conversé sobre el tema me explicaban que “*estaban buscando pero que todavía respetaban el tiempo de duelo*”, algunos incluso comenzaban a sospechar que el reemplazo no iba a ser tan sencillo (“*no se puede encontrar, parece que no hay ninguno que fuese capaz*”, M. Napal c4/1995). En aquel entonces, los pobladores consideraban muy divididas las opiniones al respecto, puesto que mientras algunos “*estaban pidiendo una persona, otra parte no está en acuerdo con un cacique como había antes*” (F. Millanahuel c10/1996).

En el verano de 1996, fui invitada a participar en una de las reuniones realizadas en el paraje Colonia Cushamen donde se encontraron los nietos del cacique Ñancuche. Entre otros tópicos sobre los que giró la discusión, trataron el tema de nombrar un nuevo

cacique y acordaron que de parte de ellos ninguno se consideraba capaz de ocupar el lugar vacante. El hijo mayor de Gregorio recordaba, por ejemplo, que su padre y los caciques que lo sucedieron gastaban papeles, se pasaban el tiempo escribiendo, descuidaban su capital, abandonaban sus animales para atender a los otros y no ganaban nada. A partir de recuerdos similares, todos ellos consideraron que la tarea de estar todo el día sentado en una silla haciendo escrituras para defender los derechos de los pobladores de la Colonia terminaba siendo una función ingrata cuando la misma comunidad terminaba sin entender y reconocer los sacrificios realizados (c5/1996).

Al año siguiente, funcionarios de nación y provincia se reunían con los pobladores del paraje Ranquilhuao para escuchar sus demandas sobre el tema tierras. Todos permanecieron en silencio hasta que, frente al desconcierto de los funcionarios, un poblador explicó: *“¿Sabe lo que pasa? que nosotros somos huérfanos en este momento ¿Por qué digo huérfano? porque se han muerto nuestros padres, tíos, abuelos y el cacique, y en este momento no hay nadie que hable por nosotros”* (recuerdos de G. Nahuelquir c5/2002). Paralelamente se hacía otra reunión en la Cooperativa Mapuche de Cushamen donde se reunían los pobladores de otros parajes. Los presentes parecían acordar que el pedido del gobierno de nombrar un nuevo cacique era anacrónico no sólo porque todos podían ahora hablar con las autoridades “por sí solos” sino también porque “en estos tiempos” era necesario otro tipo de representación. Así se discutía sobre la organización política de la Colonia en los distintos espacios comunales y se irían, también, formando los distintos argumentos sobre el tema.

Uno de los acontecimientos que sintetizan el cambio en la estructuración del espacio político, transmitido por el desconcierto que sintieron algunos pobladores de Cushamen, ocurrió ante “la visita” del presidente Menem en el año 1996. Los funcionarios municipales, provinciales y nacionales que organizaban el evento resuelven que, además del cabecilla del camaruco, una funcionaria mapuche del estado, bastante cuestionada por los indígenas de Chubut, hablara en representación de todos los aborígenes y cumpliera el rol de “recibir a las autoridades” en Cushamen, papel que históricamente correspondía al representante político de la Colonia. Por iniciativa propia, otros pobladores --de reconocido prestigio-- se habían acercado al acto para

cumplir transitoriamente esa misma función. Uno de ellos esperó sobre el caballo, con la bandera mapuche, el momento de recibir a la autoridad (*“de acuerdo con la forma del cacique”*) sin que nadie haya percibido sus intenciones. Y otro de ellos, que había ido al pueblo con el mismo propósito me contaba al día siguiente:

“sí, tengo el pensamiento así, muy fatigado, muy desprestigiado, muy aplastado, fíjese... Yo estaba dispuesto de charlar cualquier asunto, y hablar en contra de las injusticias que pasamos acá... Pero me dijeron ayer: ‘no, cálese la boca porque hay un solo que mandamos’. Así no va, así no va más ¿Qué tiene que ver con la gente de acá?” (c2/1996oct.).

Desde entonces, existieron algunos intentos transitorios, breves y puntuales de representación política. Los mismos protagonistas de estas breves ocupaciones definieron sus acciones como la manifestación de algunos de los “rastros” de sus antepasados (Ramos 2003). Algunos se sintieron destinados para cumplir con tareas puntuales de representación mientras otros hicieron algunas “arrancadas” como caciques y decidieron no proseguir. Como resumía uno de los pobladores *“siempre hay alguno por ahí pero después no se anima”* (C. Nahuelquir c15/1998).

En el año 2000 se eligen nuevos representantes políticos en Colonia Cushamen pero éstos ocuparán instalaciones estratégicas diferentes. Lugares sociales que, como veremos a continuación, resultan de otras trayectorias. En estas últimas, la imagen de “una comunidad” como “tribu de Ñancuche” es reemplazada por las comunalizaciones que emergen cuando se interceptan las ideas de “organización colectiva”, “linajes”, “parajes”, “pequeños productores” y “unidad en la diversidad”.

SEGUNDA
TRAYECTORIA



Hacer una organización grande¹

En Cushamen, el planteo de una representación colectiva comienza a surgir en los primeros años de la década del '90, cobra forma como Comisión Lacu Mapu alrededor de 1997 y perdura como proyecto de unidad hasta el día de hoy. En este lapso de tiempo, algunos jóvenes permanecieron en la Comisión, algunos se fueron alejando y otros se incorporaron, por lo tanto, cuando hablo del grupo de delegados, refiero a más personas que a los 21 representantes que la integran en un determinado momento. La Comisión fue cumpliendo varias funciones en la comunidad y ocupando distintos lugares sociales al mismo tiempo que iba interpretando los nuevos programas de territorialización de agencias estatales e internacionales.

Por lo tanto, a pesar de que mi propósito es comprender la formación de Lacu Mapu como sujeto afectivo y agente, considero que no puedo dar cuenta de esta trayectoria sin analizar el impacto que han tenido en la zona las distintas instituciones. Éstas son estructuras vitales y cambiantes que ayudan a crear el contexto en el que las experiencias son vividas y juzgadas (Levine 1992). Lacu Mapu se irá formando a través de sus modos específicos de retomar, negociar o rechazar los significados y prácticas producidos por las instituciones que, en estos años, han sido constructoras de espacios y de formas de control.

En enero de 1998 fui invitada a participar en las reuniones donde los parajes votaban a sus delegados y discutían el perfil de la organización que deseaban tener. Fue desde entonces que me interesé en seguir el proceso tratando de identificar la multiplicidad de intereses que se estaban tratando de articular. Durante la investigación me pregunté muchas veces si esta trayectoria de organización podía ser contada como una unidad o si debía dividirse en varios recorridos diferentes. La respuesta surgió escuchando las historias de vida de los diferentes delegados, puesto que ellos, con similitudes y diferencias, ya habían transformado en un texto compartido la trayectoria que aquí me propongo analizar.

¹ Este testimonio ha sido armado a partir de un texto base, y completado con fragmentos de otras conversaciones mantenidas con este delegado de la Comisión Lacu Mapu de Cushamen (delegado LM c3/2001, c7/2002, c9/2005).

Elegí el testimonio del delegado de uno de los parajes más distantes del pueblo, al que sólo pude visitar algunas veces, pero con quien aprendí a interpretar los aciertos y los errores de Lacu Mapu en relación con contextos más amplios de pertenencias, interpelaciones y luchas. Él comenzó a participar de las discusiones comunitarias desde los inicios y, aun teniendo muchas veces opiniones disidentes con respecto a la mayoría, es uno de los que, hoy en día, sigue creyendo firmemente en el proyecto.

“En los tiempos de crisis, cuando no se podía vivir acá, contaban los viejos que desde los cinco años eran esclavizados por la Compañía, a las doce se acostaban y a las dos horas sonaba la campana y a laburar... y lo que sufrían ahí, no ganaban nada. Y como esas uno escuchó muchas historias tristes pero por ahí, a veces, que los ancianos contaran toda la historia esa les era un poco doloroso también, no les era tan fácil. Yo lo que me acuerdo es lo que contaba mi abuela, cómo lucharon ellos. Siempre tuve la decisión porque mi abuela me impulsaba mucho de todo el movimiento que había hecho su papá [Juan Napal] siendo cacique, que iba a Buenos Aires, llevaba nota para pedir al gobierno, para mantener a su comunidad. Me inculcaba mucho ella, y siempre desde muy joven tuve la ilusión de hacer lo que había hecho mi abuelo... porque ella me hacía ver que hacía algo importante. Ella misma comentaba que ella hizo fuerza con otros dos ancianos... que ellos tres lucharon para que el terrateniente no bajara el alambrado para acá. Por eso quedaron, sino también hubieran sido despojados. Y ahí quedó la abuela, arrinconadita.

Y yo la diferencia que tuve con mi patrón Telleriarte fue por esa causa, porque un día me dijo que esa tierra donde vivíamos nosotros acá era de él, que estaba dentro de una mensura de él. Y yo me puse reloco y después le comenté a mi abuela. Ella me dice: ‘no, acá es mío, lo luchamos de esta y esta forma’. A mí me contó muchas veces la historia de cómo se podían unir fuerzas. Y ya después me fui medio enojado a mi laburo de vuelta y le dije a mi patrón: ‘yo no voy a trabajar más, me voy a trabajar a mi casa, a la casa de mi abuela, yo prefiero trabajar para mí’ y ya no seguí de peón. Además la abuela me había dicho ‘no te conviene seguir de peón, que te sigan usando, vení y trabajá y además si querés hacer tu casa hacé tu casa’. Tengo en cuenta toda esa historia que ella contaba, y yo lo pienso ahora más grande y pienso... pero mirá, si ella era capaz de reunirse para hacer fuerza ¿Por qué no se puede hacer? Cuando ahora hay mucha más facilidad porque ahora hay más posibilidades de relacionarse, mucha más gente que apoya y asesora. Ellos sí eran muy marginados.

Y después conocí la organización del CAI (Consejo Asesor Indígena de Río Negro), y la cooperativa... y ya empecé a relacionarme con gente que tenía experiencia en organización y que venían planteándose la lucha, el objetivo grande que tenían era recuperar tierras... En realidad yo aprendí cosas pero como que tampoco terminé de aprender para ser un militante así... preparado. Eso cuesta, eso cuesta mucho, eso es un proceso largo, porque uno qué sé yo, tiene que partir de que no sabía un montón de cosas ¿no? Lo que pasa es que uno se cría en el lugar, y ve tanta miseria en la gente, y bueno, uno trata que mejoren la situación económica y la

forma de vida ¿no? El CAI tenía delegados acá en Ñorquinco, en la parte de Río Negro, ahí fui adquiriendo experiencia... colaborando con ellos en el funcionamiento de la cooperativa, pero después bueno, como la lucha del CAI era en base a una ley provincial de Río Negro... yo siendo chubutense siempre tuve la ilusión de pelear por algo para mi provincia. Pero... gracias a dios a mí me sirvió mucho, y así todos los compañeros que andamos ahora en Lacu Mapu, todos aprendimos a golpes, participando. Sí, por ahí hay falencias, cosas que se nos escapan, por supuesto, viste que cuando vos empezás de cero, parece que nunca vas a llegar a nada, pero cuando ya empezaste no tenés que volver atrás, tenés que seguir, porque ahí se te aparecen los obstáculos, las cosas es lindo verlas de afuera...

Acá nosotros, Cushamen, nosotros tenemos históricamente, así, en forma organizativa... lo que surgió como organización de productores es la cooperativa. Tiene ya su tiempo de trabajo... fue lo que más dio el puntapié inicial como para poder a partir de ahí nosotros empezar a plantearnos una organización ¿no? Una organización más potente, digamos. Pero eso qué sé yo, se sigue discutiendo con la mayoría, somos muchos protagonistas de todo esto y para tener fuerzas todos tenemos que entender el planteo de la organización Lacu Mapu de la misma forma. Y ya llegará el día en que estemos más preparados y tengamos más decisión.

Mientras tanto acá con mi gente del paraje nos seguimos movilizandando por varias cuestiones, surgieron algunos planes que surgieron de la misma gente, por ejemplo, la comparsa de esquila que es gente de acá que la impulsa, con apoyo del INTA pero totalmente independiente. Porque la independencia es fundamental, yo era uno de los que decía que no coincidía con los partidos políticos ni con el gobierno... si hubiese sido afanado por la política ya estaría en alguna función. Para mí el objetivo sigue siendo hacer una organización grande en la provincia y pelear con otras organizaciones por el mismo objetivo”.

CAPÍTULO 5

El modelo de “la organización”

1 Experiencias comunalizadoras del poblador rural

Las historias de Cushamen se reorganizan y se vuelven a contar desde distintas perspectivas. En este capítulo, describo y analizo aquellas experiencias que las personas fueron seleccionando para contar sus vidas desde el punto de vista de la identificación con el poblador rural, o en una terminología más técnica, con el pequeño productor. Esta perspectiva es la que diferencia el lugar social de Lacu Mapu con respecto a otros modos de organización colectiva de la provincia.

1.1 “Así fue mi vida”

En Cushamen, cuando las personas evocan sus sentidos de pertenencia como trabajadores rurales, gente de campo o pequeños productores suelen presuponer, a partir ciertos eventos narrados o expresiones fijas, una narrativa reconocida como propia y con poder performativo para crear lazos de pertenencia y solidaridad.

Después de la “época de riquezas” y de grandes capitales que vivieron los primeros pobladores de la Colonia (“*Agustín Nahuelquir tenía 7000 ovejas y coche, Ñancuche tenía chata de mula y Juan Nahuelquir tenía boliche, Juan Napal tenía ovejas y vacas en cantidad. Así que todos eran ricos esos, todos esos viejos*”, F. Millanahuel c12/1998), llega “la época de la crisis” (cf. capítulo 1, 2.1) modificando la orientación de la historia: “*y hasta ahora abunda más la gente y capital hay poco*” (M. Meli c2/2002).

“Quedamos solamente así nomás, nosotros. Pobres por completo. Sin ninguna cosa. La crisis, sí. Entonces nos quedamos así, se quedó pobre mi papá, sin ninguna cosa. Y unos dicen que trabajaba por ahí, de peón. Nosotros cuando pudimos ya salimos a trabajar de peón por ahí también, para que nos den de comer también. Por ahí nos daban, por ahí no nos daban tampoco... y uno es chico, así no es posible ¿No? Pero ya aprendimos, ya salimos lejos, ya salimos lejos cada vez más” (F. Quintrillán c8/1995)².

² Con énfasis diferentes los efectos negativos en la familia y la comunidad de este “empezar de nuevo” son señalados por gran parte de los narradores: “*Todos los capitalistas se terminó por completo, y hasta el día de hoy nadie repuso, poquitito, nadie repuso, a mí me costó. Y después ya nos*

Generalmente es la madre o la abuela en igual función quienes dan voz a los mandatos sociales en los que se organiza la historia de vida. Como cuenta Millanahuel, él tenía 11 años cuando su madre le dijo: *“bueno amigo, todos somos pobres y no tenemos una alpargata para andar, usted no tiene alpargata para andar, tiene que salir a trabajar”* (Jn. Millanahuel c1/2002). Del mismo modo, “el regreso” (Golluscio y Ramos, en prensa), generalmente cuando ya dejaba de ser añorado, responde a otra orden materna: *“qué vamos a hacer, si me viene por la mamá: ‘esos son lugares ajenos que usted tiene, volvé a tu lugar hijo, trabajá y lo que produzcas va a ser tuyo”* (An. Nahuelquir c7/1998).

Compartiendo estas estructuras narrativas, las historias de vida subrayan una infancia de rigores en el campo y una juventud de explotación en las salidas posteriores por trabajo (manifiesta en frases como: *“cortar masticando”, “turnos para dormir”, “no importaba si uno estaba enfermo”*). Los eventos narrados sobre los trabajos realizados suelen abundar en detalles, expresiones de emoción, citas de las voces del capataz o del compañero implicando la importancia que esta etapa posee en la vida de la persona. Aún cuando las actividades realizadas son muy variadas --desde contratos para trabajar en cuadrillas para hacer caminos, limpiar terrenos, arrear animales, levantar casas de adobe, hasta ser peones de estancia, obreros o empleadas domésticas--, los distintos narradores las reconstruyen como experiencias similares de asimetría y, en este sentido, las reinterpretan como “aprendizajes” para actuar y decidir sobre la propia vida.

Estas historias, entextualizadas en expresiones como *“Así fue mi vida”*, se repiten en todas las generaciones con ciertas particularidades propias. Por ejemplo, mientras los más ancianos suelen subrayar el antes y el después de Perón --a través de la implementación del estatuto del peón rural--, los jóvenes que forman parte del proyecto Lacu Mapu suelen hacer hincapié en la necesidad de reparar aquella historia de crisis y sufrimientos transmitida por sus padres.

empezamos a desparramar, el capital que quedaba no alcanzaba para vivir, los hermanos varones ‘a buscar trabajo’. Algunas veces volvía alguno, y nos veíamos, a otros no los veíamos nunca más” (L. Nahuelquir c2/1998).

1.2 “Levantar el capital”

“... nunca me voy a ir de acá porque es el recuerdo de mi viejo, porque yo me crié en el campo, a la siga de los animales. Y la vida mía fue dura porque vivir en el campo es salir a atajar animales, andar en el campo, volver y traer leña al hombro... y hacer el capital. Hicimos el capital porque mis viejos eran muy pobres ya tengo mi lugarcito, mi familia y vamos a seguir para adelante” (M. Meli c2/2002).

Después del “regreso” a los campos de sus padres o abuelos, las historias de vida reconstruyen la cotidianeidad del trabajo diario y trazan sus propias cronologías a través de “precios”, “epidemias”, “inundaciones” o “sequías”. Historias en proceso que dejan sus huellas en los “adelantos” realizados en el campo; historias que suelen cerrar transitoriamente con una invitación a recorrer el lote y observar los frutos del trabajo realizado (ver lámina nº 15). Enmarcada en estos textos compartidos, la trayectoria de los jóvenes que participaron del proyecto Lacu Mapu comienza con la formación de la cooperativa de Cushamen.

Después de evaluar en conjunto los problemas que afectaban a la zona, en el año 1985 unas diez familias se reúnen para crear una cooperativa³. En el mes de noviembre estos pobladores firman el acta constitutiva de la “Cooperativa de Provisión, Consumo, Agrícola y Ganadera ‘Mapuche de Cushamen’ Limitada”--inscrita en 1988 en el Registro de la Secretaría de Acción Cooperativas, a cargo del Ministerio de Economía. El estatuto establece que la administración y representación de la Cooperativa debe ser ejercida por un Consejo de Administración, constituido por seis titulares y dos suplentes, quienes deben ser elegidos por los socios en la Asamblea. Entre los miembros de este Consejo se distribuyen los cargos de presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y vocales con una dinámica electoral de renovación parcial y anual por mitades. El funcionamiento de la Cooperativa basa su efectividad organizativa en el llamado a Asambleas --ordinarias y extraordinarias-- donde es necesario legitimar las decisiones colectivas debatiendo los distintos temas de acuerdo con el protocolo de la “orden del día” establecido⁴.

³ Esta fue la tercera experiencia de constitución de una cooperativa, otros intentos (1930 y 1970) habían fracasado antes por endeudamiento o estafas de terceros.

⁴ “El 8/11/85 en el local de Josefina Nahuelquir y como consecuencia de la promoción hecha anteriormente por los señores Florentino Nahuelquir y Florentino Marinao se reunieron con el propósito de dejar constituida una cooperativa” (Acta constitutiva).

Lámina 15
"Así fue mi vida"

Historias de trabajo evocadas en las huellas de los "adelantos" realizados en el campo.



Historias inconclusas que suelen cerrar transitoriamente con una invitación a recorrer el lote y observar los frutos del trabajo realizado.

“Habíamos sido compañeros de escuela, habíamos dormido juntos... y nos encontrábamos después por los caminos, vendiendo lanas y cueritos en un boliche acá, otro allá... y fue entonces que pensamos ‘más vale hacemos una cooperativa’. Así como el CORFO que dio dinero para que camine la cooperativa, primero había venido ofrecimiento de Canadá, con eso se levantó el edificio. El INTA también apoyó, encaminó cómo hacer. Y ahora el PSA también asesora” (reunión en paraje Cushamen c5/1996)

Desde sus inicios la Cooperativa recibe la colaboración de distintas instituciones⁵. Una de las instituciones que acompañaron este proceso desde 1987 fue el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA), a través del Programa Minifundios, principalmente en el área de comercialización estableciendo los vínculos con la Asociación de Cooperativas Argentinas (ACA). Desde esa fecha, el INTA ha promovido también la producción hortícola, apoyo en la organización de una comparsa de esquila, actividades de mejoramiento genético en caprinos y ovinos, actividad forestal y la intersembrado de mallines.

El gobierno de la provincia también intervino en los primeros años de la Cooperativa a través de la Corporación de Fomento Rural (CORFO), dependencia del Ministerio de Producción de la Provincia de Chubut, compartiendo actividades durante los primeros años con el INTA en los aspectos productivos y de capacitación. Durante la década de 1990, a través de CORFO se otorgaron créditos subsidiados para pequeños productores minifundistas de ovinos a devolver sin interés (técnico CORFO Maitén c11/2003).

La Iglesia Evangélica Luterana Unida (IELU), sede nacional de la Canadian Lutheran World Relief, participa desde 1991 en la zona con el Proyecto Cushamen. Este último se propone elevar el ingreso de los productores mediante la incorporación de valor

⁵ En estos primeros cinco años la Cooperativa también recibió el apoyo de otras instituciones como el Instituto Patagónico para el Desarrollo Social (IMPADES) que participó desarrollando el programa Manantiales de créditos para la incorporación del uso del agua en el ámbito familiar, o la Fundación del Sur (Argentina) y AICOS (Italia) que colaboraron con ayuda técnica social y aportes en forma de crédito a los pequeños productores laneros para financiar la zafra, compra de insumos medicinales, construcción del galpón, dentro del “Programa Emprendimientos Productivos y Coordinación Social” de la Comunidad Europea. Los préstamos devueltos integran el “Fondo Rotatorio” que logrará la continuación del programa por un tiempo mayor al estipulado.

agregado a los productos primarios, implementando una curtiembre⁶. Para la dirección del proyecto se crea un consorcio formado por delegados de la IELU y delegados nombrados por la cooperativa (Acta n° 64, 4/09/92, Coop. Mapuche)⁷. La primera tarea consiste en la construcción de un galpón de acopio y usos múltiples en la Colonia con la donación de la IELU y la mano de obra de los socios. En 1996, la iglesia arma un proyecto, junto con pobladores de Río Chico, para crear un grupo de maquinarias agrícolas para el que obtienen financiamiento del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

A partir del año 1993 comienza a intervenir en la zona el Programa Social Agropecuario (PSA), el cual ha brindado asistencia crediticia, técnica y capacitación, para apoyar proyectos de grupos de productores⁸. Esta institución comienza gestionando créditos y subsidios para la realización de invernáculos y huertas familiares que debían ser pedidos por grupos de familias. Luego crea la Organización de Representantes de Pequeños Productores y Representantes del Grupo de Beneficiarios, cuyos delegados formarán parte de la Unidad Técnica Provincial⁹ que evalúa los proyectos productivos presentados por los pobladores. En estas nuevas estructuras de representación, los jóvenes de Cushamen participan activamente, asistiendo a los encuentros zonales, provinciales y nacionales¹⁰. Los efectos de la intervención del PSA consistieron, por un lado, en una mayor acentuación en las formas asociativas de trabajo (“Emprendimientos Productivos Asociativos, EPA’s”) y, por el otro, en la construcción de redes más amplias de relaciones sociales.

Interesada en explicar esta concentración de agencias en la zona de Cushamen -- cuando las intervenciones eran escasas o inexistentes en otros lugares de la provincia-- entrevisté a distintos técnicos de Esquel, El Maitén y Bariloche que trabajaron o trabajan en ellas. A partir de las conversaciones decidí orientar el análisis de las

⁶ Esta estructura industrial, en relación de dependencia con la cooperativa de Cushamen, se construye en Maitén y se le da el nombre de Planta de Lavadero de Lana, Curtiembre y Extractores de Lanolina. El Concejo Deliberante de la Municipalidad del Maitén la aprueba el 18/04/91.

⁷ Para la experiencia de la curtiembre, CORFO se asoció con miembros de la cooperativa a través de la creación de la Fundación Ñanco para obtener los fondos de la Iglesia Luterana.

⁸ Estos proyectos promueven las actividades de producción hortícola para el autoconsumo, producción de alfalfa y acondicionamiento, mejoramiento de viviendas, lavado, peinado y venta de mohair.

⁹ Esta Unidad Técnica está formada también por representantes de CORFO, IMPAES, INTA y PSA.

¹⁰ Estas últimas realizadas en Córdoba, en Bariloche y en Buenos Aires.

agencias de desarrollo hacia la construcción del sujeto que todos ellas fueron diseñando en el transcurso de estos años.

El primer diagnóstico que todas ellas explicitan en sus proyectos subraya los aspectos demográficos, técnicos productivos y geográficos de la zona. Así, por ejemplo, remarcan que, si bien las condiciones de producción son similares a las de otras comunidades campesinas de la provincia --escasa superficie de las explotaciones, aridez y deterioro del recurso natural, problemas de comercialización, pobreza y migración a centros urbanos--, Cushamen cuenta con ciertas particularidades. Por un lado, del 60% del total de minifundios de la provincia de Chubut, el departamento de Cushamen constituye el 70%, por el otro, de los 43.497 habitantes de la provincia, el departamento de Cushamen tiene 11.198, mientras que los otros tres departamentos del Noroeste de Chubut (Futaleufú, Languiño y Tehuelches) suman 12.098 (INDEC, Censos Nacionales de Población y Vivienda, 1991). En principio, estos datos y lecturas de la realidad son la base explícita del objetivo que las distintas instituciones se proponen: *“contribuir al desarrollo socioeconómico sustentable de la comunidad”*. De este modo, la puesta en marcha de la Cooperativa responde a una matriz de diversidad donde sus agentes son interpelados como pequeños productores minifundistas, lugar social definido principalmente por la idea de “desarrollo sustentable” que promueven las agencias del gobierno y que también utilizan los pobladores rurales para unificar ciertos sentidos de pertenencia, acción y compromiso colectivo.

Sin embargo, desde la misma constitución de estas agencias en la provincia de Chubut¹¹, “el perfil del sujeto” con el que comenzaban a trabajar adquiría otras definiciones implícitas. Al respecto, un técnico afirmaba que, si bien *“CORFO es para todos los pequeños productores y abarca toda la provincia, lo toma mucho la gente esa, Cushamen, Gualjaina, Languineo”* (técnico CORFO Esquel c3/2003). Otro sostenía que ellos trabajaban con pequeños productores pero que *“en esta provincia los pequeños productores son aborígenes y tienen un perfil distinto al de otras*

¹¹ Las agencias de desarrollo --CORFO, INTA Y PSA-- consideran la zona de Cushamen como uno de los primeros lugares de intervención: *“El proyecto minifundio de Cushamen fue uno de los primeros*

provincias” (técnico PSA Esquel c5/2003). En los últimos años, estas marcaciones de diferencia comenzaron a acentuarse, puesto que, como vimos antes (cf. capítulo 2), “la aboriginalidad” adquiere un nuevo valor simbólico (p.e. *“favorece el tema de trabajar este tipo de perfil, porque bueno, uno puede tener relaciones con otros organismos de financiación que se dedican a este tipo de productores”*, técnico PSA Esquel c5/2003). Sin embargo, desde el punto de vista de los sujetos interpelados, la relación entre espacios sociales, identificaciones y afectos hereda una historia propia de alianzas y sentidos de pertenencia:

“Ellos (los técnicos) están apuntando más que nada al aborígen, pero en muchas comunidades los pequeños productores no son solamente aborígenes, hay otros pobladores que ya están radicados en el lugar, o se han familiarizado, se han casado con mapuche... la realidad es más compleja. El PSA pensaba poner nombre aborígen a los Representantes de Pequeños Productores y no estuvimos de acuerdo porque estamos en una organización provincial donde tenemos todos el mismo derecho y no podemos ir diferenciándonos. Yo soy mapuche pero no me gusta diferenciar donde entramos todos mezclados (delegado LM¹² c2/2001).

Esta tensión constitutiva del sujeto afectivo de Cushamen que resulta de las formas de articular identificaciones posibles en los nuevos ordenamientos del espacio social hegemónico será tema de los siguientes apartados. Quisiera destacar aquí que las agencias de desarrollo, desde sus inicios, interpelaron a un pequeño productor “especial” o “distinto” y que, de este modo, ayudaron a construir un sujeto social definido por una posición estructural de vulnerabilidad económica marcada culturalmente.

Estas resignificaciones simbólicas son el resultado de formaciones sociales y matrices de diversidad que se fueron diseñando en los espacios internacionales. Específicamente en Cushamen, el cambio de orientación en las formas de transitar se hizo evidente a partir de las diferentes “crisis” institucionales.

En primer lugar, como señalan Cercós, Pérez y Valtriani (2000), la Cooperativa de Cushamen comienza en 1998 una etapa de estancamiento y crisis, funcionando con un

que salió del nivel nacional” (técnico del INTA c4/2003). *“Uno de los primeros lugares donde empezamos a trabajar con el PSA fue Cushamen”* (técnico PSA Esquel c5/2003).

¹² “LM” abrevia aquí “Comisión Lacu Mapu”.

número reducido de socios y sin servicios de proveeduría o de otro tipo hacia la comunidad¹³. En la misma dirección, la curtiembre fracasa, entre otras cosas, por falta de mercados y por denuncias de contaminación. Desde el punto de vista técnico, esta crisis es el resultado de la incapacidad organizacional y de autogestión de los pobladores de la zona (“crisis de representatividad política” o “liderazgos ineficaces”). Desde la perspectiva política, es el resultado de prácticas de manipulación local (“proselitismos políticos”, “clientelismos partidarios” y “corrupción”).

En segundo lugar, como mencionan los pobladores de Cushamen, las instituciones de desarrollo también han pasado una etapa de crisis: *“El INTA, desde que plantaron los pinos, no vinieron más, creo que andaban mal con el gobierno porque los quería privatizar no tienen más fondos”* (Cushamen c3/1997), *“quedó todo parado porque nos explicaron los técnicos del PSA que les bajaron el presupuesto”* (Cushamen c5/1998). En 1999 la “Agencia del INTA Esquel” deja de tener financiamiento nacional y cambia de categoría pasando a ser “Estación Experimental Esquel”. A partir de entonces acentúa su política fundacional de trabajar con las comunidades indígenas de pequeños productores y auto-gestiona su financiamiento.

La nueva forma de operar puede ser sintetizada a partir del Programa de Consorcios de Pequeños Productores para el Manejo Sustentable de Establecimientos (INTA). Cuatro o cinco vecinos que comparten una cuenca presentan, con el asesoramiento de un técnico, un proyecto productivo para ser evaluado por la Comisión Coordinadora Local --conformada por representantes del PSA, CORFO, Cooperativa Mapuche de Cushamen, Cooperativa Cumen Suan de Río Negro, Grupo Maquinaria de Río Chico. La cantidad de proyectos a ser aprobados depende, principalmente, de la disponibilidad del fondo rotatorio financiado en los años 2002 y 2003 por el Mecanismo Global de las Naciones Unidas (MG). En una dirección similar, la capacitación en temas organizativos y de auto-gestión que el INTA ofrece a los jóvenes de Cushamen está financiada por la Agencia Alemana de Cooperación Técnica (GTZ).

¹³ Para estos autores, la historia organizacional de la Cooperativa ha pasado por tres etapas diferentes: a) La *fundación* (1985-1992), caracterizada por su buen funcionamiento y liderazgos paternalistas, b) La *expansión a costa de endeudamiento* (1992-1997), gestión llevada por gente más joven con acceso a diferentes fuentes de financiamiento, c) El *estancamiento y crisis* (1998-cont.) producto de los

Si bien el PSA ya venía trabajando con esta modalidad asociativa de trabajo, con la participación de los pequeños productores en las estructuras de representación y evaluación de los proyectos, y fortaleciendo las relaciones interinstitucionales, a partir del año 2000 su intervención en la zona cobra un nuevo impulso con el Programa PROINDER financiado por el Banco Mundial (BM).

A partir de estas nuevas configuraciones del espacio, el modelo de intervención basado en el acompañamiento y el apoyo a la Cooperativa fue reemplazado por otro centrado en la capacitación a los pobladores rurales para conformar grupos aislados de trabajo, confeccionar sus propios proyectos productivos “sustentables” y conseguir las fuentes externas de financiamiento.

Por consiguiente, entiendo que el nuevo “perfil aborigen” del pequeño productor y las explicaciones técnicas --“ignorancia”, “incapacidad”-- sobre la crisis de la Cooperativa son los efectos de los programas neoliberales definidos simultáneamente por las reformas del estado y por las políticas de ajuste social (Hale 2001). El objetivo de este capítulo, entonces, consiste en irrumpir en las redes locales, nacionales y globales de relaciones a través del caso particular de la trayectoria de los jóvenes de Cushamen que impulsaron la creación del modelo de organización Lacu Mapu. Sin celebrar la resistencia que puede haber ejercido esta Comisión, el análisis enfoca sobre las prácticas hegemónicas que procuran fundar una ética global, conformada por un sistema de propósitos y un nuevo uso del discurso empoderador de la diversidad, para sustentar las políticas de desarrollo.

Las personas de Colonia Cushamen se organizan colectivamente evocando experiencias comunizadoras e historias locales-provinciales de relaciones interétnicas, al mismo tiempo que identifican los lugares habitables, los límites y los intersticios de una nueva “gubernamentalidad”. No obstante, la presión internacional, principalmente a través de las agencias multilaterales, no transforma definitivamente las prácticas estatales previas. El nuevo paradigma multicultural y neoliberal aumenta las formas de

endeudamientos y con un liderazgo que no se renueva, con incapacidades para conducir la crisis y resolver los conflictos entre sus miembros (Cercós, Pérez y Valtriani 2000).

intromisión directa del sistema político nacional y provincial en las comunidades (Van Cott 2000), fomentando las divisiones internas y los poderes clientelistas en el nivel local (Sieder 2004).

A través del proceso de formación del sujeto afectivo que, en determinada coyuntura se nombró a sí mismo como Lacu Mapu, y de sus movilidades estructuradas por el espacio social hegemónico de los últimos años, analizaré la formación de nuevas alianzas e identificaciones como el efecto de la “reversibilidad estratégica” (Gordon 1991). Es decir, de los modos en que los términos de la práctica gubernamental pueden devenir en focos de resistencia transitoria, o la forma en que el gobierno --como la “conducta de la conducta”-- se entrelaza con la historia de las “contraconductas” del disenso (Gordon op.cit.).

2 La formación de la organización Lacu Mapu

La decisión de conformar una Comisión de delegados representativa de los distintos parajes de la Colonia y las formas de definir esta “unidad” son el resultado de relaciones sociales pasadas y presentes. Cuando los delegados afirman que están llevando a cabo “un *planteo de organización desde hace varios años*”, marcan el inicio y el final del proceso en un lapso de tiempo mucho más largo que los años en que efectivamente funcionaron como Comisión Lacu Mapu. Este proceso, aún inconcluso, es el que comenzaré a describir aquí.

2.1 Antecedentes de articulación: El Consejo Asesor Indígena de Río Negro (CAI)

Algunos de los jóvenes que estaban participando activamente en la Cooperativa de Cushamen comenzaron a buscar asesoramiento en distintos ámbitos. Fue en entonces que se encontraron con personas del Consejo Asesor Indígena (CAI), una organización mapuche de Río Negro cuyos miembros fundadores eran, en gran parte, de la zona de

Río Chico, aldeaña a Colonia Cushamen¹⁴. Cuando Lacu Mapu comienza a plantear, seis años después de estos encuentros, sus propias alianzas y formas de circulación, el marco de interpretación que se gestó en los años 1990 y 1991 en conjunción con el CAI continuaba siendo el contexto presuposicional del que partían. He decidido, entonces, comenzar la reconstrucción histórica por las reflexiones que se forjaron entonces. Con este fin no sólo he trabajado con las actas de reunión, en las que he basado el análisis, sino también con entrevistas realizadas, en Cushamen, a los miembros de Lacu Mapu que participaron en este proceso y, en Río Negro, a los dirigentes actuales del CAI que, en aquel entonces, asistían a los encuentros con los pobladores de la Colonia.

De acuerdo con estos últimos, el CAI nace como “*consecuencia del andar de un Pueblo*” que, desde distintos lugares, “*persigue la unificación de pensamiento y de sentimiento que lleva a una organización*”. Explica uno de los delegados del CAI que, dentro de este marco general, “*el proyecto de las iglesias y del estado provincial rionegrino que querían generar una nueva ley*” fue sólo una coyuntura favorable¹⁵ (delegado CAI c1/2003). Recordando aquellos primeros años este dirigente comenta:

“Entonces, con la gente de Cushamen... cuando se extiende, se extiende naturalmente, no es que alguien fue a hacer un trabajo de captación, sino que ante el reclamo de los compañeros, de la gente nuestra, que nos están llamando para una reunión, para otra, entonces nosotros, en la medida que podemos vamos dando apoyo, ya sea incorporándolos a algunas reuniones, ya sea presenciando alguna reunión y transmitiendo nuestra experiencia, nuestra forma... para que ellos empezaran a resolver sus problemas y a hacer la práctica de llevar adelante la organización de su grupo y su comunidad” (delegado CAI c1/2003).

¹⁴ Por un lado, se nombra como Río Chico a un paraje de Colonia Cushamen en Chubut, y por otro, a la zona vecina que pertenece a Río Negro. El paraje de estos delegados del CAI, entonces, se llama Río Chico pero pertenece a la provincia de Río Negro.

¹⁵ En la provincia de Río Negro, la conformación del Consejo Asesor Indígena (CAI), en la década del ‘80, ha sido trabajada por Laura Mombello (1991). Otros trabajos enfocan en los procesos conflictivos entre el estado, la iglesia y el CAI y coinciden en afirmar que estas tensiones fortalecieron a la organización mapuche (Radovich 1992, Menni 1996, Gutiérrez 2001). Claudia Briones (1999) analiza la historia del CAI comparativamente con otras organizaciones de la provincia centrándose en el uso político de distintas nociones metaculturales. Sebastián Valverde (2003, 2004) define el perfil del CAI como “campesinista” en tanto focaliza su accionar en el trabajo conjunto en cooperativas de producción con no indígenas, en oposición a otras organizaciones indígenas basadas en la reconstrucción de pautas culturales, a las que llama “eticistas”.

Los pobladores de Cushamen, por otra parte, recuerdan que “*corrió la voz*” sobre “*reuniones de paisanos*” en Río Negro y, con el fin de conocer de qué se trataba y aprender un poco más, decidieron empezar a “*entreverarse con ellos*”.

“Ahí vimos la organización que se estaba formando entre ellos, los paisanos de Río Negro de Ñorquinco, Fita Miche, Río Chico, toda esa parte, Cerro Mesa, toda esa parte había gente ahí, y de Bolsón también, de Mallín Ahogado, todo. Entonces hablaron muchas cosas interesantes que nos interesaban a nosotros, para ver cómo podíamos salir de lo poco que sabíamos. Y ahí fuimos a aprender un poco, y después vinimos e hicimos la prueba de reunirnos... Esos muchachos vinieron a poner un asesoramiento para que acá se haga la cooperativa que está ahora. Así que ellos trajeron el modo, como teníamos que hacer. Entonces después que ellos se fueron para allá, a trabajar en su provincia, quedó enraizado ese asesoramiento y empezaron acá los paisanos también. Y ahora estamos. Fuimos asesorados por ellos” (delegado LM c8/1996).

En las primeras reuniones realizadas en Cushamen los delegados del CAI contaron sus experiencias organizativas en torno a la Cooperativa Cumen Suan de Río Negro y propusieron trabajar en forma conjunta con la Cooperativa Mapuche. Aún cuando esta empresa colectiva “falló” y los pobladores de la Colonia que participaron perdieron parte de su cosecha anual --por el mal desempeño de uno de los dirigentes de la Cooperativa rionegrina--, ellos realizan una evaluación positiva de aquellos años (“*pero no fue en vano*” delegado LM c2/2001). Todos coinciden en que fue este acercamiento con el CAI el que les permitió descubrir otras formas de organización al tener la posibilidad de participar en asambleas coordinadas por “*los mismos paisanos*” y de aprender sobre el funcionamiento específico de una cooperativa.

El 29 de septiembre de 1990 comienzan a realizarse los encuentros formales entre algunos pobladores de Cushamen y miembros del CAI. Ese día se nombra un delegado para Colonia y se elabora la primera acta de reuniones. Estos registros, que abarcan un periodo de dos años, fueron el resultado de la discusión y las reflexiones conjuntas pero interpretadas, registradas y escritas por gente de Cushamen. Por lo tanto, al decidir basar mi trabajo en ellas selecciono también el punto de vista de las personas de la Colonia para contar este segmento de historia compartida con el CAI.

En primer lugar, “la organización”, meta de estos encuentros, se hace explícita en las actas como tópico central, es decir, como aquel que orienta los énfasis y sentidos de

los textos interaccionales que constituyen la reunión. Desde la primera hasta la última de las actas, este tópico es puesto en un primer plano: p.e. *“la organización es una política grande que formamos nosotros entre paisanos”*, *“Para hacer cualquier reclamo la organización es una fuerza muy grande”* (acta de reunión n° 7, Mina Indio, 3/4/91)¹⁶. La centralidad del tema organizativo es subrayada también cuando las actas describen el desarrollo mismo del evento comunicativo: *“se procedió a formar un temario para empezar la reunión”*, *“se explica el objetivo de la reunión”* (acta de reuniones n° 1, Mina Indio, 29/9/90), *“poníamos el papel con el temario en la pared”*, *“la reunión estaba organizada desde el principio, esa es la política que queríamos aprender”* (M. Napal c8/1996).

En segundo lugar, “la organización” constituye el “signo vacío” de la unidad que se estaba construyendo. Y, en este sentido, es el punto de partida desde el que comienza a gestarse una definición específica de “cultura vertical”. Los contenidos particulares de esta cultura compartida generalmente permanecen ocultos en las actas, pero al ser evocados permanentemente a través de ciertas lagunas e implícitos del discurso (“*gaps poéticos*”, Foley 1995), adquieren un mayor poder para crear pertenencias entre aquellos interlocutores que los completan con éxito. La relación metacultural entre organización y cultura vertical se encuentra presupuesta, por ejemplo, cuando afirman que la Cooperativa Mapuche no es un *“un boliche común”* y que, a partir de ella, es necesario recuperar *“nuestras formas de vida”*, o cuando sostienen que *“esencialmente”* por sus antepasados ellos son de *“de trabajo comunitario, colectivo”* y que deben profundizar esa forma para *“no seguir con la envidia y dejar el egoísmo de lado”* (acta de reuniones n° 5, Mina Indio, 10/03/91).

Por lo tanto, es a partir de este modelo cultural / organizacional que otros temas también se vuelven objetos de reflexión. Así, por ejemplo, la discusión solía centrarse en torno a las formas más apropiadas de moverse en el espacio estructurado por la agencia estatal.

¹⁶ *“Seguidamente se hace la presentación y después se comenzó a explicar el objetivo de esta reunión. Estando elegido el coordinador y secretario, comenzó Crescencio explicando cómo tenemos*

Al respecto, un delegado del CAI vuelve a describir, en la cuarta reunión, el funcionamiento de su organización. Comenta entonces que el objetivo principal, desde los inicios del CAI en distintos parajes, ha sido liberarse de quienes los *“tenían apretados”* participando *“sin ser usados”* y desde un lugar autónomo tanto en la Comuna como en la Cooperativa (acta de reuniones n° 4, Mina Indio, 23/02/91). Leyendo las actas con esta orientación de lectura, sobresalen los dos frentes en los que el CAI define su agencia: el nivel político y el nivel económico. Al explicitar *“las formas”* de utilizar los lugares hegemónicos como instalaciones estratégicas irán implicitando y recreando los límites culturales de los sentidos de pertenencia compartidos.

En una carta dirigida a los pobladores de Cushamen, Crescencio Prafil --miembro del CAI-- consideraba positivo el nombramiento de un delegado --surgido de la organización que se estaba formando en Colonia-- para *“ver de más cerca las cosas”* en la comuna de Cushamen y vigilar la ejecución de un plan de emergencia. Entonces recomendaba: *“¡Compañeros! esto no quiere decir que ese delegado se va a hacer usar con los traidores (...) ni tampoco va a ir a vivir en el pueblo, sino que ese representante tiene que llevar todas las inquietudes que ustedes tienen en su paraje”* (Costa de Ñorquinco, Río Negro, 5/11/90). En las reuniones donde se discutió la tensión entre *“trabajo colectivo heredado de la antigüedad y la imposibilidad de hacerlo encajar en el funcionamiento del sistema”*¹⁷ el énfasis también estaba puesto en identificar la yuxtaposición de dos modelos diferentes de organización. Por un lado, *“el modelo del gobierno”, “las estructuras del estado”, “el individualismo”,* y por otro lado, el *“modelo de la organización que es totalmente distinto”, “la organización que hacemos con la lucha de todos nosotros”, “la política indígena sin bandería política, que no depende ni del PJ ni de la UCR”* (actas de reunión n° 4 y 5, op.cit.).

El desafío consistía en materializar una *“forma propia de organizarse”* en dos frentes diferentes:

que hacer para organizarnos y qué lindo es estar organizado para poder reclamar todos los derechos que le corresponden” (acta de reuniones n° 1, Mina Indio, 29/9/90).

¹⁷ Esta forma de definir los ejes de la reflexión surge en una entrevista realizada a un miembro del CAI en el verano del 2005. Sin embargo, cuando en 1991 los delegados del CAI explicaron en

CAI	_____	PODER POLÍTICO	_____	ORGANIZACIÓN
COOPERATIVA	_____	PODER ECONÓMICO	_____	ORGANIZACIÓN

Cuadro transcrito en el acta de reuniones n° 4, Mina Indio, 23/02/91.

Los sintagmas de identificación utilizados con mayor frecuencia (“*organización defensora del pueblo de los paisanos*”, “*organización nuestra*”) y el encuadre de los eventos como “*charlas sobre nuestros mismos problemas*” habilitan estos lugares hegemónicos desde el afecto y los sentimientos compartidos de comunidad ¿Cómo se han ido, entonces, estableciendo las alianzas entre el CAI y Cushamen? ¿Cómo juegan las definiciones locales de “cultura vertical” en la construcción metacultural de un sujeto afectivo diferenciado como “paisano”?

En el “nivel político” la construcción de aboriginalidad es el punto de partida de una identificación común y, en esta dirección, los espacios hegemónicos se irán marcando culturalmente. Los participantes de las reuniones acordaron que, en continuidad con “*las luchas que han hecho los abuelos nuestros*”, la “*organización nuestra*” plantea seguir luchando por la tierra, por rescatar la lengua y por los derechos de “*toda la gente indígena que siempre nos estuvieron humillando y nos quitaron la cultura*”. La propuesta, entonces, consiste en “*salir de éstos encerramientos*” y lograr que “*nuestra palabra valga ante cualquier funcionario del gobierno*” (acta de reuniones n° 1, Mina Indio, 29/9/90).

En las actas, el reemplazo del término “indígena” por el de “paisano” puede ser entendido como una pista metapragmática sobre los mismos procesos de comunalización que operaron en la zona. Un análisis etnosemántico (Silverstein 1993) de los usos situados del término me permitió comprender sus sentidos actuales en la construcción de pertenencias y articulaciones en Cushamen. La categoría “paisano” puede ser utilizada en el lugar de “indígena” puesto que también es un lugar de

Cushamen “los problemas de la Cooperativa Cumen Suan” o cuando aconsejaban a los pobladores de la zona sobre los modos de participar en el gobierno reponían esta misma dicotomía.

pertenencia marcado étnicamente. Sin embargo, su elección incorpora, en el “nivel económico”, otros acentos.

La orientación del término “paisano” hacia el trabajo rural del pequeño productor o campesino responde a una historia local donde “*los paisanos se han ido cruzando y entreverando con los wingkas*” (delegado LM c3/2003). Si bien actualmente los pobladores de Cushamen afirman que la cotidianeidad de las experiencias de “*la vida de campo*” han acercado a unos y otros, sigue siendo en términos de aboriginalidad que se justifica la incorporación del no indígena. Ésta es una frontera que no puede traspasar cualquier poblador rural. En definitiva, la identificación como paisanos es la forma de articular la doble pertenencia como indígenas y como pequeños productores: “*Y también dijo Crescencio que las cooperativas las formamos los paisanos porque además somos pequeños productores*” (acta de reuniones n° 1, op.cit.).

Desde la figura del paisano, entonces, el modelo de la organización plantea transitar al mismo tiempo dos frentes diferentes, por un lado, “*conocer todos los derechos políticos que corresponden a nuestra gente paisana*”, por el otro, “*ganar estas cooperativas para que no puedan jodernos los millonarios*” (acta n° 1 op.cit.).

Finalmente, el poder común alisador de la identificación con el paisano reside también en el hecho de compartir condiciones materiales similares y un orden de urgencias comunes en sus respectivos parajes. En los temarios propuestos en cada una de las reuniones, los “*problemas de la zona*” también fueron un factor de unidad. En las reuniones se dedicaba el mismo tiempo tanto a realizar listas de “*necesidades básicas insatisfechas*” o de demandas urgentes, a plantear formas de tratar la hidatidosis, a denunciar el maltrato en las escuelas, a reflexionar sobre el poco valor de la lana o “*el rigor de las familias numerosas*”, a conversar sobre la explotación laboral del que emigra de la Colonia, como a compartir información sobre las cooperativas y la coordinación de los trabajos (actas de reunión n° 3, 20/11/90, y n° 4, 23/02/91).

La redefinición de ciertos lugares disponibles como moradas de apego, aquella que luego será presupuesta en la creación del proyecto Lacu Mapu, comienza con estas primeras reflexiones sobre los modos de entender la aboriginalidad. Esta última es

experimentada desde la categoría del “paisano”, es decir, con la orientación específica de otros sentidos de pertenencia. Aquellos que son evocados cuando los “problemas, experiencias e intereses compartidos” reponen el contexto rural y zonal del pequeño productor.

La propuesta del CAI consistía en hacer una organización en Chubut para *“luchar en conjunto la gente paisana de las distintas provincias”* (Acta de reuniones n° 7, Mina Indio, 3/4/91). Sin embargo, los participantes de este proceso explican que la decisión de seguir caminos separados fue una decisión compartida. Unos y otros observaron que los procesos hegemónicos de clasificación y territorialización que se estaban imponiendo en ambas provincias --y por lo tanto los lugares disponibles para plantear esta lucha-- eran diferentes: *“nosotros estamos en el Chubut, así que no nos correspondía las leyes que ellos traían, y bueno, por ahí nos fuimos apartando... pero así fue que quedamos un poco organizados acá”* (delegado LM c14/1996). Hoy en día, las mismas personas se siguen reuniendo en los encuentros organizados por el PSA o el INTA para coordinar los trabajos de producción y comercialización.

2.2 Proyectos y contingencias: el surgimiento de la “unidad” Lacu Mapu

A partir de un convenio suscripto en agosto de 1996 con la Secretaría de Desarrollo Social de la Presidencia de la Nación --avalado por ley 4223-- Chubut es una de las provincias seleccionadas para comenzar con el Plan Nacional de Regulación de Tierras dirigido a las comunidades indígenas. Su lanzamiento en el nivel nacional, como vimos antes, se había realizado en octubre de ese mismo año en la Colonia (ver lámina n° 7).

La Secretaría de Desarrollo Social recibe los fondos del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y los transfiere al Instituto Autárquico de Colonización de Chubut (IAC). Este último era el que, en definitiva, debía realizar el trabajo de relevamientos y encuestas, mensuras y tramitación de los títulos de propiedad. El IAC --junto con funcionarios de Desarrollo Social, del INAI y del municipio-- comenzó la ejecución de la primera etapa del Plan llamando a reunión en las distintas comunidades y parajes¹⁸

¹⁸ En una primera etapa la verificación y ejecución de mensuras debía realizarse en los lotes fiscales ocupados por comunidades mapuches de Napal, Cushamen, Vuelta del Río, Costa de Lepá, El Cajón,

con el propósito de “*levantar la necesidad y la inquietud de cada familia*” (C. Nahuelquir c5/2002), explicar el funcionamiento del programa y, principalmente, los requisitos para alcanzar los títulos de propiedad: elección de un mediador para acompañar los trabajos de amojonamiento y mensura, la realización de un estatuto sobre la organización de la comunidad y el inicio de los trámites necesarios para obtener la personería jurídica. Una vez finalizadas las mensuras --muchas de las cuales fueron licitadas y realizadas por empresas privadas-- éstas eran enviadas a Catastro de la provincia para su aprobación.

Después del discurso que el presidente Carlos Menem pronunció en Cushamen, donde afirmaba que el propósito de esta “*reparación histórica*” consistía en “*devolver las tierras a sus legítimos dueños*”, y de la circulación de los distintos funcionarios por varios parajes de la provincia, los pobladores de Cushamen estaban convencidos, en el año 1997, de estar viviendo un momento histórico de cambio. Sin embargo, ese mismo año comenzó el trabajo de mensura en Reserva Napal y la percepción sobre la situación se volvió diferente. El 30 de marzo de 1997 se realiza en Reserva Napal el acta donde se describen los trabajos realizados por la Comisión de Tierras --encuestas, delimitación de lotes y amojonamientos con estacas. En ese mismo acta se deja constancia que el mediador --elegido previamente por los pobladores del paraje-- reclamó también como parte de la comunidad los lotes de la Reserva que “Telleriarte Hnos.” y Dante Galván tienen en propiedad.

“Cuando el gobierno provincial mandó la Comisión para el relevamiento de tierras vimos que estaban haciendo las cosas mal. En Reserva Napal mensuraron a cada uno lo que más o menos ocupaba, nada más. Pero la idea no era esa y analizamos: ‘*esto no puede ser, si nosotros dejamos que éstos hagan lo que están haciendo el trabajo va a salir mal hecho*’. La idea nuestra era que respeten el decreto y que devuelvan la Reserva total a la gente con un título comunitario. De ahí salió la idea de hacer la Comisión Lacu Mapu, porque dijimos: ‘*nosotros deberíamos hacer una comisión formada con un delegado o dos de cada paraje que represente a la gente*’ (delegado LM c7/2002).

Comenzó a circular, entonces, por los distintos parajes de la Colonia la idea de que era necesario “*estar organizados*” antes de que se realizaran los demás trabajos de

Barrancas Prane, Cerro Centinela, Sierras de Tecka, Pocitos de Quichaura, Las Pampas, Blancuntre, Yalalabat, Lagunita Salada, Cerro Cóndor, Pichiñán y Chacay Oeste, procediendo a la regulación

mensura y, de este modo, *“reclamar lo que verdaderamente nos corresponde”*. A fines del año 1997 y principios de 1998 los mensajes radiales “al poblador” llamaban a reuniones internas --cerradas para los funcionarios-- en distintos parajes y fechas. Los temas de estas convocatorias consistían en decidir el estatus legal de los títulos de propiedad --individual / familiar o comunitario--, discutir colectivamente la posibilidad de formar una comunidad para obtener personería jurídica y, principalmente, apuntar a una forma de organización definitiva. El 20 de enero de 1998, en la sede de la Cooperativa, se hace la primera reunión general con los pobladores de los distintos parajes, donde los más jóvenes explican el objetivo de formar una Comisión de delegados: *“Bueno, ustedes ya vienen discutiendo en su zona, y hay incluso algunos parajes que ya eligieron su delegado... esto surge de un grupo de personas que estamos en esta cooperativa y que siempre nos reunimos”* (delegado LM, reunión en la cooperativa). El fin de una Comisión, explicaban, sería discutir y trabajar sobre los siguientes temas: *“tierras, salud, educación y hacer cumplir los reglamentos de las leyes que benefician a las comunidades aborígenes y otras problemáticas que subsistan en nuestra zona”* (acta de reunión, 20/01/98).

En esta reunión, en la que me detendré más adelante (cf. apartado 3), comienza a surgir la idea de controlar las formas de ocupar las instalaciones disponibles e intervenir de forma activa en el curso de los acontecimientos. En otras palabras, la pregunta central era cómo ocupar estratégicamente el lugar social ofrecido por las agencias del estado y, al mismo tiempo, habilitarlo desde los compromisos afectivos e históricos de las personas mapuches de Cushamen. En principio, este lugar era definido por las agencias hegemónicas a partir del modelo del “cacique y su comunidad” (*“la Comisión de Tierras preguntaba por el cacique, representante o mediador, nos decía que elijamos uno”* Fil. Nahuelquir c3/1998). La respuesta consensuada de los pobladores fue aceptar que la comunidad necesitaba llenar este lugar vacante y plantear algún modo de representación alternativo. La Comisión de delegados tendría que cumplir las tareas de un “cacique” --trámites, diligencias-- y las funciones de una “organización”. Estas últimas, más ambiguas y quizás menos conocidas, son explicadas por los mismos participantes: *“en este momento estamos en la lucha acá en*

dominial de los predios, a fin de concluir con el ordenamiento (funcionario del IAC c3/2003).

Cushamen”, “*algún día lograremos organizar a la gente y recuperar la tierra*” (delegado LM, reunión en la cooperativa).

Tres años después, el Plan de Regulación de Tierras todavía no había avanzado en la zona de Cushamen. Los funcionarios provinciales de los distintos organismos alegaban falta de presupuesto, lentitud burocrática, “*tiempos indígenas más lentos para tomar decisiones*” y conflictos familiares de los pobladores de difícil resolución, entre otras razones, para explicar la demora¹⁹. Para el año 2001, la Comisión ya se había reunido varias veces y había confeccionado su propio estatuto --los delegados serían reelegibles y representarían a sus parajes coordinando las tareas con el resto de los miembros que la conforman²⁰. Uno de los ancianos de la zona había sugerido el nombre Lacu Mapu [tierra de los abuelos] para que la Comisión nunca olvidara su objetivo central: “*defender la tierra que heredamos de nuestros antepasados*” (Fil. Nahuelquir c8/1999).

Ese año, el INAI visita la Colonia para “*probar que la Comisión realmente esté representando la comunidad*” (delegado LM c7/2002) y poder responder el pedido de personería jurídica de la Comisión. Sin embargo ésta nunca se logró obtener con este tipo de modelo de organización.

Al año siguiente, en el 2002, los plazos provinciales para la ejecución del Programa habían alcanzado sus puntos límites. En consecuencia, el CAI reanuda las reuniones por parajes en Cushamen y sugiere que, independientemente de la organización que quieran darse a futuro los pobladores de la zona, sería conveniente que sacaran sus personerías jurídicas por parajes. En octubre de ese año, en el Registro de Comunidades Aborígenes de la Escribanía General del Gobierno, dependencia del Ministerio de Gobierno, Trabajo y Justicia de la Provincia de Chubut, son registradas a

¹⁹ Declaraciones similares se encuentran en el Diario El Chubut del 17/05/03 (www.soc.uu.se), donde el IAC todavía tiene que dar una respuesta frente a su demora.

²⁰ La Comisión está formada por los delegados votados por cada uno de los 13 parajes. En 1998 asistí a las primeras votaciones --donde la modalidad recurrente consistió en que las personas presentes proponían candidatos y luego votaban levantando la mano. En aquella ocasión se nombraron a los 21 primeros delegados que conformarían la Comisión.

partir del número 18 las comunidades Cushamen Centro, Fita Miche, Fofó Cawel y Costa de Ñorquingo Sur.

Paralelamente, la mayor parte de estos jóvenes comienzan a participar en el Foro Caprino, organizado por el INTA, para mejorar la producción de Mohair. Éste es definido por sus miembros en oposición al Foro Lanero que es controlado por la Sociedad Rural de Chubut, es decir, como un ámbito donde los pequeños productores --en su gran mayoría dedicados al pelo de chivo-- discuten sobre sus prácticas de producción y comercialización. A partir de este antecedente, y frente a un brote de sarna muy fuerte en la zona, se decide crear la Comisión Local de Sanidad Animal para reemplazar las funciones del Servicio Nacional de Sanidad Agroalimentaria (SENASA) que, en esos años, no dispone de presupuesto. Las agencias del estado responsables de crear la Comisión necesitaban representantes de pequeños productores por parajes y recurrieron entonces a la estructura Lacu Mapu. En el año 2000 se volvieron a realizar reuniones para confirmar o cambiar los delegados propuestos dos años atrás y el trabajo de vacunación comenzó siendo financiado por distintas instituciones estatales y con la capacitación técnica del PSA.

La organización Lacu Mapu comienza a proyectarse y discutirse desde principios de la década de 1990, sin embargo, emerge como institución a partir de 1997. Definida por varios pobladores como el “proyecto de la unión de todos” (Ms. Nahuelquir c1/2004), su papel central ha residido en enfrentar los cambios acelerados que se estaban dando en la configuración del espacio social. Lacu Mapu es un lugar social construido localmente para pensar y orientar las acciones colectivas y, de este modo, responder como “organización” a las prácticas de fragmentación de las distintas agencias hegemónicas que intervienen en la zona.

Considero que la historia Lacu Mapu de imposiciones hegemónicas y reterritorializaciones locales nos permite pensar algunos de los efectos sociales de una relación continuada en el tiempo con distintas agencias estatales. Por un lado, el fortalecimiento de los discursos dominantes de sospecha sobre la “real” representatividad de sus dirigentes y, por el otro, la profundización de los dispositivos de control e intervención estatal en la zona.

Retomando el punto de vista de Ernesto Laclau (1994) desde la perspectiva que aquí he utilizado, la necesidad de representación resulta cuando un grupo de personas considera que sus moradas de apego, aquellas desde las cuales define sus intereses, valores y afectos, y las instalaciones estratégicas por las que necesita circular no sólo son muy diferentes en sus reglas, sino que, además, en estas últimas se toman decisiones que afectan los modos de habitar las primeras. En tal caso, la identificación es incompleta y la relación de representación es siempre un “suplemento” necesario para su constitución.

Los participantes de Lacu Mapu son sospechados --entre los miembros de la comunidad y, principalmente, entre los agentes externos-- de actuar en favor de los propios intereses y no tener en cuenta las necesidades inmediatas de sus representados (“*gana plata diciendo que es indio*”, “*no sabemos de dónde tiene el estándar de vida que tiene*”, “*obligan a la gente a hacer lo que no quieren*”, agentes eclesiásticos y estatales de Chubut 2003). Frente a este tipo de afirmaciones, el desafío consiste, primero, en pensar si este “suplemento” puede ser deducido de las trayectorias de los representados o si es un agregado completamente nuevo, en cuyo caso, los intereses, valores y compromisos afectivos de los pobladores de Cushamen serían transformados y ampliados por el mismo proceso de representación (Laclau 1994, Briones 1999). Si bien la distancia entre moradas e instalaciones que remarcan los discursos de la sospecha es constitutiva de este mismo proceso de representación, Lacu Mapu no es una farsa sino un lugar de alianzas donde se busca transformar tanto el punto de vista de los representados como las imágenes hegemónicas sobre la aboriginalidad. Frente a las críticas externas que definen a los dirigentes Lacu Mapu como “*punteros políticos dependientes*” o como “*actores que monopolizan las múltiples funciones que ofrece la sociedad*” (funcionarios del gobierno provincial 2003) el desafío consiste en ampliar el contexto de reflexión. Los tiempos de detención se fueron acortando y comenzaron a proliferar los lugares sociales donde se adoptan decisiones que afectarán las vidas de las personas de la Colonia. En este marco, Lacu Mapu no sólo se propone completar cada una de estas brechas *entre* lugares --como actores interculturales-- sino que ha comenzado a funcionar ella misma como una instalación estratégica internalizando las distintas trayectorias en la forma de una identidad inestable y vagamente integrada.

Con respecto a la profundización de los dispositivos de control, muchos de los “reconocimientos hegemónicos” posibilitaron la expansión del estado hacia espacios que los indígenas habían resguardado, en mayor o menor medida, de la intervención estatal (Briones 1998b). Esto ocurre, por ejemplo, cuando el IAC lleva los modelos de estatutos para establecer un tipo de organización comunitaria y regula el proceso cartográfico de transformar los parajes en comunidades, o cuando las distintas agencias del estado orientan las prácticas locales hacia un tipo de sujeto determinado. Los criterios utilizados para el otorgamiento de las personerías jurídicas son fundamentales en este proceso de normalización subjetiva. Prácticas recurrentes, como privilegiar el modelo ideal del “cacique y su comunidad”, rechazar otras propuestas “más políticas y menos auténticas” basadas en la organización colectiva, detener los trámites frente a conflictos por las tierras y apurar aquellos pedidos de personería donde se acepta la distribución actual del territorio, irán dando forma a las conductas. El segundo desafío consiste, entonces, en identificar cuándo la organización Lacu Mapu es construida desde los discursos dominantes como “no representativa” o “inauténtica”, y cuando y por qué las agencias hegemónicas siguen legitimando sus políticas y programas a través de esta Comisión. Hasta el día de hoy, Lacu Mapu se dirime entre un proyecto de lucha y oposición con efectos a largo plazo y sus objetivos más inmediatos para responder a las urgencias de las agencias estatales y privadas con las que cotidianamente interactúa.

Uno de los delegados de Lacu Mapu evaluaba de esta forma los comienzos de esta organización:

“Si hubiésemos logrado estar mejor organizados hubiéramos tenido resultados concretos, pero todo lo que quisimos fue quedando en el aire o nos sigue costando muchísimo. Así aprovecharon varios a hacer acciones que por ahí van en contra de la comunidad y no nos favorecen. Lo que estuvimos analizando, y que un poco nos favorece, es que tuvimos un poco más de pie para decir *‘pucha, ahora sí que necesitamos organizarnos porque si no, un nuevo accionar del gobierno nos pasa por encima de vuelta’*” (delegado LM c3/2001).

3 La reunión de delegados en la Cooperativa: “Buscando la identificación”

El proceso permanente de identificación (Hall 1996) forma parte de las reflexiones metaculturales que los miembros de la organización Lacu Mapu explicitan en reiteradas oportunidades (Ramos 2003). Siguiendo el planteo de Stuart Hall (op.cit.) encuentro tres ideas centrales para interpretar este proceso. En primer lugar, la búsqueda de identificación responde a determinadas condiciones de existencia pasadas y presentes. Segundo, si todo proyecto basado en la “unidad de lo diverso” se legitima en la existencia de una comunidad que al mismo tiempo se está construyendo, el proyecto Lacu Mapu, como cualquier otro de su tipo, necesita recursos materiales y simbólicos para dar textura a la unidad que sugiere. Finalmente, un proyecto basado en la identificación debe transformar la negatividad de la diferencia en una política de la otredad, esto es, señalar y recrear los límites simbólicos para producir “efectos de frontera”. A partir de la reunión fundante que el 20 de enero de 1998 los pobladores de los distintos parajes de la Colonia realizaron en la Cooperativa de Cushamen, describo la orientación que, en estos tres ejes, los participantes dieron al proceso de identificación llamado Lacu Mapu.

En primer lugar, interpreto los usos metaculturales discutidos en esta reunión como respuestas históricas y locales a ciertas condiciones de existencia. Como ya se ha analizado en la primera parte de la tesis, los procesos de diferenciación hegemónicos combinaron la horizontalidad cultural del progreso (cf. capítulo 1) con la verticalidad del folklore mapuche y gauchesco (cf. capítulo 2). Vimos entonces que los usos situados de la noción de “cultura mapuche” en Cushamen (cf. capítulo 2, 4.1) y sus vinculaciones asociativas con la “época de la crisis” y con ciertas prácticas descontextualizadas y folklorizadas --incluso estigmatizadas como “atrasadas”-- oponían esta noción a los objetivos desarrollistas de “ir hacia adelante” y “progresar”.

“Los dos temas son importantes, tanto el pequeño productor como el tema cultural, pero hay diferentes posturas, están los que quieren empezar con el tema cultural y la recuperación de la cultura y nosotros que vemos otra necesidad, la necesidad de hoy de llevarle comida a un hijo, un techo para mi casa” (delegado LM c8/2002).

Cuando en la cooperativa comienza a discutirse el “tema cultural”, algunos asistentes preguntaron sobre su significación (“¿*Qué se entiende por cultura mapuche? ¿Hay distintas clases? ¿Qué entra en el tema cultura?*”). Los delegados Lacu Mapu

prometieron averiguar en la municipalidad para responder con mayor exactitud esas preguntas. Así entendida, la “cultura mapuche” es un tema ajeno, impuesto y descontextualizado de los intereses presentes del poblador rural. El debate en la cooperativa sobre la construcción de un “perfil” Lacu Mapu basado en la cultura se enfrentó con los siguientes argumentos. Por un lado, estaban quienes lo percibían como un “retroceso”: *“si empezamos a identificarnos desde el fondo olvidamos el presente”, “hoy hay que pensar en avanzar”, “ahora estamos metidos en un sistema no estamos en los tiempos del 1900”, “no hay que olvidarse lo que la gente está viviendo en este momento”*. Por el otro, quienes reponían el modelo cultural / organizativo del CAI y reconocían en la cultura una forma antigua de organizarse, una costumbre y una historia de lucha que es *“importante plantearse recuperar”*. Si bien este último argumento lograba fácilmente el consenso, se enfrentaba con la mediación de “la pérdida cultural” que volvía a reponer las distancias entre el pasado y el presente: *“es difícil, no es fácil, es un proceso muy largo, muy largo”, “sería importante recuperar eso, pero sabemos muy poco, a mí me interesa más que nada el presente”*.

El “perfil” de Lacu Mapu se encontró, entonces, en la experiencia del poblador rural, y se definió como *“una organización de base”* donde representados y representantes son *“los mismos damnificados, los que viven en carne propia el día a día”*. En definitiva, estaban construyendo su “propio lugar”, diferenciándose de otras organizaciones provinciales percibidas como “de la ciudad”. Esta orientación del proyecto Lacu Mapu se manifiesta también en las demandas que aquel día quedaron escritas en el acta de reunión: *“mejorar los campos, implantar pasturas, mejorar la estructura habitacional, perforaciones para el agua, escuela de oficios para capacitar laboralmente a los hijos”*, entre otras.

En segundo lugar, considero que la textura de la comunidad de pertenencia se fue entretejiendo a partir de las reacentuaciones locales de la noción de aboriginalidad. Después de reconocer las diferentes instalaciones estratégicas que Lacu Mapu podía ocupar en la actualidad, y las alianzas que en cada una de ellas parecían ser dominantes, los pobladores coinciden en que la organización debía representar a la comunidad en estos dos frentes:

“si vamos al tema del INAI, ahí sí definirse como mapuche y estar a la altura de otras organizaciones (...) pero ya en el tema provincial del PSA o el INTA hay que pensar que están todos incluidos pequeños productores mapuches e inmigrantes” (delegado LM, reunión en la Cooperativa).

El desafío de construir esta “unidad de lo diverso” se resolvió apelando a las experiencias del CAI (*“hacer nosotros acá la lucha del CAI, empezando por casa”*). Los delegados retoman, entonces, la división entre el nivel político y económico para interpretar estos frentes de participación.

“de entrada cuando nosotros decimos ‘vamos a organizarnos’ ya nos estamos planteando en política, generada por nosotros. Y automáticamente cuando estamos planteando organizarnos estamos teniendo en cuenta todo el aspecto, también nuestro, por qué no, económico” (delegado LM c8/1998).

Con esta doble orientación, los participantes de la reunión fueron definiendo colectivamente las aristas de su identificación. Uno de los representantes Lacu Mapu subrayaba que *“recuperar las cuestiones de la tribu culturalmente empieza por luchar por la tierra”*. En esta misma dirección, durante la discusión se fueron recreando las relaciones entre una cultura heredada y el territorio mapuche, las experiencias cotidianas, los conflictos y las historias de los abuelos. Y, del mismo modo que unos años atrás, los pobladores construyen una noción de aboriginalidad lo suficientemente amplia y precisa para incluir como *“gente que también da en el perfil”* a los pobladores no mapuches pobres de la zona y excluir a los terratenientes ricos que *“no trabajan en el campo y que no dependen de la ganadería para comer”*.

La aboriginalidad, estrechamente ligada con las experiencias del poblador rural, comienza a operar como el horizonte mismo de la comunidad en formación. Es decir que establece los límites y el terreno desde el cual leer la realidad y construir los compromisos colectivos. En el transcurso de la reunión se fueron evocando y reforzando discursivamente los contenidos de una “identificación aborígen” a partir de reflexiones históricas sobre la figura del mapa y de permanentes recentramientos del intercambio discursivo hacia la idea de “unidad”. Por un lado, a través de una reconstrucción histórica del espacio físico los asistentes discuten hasta dónde llegan los límites de la Colonia para nombrar los delegados. Primero confirman la incorporación

de Reserva Napal, Río Chico, Tres Cerros y parte de Mirador. Luego, y también partiendo de interpretaciones históricas, el territorio de pertenencia se extiende hacia otras regiones de la provincia y la Patagonia. La autoridad de los decretos de la Colonia irá, de este modo, cediendo lugar frente a la legitimidad histórica de la preexistencia indígena al estado nación. Por otro lado, la idea de “unidad”, representada por estos mapas, se irá desplazando hacia la misma “organización Lacu Mapu” (*“la unión hay que tener, más que nada la unión”*). En esta dirección se discuten ciertos acuerdos básicos entre todos: p.e. *“cuando se llama a reunión uno debe llegar ahí”*, *“los problemas deben pasar por la Comisión de delegados para plantearlos como lo que queremos todos los indios”*, *“en la Comisión evaluamos entre todos como salir adelante”*, *“la misma gente de acá se tiene que unir y tratar los conflictos internos en la Comisión”*.

En tercer lugar, los límites de esta unidad se vuelven materialmente visibles a partir de los “efectos de frontera” producidos por ciertos textos interaccionales. En el primero de ellos, algunos pobladores actualizan modos de hablar tradicionales para discutir el tema de nuestra participación en la asamblea comunal. Por única vez en toda la reunión se especifican roles, identidades y formas de participar en el evento comunicativo en curso.

“yo quiero aclarar antes que nada que esta es una reunión nuestra pero que acá hay dos chicos que están con nosotros participando, uno es historiador y ella es antropóloga, ellos son chicos que hace cuatro años que están viniendo y la mayoría ya los conocemos. Ellos para nada participan sino que vienen a escuchar. Si hay alguna duda, si después quieren preguntar ellos van a contestar” (delegado LM).

Otro de los participantes cede el turno al cabecilla del camaruco que se encontraba en la reunión (*“la persona más antigua que hoy tenemos acá es don Demetrio Miranda”*). Este último toma el lugar de enunciación propuesto y, de este modo, acepta nuestra presencia: *“Para mí... yo estoy conforme con lo que han hecho estos señores, muy en forma... y la historia hace mucha falta, no sólo para nosotros sino también para los que vienen, para que sepan y puedan pelear por el pueblo de Cushamen”*. Agradecemos e inmediatamente se cambia el tópico de la reunión.

El segundo texto interaccional surge entre los participantes y dos policías de Cushamen. Los últimos interrumpen la reunión para preguntar a los pobladores si alguien sabe algo sobre un robo reciente de lanares. Las respuestas irónicas de las personas --p.e. *“que el terrateniente busque primero en su galpón”*-- crearon el contexto en el que, también en tono de broma, se fueron evocando diferencias entre “pobres” y “ricos”, “campo” y “ciudad” (p.e. denunciar el robo de órganos *“para que los ricos se completen”* o pedir que asfalten el paraje Mina Indio *“¿o sólo ellos andan en asfalto?”*).

En síntesis, los otros constitutivos de aquella identificación que se estaba actualizando en la reunión eran los “no indígenas” --aún cuando con algunos de ellos era posible articular-- y los “ricos” --los otros externos por excelencia.

4 El programa neoliberal en versión local

Una vez formada, la organización Lacu Mapu comienza a transitar espacios sociales más amplios. En sus decisiones sobre las formas de moverse, entrar o salir de los lugares disponibles, la Comisión presupone el doble frente de participación de los modelos organizativos que venía utilizando. Entonces, si bien los programas orientados culturalmente y los programas de desarrollo se yuxtaponen en la creación de sujetos sociales, la ejecución local de los mismos por distintos organismos del estado (los primeros por el INAI y los segundos por el INTA o PSA) pareciera confirmar las percepciones mapuches sobre “dos líneas” de interpelación diferenciadas. A partir de ambas, Lacu Mapu irá construyendo sus propias alianzas y un lugar distintivo de pertenencia en las nuevas configuraciones neoliberales del espacio.

4.1 La reorientación estatal de las políticas de otredad indígena

Principalmente durante los años 2000 y 2001, cuando la Comisión Lacu Mapu se presentaba públicamente en los encuentros provinciales y nacionales se comenzaban a percibir, en estos espacios, ciertas tendencias de reconfiguración. Las energías de las políticas de otredad indígenas estaban puestas en articular alianzas en niveles más amplios que los estrictamente comunitarios o regionales. En los encuentros, por

ejemplo, se hablaba de armar una organización provincial indígena e, incluso, en noviembre del 2001, uno de los delegados Lacu Mapu --junto con otros tres representantes mapuches de Chubut-- asisten a una reunión en Buenos Aires con el propósito de crear un partido político aborigen de alcance nacional²¹. En el contexto de estas iniciativas, el objetivo de este apartado consiste en analizar la relación entre, por un lado, las políticas neoliberales de un estado que busca redireccionar --y ya no oponerse a-- la abundante energía política del activismo de los derechos culturales (Hale 2001), y, por el otro, las diferentes apropiaciones indígenas de estos modos hegemónicos de definición y clasificación del espacio social. Entre las posibles articulaciones entre estas dos agencias --estatales e indígenas--, Lacu Mapu emerge ocupando un lugar social diferenciado.

Con este fin me detendré en los primeros eventos provinciales en los que participó Cushamen como organización Lacu Mapu²². El primero de ellos, realizado en Esquel el 17 de abril del 2000, consistió en un “espacio de reflexión” al que convocó la Organización de Comunidades Mapuche Tehuelche 11 de Octubre (OCMT)²³. El segundo fue una reunión financiada por el INAI --“Taller sobre nuevos derechos y personería jurídica”-- que se realizó en Esquel los días 17 y 18 de marzo del 2001 y a la cual asistieron los representantes de gran parte de las comunidades y organizaciones mapuches tehuelches. Esta fue planificada en un encuentro provincial del PSA que, previamente, se había llevado a cabo en Cushamen. Allí se dispuso que los delegados Lacu Mapu serían los convocantes y coordinadores del evento, en articulación con la Comunidad Pillán Mahuiza, y que el objetivo de esta “*junta aborigen*” sería “*unir*

²¹ “Nosotros, los que estamos ahí de delegados, en una gran mayoría, siempre hemos estado trabajando con el peronismo pero, últimamente, estamos pensando en abrirnos, irnos más para el lado aborigen y hacer un partido propio. A eso apuntamos en esas reuniones en Buenos Aires” (delegado LM c9/2002). Desconozco el nombre de las instituciones que apoyaron estos encuentros; en Cushamen sostienen que ésta era una iniciativa de los indígenas de todo el país, independiente del estado, y financiada por una institución de origen alemán.

²² He basado la selección de estos eventos en el trabajo comparativo entre aboriginalidades provinciales realizado por el Grupo de Estudio Aboriginalidad, Provincia y Nación (GEAPRONA 2001).

²³ La Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre (OCMT), creada en 1992, representa uno de los primeros intentos por reunir y coordinar las acciones que cada una de las comunidades de la provincia venía desarrollando por separado. También ha promovido la participación de las personas que han experimentado la diáspora y que han debido abandonar el espacio de sus comunidades. De este modo, en la última década, constituye un referente ante los conflictos que han involucrado a la población originaria, difundidos a través de medios de

comunidades para organizarnos mejor” (delegado LM c7/2002). El tercer evento, también financiado por el INAI, se realiza en Cushamen entre los días 10 y 12 de agosto del 2001. Allí se encontraron 25 representantes mapuches y tehuelches ante la convocatoria inicial de participar en un taller de capacitación en el diseño de proyectos.

Uno de los participantes recuerda que, en estos encuentros fueron “*saltando todas las diferencias y las distintas posturas*”. Los delegados Lacu Mapu ampliaron sus propias cartografías reconociéndose a sí mismos como parte de los “*internismos y los partidismos políticos*”, con una posición diferente a la de otros grupos (delegado LM c7/2002), principalmente en torno a las formas de actuar frente al estado. Por ejemplo, aún cuando todos acuerdan en que el INAI, teniendo en cuenta su composición y sus políticas, no es un órgano representativo del indígena, las organizaciones y comunidades se agrupan en distintos compromisos políticos. Algunos rechazan la intermediación administrativa del estado en territorio mapuche y, por consiguiente, no consideran en sus programas ocupar los lugares sociales disponibles en la estructura actual de gobierno. Otros, como Lacu Mapu, plantean que el INAI tiene que ser rediseñado en su composición de modo que represente efectivamente los intereses y demandas indígenas. Esta última postura considera que la única estrategia de empoderamiento (“*la única forma que nosotros podemos tener más participación y decidir por nosotros mismos*”) consiste en “*plegarse a algún partido --o tener un “partido aborígen propio”-- e ir “ocupando espacios políticos desde abajo*” (delegado LM c9/2002).

“Hay gente que no se pliega a ningún partido, este puede ser la OCMT, vamos a suponer, ya que dice que no le gustaría participar con el estado. Nosotros analizamos que para tener fuerza y para tener poder y toma de decisiones y que el gobierno te haga caso tenés que meterte en algún lugar. No entendemos cómo ellos quieren pelear de afuera (...) no me puedo quedar afuera del sistema de la democracia, nuestra idea es que para llegar a algún lado tengo que participar en algún lugar” (conversación con delegados Lacu Mapu c7/2002).

Los delegados comentan que en estos encuentros coincidieron en que “*para hacer algo juntos hace falta todavía mucho diálogo*”, y como éste es económicamente imposible, “*era mejor empezar cada uno a organizar la propia casa y después*

comunicación nacionales e internacionales y brindando apoyo y asesoramiento a los involucrados en

avanzar con los que están más cerca y ver qué se puede ir haciendo” (delegado LM c8/2002). Lacu Mapu comenzó, entonces, a replantearse sus objetivos de articulación con otras organizaciones y a pensar la posibilidad de *“tener una organización propia”*: *“nacer desde Cushamen como organización chica e ir de a poco tratando de llegar a otras comunidades”* (delegado LM c2/2001).

Si bien las comunidades y organizaciones representadas en los dos primeros eventos fueron básicamente las mismas, los respectivos grupos convocantes, OCMT y Lacu Mapu, construyeron lugares de enunciación diferenciados en cada una de las actas de reunión. Comparando estos documentos se pueden identificar las luchas metadiscursivas entre dos modos de proyectar una política de otredad. Desde la redefinición metacomunicativa de los eventos --uno es un *“Norngulamtuwun* [espacio de reflexión] de los *pu werken* [mensajeros del pueblo mapuche]”, otro es un “taller” donde el INAI es un interlocutor participante-- hasta la forma de construir discursivamente las demandas presuponen y crean lugares diferentes de detención.

Desde la puesta en práctica de una reterritorialización del espacio desde el punto de vista mapuche, el primer modelo define al estado como racista y niega que, hasta la fecha, hayan existido políticas de reconocimiento de la diversidad cultural puesto que, esta última implica un reconocimiento “real” de la autonomía de un pueblo en un territorio: p.e. consulta previa, reconocimiento inmediato de la propiedad comunitaria, administración autónoma de los recursos económicos sin intermediación del estado, apoyo operativo a políticas de desarrollo emanadas desde las comunidades mapuche y tehuelche, entre otras demandas (acta de reunión, Esquel, 17/04/2000).

Aceptando la definición hegemónica sobre el estado, el segundo modelo entiende que esta último es un espacio neutro del que es necesario participar para luchar por una redistribución más justa de los recursos económicos: p.e. mayor participación indígena en el INAI, que se dé cumplimiento al Plan de Regulación de Tierras, que la provincia rinda cuenta del destino del dinero aportado por nación, que el INAI revea el resultado del Plan hasta la fecha, exigencia de becas al gobierno nacional a través de la

consulta directa con las autoridades originarias, entre otras demandas (acta de reunión, Esquel, 18/03/2001).

Por su parte, las agencias estatales, en sus intentos permanentes por canalizar en una dirección conveniente estas disputas, diseñan programas de “reconocimiento cultural” que, en la práctica, profundiza las diferencias entre ambos modelos. Estos programas generalmente se basan en la distribución estratégica de recursos entre organizaciones con demandas aceptables y la negación de las otras.

El estado, a través de sus distintas agencias, utiliza aquellas demandas que clasifica como “aceptables” como insumos de sus políticas de reconocimiento cultural. Una de estas concesiones, por ejemplo, ha sido el plan de gobierno de creación de un Consejo Consultivo Nacional que, con delegados de las distintas provincias, pudiera funcionar como el organismo garante de la representación indígena en el INAI. Incluso, como afirma Hale (op.cit.), esta recepción de “*gente indígena*” en sus instituciones otorga legitimidad al gobierno ante las miradas de los donantes internacionales y distancia a los “*adversarios indígenas potenciales*”, puesto que sus demandas y agencias también comienzan a ser percibidas como “*rupturistas*” por otros grupos indígenas (“*siempre terminan destruyendo los espacios de diálogo con el estado*”, delegado LM c15/2002).

En otras palabras, la emergente energía política de las comunidades y organizaciones mapuches y tehuelches por constituir un partido político o una organización de lucha provincial fue rápidamente apropiada por el estado. Un estado que apoya el derecho a la lucha y la reivindicación social como necesarias, incluso obligatorias, de un grupo organizado (Gordon 1991), pero que, al mismo tiempo, moviliza las fuerzas armadas para desalojar a pobladores mapuches “intrusos” o para reprimir marchas provinciales “intolerables”. Este proceder contradictorio, identificado por Hale (2001) como las nuevas políticas neoliberales del “sí pero”, busca controlar y monitorear las formas indígenas de organización y distinguir entre un reconocimiento cultural aceptable y un empoderamiento amenazante.

La propuesta del Consejo Consultivo, lanzada en el año 2000, había sido planteada como una respuesta estatal a las demandas indígenas de participación en el INAI²⁴ acorde con las políticas del “sí pero”. En la formación de este Consejo, algunos delegados Lacu Mapu, entre otros representantes indígenas de la provincia, actuaron como interlocutores permanentes del INAI. Ellos negociaron el plan original que, según cuentan, proponía la elección “por sus propios medios” de un consejero por “cada región” --quedando Patagonia como una unidad. Finalmente el plan fue rediseñado por provincias y, particularmente en Chubut, quedó supeditado a que el INAI cumpliera con la propuesta de financiamiento sugerida por Lacu Mapu, Lago Rosario y Pillán Mahuiza²⁵ para asegurar la mayor participación posible de las comunidades en la discusión (acta de reunión, Cushamen, 12/08/01). Las distintas formas en que los mapuches de Chubut redefinen los lugares sociales impuestos se hacen manifiestas, entonces, en sus posturas políticas frente a este tipo de intervención estatal para incentivar y controlar las prácticas organizativas indígenas.

El modelo de organización centrado en una politización mapuche de la cultura vertical, sostiene que el proyecto político debe tener como “*sustrato histórico*” “*la institucionalidad mapuche*” --“*nuestro sistema político, administrativo y jurídico basados en nuestros principios culturales*”-- y no requiere de “*concepciones ideológicas ajenas y externas*”. Desde este marco, la “*personalidad como pueblo*” se sustenta y fortalece a partir de la fuerza performativa y presuposicional de las ceremonias espirituales mapuches (acta de reunión, Esquel, 17/04/2000), es decir, en la actualización y recreación de aquellos lugares sociales que son experimentados como moradas de apego.

El modelo de organización Lacu Mapu, basado en la ampliación de los espacios democráticos y estatales de participación indígena, exige al INAI el financiamiento de los encuentros provinciales necesarios, no sólo para nombrar los consejeros requeridos

²⁴ Transformar el INAI en “un instituto realmente representativo del indio”, recuerda uno de los jóvenes Lacu Mapu, ya había sido una de las demandas compartidas por los pueblos indígenas en el foro nacional del Programa de Participación de los Pueblos Indígenas (PPI) realizado en 1997.

²⁵ Ciertas alianzas entre comunidades y organizaciones pueden ser coyunturales, transitorias y estar motivadas por propósitos muy disímiles. Proceso que no estoy trabajando aquí. En esta investigación el foco está puesto en el punto de vista de los representantes de Cushamen y es sólo esta perspectiva la

sino más bien para *“poder contar con una estructura propia que nos permita seguir avanzando en el trabajo de recuperación de nuestra identidad”* (carta dirigida a la Coordinadora General del INAI, 12/08/01). A diferencia del modelo anterior, algunos delegados Lacu Mapu consideran que es a través de la habilitación de los lugares disponibles como instalaciones estratégicas que es posible construir una política basada en la otredad cultural.

Un estado que comienza a tener en cuenta el valor político de alguien que se auto-identifica como indígena, también ve los frutos de multiplicar los lugares sociales donde se promueve el derecho individual de acceder como “mapuche” en las estructuras de gobierno²⁶. Pero, al mismo tiempo, el programa neoliberal posterga --o rechaza-- una real auto-afirmación colectiva de derechos, sobre todo cuando ésta es realizada desde lugares “mapuches” aparentemente no controlados por el estado. El gobierno provincial --generalmente en coordinación con el INAI-- ha convocado a reuniones de “caciques y representantes” en reiteradas oportunidades en los últimos dos años con el propósito de crear espacios de diálogo y discusión. Pero a través de la imposición de ciertas agendas temáticas fijas, estas prácticas actualizan las tendencias del multiculturalismo neoliberal. Primero, la selección de los temas y la interpretación de los mismos --“tierras”, “propiedad”, “recursos naturales”, “turismo”, entre otros-- refuerza la idea de que la identificación mapuche es el resultado de la “capacitación personal” y que sus beneficios consisten en una ampliación de los derechos individuales. Segundo, la yuxtaposición de este espacio de reflexión con la posibilidad de tramitar con los funcionarios presentes personerías jurídicas, becas de estudio o pensiones para las “comunidades organizadas” refuerza las equivalencias hegemónicas entre el reconocimiento de los derechos colectivos y el acceso burocrático y controlado a las estructuras del estado.

De acuerdo con Briones (1999) y Hale (2001), cuando los delegados Lacu Mapu afirman que una organización mapuche que desconoce las estructuras actuales del

que estoy describiendo en estas páginas como representativa de un modelo de participación en el estado.

²⁶ El PJ ha incentivado la participación política de personas que se auto-identifican como mapuches en las listas de diputados y, actualmente, en la elección de los intendentes. El gobierno provincial de Das

estado argentino se está “*auto-marginando y dando pie al mismo estado para que siga discriminando, explotando y colonizando a la gente indígena*” (delegado LM c8/2002) suponen y confirman las definiciones neoliberales sobre “nación como estado” e “integración” democrática. Es decir, un estado que sólo puede concebirse como nación única, y que crea comunidad a partir de la integración superadora de aquellos “diferentes” que permanecen dentro del orden establecido, de los canales de comunicación y de “diálogo”, es decir, de los lugares establecidos de alianzas políticas²⁷. Un estado que, en la implementación de sus diferentes programas, ha utilizado el proyecto de los delegados Lacu Mapu como “señal” para orientar en el espacio las movilidades estructuradas de las políticas de otredad indígena en la provincia.

Por estas razones, algunos miembros de la Comisión Lacu Mapu han evaluado, recientemente, que el proyecto original de luchar contra las desigualdades estructurales de un “estado racista” ha comenzado a estar en suspenso

“cuando dejamos de arisquar de la política y no vemos que el sistema político va a ser siempre medio opositor a lo que nosotros planteamos porque nunca va a tener los mismos objetivos que una organización de base. No es que no me guste andar pero habría que pensar muy bien nuestra estrategia porque sino en algún momento vas a ser absorbido por el sistema” (delegado LM 2005 c9/2005).

El estado no sólo reconoce las comunidades rurales mapuches y tehuelches del noroeste de Chubut, la representación indígena en los gobiernos locales --municipios o legislaturas--, la cultura indígena en sus políticas de gobierno y el derecho a una auto-identificación sin discriminación sino que, simultáneamente, reconstituye la comunidad, la participación, la cultura y la identidad a su propia imagen, en palabras de Hale (2001) “*limpiándolas de los excesos radicales e iniciándolas en el trabajo de formación del sujeto que necesita el estado mismo*”.

Neves, por ejemplo, nombró como presidente de la comuna de Cushamen a uno de los delegados Lacu Mapu.

²⁷ Estos supuestos hegemónicos no tienen en cuenta que los pueblos indígenas, generalmente, se autoidentifican como “nación” para discutir el modelo identitario de nación-como-estado. Aún cuando no dejan de inscribir las contiendas dentro del estado correspondiente, pueden contraponer otras formas de imaginar “naciones” dentro de estados plurinacionales, donde el alcance de la soberanía estatal es uno de los supuestos del sentido común que proponen revisar (Briones 1999).

4.2 Los empresarios de sí mismos

Esta última forma de entrar y salir de los lugares sociales dispuestos por el estado implica, la mayor parte del tiempo, que los representantes indígenas deben utilizar los dispositivos hegemónicos de producción de significados. Como vimos en el apartado anterior, estos últimos, diseminados en diferentes prácticas y supuestos previos estructuran las relaciones de las personas con ellas mismas mediante divisiones de permitido / prohibido en la aplicación de ciertas técnicas organizativas y de auto-gestión. Ampliando aquí sobre el conjunto de las agencias estatales que intervienen en la zona se encuentran otras tendencias, igualmente diseminadas, en los programas de gobierno. Todos ellos muestran un cierto aire de familia en tanto interpelan a sujetos con autonomía, dotados con aspiraciones de autorrealización y con capacidad para manejar sus vidas como empresarios de sí mismos. La “unificación” hegemónica en los programas se fue basando cada vez más, como plantea Nikolas Rose (2003) en las “disciplinas psi” y sus modelos de individualidad centrados en la auto-dirección de la propia vida.

La modalidad de gobierno neoliberal presupone la iniciativa individual, la responsabilidad y la rectitud ética de la doctrina liberal precedente, pero en un marco de interpretación constructivista. Las mismas organizaciones de base --en Cushamen las comunidades, cooperativas, consorcios o Emprendimientos Productivos Asociativos (EPA's)-- son interpeladas por este nuevo marco como los agentes más efectivos en la reconstitución del ciudadano indígena. En la conjunción de fuerzas globales, nacionales y locales en la zona de Cushamen, la promoción de técnicas e imágenes hegemónicas de auto-afirmación ha quedado a cargo de agencias cuyos destinatarios son explícitamente los pequeños productores rurales. En la provincia, las agencias de desarrollo son las que han puesto en práctica la descentralización de responsabilidades y una noción de cultura con énfasis en lo organizativo y autogestivo diseminando las reglas de mercado en las áreas más remotas del noroeste chubutense.

Los delegados Lacu Mapu han sido los destinatarios centrales en la ejecución de estos programas y reformas estatales en el nivel provincial. No sólo porque Cushamen ha sido la zona seleccionada por estas instituciones y proyectos, como vimos antes, sino

también porque estas nuevas formas de empoderamiento fueron habilitando lugares sociales que los pobladores de Cushamen, desde sus experiencias afectivas, fácilmente habilitaron como propios.

A partir del año 2000, mientras las instituciones estatales INTA y PSA sufren ciertas reformas de descentralización, se intensifica la presencia de una “política global”²⁸ en la zona. Estos cambios, percibidos por los pobladores como nuevos lugares de compromiso, acción y reconocimiento, forman parte de los programas institucionales de las agencias multilaterales que operan como donantes: GTZ, Mecanismo Global y Banco Mundial. La financiación de los proyectos de desarrollo que, ejecutados por INTA y PSA, llegaron a Cushamen produjeron prontamente un cambio discursivo entre los técnicos y los pobladores. En los últimos años era esperable que en las conversaciones acostumbradas sobre el trabajo en el campo mis interlocutores interpretaran sus propias realidades actualizando los discursos entextualizados en los programas de estas agencias internacionales, a veces, sin conocerlas.

Esta última reconfiguración del espacio hegemónico se yuxtapone con las formas estatales de “participación indígena” que trabajé en el apartado anterior pero, al tener sus propias señales de circulación, es interpretada por los mismos pobladores como “otra línea de participación e identificación”. Me centraré aquí en el análisis de aquellas tendencias compartidas entre agencias multinacionales, nacionales e indígenas, es decir, en la forma en que el proyecto Lacu Mapu ha comenzado a describir como propias las reglas de conducta y la ética de una nueva gubernamentalidad.

La GTZ, una empresa internacional de derecho privado que actúa por encargo del Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo de Alemania y de comitentes internacionales como la Comisión Europea, Naciones Unidas o el Banco Mundial es una de las agencias que financian los proyectos del INTA en Cushamen. De acuerdo con los objetivos de una Cooperación Técnica bilateral entre los gobiernos argentino y alemán, los proyectos efectivamente ejecutados en Cushamen se han

²⁸ De acuerdo con el planteo de las agencias multilaterales, las políticas de desarrollo son comprendidas actualmente como partes de una “política estructural global”, cuyo objetivo es enfocar en forma diferenciada los diferentes desarrollos nacionales en el largo plazo.

centrado en el manejo sustentable de recursos naturales, desarrollo rural y mejora de la protección del medio ambiente. El Mecanismo Global (MG) es un órgano subsidiario de la Convención de las Naciones Unidas que se establece con el objeto de aumentar la eficacia de los mecanismos financieros existentes, destinado a promover medidas para movilizar y encauzar recursos. Funciona bajo la autoridad y dirección de la Conferencia de las Partes y sus funciones centrales consisten en difundir información sobre fuentes de financiamiento, necesidades de los países, promoción de actividades de cooperación y coordinación en la canalización de recursos. El MG, a través del INTA, financió en Cushman los fondos rotativos utilizados por los consorcios. El Banco Mundial ha financiado, entre 1998 y 2004, el proyecto PROINDER de desarrollo de pequeños agricultores que ejecutó el PSA en todo el país y que ha tenido gran influencia en el modelo organizacional de Cushman.

Mientras estas tres empresas internacionales tienen áreas de interés dedicadas al “fortalecimiento de las organizaciones sociales y culturales indígenas”, las áreas seleccionadas para trabajar en Cushman son aquellas centradas en “el desarrollo del poblador rural pobre”. Esta elección responde, en gran parte, a la historia de las instituciones estatales (INTA y PSA) que, durante más de diez años, han sido las encargadas de “disminuir la pobreza” en las comunidades indígenas y campesinas de la provincia de Chubut.

El destinatario de los distintos proyectos es “*la población rural pobre*” (GTZ y MG), “*las comunidades rurales más pobres*” o los “*pequeños productores minifundistas*” (BM)²⁹. Las agencias de desarrollo que intervienen en la zona interpelan, entonces, al campesino como beneficiario principal de sus proyectos. Sin embargo, todas ellas aclaran, en sus distintos textos de presentación, que “*este tipo de población*” tiene cierta “*idiosincrasia*” puesto que “*históricamente está relacionada con los pueblos precoloniales del continente americano, es decir, los ‘aborígenes del subcontinente’*” (GTZ), que es “*persistente la presencia indígena*” (MG) o que dentro de ella “*son*

²⁹ El corpus utilizado en este apartado está conformado por los siguientes materiales:

GTZ: <http://www.gtz.de>, <http://www.gtz.de/argentina>.

MG: <http://www.jrebelde.cu/mecanismosfinancieros>,

<http://.rolac.unep.mx>,

<http://www.fiamerica.cl/actividades/conferencias>.

'grupos vulnerables', en particular, los sectores indígenas" de quienes se *"garantiza, especialmente, la participación"* (BM). En la presentación hecha en el Foro de las Américas del Banco Interamericano de Desarrollo en 1997³⁰, Anne Deruyttere se basaba en investigaciones del Banco Mundial para afirmar que *"el mapa de pobreza en Argentina revela que las zonas de más necesidades básicas insatisfechas coinciden con las que habitan los indígenas del país"* (ver lámina n° 16). Por consiguiente, en la zona de Cushamen, esta correspondencia entre "sectores rurales vulnerables" y "sectores indígenas" es puesta en relieve en los proyectos de las agencias estatales de desarrollo en los últimos años, cuando los donantes comienzan a buscarse entre los organismos internacionales³¹. El uso local de esta definición de aboriginalidad, basada en los indicadores observables "comunidad rural" y "pobreza", tiende a esencializar las identidades indígenas en dos direcciones. Por un lado, refuerza el supuesto de que el "auténtico indígena" es el que vive en comunidad, en las áreas rurales y que es pobre -- y que es "vulnerable" el poblador rural indígena que vive en comunidad. Por el otro, el énfasis en la idea de auto-suficiencia comunitaria, en un ámbito rural que no logra consolidar (Sieder 2004), motiva que tanto las evaluaciones institucionales como aquellas realizadas por los mismos pobladores sobre ciertos "fracasos" --p.e. la crisis de la cooperativa, de la curtiembre o de otros proyectos más puntuales-- pongan en primer plano "ciertas idiosincrasias culturales" o "incapacidades" de los sujetos y, en consecuencia, la "necesidad" permanente de "capacitación"³².

A continuación me detendré en aquellos cambios discursivos que, a partir de las conversaciones con los pobladores de la zona y mis lecturas de los textos institucionales de estas agencias de desarrollo, he identificado como más influyentes en la reconfiguración de las movilidades indígenas.

BM: <http://www.bancomundial.org.ar>, www.sagpya.mecon.gov.ar, www.gtongargentina.org.ar, y folletos entregados en las oficinas del PSA sobre el Proyecto PROINDER.

³⁰ Deruyttere, Anne 1997. "Pueblos Indígenas y Desarrollo Sostenible: El papel del Banco Interamericano de Desarrollo". Presentación hecha en el Foro de las Américas del Banco Interamericano de Desarrollo, el 8 de abril de 1997.

³¹ Para las agencias multilaterales todo proyecto de desarrollo que desee ser enmarcado en una "política estructural global" debe *"enfatar los temas de pobreza rural dentro de la agenda de los gobiernos provinciales"* (BM).

³² Otra idea que puede estar implicada en esta definición, siguiendo el planteo de Gordon (1991), es aquella que permanece presupuesta en el marco interpretativo de "las tecnologías del seguro" que suele ser evocado a partir de la idea de "vulnerabilidad": los indígenas pobres de las áreas rurales son

Una de las tendencias del programa neoliberal consiste en reforzar la idea del arbitraje que ya circulaba entre los representantes mapuches como la estrategia de apelar a la “máxima autoridad” (Ramos 2003). Tanto los estados como las agencias donantes ocultan su función de garantizar la expansión del mercado mundial competitivo hasta los sitios más remotos en el propósito explícito de custodiar las transacciones “*entre los que quieren mejorar el valor de su vida y los que quieren economizar a costa de las mismas*” (Gordon 1991). Esto implica que, por un lado, las agencias multilaterales y el estado irán ocupando alternativamente el lugar neutro de “moderador de conflictos” --p.e. mientras las primeras se auto-definen como “*moderadoras entre el estado y la sociedad civil*” (GTZ), el estado nacional es percibido por los delegados Lacu Mapu como árbitro de los conflictos regionales (“*exigir al INAI que interceda ante el estado provincial para evitar que siga autorizando a particulares no indígenas*”, acta de reunión, Esquel, 18/03/01). Y que, por el otro, esta descentralización de responsabilidades resulte en una mayor privatización y particularización de los conflictos.

Otro de los cambios discursivos cuya puesta en práctica ha modificado en gran medida el espacio local consistió en reemplazar las diferencias entre las instituciones estatales de desarrollo por la propuesta de un trabajo coordinado “*entre las agencias comprometidas con el bienestar de la población rural*” (MG). La “*concertación interinstitucional*” (MG) o la “*incorporación de mecanismos de coordinación*” (BM) que han promovido los donantes fueron desplegadas en las reestructuraciones del funcionamiento de las agencias estatales. Por ejemplo, las unidades evaluadoras de proyectos de cada una de ellas prevé en su composición la participación de representantes del INTA, del PSA y de CORFO, además de profundizar la coordinación en la ejecución de sus respectivos proyectos.

La tendencia discursiva a establecer isotopías en el campo semántico de la “autonomía” y la “responsabilidad” es uno de los cambios simbólicos fundamentales para legitimar las políticas de ajuste y la reducción presupuestaria de los estados nacional y

percibidos como posibles “riesgos” y, por ende, la financiación actual para su “desarrollo” es una inversión.

provincial. Su importancia radica, en primer lugar, en que éste ha sido también el discurso utilizado por los pobladores para habilitar los lugares sociales que progresivamente iban ocupando. Así contaba, por ejemplo, la historia de relaciones entre los productores de Cushamen y el PSA un miembro de la Comisión Lacu Mapu:

“una vez que se empezaron a hacer proyectos y se vio el resultado aparecieron más créditos subsidiados de 2000 pesos para un mínimo de cuatro familias. Después de eso hubo un convenio entre el PSA y el Instituto Provincial de la Vivienda para la mejora de viviendas rurales por un monto de 4000 pesos. Pero éste crédito, también con una parte subsidiada, no fue para todas partes, se hizo donde mejor habían trabajado, fue como un premio para los pocos que mejor habían aprovechado los subsidios anteriores” (delegado LM c2/2001).

La resignificación del ajuste presupuestario como “premio a unos pocos” se relaciona también con las nuevas demandas hacia las instituciones. Puesto que ha dejado de ser “correcto” reclamar subsidios o “ayudas económicas”, los pobladores demandan una mayor capacitación por parte de los técnicos para que sus proyectos puedan formar parte de la reducida selección³³. Paralelamente se ha ido imponiendo un juicio ético sobre lo que es “autonomía”, “sustentabilidad” y “responsabilidad” a través de nuevas tecnologías como “los fondos rotativos” --fondo perteneciente a la Comisión de Consorcios que debe ser devuelto y que es “manejado por los mismos pobladores” (técnico del INTA c5/2003)-- o “el uso de la creatividad” para construir proyectos que no necesiten dinero³⁴.

La creación de la Comisión Local de Sanidad Animal sobre la base de la Comisión Lacu Mapu ha sido otro de los efectos de esta misma tendencia. La autonomía y la responsabilidad reemplazan a las visiones más críticas sobre la descentralización económica:

“Antes de eso se manejaba por SENASA que es un organismo provincial, y ahora como ya cambiaron las leyes y cambiaron todas las posibilidades, y no hay presupuesto... bueno, cuánto mejor que se haga una Comisión Local de Sanidad, y la misma gente haga el trabajo” (delegado LM c2/2001).

³³ En el año 2003 el INTA tenía en Cushamen cuatro proyectos en curso --realizados por consorcios de cuatro familias-- y cuatro aprobados en carpeta a la espera de donantes o de la devolución de los fondos rotativos.

³⁴ “En algunos momentos hay financiamiento para financiar algunas actividades, pero eso es eventual, algunos planes de trabajo buscan el desarrollo en la parte comercial, en cuestiones legales... y entonces el INTA ofrece la capacitación” (técnico del INTA c5/2003).

Los delegados de la Comisión fueron capacitados y recorrieron durante dos años la zona *ad honorem* para explicar los procedimientos y distribuir los remedios para combatir los brotes de sarna que habían surgido. La Cooperativa Mapuche sostuvo el proyecto con un crédito pero se necesitó también financiamiento de los estado provincial y nacional. Los delegados acordaron en que no estaba bien estar recibiendo esos subsidios “*toda la vida*” y en que, por lo tanto, era conveniente que éstos quedaran “*como un patrimonio de la comunidad*” --símil “fondos rotativos”--, aún cuando reconocen que “*el recupero va a ser demasiado lento dada la situación económica de la gente*” (delegado LM c3/2001).

En relación con esta última tendencia, otro de los cambios discursivos en la elaboración de proyectos para obtener financiamiento es el énfasis en la “descentralización de las decisiones”. En el proyecto PROINDER, por ejemplo, ésta implica que “*las decisiones relativas a la aprobación, ejecución y seguimiento de los subproyectos sean tomadas a nivel provincial con participación de las instituciones de apoyo y de los beneficiarios*” (BM). Este modo de disciplinar y controlar las conductas busca producir un nuevo modelo de sujeto (Foucault 1991), en palabras de las mismas agencias, “*promociona la construcción de sujetos sociales con capacidad de negociación*” (MG). Me centraré, entonces, en aquellas características de sujeto que son promocionadas por estos programas de desarrollo.

El tipo de sujeto con el que se está dispuesto a trabajar comienza a ser definido desde los criterios “*de elegibilidad del grupo solicitante*” (BM) establecidos por las empresas donantes.

En primer lugar, éste es un sujeto “organizado”, las agencias financiadoras plantean que la sustentabilidad de los proyectos depende del poder de las organizaciones locales (MG) y, en consecuencia, define previamente a sus beneficiarios como “*integrados a las organizaciones*” e interesados en “*mejorar su organización social*” o en “*participar organizadamente*” (BM). La elegibilidad de “*las organizaciones de la comunidad*” (BM) como beneficiarios se basa en los siguientes supuestos hegemónicos: por un lado, considerar que la participación “auténticamente” indígena o

campesina es aquella que se enmarca en espacios “*democráticos y descentralizados*”³⁵, por el otro, buscar interlocutores “*con un alto grado de capacidad de negociación*” (MG)³⁶.

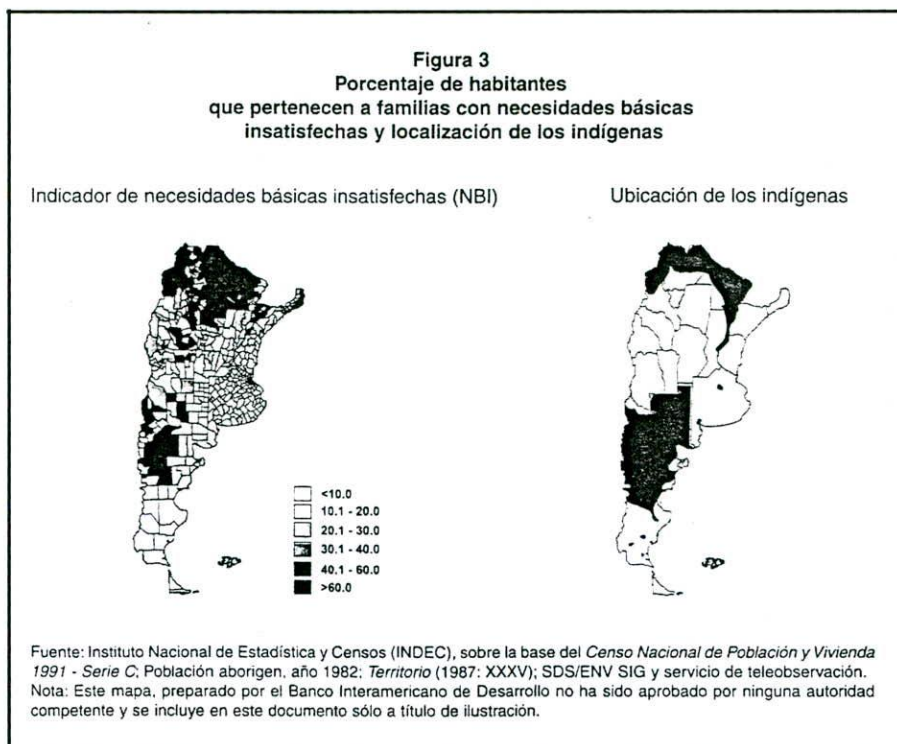
La demostración de estas competencias --organización, autenticidad y negociación-- en la elaboración de “proyectos productivos autosustentables” plantea una relación necesaria y escalonada entre los técnicos de las agencias multilaterales, los técnicos de las instituciones estatales, los técnicos nativos --generalmente miembros de la Comisión Lacu Mapu-- y los pobladores beneficiados. Los proyectos macro prevén “eventos de capacitación” y “asistencia técnica”, donde unos capacitan a otros en la formulación de políticas y proyectos destinados a los pequeños productores. Uno de los delegados comenta que después de que su proyecto grupal de producción fuera rechazado hace cuatro años asistió a reuniones del PSA y del INTA, participó de en sus estructuras de representación y recién entonces, su proyecto cumplió con las condiciones necesarias de elegibilidad (delegado LM c1/2004). Desde el año 2000 se multiplicaron en Cushamen las reuniones y talleres de capacitación para la elaboración de proyectos; ésta fue una de las principales intervenciones del INAI, el INTA, el PSA y CORFO en la zona.

En segundo lugar, los programas apuntan a modelar las conductas de las personas desde una perspectiva constructivista sobre el sujeto. Las agencias donantes establecen que deben ser los destinatarios quienes busquen sus propias soluciones, quienes mejoren sus condiciones de vida “por sus propios medios” y quienes incrementen sus capacidades y las de sus organizaciones activando conocimientos previos (GTZ). En las directrices de sus políticas, las distintas agencias, entonces, se proponen como objetivo fomentar las capacidades creativas y premiar el esfuerzo propio de las poblaciones de los países en desarrollo (BM).

³⁵ Supuestos similares sobre la organización indígena son utilizados por Anne Deruyterre (2002), directora de la Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario del Banco Interamericano de Desarrollo, en su conferencia sobre las agencias multilaterales.

³⁶ Algunos investigadores han llamado la atención sobre los riesgos implicados en este tipo de interpelaciones. En México, por ejemplo, existen muchas regiones en las que no existen grupos autónomos o liderazgos grupales con el poder de negociación y capacidad organizativa necesaria para

El "perfil" de los destinatarios: correspondencias entre "sectores rurales vulnerables" y "sectores indígenas".



Mapas de pobreza y aboriginalidad basados en investigaciones del Banco Mundial (Deruyttere 1997).

Nociones metaculturales en el modelo de los "nichos de mercado"



El desarrollo sustentable en comunidades indígenas y campesinas según las agencias multilaterales (Deruyttere 2002).

tradicionales (MG)³⁷. En estos nichos, las formas de ver el mundo (“cosmogonías culturales”) son el punto de partida para reorientar las actividades con la población.

La trayectoria de los pequeños productores de Cushamen, representada en los delegados de la Comisión Lacu Mapu abarca temporal y espacialmente los cambios discursivos de una nueva gubernamentalidad. En este contexto, las múltiples interpelaciones de las que han sido objeto los delegados resultan más de la necesidad de los distintos programas de encontrar interlocutores con capacidad de organización y negociación que de la búsqueda permanente de monopolizar el poder local. Ellos son quienes han tenido que acelerar, reorientar o frustrar sus propios proyectos organizativos a la luz de estas nuevas tendencias hegemónicas corriendo el riesgo, la mayor parte de las veces, de redefinir sin saberlo sus lugares de apego desde esta nueva gramática de vida. Esta última transforma a los excluidos en sujetos responsables de su propia promoción y permite gobernar a distancia a través de la instrumentalización de “autonomías controladas” (Gordon 1991). Quedará por profundizar cómo en el futuro próximo ciertas prácticas y discursos que hoy en día han comenzado a ser objeto de reflexión devienen en procesos de reterritorialización y, quizás, de nuevas formas de plantear los antagonismos. La disconformidad expresada en frases como “*hoy todo es puro proyecto*”, la seguridad los delegados de que son ellos quienes utilizan las instalaciones impuestas como estrategias de empoderamiento, y la nueva disponibilidad de alianzas potenciales que resultan de recorrer estos espacios interconectados, podrían transformarse en las bases de otros compromisos colectivos y afectos.

5 Reflexiones sobre “la dispersión” del modelo

Lacu Mapu no sólo ha sido el producto histórico de una múltiple interpelación hegemónica sino también de la conjunción coyuntural de distintas pertenencias e intereses en el nivel de la comunidad. No es casual, entonces, que hoy en día

³⁷ Para los investigadores de MG es en estos nichos “donde se juega la autonomía y la dependencia”, puesto que “la productividad acumulada con un manejo sustentable a través del tiempo y las generaciones es una forma de capitalización de las unidades domésticas” (Sistemas de información y conocimientos para comunidades rurales pobres - FIDAMERICA, www.fidamerica.cl).

represente, para la mayor parte de sus protagonistas, un proyecto de unidad altamente valorado pero en suspenso --o al que todavía no le llegó su momento en la historia.

Los jóvenes de Cushamen se piensan a sí mismos evocando también las imágenes de los procesos de diferenciación de larga data. Ellos se auto-presentan como campesinos o pequeños productores argentinos pero también como los hijos y nietos de alguien que formaba parte de la “antigüedad mapuche” y que, como miembro de un linaje, legó a sus sucesores el sentimiento de pertenecer a “esta tierra” (generalmente su paraje). De acuerdo con las relaciones que las personas establecen con cada uno de estos tres procesos de articulación (Nación, Aboriginalidad y Linajes) se definen y corporizan las tendencias en las que se dispersó la Comisión Lacu Mapu en la actualidad.

Los parajes Fofó Cawel y Costa de Ñorquinco Sur gestionaron su personería jurídica a principios del 2000 y, desde entonces, han tratado de fortalecer sus instituciones y prácticas comunitarias. La elección del representante / presidente y del vice-presidente, la formación de un Consejo de Ancianos, los emprendimientos colectivos como comunidad, la realización y participación en las reuniones locales para tomar decisiones colectivas, la circulación de sus representantes en los espacios regionales, provinciales y nacionales para obtener información de primera mano de las distintas agencias, el alambrado comunitario del perímetro que abarca el paraje, y la reconstrucción histórica de sus lazos comunes de pertenencia³⁸ han hecho que estos parajes comiencen a ser vistos desde afuera y sentidos desde adentro como una comunidad diferenciada. Quienes habían sido elegidos como delegados para formar parte de la Comisión Lacu Mapu, hoy son los representantes de su comunidad. La postura que ellos hoy en día representan es la que plantea una identificación amplia de aboriginalidad donde puedan ser incluidos los pobladores antiguos del paraje que no son mapuches y una noción metacultural con énfasis en la cultura horizontal del progreso. El valor actual de la cultura mapuche, “recientemente descubierto”, es presentado en tensión con la identificación como pequeños productores argentinos y, como ya vimos antes, sustentando las antinomias entre pasado y presente, y la disyuntiva entre instalaciones

³⁸ Cuentan los pobladores del paraje que sus *longkos* más antiguos, aquellos de quienes heredan sus sentimientos de pertenencia al linaje, llegaron a fines del siglo XIX a la comunidad vecina del Mirador.

estratégicas de diferente tipo. Este proceso de comunalización adquiere mayor densidad cuando se tiene en cuenta la formación histórica del paraje. Estas tierras menos fértiles fueron tardíamente pobladas, y en general, por campesinos que no se reconocían como mapuches. Estos llegaron en búsqueda de trabajo y fueron “familiarizándose” con los pobladores más antiguos pero pocos de ellos habían conseguido títulos de propiedad. Sus hijos comenzaron a asistir al camaruco, a participar más activamente en la vida social de la Colonia y, actualmente, fueron los primeros en conformar una comunidad mapuche en la zona. Para ellos Lacu Mapu debería ser una organización para coordinar los trabajos productivos de desarrollo de las “distintas comunidades” que conforman la Colonia.

Los parajes Mina Indio, Reserva Napal y Costa de Ñorquinco Norte no han querido sacar sus personerías jurídicas como comunidades porque argumentan que el interés que oculta el gobierno en este reconocimiento --sin revisión de los títulos de propiedad ya otorgados-- es legitimar la expropiación histórica que se ha hecho de sus tierras. Como hemos visto antes, la zona de Reserva que actualmente está en posesión indígena es mucho menor que la que ha sido acaparada por la Compañía o los comerciantes que fueron llegando a la zona. Si bien la noción de aboriginalidad utilizada por los jóvenes de estos parajes también incluye a los campesinos no mapuches que han socializado y trabajado en la zona desde hace muchos años, subraya fuertemente las fronteras con los blancos terratenientes, ricos y acaparadores. Ellos cuentan que los jefes más antiguos de sus linajes llegaron juntamente con Ñancuche y, desde entonces, sus sucesores vivieron y trabajaron en este territorio. La reconstrucción histórica está orientada, básicamente, a reponer la historia de trabajo, de lucha, de despojos y resistencias de sus padres y abuelos. Hablando con aquellos jóvenes que en algún momento formaron parte de la Comisión Lacu Mapu, nos cuentan que siguen representando a su zona y que, en los últimos años, comenzaron a asistir a los Parlamentos Mapuche Tehuelche convocados por la OCMT. Para ellos, el proyecto Lacu Mapu debería continuar y centrarse en la recuperación de tierras “*para que la gente pueda desarrollarse dignamente, porque están en muy escasos terrenos y ven que hay un montón de tierras en manos de muy poca gente, que son los terratenientes*” (delegado LM c9/2005). La trayectoria de Vuelta del Río (cf. capítulo 7) se ha transformado en un ejemplo de organización comunitaria para estos jóvenes.

Otros delegados, en cambio, siguen trabajando por su paraje, pero no tanto como representantes de una comunidad sino más bien como técnicos u organizadores de proyectos productivos colectivos. Y otros ocupan actualmente las estructuras municipales de gobierno poniendo en práctica, según ellos, el objetivo Lacu Mapu de ir ocupando los espacios hegemónicos desde abajo. Al respecto, el resto de los delegados se encuentra expectante de la forma en que estos últimos resolverán la tensión entre “ser absorbidos por el sistema” o poner en funcionamiento los compromisos Lacu Mapu desde un lugar de mayor poder económico y político.

La doble articulación de esta trayectoria se hace manifiesta en esta etapa de dispersión. Por un lado, los delegados se vieron obligados a participar en arenas controladas por las agencias hegemónicas donde otras metas, tiempos y discursos fueron definiendo los lugares disponibles y apropiados de detención. Por el otro, e incluso como proyección hacia el futuro, Lacu Mapu ha sido un contexto permanente de reflexión para pensar posibles procesos alternativos de reterritorialización, cuestionar las formas hegemónicas de congelar y contener la realidad sociopolítica mapuche dentro de los límites culturales de la comunidad (Boccaro 2004) y presuponer en sus foros de discusión tantos lugares de apego como historias de alianzas puedan ser evocadas. Considero que ésta es una trayectoria en curso puesto que, como afirman los mismos delegados, *“llegar a organizarse es un proceso muy largo”*.

TERCERA
TRAYECTORIA



'Cuando seas grande vas a salir a defender a tu gente mapuche', me decía la abuela¹

En algún momento, a mediados de la década de 1990, me llamó la atención la casita construida al lado de la ruta, anunciada unos metros antes con un cartel que la identificaba como iglesia evangélica. Sin embargo, fue un tiempo después que comencé a interesarme por su historia, puesto que mis propias trayectorias personales y mis prejuicios sobre las agencias religiosas en general postergaron el encuentro. Más tarde, cuando algunas personas con las que solía conversar sobre la espiritualidad mapuche y el camaruco de sus abuelos comenzaron a entextualizar sus recorridos de vida de modos diferentes, me di cuenta que ésta también era una trayectoria constitutiva de ser mapuche en Cushamen. A diferencia de lo que había imaginado, la “congregación” --como sus participantes la denominan-- también forma parte de los procesos organizativos que, en términos generales, he denominado en la tesis como proyectos políticos de pertenencia y acción.

Comencé entonces a releer algunas de las conversaciones de años anteriores en las que no me había detenido, a realizar entrevistas entre las personas que asistían a las diferentes iglesias y que, finalmente, conocí también al pastor de Gloria Divina. Este nuevo rumbo en mis formas de practicar el campo me aportó más sorpresas y preguntas que confirmaciones sobre mis ideas previas.

A través de la historia de esta iglesia, fui comprendiendo un poco mejor el entramado de discursos y prácticas configurado por las instituciones católicas y pentecostales, y por los propios feligreses. En los últimos años, entonces, conversé con el pastor en varias oportunidades y fui invitada por él a participar en algunas de sus ceremonias. Aun cuando su testimonio es una historia personal, en él se pueden encontrar las huellas de los diálogos comunitarios que lo fueron llevando a acentuar ciertos aspectos de su religiosidad y no otros. Precisamente sobre estos intercambios discursivos -- generalmente en tensión y en conflicto-- trataré luego el capítulo.

¹ En este texto se encuentran unificados dos testimonios similares. Ambos surgen de las conversaciones mantenidas con el pastor de la iglesia Gloria Divina en años consecutivos (pastor GD c3/2003, c3/2004).

“Mi mami es descendencia tehuelche, mi papá era araucano en un entrevero con indio pampeano, de mi abuela allá del norte ¡Ahí tenemos una historia más grande todavía! Mi mamá es de apellido Jaramillo, nacida en Cushamen, en el paraje Fita Miche (...). Yo siempre viví acá en la Colonia, pero trabajaba en el ferrocarril, viví mucho tiempo en un paraje de la trochita². Antes, cuando la trocha venía de Jacobacci pasaba por muchos parajes, muchos pueblitos... Entonces, yo trabajaba en el ferrocarril y bueno, allá no andaba bien de salud, tenía el vicio del alcohol, y fui a una iglesia. Y bueno, dios me salvó y... y empecé a ir a la iglesia nomás, naturalmente. Pero uno deseaba de salir, deseaba de salir... y como uno ayuda a la iglesia, ayuda acá, ayuda allá... y ya empiezan con los cargos. Los cargos acá, los cargos allá... y bueno, pero lo único que a mí siempre me importó fueron los aborígenes, casi la mayoría de los aborígenes siempre somos maltratados más bien dicho, por religiones, por política... cuando vino el tiempo de la dictadura, todo eso vi yo, entonces, desde chico dije, algún día lo voy a ayudar al pobre gaucho ¿vivo? Eh... después me había olvidado, pero después al llegar a la iglesia, entonces, yo salí para explicarles a ellos. Aquí en Vuelta del Río fue mi primer salida. Yo iba en bicicleta.

Empecé todo junto con Marinao, también descendencia de Cushamen, que falleció el año pasado... él ya llevaba años dentro de la iglesia evangélica, él era evangélico desde el Chaco, volvió acá porque se jubiló del ferrocarril, entonces, él por eso se contactó con nosotros, y desde que llegó de allá, más de veinte años estuvo con nosotros. Él era el secretario de la iglesia, el representante de la parte aborígen. Sabía mucho sobre la historia mapuche, hablaba la lengua nuestra... Yo lo único que sé es lo de mi abuela, lo de mi abuela y lo de mi abuelo, yo nunca estuve en el camaruco, bueno, cuando tenía nueve meses... según mami me decía que me llevó ella. Y ahí está la cosa ¿vivo? porque dice que ese fue el último camaruco que fue mi madre conmigo, tenía nueve meses porque mi bisabuelo Juan Meli y mi bisabuela Amalia Nahuelquir iban todos en esos años, pero esos años era otro tema de camaruco. No había vehículo casi, no había ruta, esa ruta no estaba, no se sentía, le estoy hablando del año 50, 52, no había todavía ruta, no había nada. Y mi abuelo contaba que vino una tormenta de agua, que dice que arrasó con todo la tormenta de agua, y cuando arrasó con todo, el abuelo dice que dijo: ‘hemos pecado contra dios, porque esto no puede ser así’. Y de ahí dice que dijeron los paisanos cuando se juntaban a la terminación: ‘esto ya no va bien, esto va ir mal’. Y de ahí empezó a andar mal, mal, mal.

Empezamos entonces con la iglesia pentecostal, pero al final peleamos mucho con los pastores. Porque no es que ellos me agarraron y me dijeron vos vas a ser pastor, no, no, a mí dios me dio una visión, el 8 de abril en el año 1984, dios me dio una visión a mí. Y esa visión es la que la abuela mía me dijo que algún día me iba a dar, cuando yo era chico, no sé si yo tendría cinco o seis años, pero era chiquito... y más encima metido ¿vivo? como toda criaturita. Cuando la abuela escuchaba algo me decía: ‘vos nieto, cuando seas grande vas a tener una visión, y vas a defender a tu gente mapuche, pero va a tener muchos tropiezos, muchos en contra, pero no te dejes vencer, porque dios va a estar contigo, Futa Chao siempre va a estar contigo’, me decía la abuela. Entonces, pasaron los años y bueno, llegó la visión. Entonces ahí yo fui a defender a la gente, y a hacerles ver que el camaruco... que lo que es de dios permanece, y el camaruco ¿cuánto viene? y sigue permaneciendo, entonces es de

² Ferrocarril de trocha económica.

dios, cuando dios diga no, y bueno, listo... pero eso es cosa de dios, no es cosa mía, no es cosa de mengano ni de sultano. Y eso es lo que yo le digo... pero qué pasa, con aquellos otros pastores no pudimos ponernos de acuerdo, no pudimos tener un diálogo, decir: 'no, el camaruco mire cuánta gente que va y que ahí se aumenta su alma, su espíritu... porque ellos se sienten integrados... y... entonces, se va... y dura la alegría un año a lo mejor... y al año va otra vez... y entonces...', 'hoy en día se ha terminado esa cosa', 'bueno pero ¿entonces?... pero la gente sigue haciéndolo, no es que se reúnan los brujos...'. Así discutíamos. Por eso con la gente decidimos formar nuestra propia iglesia.

Si yo me encuentro con un cabecilla, al contrario, lo animo más todavía, le doy ánimo, cosa que no deje, que siga. Esas cosas ¿vivo? es con respeto, lógicamente, no tirándolo a bajonear, pero he visto que otros pastores dicen 'ah no! ese es el diablo' ¿Qué va a ser el diablo? Si yo sé como anda el diablo, sé en qué anda y sé como anda y dónde está. Por eso que yo cuando me voy así a conversar con los ancianos, con las personas ancianas, me cuentan montones de cosas, por ejemplo la abuela Calfupán de Vuelta del Río, ella me contaba pero miles de cosas ¿vivo? Y es porque uno es así, es abierto, no se encierra, pero sin embargo, usted va, a lo mejor, se encuentra con otros pastores y van a decir pero no, la biblia es así, y no pero la biblia allá... y ya la biblia. Bue, dejalo, dejalo, dejalo con su vida.

El pastor principal de allá [Trelew] empezó, 'no, no, porque los mapuches son los brujos... porque se reúnen todos los brujos', yo digo no, porque uno lo ve, yo lo viví, desde muy chico yo vi lo que hicieron a mi gente, a mis paisanos, ¿vivo? desde muy chiquito vi lo que hizo el blanco... lo que hizo... las estancias... entonces yo dije, el día de mañana que sea grande voy a salir a defenderlos. Después me había olvidado, como le dije, pero después bueno, volví a defenderlo, a decirle 'no, hermano, usted tiene derechos, no lo tienen que manejar'.

Hoy en día es como que se entreveró todo y ya se descompaginó la cosa, ya hasta los caciques están perdiendo su autoridad, ya no hay lenguaraces. Es muy importante que la gente quiera ir al camaruco, pero qué pasa, los hermanos que van a la iglesia... se sienten integrados mejor porque dicen que es igual que en el camaruco, es la misma predicación... nada más que nosotros no predicamos en mapuche y estamos dentro de una casa, pero ellos se sienten fortalecidos en espíritu, en alma. No se sienten bajoneados, sino que se sienten fortalecidos, bueno, en el camaruco, en aquellos años era exactamente así. Se fortalecían porque no había bebida, y no bebían durante todo el año ¿entonces qué pasa? después vino la cosa, empezaron los mercachifles, la autoridad del cacique se empezó a desvanecer... Yo por ejemplo, llevo la experiencia de los antiguos, eh... la biblia sí, la predico la biblia, pero casi más predico mi antigüedad... de mis antepasados, de mi papá, de mi abuela, de mi tatarabuela... que es lo que ellos me contaron, y eso lo saco a relucir, y eso es lo que nos gusta, porque eso es lo que le alimentan el alma.

CAPÍTULO 6

La congregación Colonia Cushamen

1 La distribución de las iglesias en el espacio

El espacio social, conformado tanto de presencias como de memorias, es recorrido de modos diferentes cuando las personas, en determinados momentos, se definen a sí mismas como sujetos de creencias (“creyentes”). Aparecen entonces otras líneas de movilidad entre sitios de detención que también son diferentes. Por lo tanto, las formas de organizar los accesos y las salidas de los lugares sociales se transforma en una trayectoria en sí misma. Considerando que esta última encuentra su correlato material en la distribución espacial y temporal de las distintas iglesias que fueron arribando a la zona de Cushamen, he decidido comenzar el capítulo con una breve reseña histórica sobre los mapas que han territorializado la vida cotidiana de las personas en términos de feligresías.

Las *agencia católica* interviene en la historia de Cushamen desde la época de conquista. En particular, los contingentes de Ñancuche fueron bautizados y reconocidos como “indígenas cristianos” por los sacerdotes salesianos cuando fueron vencidos y sometidos en el campo de concentración de Chinchinales en 1886 (Delrio 2001). En los primeros años de la fundación de la Colonia era frecuente la instrucción católica de los hijos en los colegios, puesto que ésta era percibida como una forma de habilitar instalaciones estratégicas desde las cuales asegurar un cierto control sobre sus proyectos colectivos. Sin embargo, en el territorio de Cushamen no se había instalado ninguna presencia física de esta agencia hasta la década de 1940.

La “época de sotanas y pecheras blancas”, refiriendo de este modo a los sacerdotes y monjas, comienza con la fundación de las misiones rurales en 1938 por el padre Matías Crespi, quien comenzó su labor en Cushamen en articulación con la escuela pública. La memoria oral destaca el protagonismo de los representantes de aquellos años -- Gregorio Nahuelquir y Basilio Nahuelquir-- quienes acordaron en donar un lote cercano a la escuela y propiciar la construcción colectiva del edificio de las misiones. La motivación central había sido la creación de una zapatería que funcionó durante

unos cinco años aproximadamente. Los sacerdotes venían por temporadas, se llevaban parte de los productos terminados y traían las nuevas materias primas. El padre Crespi, en particular, suele ser relacionado con el resurgimiento --después de algunos años en que no se realizaba-- del camaruco grande de Cushamen. Algunos pobladores recuerdan que, a la muerte de este sacerdote, sus padres firmaron una nota dirigida al gobierno argumentando que ya no hacía falta la presencia de los sacerdotes puesto que ellos podían educar y enseñar a sus hijos por sí mismos (SV. Nahuelquir c4/1995).

La obra de las misiones la continuaron las monjas, quienes llegaban dos meses en el verano, durante el receso escolar. Ellas “*completaban la educación escasa de los maestros*” (M. Napal c/1 1996), enseñaban tejido y bordado a las mujeres e impartían el catecismo. En 1960 una de ellas --Marinet-- se establece en las misiones de Cushamen y vive en la zona durante 20 años. Su participación activa en los camarucos y sus largas recorridas a pie por los parajes de la colonia y alrededores son altamente valorados por los pobladores.

En la década de 1990, fueron los misioneros maristas quienes retomaron el trabajo. Ellos llegaban en el verano y recorrían durante un mes los distintos parajes, siguiendo el modelo de la hermana Marinet³. A partir del año 2000, la tarea de evangelización la continuó el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (Endepa), cuando el coordinador de la diócesis pasa a ser el sacerdote de la parroquia de El Maitén. Hasta el momento, la intervención se alternó entre acciones orientadas desde esta parroquia --p.e. construcción de puestos sanitarios y de un centro cultural subvencionados por la empresa Benetton-- y otras realizadas en nombre de Endepa --como propiciar la participación de un contingente de Cushamen en los encuentros regionales de aborígenes⁴. De todos modos, los efectos de la intervención de Endepa en la zona son sumamente incipientes en comparación con otras regiones de Chubut. Hacia el año 2003, por ejemplo, un poblador que adornaba su cocina con un almanaque de Endepa

³ El proyecto marista en la zona era explicitado como “*dar pocos mensajes de evangelización pero concentrados en la figura materna de la virgen María*” (misionero marista, notas 1996).

⁴ Los encuentros a los que asistieron representantes de Cushamen --aproximadamente 10 personas-- fueron los siguientes: en Jacobacci donde el tema fue el camaruco; en enero del 2001 en Bariloche (“*Manos trabajadoras con historia, cultura y futuro*”) el tema central fueron los derechos indígenas; en Chal Malal las charlas giraron en torno a la medicina tradicional.

decía que no conocía qué era, pero como se lo había dado el sacerdote de El Maitén suponía que tenía alguna relación con los católicos.

En comparación con otros contextos de evangelización, en la zona de Cushamen la agencia católica no fue ejercida de modo permanente y, en general, se basó en la figura de personas individuales. Además, las intenciones aculturadoras de la evangelización no incluyeron las tecnologías usuales de represión o prohibición de prácticas en los mismos términos que en otros lugares. Por el contrario, su eficacia hegemónica se basó en desplegar de modo difuso y progresivamente sus discursos y valores en el espacio, e instalar un modelo metacultural donde el catolicismo representa a la cultura horizontal --no marcada y universal-- en la que pueden “destacarse” las prácticas de la cultura vertical mapuche. En este sentido, una de las mujeres con las que he conversado sobre el tema encontraba difícil que haya alguna persona que no sea o haya sido católica: *“es muy difícil, no existió creo eso, siempre se bautizó por lo católico, acá la mayoría que son evangélicos todos han sido bautizados por el católico”* (Meli c2/2004). Aun cuando, como vimos en el capítulo 3, desde la perspectiva del afecto y la creación de subjetividades, el catolicismo no conforme moradas de apego del mismo modo que las pertenencias “religiosas” a un linaje.

La *agencia evangélica* aparece en Cushamen tardíamente. Si bien algunos de los primeros pobladores se habían identificado hace muchos años como creyentes de la biblia, estas membresías surgían en sus estadías fuera de la Colonia y convivían luego con una pertenencia religiosa mucho más ecléctica cuando regresaban (Cf. apartado 3 de este capítulo). A mediados de la década de 1980 comienzan a aparecer las primeras iglesias pentecostales en los alrededores de la Colonia. En el pueblo de El Maitén actualmente hay dos iglesias de la Unión Pentecostal Argentina, dos de la Asamblea de Dios y otras dos de la Iglesia Pentecostal de Chubut (Majanaim). En las pocas cuadras del pueblo de Cushamen, se encuentran la capilla católica y los templos de las iglesias pentecostales Majanaim y Gloria Divina, Antorcha de la Fe y Cristo es la Salvación⁵. Una de estas últimas pertenece a la iglesia adventista misionera que, en la actualidad, es fuertemente criticada por los pobladores. Sus fundadores, provenientes del Chaco,

⁵ Hace unos atrás también estaba la iglesia luterana.

son también dueños de los comercios y han controlado por muchos años la municipalidad y el colegio en el pueblo: *“como estaban en el gobierno estos polacos se extendieron por Fita Miche, Río Chico (...) además trataron siempre mal a la gente del camaruco por borrachos y ellos eran los que vendían la bebida”* (poblador de Cushamen c5/2003). En esta iglesia parecieran condensarse las funciones, ya identificadas en otros contextos, de legitimar y mantener las relaciones asimétricas con el poder local (Citro 2000).

En la zona rural fue hacia fines de la década de 1990 que se fueron propagando las iglesias de estos dos pueblos vecinos. Una de las iglesias pentecostales de Argentina con centro de culto en El Maitén⁶, nombró como interino encargado a uno de los pobladores del paraje Colonia Cushamen quien en su casa instaló la sede local. También la iglesia pentecostal de Chubut nombra oficiales y se expande en la zona rural, pero este proceso lo veremos en el apartado 4, cuando presente con mayor detalle a la iglesia Gloria Divina.

Al respecto, la percepción de quienes viven en el pueblo es que, en un espacio físico tan pequeño, *“hay demasiadas iglesias para tan pocos y uno vive chocándose, vive diciéndose cosas que no debe”* (c3/2005). En los últimos años, entonces, el conflicto entre interpretaciones religiosas comienza a ser un tema recurrente de reflexión. Por ejemplo, la iglesia católica compra la radio municipal --cuyo alcance sólo abarca Cushamen centro-- porque había comenzado a ser utilizada por los evangelistas. Las iglesias no católicas --englobadas como “evangélicas”-- también profundizan entre sí sus diferencias, tensiones y bifurcaciones⁷.

El interés del presente capítulo reside en analizar los usos que, desde el afecto y en relación con sus experiencias históricas, realizan los conversos al evangelismo. La iglesia Gloria Divina, en la que me centraré más adelante, surge en este contexto de relaciones sociales, donde las distintas interpretaciones religiosas disputan modelos

⁶ Llamada “Columna Valuarte de Dios Viviente”, con sede en Piedra del Aguila.

⁷ Los trabajos de Cordeu (1984) y Wright (1990 y 1997) trabajaron el tema de los conflictos en las interpretaciones indígenas a través de las prácticas de las iglesias en las provincias del norte. Pablo Wright (1990) analizó específicamente la forma en que las diferentes interpretaciones del discurso

metaculturales para clasificar y localizar los modos de ejercer la espiritualidad y definir, en consecuencia, qué es o no “correcto”.

2 La presuposición compartida de “la pérdida”

En el tercer capítulo de esta tesis traté de mostrar la permanencia del “discurso de la pérdida” a través de los años. Aun admitiendo que los camarucos han despertado diferentes niveles de compromiso a lo largo de la historia de Cushamen, los vaticinios sobre su muerte (“*se va a terminar*”) operan más como índices metapragmáticos para señalar una posición frente a su realización y proyectar una opinión hacia el futuro, que como mero diagnóstico sobre la realidad. De este modo, las personas mapuches actualizan un contexto interdiscursivo compartido para reflexionar sobre los sentidos de cultura, tradición y pertenencia. Retomando lo dicho anteriormente, considero que 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. Así como la “pérdida” ha enmarcado la disputa en torno al conflicto del camaruco (cf. capítulo 3), también puede convertirse en advertencia y reclamo de las generaciones más jóvenes. Estas últimas demandan a sus mayores explicaciones, transmisión de conocimientos y, particularmente, una mayor flexibilidad en las prácticas rituales (p.e. no exigir ir en carro, poder hablar en castellano o traducciones)⁸.

Las agencias católicas y evangélicas presuponen contextos similares para construir sus argumentos metaculturales. En todos los casos los “tiempos antiguos” han sido mejores. Para los feligreses católicos o evangélicos, el camaruco de los abuelos --

evangélico articulan con los discursos chamánicos según los posicionamientos político-religiosos de los fieles.

⁸ Ver al respecto las siguientes citas: “*La despedida de los cabecillas nomás, que es tan importante lo que dicen ahí, uno se imagina, pero andá a saber qué más dice, si nosotros no entendemos la lengua, estamos ahí, siempre en las dudas*” (E. Marinao c5/2002). “*Que los que llegan en auto sigan compartiendo, y que esas tradiciones no se pierdan, y nuestros hijos, los chicos que se van creando que vayan para que puedan ir aprendiendo más*” (C. Nahuelquir c5/2002). “*Si alguno de los ancianos me enseñara yo me sentiría más abierto para saber mucho más de lo nuestro. Y eso es lo que a mí me falta, pero igual... doy gracias a dios que me estoy invocando en esto y no pienso perderla mi creencia del camaruco*” (A. Nahuelquir c7/2002).

incluso el de los padres o algún “último camaruco” hace apenas unos años atrás-- se transforma en el pasado idealizado desde el cual evaluar “en pérdida” el presente.

2.1 “La semilla”

Específicamente en la zona noroeste de Chubut, la iglesia católica retoma el modelo folk de cultura y define la “mapuchidad” como pasado --ya “limpio” (Brow 1990) por una evangelización prolongada-- que debe desplazarse al presente bajo su tutela. Uno de los representantes de Endepa en Cushamen me comentaba informalmente que el objetivo de la iglesia católica residía en fortalecer el camaruco con el fin de “subir la estima” de los mapuches como pueblo y afianzar el respeto de ellos mismos hacia su cultura. En este contexto, el sacerdote describió el *nguillatun* como una “semilla” (2004).

Desde un lugar de enunciación universal, superior y neutro culturalmente, las prácticas religiosas de los aborígenes son formas marcadas e incipientes de religiosidad que pueden ser tuteladas como lugares de acceso al catolicismo. Este último se construye, entonces, como un marco de interpretación que engloba, describe y explica las diferencias que tolera. La agencia católica se posiciona a sí misma como receptora de las demandas indígenas, como lector privilegiado de los discursos de “la pérdida” y como árbitro en las prácticas mapuches de “rescate” (“*nuestro interés es acompañarlos*”, 2004).

Por ejemplo, cuando una mujer mapuche y católica se pregunta por qué en estos encuentros de Endepa los sacerdotes celebran una misa *wingka* después de sus rogativas mapuches, está confirmando el supuesto hegemónico de que el catolicismo conforma un horizonte desmarcado culturalmente y que su puesta en paralelo con el ritual aborígen estaría implicando una “redundancia”.

En estas reuniones, según los participantes de Cushamen con los que he conversado, la “pérdida” de la cultura mapuche orienta los discursos hacia la necesidad y la importancia del “rescate” (“*ellas son quienes cuidan y transmiten ‘la cultura’*”,

almanaque Endepa 2001). Las prácticas “auténticamente” mapuches, en esta definición de “cultura vertical”, pueden ser inventariadas en los temarios de las reuniones.

“Hablamos sobre todo de la cultura mapuche, cultura es el tejido, la artesanía, saber cómo el indígena fijaba el apellido de cada persona, por ejemplo, Nahuelquir es el nombre del lagarto y del tigre, la lengua es importante, el purrún... el padre piensa poner artesanías y tejedoras de la cordillera para que aprendan las mujercitas que van a la escuela” (anciana de Cushamen c6/2001).

El pasado mapuche es apropiado como “el lado perdido” de una sociedad que ha desviado sus caminos. En este sentido, el “rescate” también implica valorar una forma determinada de relacionarse con la naturaleza o ciertos procesos de trabajo menos depredadores (cf. capítulo 2, 2.2).

“Hablamos de los campos, la fauna, que hay gente *wingka* que perjudica el campo, que se corta leña, que se trata de destruir. Esas cosas no tendría que ser, ya no respetan la cultura. Cualquiera viene del pueblo a garrotear la mata para juntar calafate. De todo eso se trató. El indio vivía en el toldo, y no molestaba, no mataba por matar. Ellos cazaban para dar de comer” (joven de Cushamen c6/2001).

Esta nueva estrategia de trabajo, centrada en la revalorización de los “conocimientos tradicionales” y la creación de espacios en los que la opinión de las personas aborígenes es legitimada (Hernández Castillo 2001), basa su efectividad en la figura del “acompañamiento”. Ésta constituye un dispositivo de control sobre un modo de transitar los espacios que los mapuches ya habían iniciado a través de otras trayectorias y mapas de territorialización. Describiré, entonces, algunos de los mecanismos que legitiman este nuevo dispositivo.

En primer lugar, los viajes y encuentros van configurando un espacio social donde la movilidad de las personas comienza a enmarcarse en una determinada noción de “pan-aborigenidad”. Los participantes consideran que las intenciones de estos encuentros (“*uniendo las raíces*”) residen en “*ir uniéndonos a todos los aborígenes que tenemos, reconociendo nuestra cultura para que no se pierda*” (Am. Nahuelquir c6/2003). La búsqueda de “la” espiritualidad indígena y el uso metafórico de “las raíces” para definirla implican tanto un proceso de simplificación como de desparticularización.

“Estaban los wichis, los tobas, todos esos ¿vivo? Y los otros que le dicen los motas, no sé cómo se llaman esos, motas, los negritos, sí, sí. Esos poco te conversan, poco te cuentan la historia de ellos... pero es lindo... mesas grandes para que nos contemos nuestras culturas” (mujer de Cushamen c2/2004).

En este sentido, los encuentros interpelan a los sujetos sociales no sólo a través de sus identificaciones étnicas particulares sino también a partir del conjunto. Son estas señales metaculturales las que estructuran, en alguna medida, las formas de moverse en el espacio. El conjunto “marcado”, donde distintos pueblos indígenas y afrodescendientes se encuentran, refuerza la universalidad y neutralidad de la agencia católica y, por ende, su posición de poder.

Aun cuando la gente que participó de estos intercambios con otras comunidades y grupos étnicos valoró mucho estas experiencias, la “capacitación intermapuche” (Boccara 2004) todavía no ha favorecido la habilitación de los lugares como moradas e instalaciones de nuevas conexiones regionales. Los espacios creados a través de este intercambio de experiencias, definidos por marcos de interpretación hegemónicos, no llegan a conformar “espacios recuperados” (Boccara op.cit.) en la medida en que no han sido habilitados por los mismos agentes mapuches para intervenir en el curso de los acontecimientos y redefinir las segmentaciones que históricamente han realizado las agencias del estado. Sin embargo, algunos de estos espacios sí han actualizado sentidos más amplios de pertenencia mapuche como moradas de apego. Por ejemplo, a partir del primer encuentro de Endepa en el que participó una delegación de Cushamen, se concretó una próxima reunión *ad hoc* donde la gente de Chubut colaboraría con la realización del camaruco de una comunidad cercana a Jacobacci. Uno de los participantes relata:

“¿Sabe qué lindo? Esa a mí me gustó mucho más, me quedé más concentrado en eso porque me despertó más la mente, en cuanto a la conversación de ellos, el trato que le hicimos... ya hicimos la rogativa aparte, que el año pasado lo hicimos en el pueblo. Ellos nos estaban esperando ansiosos también porque también los padres de ellos habían hecho camaruco. Así que ahí todo estuvo muy bueno, todos hicimos la rogativa y ya fue distinto también para nosotros. Y bueno, ahí fue todo, charlas, reuniones así cada tanto. Así que era uno solo encuentro de mapuches que se encontraban después del almuerzo, así a la tarde... nos encontramos con esa gente, que es tan maravillosa, que son de los nuestros, son nuestra sangre, y qué lindo cuando uno se encuentra con su propia gente de otro lugar, que le tome el mismo afecto que uno tiene, la misma forma... Eso es lo que a mí me agrada más, de juntarme con esa gente. Charlar con

ellos, y ahí uno se va despertando de a poco, va sabiendo todo lo que fue la vida anterior y que por ahí uno... uno lo sabe de acá y... sabe de otro lado, eso es lo que a mí me gusta. Y ahora incluso le pedí permiso a los cabecillas para invitarlos para el camaruco nuestro, *'no son gente que vienen a mirar, a ver qué hacen, sino que ellos vienen a compartir'*, les dije (Am. Nahuelquir c7/2002).

Por su parte, la iglesia local, a través de estas prácticas políticas de tutelaje, autentifica en términos de “rescate” los sentimientos de solidaridad entre comunidades mapuches, en un contexto provincial donde han comenzado a emerger otros espacios --como los Parlamentos Mapuches-- que sí han sido “recuperados” por los mismos agentes. El efecto político del patronazgo católico reside en su yuxtaposición con estos otros lugares de detención que no sólo han sido habilitados como moradas primordiales sino también como instalaciones estratégicas.

En segundo lugar, el nuevo dispositivo de la iglesia católica se legitima en una distribución diferencial de responsabilidades, descontextualizadas y desplazadas de los procesos históricos. Ésta establece --o implícita a través de sus prácticas-- que la “pérdida de cultura” ha comenzado en el pasado por la indiferencia de los propios mapuches y es hoy agravada por la intervención de las iglesias evangélicas. Frente a estos modos de actuar, la agencia católica autoriza su intervención para cambiar el rumbo de los procesos en marcha.

Por un lado, algunas personas mapuches que participan de estos encuentros presuponen este modelo hegemónico de responsabilidades. No sorprende, entonces, escuchar fundamentaciones sobre la “necesidad” de las reuniones de Endepa como las siguientes: *“la gente por sí sola es muy cerrada para hablar, necesita reuniones como ésta de Endepa”*, *“a esta gente mía le hacía falta una reunión larga como esas”*, *“quizás la juventud se interese más por la vida de los ancianos con estos encuentros”*, *“los viejos muchas veces nos han sabido dejar las cosas como corresponde a los hijos”*, *“la juventud ahora no lleva la lengua pero tienen la culpa los viejos que no les enseñaron”*, *“la idea de que a esas reuniones vayamos los ancianos y que vayan los jóvenes es la transmisión”*⁹.

⁹ Fragmentos tomados de distintas conversaciones mantenidas con los pobladores/as de Cushamen que participaron de algunos de los encuentros realizados entre los años 2000 y 2004.

Por otro lado, el patronazgo de la iglesia interpela a un sujeto idealizado y descalifica a ciertos líderes mapuches¹⁰. Los activistas indígenas y los pastores evangélicos son definidos como manipuladores que usan al “pobre indio” en tanto sirven, como sostiene Briones (1999:436), al propósito amenazante de acelerar agendas secretas. Desde este ángulo, los pastores mapuches representan aquella “religiosidad intolerable” que es responsable del proceso actual de “pérdida cultural”.

2.2 “La armonía en decadencia”

El discurso de “la pérdida” también es presupuesto por los evangélicos cuando describen con añoranza los camarucos de sus padres y abuelos. En sus relatos, los “viejos” eran más creyentes, más respetuosos y más serios, los cabecillas tenían mayor autoridad, hablaban todos en lengua mapuche, el *wingka* no intervenía y había bendiciones en los campos, de acuerdo con una expresión local, “*antes levantaban el camaruco del suelo para arriba*”¹¹.

“¿Sabe por qué venía esa armonía anteriormente en el camaruco? Porque ahí habían muchos viejos que oraban, y todos se arrodillaban, parece que lo hacían llorar a uno, caer lágrimas de cómo hablaban esas personas, se concentraba el corazón. Yo me acuerdo bien, cuando oraban los cabecillas antes, te iban a venir sentimientos, amor, y se iban a caer las lágrimas ¡Para qué... parece que lo estuvieran golpeando a usted en el alma!” (L. Nahuelquir c1/2001).

Para explicar por qué aquellas personas que fueron socializadas en la espiritualidad de sus padres y abuelos deciden convertirse al evangelismo se suele hacer hincapié, por un lado, en las imbricaciones entre ambos sistemas de religiosidad o, por el otro, en el valor material y adaptativo de la moral evangélica. Las explicaciones basadas en las cosmovisiones, encuentran, por ejemplo, similitudes en la creencia en el dualismo entre el bien y el mal, y la preocupación por evitar los estragos de las fuerzas de lo numinoso

¹⁰ En estas afirmaciones me estoy centrando específicamente en las conversaciones mantenidas con los agentes católicos que operan en la zona de Cushamen.

¹¹ Un poblador mapuche convertido al evangelio comentaba, por ejemplo, que “*los viejos eran muy serios porque todos tenían mucha fe, apenas se juntaba la multitud se largaba la lluvia, yo lo veía porque mi padre me llevaba. El principal cabecilla tenía su autoridad, levantaba a todos temprano, ya llegaban los caballos, se escuchaba el ruido del cascabel, era muy lindo el camaruco antes*” (F. Quintrillán c15/1996).

impuro (Foerster 1993:156)¹². Las interpretaciones del pentecostalismo como “refugio adaptativo” subrayan las condiciones actuales de vida y plantean la conversión como una posibilidad estratégica para asegurar la reproducción sociocultural del grupo y evitar la desintegración familiar y comunitaria (p.e. Foerster 1993, Citro 2003).

Sin embargo, la relectura de las entrevistas realizadas en el trascurso de mis trabajos de campo --realizada con el fin de contextualizar la trayectoria de los miembros de Gloria Divina-- me llevó a enmarcar estos procesos de conversión en las luchas metadiscursivas entre formas más o menos recientes --y disímiles entre sí-- de entender la “verdadera religiosidad mapuche”.

En esta dirección, la principal descalificación que realizan los pentecostales es hacia la interpretación que, sobre los evangelios, realiza el culto católico (Rodríguez, G. 1988). En Cushamen, la mayor parte de las prácticas evangélicas presuponen y recrean esta oposición. En otras palabras, reelaboran una identidad particular, en vinculación con un pasado mapuche propio y en contraposición con el pasado *wingka* representado por la evangelización católica. De este modo, la distribución de responsabilidades se invierte:

“no es que uno esté en contra de los católicos, pero por ellos los viejos nuestros cayeron en tentación y empezaron a creer en los santos y no en dios que siempre les había conversado a ellos, fueron perdiendo la visión, no fuimos más libres” (pastor mapuche c3/2004).

El dispositivo de control que utiliza la agencia evangélica es, entonces, la figura de la “decadencia”. Mientras, por un lado, define a la iglesia católica como responsable de “la pérdida”, por el otro, la iglesia pentecostal se presenta como una nueva morada primordial desde donde es posible superar las rupturas con el pasado mapuche. La eficacia de este dispositivo reside en identificar las señales de la decadencia del camaruco --siempre causadas por la intervención católica-- y mostrar las formas correctas de superarlas desde una “nueva religiosidad”. A continuación enumero algunas de ellas.

¹² Para este autor, “*la escatología cristiana no permite mantener la representación simbólica de esa eterna lucha entre lo benéfico y lo maléfico que asegura la alternancia rítmica de la vida y el mundo*” (Foerster 1993:157).

En primer lugar, la *idolatría*, definida como falta de creencia en dios y representada por la presencia del diablo, llega al camaruco cuando los mapuches dejan de comprender el significado de los distintos actores del mismo --los *piwichén* [abanderados], los animales, las banderas, las cañas-- y comienzan a interpretarlos como “santos católicos”. El siguiente texto es un fragmento del testimonio de conversión de un ex-cabecilla del camaruco:

“Yo me bauticé con el bautismo del arrepentimiento. Porque me di cuenta que el bautismo que me habían hecho los curas no tiene ningún valor. Vine a la iglesia para que me alumbre, porque hace rato que estábamos con los ojos cerrados, porque me han dicho, por más que tenga los ojos abiertos no vamos a ver nada. Vi la luz, que había sido mal el camaruco, porque había idolatría. Yo tengo testimonio en la iglesia, lo que vi del poder de dios ¿Sabe lo que pasó? ¿Por qué me bautizaron? Resulta que me había llevado el diablo y se lleva las bendiciones él, a ese hay que correrlo, pero hay que correrlo con oración nomás. Estuvimos rezando toda la mañana y toda la noche (F. Nahuelquir c3/1998).

Otro poblador me explica que en el camaruco hay idolatría porque está “*entreverado*” con el catolicismo y, entonces, “*comienza a haber divisiones de gente, hay unos que creen en dios y otros que creen en cualquier cosa como si fuesen dioses*” (F. Millanahuel c12/1998). Según él, algunos participantes del camaruco no sólo creen que hacen rogativa por unos animales --caballos u ovejas-- sino que también “*endiosan*” a los que tienen poder -- presidente, gobernadores, sacerdotes-- cuando “*les hacen rogativas*”. En contraposición, afirma otro evangélico, cuando uno cree en la biblia sólo adora a dios, “*al dueño del cielo*”, y no a los ídolos, puesto que dios no es imagen, no es figura, no está clavado: “*Lo más verdaderamente de dios era lo que hacían ellos, los antiguos nuestros, no lo que trajo la cruz*” (L. Nahuelquir c1/2001).

En segundo lugar, la decadencia del camaruco se define también como *simplificación*. Para algunos evangélicos ésta implica una repetición sin comprensión y sin creencia de los distintos actos, una pérdida de la “*visión mapuche*”: “*hay un desconocimiento sobre cómo se fundó, de las distintas formas de hacer el camaruco, porque antiguamente los caciques tenían su distinta forma*” (Jones c11/1996). Para otros, la simplificación es una falta de “*palabras*”, no sólo han dejado de utilizar el código mapuche sino que, además son pocos los que saben hablar bien, es decir, del “*modo*

antiguo”. Una joven nos comenta que desde que empezó a orar a dios en la iglesia evangélica le surgió la inquietud de conocer las formas en que oraba su padre: *“y fui al camaruco, pero sólo podía mirar, porque no entendía nada, y cuando preguntaba por qué esto, por qué aquello, nadie me daba respuesta”* (A. Quintrillán c6/2003).

Los evangélicos proponen no reemplazar esta *“carencia de palabras”* por el ritual jerárquico de la misa donde *“sólo habla el sacerdote”* sino *“volver a dejar que dios utilice nuestras vidas, nos dé la fuerza para hablar en lengua”* (H. Quintrillán c7/2003), puesto que *“no es uno, es el espíritu santo el que mueve el cuerpo y nos hace hablar”* (F. Nahuelquir c1/2001). De acuerdo con Taussig (1992), la iglesia pentecostal plantea un uso *“no domesticado”* de la palabra, donde cualquier participante puede recibir el don y el mandato de hablar sobre dios.

Tercero, como han señalado varios autores que trabajaron sobre el tema (p.e. Radovich 1983, Tamagno 1992), la localización de las creencias en un *habitus* corporal también forma parte de la eficacia del dispositivo evangélico. Por ejemplo, la prolijidad en el vestir, no fumar o dejar de frecuentar los *“boliches”* y las fiestas colectivas donde se bebe alcohol, operan como índices metapragmáticos visibles de un nuevo sistema de valores. Los conversos expresan que ni el camaruco en su estado de *“decadencia”* ni la religión católica habían podido *“rescatarlos de la basura”*, es decir, de los vicios de este mundo.

Finalmente, el poder del dispositivo se asegura a partir del mandato de *“preservar”*. Como sostiene Foerster, el culto pentecostal exige, al que ya ha sido salvado, *“preservar en el culto para mantener su condición de sujeto realizado”* (1993:159). En la misma dirección, afirma un anciano evangélico que *“el que se retira de la iglesia cuando ya lo había salvado dios del fuego de las neblinas, ese ya no tiene más recompensa, es peor que un incrédulo”* (F. Nahuelquir c3/1998).

¿Cuál es, entonces, el modelo metacultural que emerge de esta alternancia entre los pliegues afectivos e internalizados del camaruco de los padres y abuelos, y aquellas subjetividades que ofrecen *“salvación”* a cambio de disociarse de ellos?

Quienes han trabajado el evangelismo en otras regiones --como el estado mexicano Chiapas, o las provincias argentinas Chaco y Formosa-- mencionan las actitudes despectivas que tienen los conversos ante otros indígenas que “no están muy civilizados” (Hernández Castillo 2001) o los efectos de la violencia simbólica de los discursos colonialistas en los discursos de conversión, donde los antiguos suelen ser descriptos como salvajes, ignorantes y borrachos (Wright 1997, Citro 2003).

En la zona de Cushamen el evangelismo también es experimentado como una instalación estratégica desde donde plantear la igualación con el *wingka* y evitar los estigmas de una sociedad discriminadora: “*nosotros anunciamos que los mapuches no somos indios con plumas, no, no, que ya estamos civilizados... y más la iglesia, más le lleva una civilización neta ¿vivo?*” (pastor mapuche c10/2003). Sin embargo, construye una triangulación diferente entre los antiguos, los mapuches actuales y la sociedad *wingka* (Briones 1999). En estos diálogos locales, el evangelismo es una versión sobre la “pérdida cultural” que plantea como solución al enigma de discontinuidad un relato singular sobre la “civilización”. Esta última deriva de una historia endógena y no de los proyectos que la hegemonía ha definido como emancipadores. Incluso, en esta versión de los hechos, son las agencias “liberadoras”, como el catolicismo, las responsables de las prácticas que ellas mismas han utilizado históricamente como índices de una cultura inferior.

3 “Ir o no ir”: la horizontalidad del camaruco

3.1 La multiplicidad estratégica (“sí van”)

A diferencia de las regiones mencionadas arriba, donde la identidad evangélica parece organizar la mayor parte de los recorridos de las personas por el espacio social, en Cushamen es el camaruco de sus abuelos el principal punto de referencia para construir sus sentidos de pertenencia colectivos y personales. Además, y también pensando desde la zona noroeste de Chubut, “*las premisas conformistas de la transnacional religiosa que ven los ‘problemas de este mundo’ como un mal inevitable y necesario*” (Hernández Castillo 2001) no son, por un lado, patrimonio exclusivo del evangelismo sino que también son promovidas por las agencias católicas, por el otro, no han

limitado las posibilidades de alianzas y de organización con otros sectores de la población mapuche. Esta última diferencia radica en la forma en que las pertenencias religiosas han articulado históricamente con la práctica del *camaruco* en la zona.

“*La creencia en el camaruco y en la lengua*”, como expresan los pobladores de Cushamen¹³, es lo que define al *camaruco* como morada de apego. Desde este lugar social internalizado, muchos católicos y evangélicos han pensado sus identidades como una “multiplicidad estratégica” (Hale 1996) de identidades fluidas y solidarias. Algunos ancianos recuerdan que ya sus padres habían realizado las mismas reterritorializaciones del espacio religioso cuando asistían a misa, practicaban el evangelio y participaban activamente del *camaruco* (E. Nahuelquir c10/1998). Actualmente es usual escuchar que ir a la misión o a la iglesia evangélica “*es igual porque alabamos al mismo dios*” o que sólo son los hombres los que producen división poniendo nombres diferentes (Av. Nahuelquir c15/1996). Algunas personas transitan simultáneamente por ambos mapas de movilidad. Pero más frecuente es que unos y otros sigan poniendo en primer lugar las creencias y prácticas religiosas heredadas de sus padres y abuelos. Una anciana católica nos contaba, por ejemplo, que su nieto es pastor evangélico pero que siempre la había acompañado en el *nguillatun* (R. Prane c10/1996).

El *camaruco*, como contexto desde el cual interpretar y actuar en el mundo, acepta la continuidad de prácticas no conflictivas con sus propios valores. Esta tolerancia o tendencia a la articulación encuentra sus límites en aquellos sentidos que se consideran “no negociables”. Las críticas explícitas al *camaruco* o la utilización de discursos marcadamente bíblicos¹⁴ en la misma celebración del *nguillatun* pueden ser, por ejemplo, motivo suficiente, como ha sucedido en algunas oportunidades, para echar a alguien públicamente del *camaruco*. El ayudante de cabecilla solía explicar, a quienes iban a consultarle si tenían que dejar o no algunas de sus prácticas religiosas, que el único principio que no podía incumplirse era “*no contradecirse uno mismo*” (I. Jaramillo c10/1998; Co. Nahuelquir c2/2004). En la misma dirección, un cabecilla nos

¹³ “*yo soy creyente, creo en la lengua mapuche, creo en la rogativa*” (D. Meli c2/2004).

¹⁴ Los discursos que suelen ser identificados como bíblicos generalmente corresponden a las entextualizaciones evangélicas. En el *camaruco* es posible escuchar, sin que produzcan conflicto, apelaciones a la virgen María y a Jesús.

contaba lo que solía decirle a la gente que se acercaba a conversar sobre sus dudas religiosas:

“Eso es lo que pasa en nuestra lengua, yo discuto mucho a mi gente: ‘pero vos, decime vos, si vos sos descendiente, no sabés hablar, pero me imagino que algo conociste, cómo te vas a cambiar de un día para otro. Leé texto, si está bien, leélo, que sea para vos, pero no lo divulgués, o no cambiés las cosas. ¿Cambiar de religión? ¿Sos creyente o no sos creyente? ¿Tenés una fe profunda o vamos todos de risa?’” (V. Nahuelquir c2/2004).

No obstante, el mismo camaruco dispone de sus propios espacios para explicitar los conflictos y orientar los regresos de sus participantes. Conversando sobre una familia que aparentemente había dejado de ir al camaruco por practicar otra religión, uno de los cabecillas decía: *“si andamos mal hay que decírselo cara a cara. Eso es ser un tipo recto. A los evangelios voy a ir con todo respeto, sólo espero que estén en el camaruco para escuchar mi reto. Entre nosotros tenemos que encontrar el camino bueno”* (D. Miranda c9/1996).

3.2 No contradecirse uno mismo (“sí voy”)

Los discursos de algunas iglesias evangélicas han intentado territorializar la vida cotidiana prohibiendo los accesos a los lugares de apego “mapuches” como el camaruco. Sin embargo, desde la perspectiva del afecto, las personas mapuches “conversas” construyen sus propios textos de impugnación sobre aquellas formas de definir “el camino correcto”. Me detendré aquí en la interdiscursividad de estos argumentos de pertenencia y devenir donde las prohibiciones son evaluadas desde el principio compartido de “no contradecirse uno mismo”.

Un poblador de Ranquilhuao, quien se define a sí mismo como *“yo soy de los que leen la biblia”*, cuenta que él discutió en varias oportunidades con el pastor de su iglesia. Argumenta que empezó en el camaruco y no pueden dejar de participar, no sólo porque le gusta y fue lo que primero aprendió, sino porque de lo contrario se estaría *“desprestigiando uno mismo”* (F. Millanahuel c11/1996). Un anciano que “cree en la

biblia desde niño”¹⁵, nos explicaba por qué había decidido ejercer su religión evangélica en forma doméstica:

“De las religiones me han dicho algunos pastores que la religión nuestra no sirve, que se tiene que terminar, yo... yo no me gustó nada. Yo no voy a meterme a la religión de ellos y les digo mire, usted tiene que terminar. Nosotros también tenemos nuestra petición a dios, sea un día o dos, o sea el camaruco grande, eso lo hicieron nuestros antepasados antes ¿Y ellos lo van a borrar del mapa? Yo le ruego a dios como hacía mi abuelo. Creo también en la biblia pero la leo en mi casa, bajo mi propio techo” (Q. Napal c1/1998).

A pesar de estar muy comprometido con su iglesia evangélica, otro poblador nos comentaba que tenía largas conversaciones con algunos hermanos que “*tenían la ida distinta*”: “yo no tengo ese miedo de ellos ¿será porque conozco el espíritu? Son cosas de nuestros abuelos y siempre podemos ir” (F. Nahuelquir c3/1996).

Como decía una mujer mapuche del pueblo, en Cushamen “*algunos pastores dicen que no vayan y otros dicen ‘bueno’*”, sin embargo, testimonios de impugnación como los anteriores se repiten entre hombres y mujeres, ancianos y jóvenes evangélicos: “*el camaruco no se prohíbe*” (Helena c7/1996).

Por su parte, los católicos no discuten tanto con un discurso de prohibición sino con aquellos discursos estratificadores de su iglesia. Al respecto, un joven mapuche diferenciaba del siguiente modo a los “católicos” de los “católicos nativos” como él:

“el camaruco es lo mejor que hay para mí como descendencia de mi raza, aunque los católicos no lo vean bien, la alegría más grande es compartir con mis hermanos, todos esos ritmos que hacemos ahí. Es como una misa pero yo en la misa de los misioneros tengo más presente el camaruco y eso es lo que me da alegría” (A. Nahuelquir c14/1998).

La circulación de estos diferentes textos en los encuentros e intercambios cotidianos confirman los sentidos y sentimientos de pertenecer a un “nosotros mapuche” que, en el camaruco, encuentra un lugar social de detención y de actualización permanente. Las nociones hegemónicas de metacultura, cuando son localizadas en prácticas concretas como las iglesias, comienzan a formar parte de dinámicas particulares de

¹⁵ Su tutor, no mapuche, había llegado a la zona para trabajar en la mina y fue quien “*lo educó en la*

presuposición y creación. Los sujetos afectivos las retoman y resignifican para habilitar los lugares evangélicos y católicos desde sus propias trayectorias de alianzas e identificaciones. De acuerdo con estos textos, podríamos pensar que la flexibilidad en los criterios de acceso y la tolerancia a lo diverso que definen hoy en día al camaruco invierten las relaciones metaculturales hegemónicas. El espacio horizontal que engloba lo “otro distinto” es, para muchos mapuches de Cushamen, el camaruco de sus abuelos.

“El camaruco es una religión que los antiguos, como no había católicos, no había evangélicos, no había absolutamente nada, entonces ellos tenían una creencia de que dios existía en el mundo, y entonces en el idioma de nosotros, ellos dijeron que tenían que hacer el camaruco, y así hicieron, y así seguiremos haciendo” (M. Meli c2/2002).

3.3 El “otro evangélico” en el contexto local (“no van”)

Los testimonios previos relativizan los efectos aculturadores de las agencias religiosas hegemónicas en dos direcciones diferentes. Por un lado, las prácticas concretas de las personas mapuches no suelen contradecir sus discursos, puesto que los católicos y muchos evangélicos continúan efectivamente asistiendo al camaruco. Por otro lado, aun cuando algunos han dejado de participar de la rogativa mapuche, el lugar social del camaruco continúa siendo el marco de interpretación desde el cual orientan sus movi­lidades cotidianas por el espacio social.

En este contexto particular de articulación interreligiosa, sin embargo, la convicción de que algunas personas mapuches ya no van al camaruco porque se han convertido al evangelismo ha ido cobrando fuerza.

“Ellos no van al camaruco porque se cambiaron de religión, eso le da bronca a uno, porque el camaruco es la religión de ellos también. Gente que toda la vida ha ido al camaruco y de un momento a otro no fueron más. Hay muchísima gente que no va, mayores que no van” (Am. Nahuelquir c6/1996).

“Porque ellos son los que hicieron camaruco antes, la madre, el padre, nuestro abuelo Ñancuche, ellos eran los que trajeron el camaruco acá, porque nosotros, la cultura de nosotros era de él. Ahora no, algunos hermanos, Nahuelquires se largaron a la religión esa, yo no me aparto de la Santa Biblia, pero nosotros tenemos que rogarle de la

manera que rogaron nuestros antepasados a nuestro señor dios, cómo lo vamos a perder” (M. Napal c1/1998).

“Eso es lo que está mal... si allá en la Colonia, donde está la descendencia de Ñancuche, si quedamos cuatro o cinco participantes de nuestra religión indígena del camaruco es poco, los demás son todos más descendientes capaz, pero ninguno va, porque parece que tienen iglesia, ustedes deben haber visto la iglesia que está allá, en la mano izquierda, viniendo de Maitén para acá” (Co. Nahuelquir c2/2004).

El poder de estas palabras reside en sus usos situados, es decir, en la forma que vinculan los distintos contextos de una historia compartida. Las “promesas incumplidas” de los descendientes de Ñancuche que tenían a su cargo la ceremonia mapuche (“*levantar los dichos antiguos hasta el último de sus días*”) y sus reclamos posteriores sobre una de las “partes” del camaruco (“*recuperar el camaruco extraviado*”) fueron percibidos por el resto de la comunidad como una forma “de tomarse a risa” la herencia de sus abuelos y padres¹⁶. A partir de estas prácticas, evaluadas desde los principios del linaje y del camaruco, fue adquiriendo fuerza de denuncia el “ellos” al que hacen referencia los discursos anteriores.

Teniendo en cuenta los diferentes años en los que fueron pronunciados los textos citados, es posible deducir la perdurabilidad y la importancia comunitaria que ha tenido “la entrega” del cargo de cabecilla. No es mi interés discutir cuántos son realmente los Nahuelquir del paraje Colonia que han cambiado de religión, si la “entrega” fue posterior a la “conversión” o si la participación en la iglesia evangélica fue el refugio para hacer frente a un conflicto previo, sino contextualizar la percepción sobre el “ellos evangélicos” en las luchas metadiscursivas que originó la fundación de una iglesia pentecostal en particular: la “Iglesia Evangélica Colonia Cushamen ‘Gloria Divina’”.

4 “La iglesia de los hermanos de Cushamen”

Llegamos de visita a la casa de uno de los nietos de Ñancuche, en la zona alta del paraje Cushamen. Él era el *trutuquero*¹⁷ principal del camaruco grande, había llegado a ser ayudante de cabecilla y también un participante activo en los asuntos productivos y

¹⁶ De otra forma no se explicaría la importancia local de esta idea de abandono cuando son todavía mayoría las personas de “la parte de Ñancuche” que siguen participando activamente del camaruco grande y cuando no son todos evangélicos los que han dejado de asistir.

¹⁷ Encargado en el camaruco de tocar el instrumento de viento llamado *trutruca*.

políticos de la Colonia. Cuando nos sentamos en su cocina para compartir unos mates, me llamó la atención un diploma enmarcado que adornaba la pared de la casa: *“el día 12 de mayo del 2001 fue bautizada la hermana en la presencia de la Congregación Colonia Cushamen. Iglesia Evangélica Colonia Cushamen ‘Gloria Divina’”*. Él adivina la dirección de mi mirada y nos comenta: *“Le pedí a mi señora que se bautice porque esta iglesia es de la Colonia Pastoral Cushamen, de nosotros, de los hermanos de Cushamen”*.

Después de conversar con mis anfitriones sobre el tema, comprendí que la conformación de esta iglesia en particular era el resultado de recorridos disímiles que se habían encontrado en un punto específico de alianzas y pertenencias. En el contexto de las discusiones metaculturales, ha sido ésta la localización seleccionada por algunos pobladores de la zona para poner en práctica una determinada forma de hacer política y una singular identificación como “mapuches creyentes”.

4.1 La fundación de “Gloria Divina”

A fines de la década de 1980, como relata el testimonio con el que comienza este capítulo, regresan a Cushamen quienes serán luego el pastor y el secretario de la iglesia. Por diversos motivos y circunstancias, ellos se convierten al evangelismo mientras trabajaban como ferroviarios por distintos sitios del país y la provincia. Estos recorridos similares los reúne en Cushamen y deciden, entonces, crear en la zona un anexo de la Iglesia Pentecostal de Chubut (luego llamada Majanaim¹⁸), cuya sede central se encuentra en Trelew.

La congregación comienza a crecer en el paraje Vuelta del Río donde los hermanos le prestan un terreno y un galpón, y se extiende, a través de encuentros periódicos en las casas de los propios vecinos, hacia Ranquilhuao, Cushamen centro y paraje Cushamen. Sin embargo, adquiere una mayor visibilidad en los asuntos internos de la Colonia cuando en 1994 comienza a construir un templo propio en el lote donado por uno de

¹⁸ El reemplazo del nombre “Iglesia Pentecostal del Chubut” por “Iglesia Majanaim” no se relaciona con los procesos locales. Básicamente parece haber estado motivado por la propia geografía de la

sus fieles. Éste se encuentra al costado de la ruta que cruza la Colonia, enfrente de las tierras que habían pertenecido al cacique Ñancuche. Para los miembros de la iglesia, este templo se ha convertido en manifestación de su propia fuerza y unidad puesto que, recreando los relatos sobre la construcción de las misiones rurales que varias décadas atrás hicieron sus padres, ellos cuentan cómo *“con mucho esfuerzo y unidos se fue levantando la casa de oración”*.

Por lo tanto, esta empresa conjunta, y sin otros medios que los propios, fue vinculada por sus participantes con otros contextos previos de la historia de la “comunidad” a través del valor evocador y metapragmático de la experiencia de comprometer los cuerpos y los tiempos en una acción colectiva y solidaria entre vecinos. Los años siguientes, dedicados a este proyecto --el templo se inauguró recién a fines de la década de 1990-- motivaron la decisión de controlar un espacio que habían comenzado a sentir como propio. Las exigencias monetarias de la sede central de la iglesia y sus programas de conducta orientados a dejar las “costumbres antiguas” comenzaron a ser vistas como imposiciones ajenas. La congregación de Cushamen tomó el control en los asuntos organizativos y normativos, orientando las decisiones del pastor en sentidos diferentes a los que habían sido dictados, hasta entonces, por la iglesia Majanaim.

El poblador que donó el lote puso como condición para legalizar los papeles de propiedad que no se exija a los hermanos de la iglesia abandonar el camaruco y, por razones similares, el resto de los feligreses consideró apropiado separarse de la sede central. Sobre este tema, el pastor recuerda: *“me di cuenta que yo no era nadie para prohibir las leyes nuestras, mapuches, entonces decidimos entregarle a los de allá los documentos correspondientes y chau”* (pastor mapuche c9/2003). El 1 de mayo del 2000 se iniciaron simultáneamente los trámites legales de separación y de creación de un nuevo acta constitutiva. El templo construido pasó a ser, entonces, la sede central de la nueva iglesia pentecostal “Gloria Divina”.

La etapa burocrática aún se encuentra en curso, puesto que sólo poseen hasta el momento el número de expediente con el que comenzaron los trámites. La iglesia se

iglesia que decidió no provincializar las pertenencias de sus distintas sedes, ubicadas en Chubut, Río Negro, Neuquén, Córdoba y Chaco.

encontró una gran cantidad de requisitos estipulados por el Ministerio de Cultos que todavía no han podido completar. Esto es evaluado por muchos participantes como una carencia fundamental puesto que los proyectos organizativos, productivos y de ayuda al resto de la comunidad que se habían planteado fundacionalmente no pueden ser realizados hasta tanto no cuenten con un reconocimiento jurídico: *“necesitamos carta orgánica y personería de las autoridades para poder gestionar nuestras ideas y poder salir adelante”* (L. Nahuelquir c6/2003). También están esperando el reconocimiento legal para organizar y replantear las redes sociales con el resto de los anexos de la iglesia que se encuentran distribuidos en la Colonia. Mientras tanto, las relaciones entre esta nueva sede central y los anexos de otros parajes son reconfiguradas permanentemente y dependen, básicamente, de las visitas y los encuentros que se pueden ir llevando a cabo.

4.2 Politización de la religión

Una de las primeras experiencias significativas en esta trayectoria ha sido el trabajo, realizado por algunos de ellos, en el paraje Vuelta del Río. Cuando los dos ex-ferroviarios comenzaron a recorrer la Colonia a fines de la década de 1980, cuentan que la realidad fue cambiando sus objetivos. Describen sus primeras impresiones haciendo referencia al abuso de autoridad de los funcionarios estatales y de los terratenientes que convencían a las personas de ser *“infractores de la ley para meterlos presos y robarles sus derechos”*. La misión de ellos como evangélicos en el campo y en una comunidad aborígen les exigía *“un trabajo muy especial”*.

El 4 de abril de 1987, recuerdan ambos, realizaron una primera reunión en la Cordillera (Vuelta del Río) donde asistieron *“más de 100 personas, la mayoría niños, que no tenían ni salud ni educación ni justicia”*. Comentan que, sin darse cuenta, ese año habían realizado su primer viaje a Buenos Aires para difundir esta situación y buscar alguna solución.

El trabajo de la iglesia había consistido, principalmente, en predicar el evangelio en una de las casas que le prestaban en Cordillera y colaborar, paralelamente, en la conformación de una organización a la que llamaron Leufú Meu [Río grande]. Después

de tres años, y por falta de otros oficiales en la iglesia, sólo pudieron continuar con el segundo objetivo, respondiendo demandas puntuales y ayudando a transmitir información entre la comunidad de Vuelta del Río, los abogados y el INAI¹⁹.

Estos primeros acontecimientos definieron el doble proyecto que, hasta hoy en día, constituye el acta constitutiva de la iglesia Gloria Divina: “*En esa comunidad nos dimos cuenta que no podíamos entreverar mucho las cosas que no había que mezclar*” (pastor mapuche c10/2003). Me detendré, entonces, en el proceso de politización de la religión tal como lo fui entendiendo a través de las conversaciones mantenidas con la congregación actual de Gloria Divina²⁰.

Como punto de partida, sus miembros se definen como “*contrarios de la política y de la religión*”. Por un lado, “los políticos” representan un sistema corrupto y de intereses ajenos (“*donde les interesa el voto y no que vivamos como en la prehistoria a pocos kilómetros de una ciudad*”, Yancaqueo c5/2002). Por el otro, “los religiosos” forman parte del poder porque “*rompen las organizaciones que uno tiene bien hechito, te lo quiebran por todos lados, y después, se olvidaron de los hermanos*” (Nahuelquir c12/2003). Por lo tanto, las personas de Gloria Divina consideran que ellos no son políticos pero que sí hacen política (“*buena política*”) y no son religiosos sino “*trasmisores de la palabra de dios*”. Durante la década de 1990, y en un contexto donde la cultura indígena era una importante credencial de acceso, la iglesia profundizó aún más esta doble función.

Algunos de ellos darían charlas sobre lengua y cultura mapuche en escuelas, en la dirección de Cultura del Maitén o en Buenos Aires con el propósito de difundir una visión diferente de los aborígenes mientras que, de este modo, también acortaban los caminos para “*conseguir las leyes y estar en todos los lugares que había que estar*” (pastor mapuche c10/2003). El cargo de secretario tiene la función de concentrarse en estas tareas y además, en la práctica, de llevar a cabo trámites de pensión o asuntos del

¹⁹ Actualmente, las opiniones de los pobladores de Vuelta del Río son bastante disímiles con respecto al accionar de la iglesia evangélica en la zona. Mientras algunos sostienen que “*tuvo mucho que ver en la organización del comienzo*”, otros evalúan el hacer de las iglesias en general --evangélicas y católicas-- como indiferente o contraria frente a los problemas de desalojo que debieron enfrentar después (cf. capítulo 7).

campo. El secretario, en definitiva, no sólo se encargaba de “la parte aborígen” de la iglesia sino que era interpretado, de acuerdo con modelos conocidos, como un representante político. El primer secretario que tuvo la iglesia Gloria Divina falleció en diciembre del 2002. A su muerte el INAI, con firma de su presidente, publica en el boletín oficial de la Secretaría de Desarrollo Social un recordatorio:

“El Instituto Nacional de Asuntos Indígenas a través de su área de cultura, tiene el lamentable deber de poner en conocimiento de las organizaciones y comunidades indígenas, como también del público en general, del fallecimiento del hermano mapuche (...) Don Florentino Marinao fue un incansable difusor de la cultura mapuche (...) Los restos del profesor Marinao fueron velados en la iglesia Gloria Divina, y acompañado por sus alumnos y sus amigos del Maitén y Cushamen. El Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, rinde en este recordatorio, el más profundo homenaje a su memoria”²¹.

Los miembros de Gloria Divina eligieron un nuevo secretario *ad honorem*, perteneciente al paraje Reserva Napal. La elección se basó, principalmente, en sus recorridos previos como delegado Lacu Mapu, como representante de la gente de su paraje y por sus acercamientos con las organizaciones mapuches de Chubut, como la “OCMT 11 de Octubre”. El pastor y el nuevo secretario viajaron algunas veces a Buenos Aires para solucionar los problemas de documentación de la iglesia.

El proyecto político de la iglesia también tiene como meta extenderse en los temas productivos. Algunos feligreses comentan que se acercaron a Gloria Divina porque ésta prometía ser también “una fuente de trabajo para la gente”²². Hasta tanto no tengan su personería jurídica, cuentan otros, han creado “un fondo común” para ir solucionando las urgencias de salud que se puedan ir presentando.

“Así como el camaruco traía la bendición y no teníamos que andar pidiendo azúcar o fideos, arroz a mengano o pedir ayuda a los políticos... no, no, de su misma quinta sacaba siempre el mapuche, según la abuela, y de sus mismos animales, la carne. Bueno, así, nuestra iglesia, algo así parecido, no llega a ser los mismo pero tenemos un fondito común... cuando falta a un hermano... bueno, va eso. Y ya”. (mujeres en la iglesia c7/2003).

²⁰ A ellos pertenecen los textos mencionados o citados a continuación.

²¹ Nota leída en casa del pastor en Maitén. Desconozco los datos de su publicación oficial.

²² En el marco de estos proyectos recibieron un tractor del Rotary Club de Buenos Aires. El cual ha traído algunos conflictos de administración entre los fieles.

En palabras de sus participantes, Gloria Divina es como *“una organización nuestra”* donde *“todos somos iguales, nada más que, como dice la biblia, dios es la cabeza y nosotros los miembros que tenemos todos distintas funciones”* (mujeres en la iglesia c7/2003).

Sin embargo, los miembros de la iglesia también definieron los límites de esta articulación entre religión y política. En el año 2002, el pastor trajo a la iglesia los formularios del INAI y la propuesta de sacar una personería jurídica como “comunidad mapuche” entre las familias que conformaban Gloria Divina. El tema fue discutido en una reunión y se llegó a la conclusión de que *“la idea nunca podía ser apartarse del resto de la Colonia”*, de las instituciones políticas y productivas compartidas con el resto de los pobladores, puesto que era mejor *“trabajar así todos juntos, porque si hacés separaciones al final embarullás más las cosas”* (Quintrillán c9/2003). Se resolvió, entonces, seguir los trámites de personería jurídica *“como iglesia”* y ante el Ministerio de Culto.

Entonces, cuando los evangélicos de Gloria Divina afirman que *“predicar el evangelio es también hacer política”*, están dando cuenta de estas formas específicas de habilitar desde el afecto un lugar social disponible. Sus ocupantes percibieron la posibilidad de actuar en la historia, a través de la agencia evangélica, y de acuerdo con sus compromisos religiosos y políticos. En este sentido, Gloria Divina es tanto una iglesia pentecostal como una organización mapuche, esto es, un lugar social que ha comenzado a ser ocupado como instalación estratégica.

En este lugar se fueron sorprendiendo juntas personas que participaron activamente en momentos muy diferentes de la historia de la Colonia. Ellas fueron plasmando en la iglesia experiencias tan disímiles como, por ejemplo, haber estado en la creación de la Cooperativa Mapuche, en la política comunal de representación, en los encuentros aborígenes provinciales de distintas épocas, en iglesias evangélicas de otras regiones y en los cargos principales del camaruco grande de Cushamen. Por lo tanto, para habilitar conjuntamente este lugar social fue necesario también ir entretejiendo las diversas historias heredadas y vividas.

4.2 Mapuchización de la religión

A principios del año 2000, la congregación se reunió para discutir y elegir el nombre de la nueva iglesia. Uno de ellos propuso la denominación “Ruca Chao” [Casa de Dios] con el fin de indexicalizar --a través del código y el significado referencial-- las dos orientaciones acordadas en los sentidos de pertenencia: la mapuche y la pentecostal. Después de haber sido informados de que este nombre ya había sido usado por otra iglesia, consultaron en la biblia y optaron, finalmente, por “Gloria Divina”. En mayo de ese mismo año sus miembros realizaron el acto de inauguración donde, por primera vez, izaron la bandera argentina del camaruco, la bandera mapuche de Chubut y la bandera de la iglesia (blanca con la inscripción del nombre elegido). Ésta era presentada públicamente como una iglesia pentecostal mapuche.

Esta elección no implica una simple “vuelta a la tradición” (Briones et. al 1996) sino que es el resultado de la agencia mapuche recorriendo los espacios establecidos de manera reflexiva y creando sus propias articulaciones entre lugares. Asimismo, la apropiación de una iglesia pentecostal como “organización nuestra” resulta de una dialéctica particular entre ocupar los sitios de detención como instalaciones estratégicas para la acción y como moradas primordiales de identificación compartida.

Considero, entonces, que la transformación de los lugares sociales dispuestos por la agencia evangélica en otros desde donde actualizar experiencias compartidas de pertenencia y devenir implica un proceso reflexivo de “culturalización (mapuchización) de la religión”. De acuerdo con Claudia Briones, entiendo “culturalización” como una forma de pensar y recrear los conocimientos y experiencias definidas como mapuches, con el fin de utilizar estos marcos de interpretación comunes como “*clave, razón y dirección de una política ‘diferente, particular y original’*” (1999:330).

La orientación metapragmática de estas interpretaciones comienza a ser estipulada cuando la congregación selecciona el camaruco como origen de todas las prácticas religiosas del presente.

“Pero el que primero dobló la rodilla fue el indio ((nos mira en silencio)), porque el indio desde que tuvo conocimiento ellos doblaron la rodilla, por eso el camaruco existió de esa manera y hasta ahora sigue. Por eso yo digo que el mapuche fue uno de los que pensó primero en dios, porque todo lo que tenía se lo dio dios, porque en el camaruco se pide todo eso” (F. Millanahuel c12/1998).

“Martiniano decía que nosotros no tenemos Biblia pero que lo que los viejos nos dejaron como nuestra Biblia es lo que ellos nos van pronosticando con sus palabras. Cuando ellos poblaron acá esto era pura montaña nomás ¿Dónde iba a haber un católico o un evangélico? Pero ellos ya tenían la creencia arraigada de que había un ser divino” (M. Napal c1/1998).

La mapuchización de la religión pentecostal se hace visible a través de estas primordializaciones (Brow 1990) pero, entendida como proceso, es el resultado de una construcción permanente y performativa de argumentos y temas “tradicionales” (Briones 1999). En este apartado me propongo analizar la culturalización en su doble interdiscursividad. Esto es, entre trayectorias de pertenencia disímiles, por un lado, y entre los sistemas de diferencias de las agencias católicas, evangélicas y mapuches, por otro. En estos interdiscursos los feligreses seleccionan determinados temas con el fin de debatir / argumentar los modos de interpretar y de actuar como “congregación mapuche”.

En primer lugar, y como implícito fundacional de la iglesia (*“la ciudad es la ciudad y el campo del aborígen es el campo del aborígen”*), se negociaron entre organizadores y feligreses las relaciones con el camaruco. Cuando aún formaban parte de la iglesia Majanaim, en el año 1992, el pastor y su secretario completaron la recorrida por los distintos parajes de la Colonia para percibir las demandas y los obstáculos con los que se encontrarían. Al cacique Florentino Nahuelquir, a quien consultaron primero, no le había parecido conveniente, en aquel entonces, instalar una iglesia evangélica en la zona rural. Fueron necesarias varias reuniones con las personas más ancianas de la comunidad para acordar los modos de estar presente en la zona. Allí, los partidarios de la iglesia pentecostal prometieron no prohibir el camaruco e, incluso, *“ayudar a organizar mejor el derecho nuestro de años, de tener nuestro nguillatun”*. Concluye el pastor que *“entonces ya más o menos se entendieron las cosas y el viejito Huanquilef decide donar una parte de su lote”* (c3/2002) para construir la iglesia.

En las discusiones posteriores con la iglesia Majanaim, los pobladores evangélicos de Cushamen se mantuvieron firmes en este primer acuerdo y, según los miembros de la congregación, fue ésta una de las razones principales de la ruptura. Una joven de la iglesia recordaba que el argumento con el que enfrentaron las objeciones había sido tomado de la biblia. No sólo *“las escrituras dan el mandato de hacer rogativa y adorar a dios”* sino que, además, *“enseña que sólo el señor puede transformar al hombre, sólo el señor puede transformar a la mujer”* (M. Quintrillán c7/2003).

Unos años después, cuando la conversión de algunos nietos de Ñancuche toma estado público y Gloria Divina comienza a ser acusada por los pobladores de la Colonia de haberlos alejado de las creencias mapuches, los feligreses vuelven a discutir el tema. Aquellos que seguían asistiendo al camaruco le exigieron al pastor que sea más explícito en nombre de la iglesia. Volvieron a confirmar que Gloria Divina, a diferencia de otras iglesias evangélicas, no prohibía el camaruco porque *“se estaría criticando a sí misma, a nosotros mismos, prohibir el camaruco es como una autocrítica”* (mujeres en la iglesia c7/2003). En esta misma línea, el pastor decide visitar al cabecilla del camaruco en representación de la iglesia:

“Fui entonces a visitar al cabecilla, le dije a Prudencio que sería lindo que nos invitaran formalmente a todos nosotros, así vamos todos, nosotros nos juntamos y vamos todos juntos a darle apoyo. Me contestó que tenía que pensarlo un poco mejor y consultarlo con la gente. Veremos qué pasa” (pastor de GD c3/2004).

Un segundo tema sobre el que también fueron entretejiendo sus propios argumentos fueron las jerarquías establecidas entre las palabras orales de los antiguos y aquellas escritas en la biblia. La tensión se fue resolviendo en la medida que fueron construyendo una versión compartida sobre el pasado. Uno de los miembros de la iglesia explicaba que, del mismo modo en que los antiguos se juntaban para hacer parlamentos *“nosotros nos juntamos para hablar entre todos lo que es el alimento del alma”*:

“.... bueno, entonces nos dimos cuenta que los caminos, antes eran caminos... que quedó marcado, y hoy en día son rutas porque conocemos la biblia, bueno ahí está la cuestión ¿Quién nos marcó esos caminos primero? fueron nuestra gente de nosotros... los abuelos, los tatarabuelos, esos son los que abrieron los caminos” (G. Huanquilef c5/2004).

En otros argumentos aparece la misma relación de anterioridad entre la oralidad de los antiguos y la escritura de la biblia. Tanto para señalar la opción por una interpretación bíblica informada por la tradición mapuche como para legitimar el carácter verdadero de la biblia como continuidad de los saberes heredados de sus antepasados, la relación histórica entre ambos registros discursivos se vuelve fundamental.

“Estamos siempre a favor de las cosas nuestras. Según mi abuela, de parte de mi madre, ellos contaban que cuando ellos se reunían en el camaruco, esos tres días que estaban conversaban. Ellos mismos decían ‘*el blanco es muy tonto, dicen, sabe mucho de letra, nosotros no tenemos letra, porque no sabían ni leer ni escribir, pero sabemos hablar, decían, y leer la señal, el blanco no, nosotros sí*’. Porque ellos dicen que el primer día ellos le pedían a Futa Chao la señal y entonces, de ahí, dicen que dios les daba señal. Nosotros buscamos nuestros caminos viejos en la biblia, pero más importante es escucharlos a ellos. Yo converso mucho con una anciana... (pastor mapuche c3/2004).

“y ahí está... los antiguos, cuando mi abuelita me contaba las cosas ellos, qué pasa, ellos no tenían la biblia acá, y yo hoy encuentro muchos pasajes escritos que la abuela me contaba a mí, y encuentro muchos pasajes que ellos ya lo tenían, entonces ¿qué pasaba? todo es inspirado por dios, porque sino no se podría entender cómo hablaban esas cosas de lo que era de dios” (P. González c4/2004).

A diferencia de lo que ocurre en otras regiones, el arte de “hablar bien” --es decir, ejecutar apropiadamente los modos de hablar que las audiencias locales reconocen como heredados de la antigüedad-- puede adquirir, para la congregación de Cushamen, la misma autoridad religiosa que los escritos bíblicos. La “similitud” entre unos y otros confirma recíprocamente el carácter primordial de ambos. Incluso, para algunos de ellos, la biblia es sólo un camino “moderno” (“ruta”) para acceder a los mensajes “antiguos”.

El tercer aspecto que me interesa contemplar aquí es el uso pragmático que realizan los miembros de Gloria Divina de los índices corporales y materiales de conversión. En algunos testimonios los conversos cuentan que en la iglesia fueron encontrando las buenas ideas y el ejemplo de los antepasados, tanto para abandonar ciertas prácticas (“*mi abuelo no robaba jamás y tampoco tomaba hasta estar tirado babosamente (...)* encontré su camino para dejar el mal”) como para reestablecer la relación que los antiguos tenían con dios:

“Porque el *ngillatun* se hace para no padecer de nada, antes tenían todo, y a nadie tenían que ir a pedirle nada de nada. ¿Y hoy en día? ¿Cómo hacemos el camaruco? No hay caballo... todo perdieron ¿por qué? porque la misma gente fue perdiendo autoridad. Y en la iglesia, nuestra iglesia, Gloria Divina, no es porque yo le esté ponderando la iglesia... sin embargo, han ido pobres que no han tenido nada y ahora están bien...” (E. Morales c3/2004).

Los índices físicos y materiales de “mejoría” no buscan tanto establecer los límites entre propios y ajenos, como evocar una forma “tradicional” de relación con los antepasados y con dios. Estos índices relacionan contextos pasados y presentes con el fin de vincular las conductas de los vivos con el ejemplo de los antepasados²³ y, de esta manera, confirmar que los efectos añorados del camaruco de los abuelos sólo pueden ser recreados por los nuevos ritos de la comunidad pentecostal.

Finalmente, y en cuarto lugar, otro de los temas recurrentes entre las personas que asisten a la iglesia Gloria Divina ha sido la forma de entender el mal. Así como la iglesia católica consideró que el cargo de *machi* o las evocaciones al *pillán* tenían que ver con ciertas “artes” sospechadas de brujería, ellos afirman que las mismas iglesias pentecostales construyeron el camaruco y las prácticas religiosas mapuches como “*reuniones de brujos donde participa el diablo*”. Para los evangélicos de Gloria Divina, ambas agencias religiosas manipulan las ideas con el fin de “*desprestigiar al aborígen*” y definir sus prácticas y creencias como índices de una inferioridad natural (“¿*Por qué el diablo está en el camaruco? ¿Porque somos pobres?*”). La respuesta de los feligreses de Cushamen consiste en poner en tensión estas definiciones hegemónicas al universalizar la dicotomía entre el mal --para los pentecostales materializado en la figura del diablo-- y el bien. Me explicaba un anciano de la iglesia: “*En todos los lugares que usted vaya, donde esté el mapuche u otra raza, no puede saber si está o no el diablo presente*” (c10/2003). En una conversación mantenida con algunas mujeres que asisten al culto de Gloria Divina, la brujería fue inculcada a las personas católicas y evangélicas “*que cambian el sentido de las palabras para ver al diablo donde ellos quieren*” (mujeres en la iglesia c7/2003).

²³ A partir de sus trabajos de campo en una comunidad huiliche de Valdivia, Foerster (1993) describe una relación similar entre pentecostalismo y mensajes antiguos en la definición de las conductas.

De acuerdo con estos interdiscursos, las filosofías mapuches y evangélicas se recrean mutuamente a través de los conflictos y confirmaciones que, entre ellas, seleccionan y construyen los participantes de la iglesia Gloria Divina. Las reformulaciones mutuas involucran esfuerzos colectivos por racionalizar y sistematizar los discursos circulantes, mientras que, al mismo tiempo, reterritorializan los mapas cotidianos de identificación y organización para la acción conjunta.

5 Reflexiones sobre un modelo “inauténtico”

Gloria Divina se ha ido construyendo a sí misma contestando los discursos dominantes que permanentemente sospechan sobre su “autenticidad aborígen”. Por consiguiente, tanto la actualización de las experiencias organizativas de sus miembros para orientar acciones colectivas y proyectos políticos, como la recontextualización de sus pertenencias en el marco interpretativo del camaruco constituyen respuestas situadas y locales de reterritorialización. La congregación reúne historias personales diversas en torno a una idea de particular de aboriginalidad, una que, emergiendo en el seno de agencias hegemónicas debe resolver sus paradojas constitutivas. La contradicción entre una “espiritualidad civilizada” –sin marcas culturales-- y los pliegues internalizados de pertenecer a un linaje –como herederos de las “condiciones antiguas”– se encuentra en la base de la identificación del pentecostal mapuche de Gloria Divina. Sin embargo, sus formas de transitar el espacio han comenzado a invertir las estratificaciones que las agencias religiosas impusieron sobre sus subjetividades. Tanto las matrices de alteridad de la iglesia católica --fundamentando la inferioridad de la “cultura vertical” en la metáfora de la “semilla”-- como aquellas de la iglesia evangélica --planteando la misma inferioridad en torno a la idea de “decadencia”-- son los referentes de los feligreses cuando intentan invertir los valores implícitos en estas nociones metaculturales. Con este fin, las interpretaciones míticas e históricas del pasado habilitan la práctica del camaruco como el espacio que engloba, tolera y redefine otras subjetividades religiosas.

El abordaje de los sentidos de pertenencia y devenir como un proceso permanente de “identificación” --y no como “identidades” (Hall 1996)-- me permitió cuestionar mis propios criterios de “autenticidad cultural” en uno de los campos --el religioso-- donde

siempre me ha costado más reconocerlos. Los cambios discursivos y conductuales, específicamente de algunas personas con las que he compartido muchas conversaciones en el transcurso de mis trabajos de campo, motivaron un importante redireccionamiento teórico en mis prácticas etnográficas. A través de la historia de Gloria Divina, aun con mis objeciones privadas sobre las acciones de algunos de sus miembros, me llevó a profundizar la misma idea de “trayectoria”.

Al respecto, considero que, cualquier punto del espacio social donde las personas deciden detenerse transitoriamente, puede habilitarse como un lugar propicio para la reflexión sobre los límites de “la cultura auténtica”. En tanto agentes --aun dentro de ciertas agencias hegemónicas-- las personas intervienen en la lucha interdiscursiva por fijar acentos y definir los modos correctos de actuar. Por consiguiente, la noción de “autenticidad” es siempre una posición metacultural situada en estas disputas.

A partir de los discursos sobre la “pérdida de cultura” se indexicaliza precisamente la apertura del foro donde distintas interpretaciones sobre “autenticidad” intentarán imponerse sobre las otras. El investigador de campo, parafraseando a Salomon (2002), sólo puede documentar estas distintas historias de auto-interrogación --de las que no es independiente-- tomando como corpus los argumentos de las distintas agencias que se entrecruzan en el debate.

En breve, la expansión de la iglesia pentecostal en la zona no es una simple búsqueda por “recuperar las tradiciones perdidas”²⁴. En esta modalidad de culto los conversos han encontrado una instalación estratégica y morada de apego desde donde intervenir las agencias religiosas hegemónicas --incluso la misma iglesia pentecostal-- y poner en tensión sus definiciones sobre horizontalidad y verticalidad cultural, es decir, las relaciones entre “lo universal” y “lo culturalmente inferior”. En el marco de programas ajenos sobre las conductas, Gloria Divina actualiza, desde el afecto, el punto de vista mapuche de “no contradecirse uno mismo” como significante de la unidad que construye.

²⁴ Tampoco es el mero efecto de la transnacionalización de las ideas religiosas (Briones et. al. 1996).

De todos modos, aun cuando la experiencia de Gloria Divina confirma una vez más que los sujetos sociales son quienes dan forma y contenido a las doctrinas, éstas no son transformadoras o conservadoras en sí mismas. De acuerdo con las coyunturas históricas, las formas en que la congregación de Cushamen transita *entre lugares* pueden ser percibida como más o menos desafiante por las agencias y grupos sociales que intervienen en estas disputas por la “autenticidad”.

CUARTA
TRAYECTORIA



Atrás de nosotros está todo nuestro Pueblo¹

El paraje de Vuelta del Río ha formado parte de la “comunidad de Cushamen” o del colectivo señalado como “la tribu del cacique Nahuelquir”. Desde la fundación de la Colonia a fines del siglo XIX, la gente de “Cordillera” --como a veces es nombrado este paraje por los pobladores de la zona-- ha entrelazado sus historias de pertenencia con los itinerarios históricos de las otras familias y linajes de Cushamen. Sin embargo, a fines de la década de 1990 las distancias físicas y sociales comenzaron a cobrar mayor visibilidad comenzando una trayectoria propia de organización y comunalización. En Vuelta del Río las historias de discriminación, pobreza y despojos se experimentaron de modos más profundos que en otras zonas de la Colonia, determinando la emergencia de reterritorializaciones diferentes de los espacios establecidos. Este acontecer particular es el tema del presente capítulo, esto es, las movilidades estructuradas que, en estos últimos años, fueron orientando las prácticas reflexivas de veinticinco familias para conformar la “comunidad Vuelta del Río” como un lugar de apego particular. Una trayectoria orientada por agencias hegemónicas y subalternas que fueron localizando sus prácticas en leyes, citaciones, desalojos, operativos policiales, rogativas y parlamentos mapuches, movilizaciones multitudinarias y medios de comunicación. Un desplazamiento físico y social permanente en el que fueron creciendo y formándose los jóvenes que, hoy en día, son protagonistas de su propia historia. A uno de ellos pertenece el testimonio que transcribo a continuación.

Puesto que la forma de citar a cada una de las personas con las que converso en mi trabajo de campo es siempre el resultado de un acuerdo, en este capítulo, específicamente en el tratamiento de ciertos temas, los pobladores --jóvenes y ancianos, hombres y mujeres-- serán englobados sin distinciones en la figura del *werken* [vocero] de la comunidad. Para ellos, esta decisión responde menos a una cuestión de confidencialidad --de hecho sus historias personales circulan en los medios de comunicación-- que a una actitud de respeto hacia la idea de comunidad que ellos están construyendo cotidianamente. Como explica este joven, la noción de *werken* da cuenta

¹ Este texto reúne distintos fragmentos de una conversación mantenida con un joven *werken* de Vuelta del Río (c13/2005).

de una capacidad equitativamente distribuida para hablar públicamente en nombre de la comunidad de Vuelta del Río.

Fui conociendo a este *werken* de la comunidad en los primeros Parlamentos Mapuches que se realizaron en la provincia de Chubut y, posteriormente, la relación se fue haciendo más estrecha a partir de sus viajes a Buenos Aires y mis visitas a la Cordillera. En este testimonio, él enmarca sus experiencias personales en la historia de su familia y de su comunidad a partir de una imagen en particular: aquella que ha congelado el accionar de veinte policías que, en nombre de la justicia, comenzaron a destruir su vivienda con el objetivo de desalojarlos del lugar. En ese momento, sintetizado con el arma del oficial sobre su frente, él inscribe sus historias pasadas y sus compromisos futuros como vocero.

Mi viejo nació en Vuelta del Río y fue muchos años trabajador rural, trabajaba de puestero en Ranquilhuao con un tal Galván pero cuando heredan los otros ya aparece el proceso que no íbamos a estar más ahí, nos desalojaron de ahí. De ahí empezamos a andar recorriendo la zona... pero nunca nos fuimos. Nos fuimos un poco más allá y de ahí volvimos, pensando en las reuniones, participando... mi vieja se acordó de ese lugar donde había nacido y entonces la comunidad le dice que bueno, que nos dejaban acá, bueno, ellos tomaron la decisión de que en este lugar teníamos que ocupar nosotros.

(...) Cuando volví a subir ese mismo sábado a la noche ya había pasado todo eso, el secuestro de animales, la destrucción de la casa... pero la gente de la comunidad ya había llegado y seguía en el lugar, entonces eso nos puso más contentos. Así que al otro día, cuando llegaba de vuelta la policía con la misma actitud, ya se encontraron con la sorpresa de que había gente en el lugar. Se empezaron a alarmar ellos, no se arriesgaron del mismo modo a llevar el operativo adelante, ya no era 'desalojamos y listo', ahora era 'vamos a ver... es una orden...'. Incluso llamaron supuestamente al juez Colabelli para sugerirle que suspendiera la orden porque era imposible desalojar a la familia, pero parece que Colabelli les dijo que no, que haya heridos, haya muertos, tenían que desalojar igual. La policía siguió el operativo hasta el lunes a la tarde, cuando se enteran que Colabelli había decidido tomarse vacaciones porque de repente vio las cosas malas. Mi mamá se fue a Esquel a denunciar en la radio y el juez que quedó a cargo apenas vio la causa la suspendió. Ahí fue el éxito para nosotros cuando se suspendió la orden y ahí también cambiaron mis cosas. Arriba de los adobes, dentro del destrozo, tuve que hablar por primera vez ante los medios, que por ahí bueno, me costaba un poco desenvolverme...

Desde ese día la bronca sigue estando siempre un poco, la rabia sigue quedando adentro de uno, por ahí el hecho de recuperarse también de eso cuesta un poco, cuesta también recuperar a mis viejos. A mis viejos, por ejemplo, no les puedo sacar de la cabeza que no va a pasar lo mismo que pasó antes... La cuestión fue por

ahí pensar bien sobre lo que pasó y tratar de que no vuelva a pasar... y ha cambiado mucho la situación, ha venido cambiando un montón, porque ya las decisiones de la gente no son las de antes... no era la que decía el problema lo tiene uno y nadie más. Somos todos, hay otras familias... el hecho de haber tenido una comunidad de gente, una comunidad formada, con entusiasmo y caminando, y con cierto conocimiento de los derechos que cada uno tenemos... Y todo eso yo no lo sabía, cuando yo empecé no sabía ni de qué se trataban los derechos... por qué éramos tratados de una manera, por qué estábamos acá. Lo único que sabía era que éramos de acá, que no habíamos venido de Italia...

El reconocimiento mío como mapuche fue desde siempre porque mi viejo siempre me hablaba del tema de su abuela, el tema del papá, de cómo vivían ellos, cómo se criaron ellos... siempre nos comentan su historia de vida, de niñez hasta llegar a ser padres ellos. Entonces yo cuando fui a la escuela internado [n° 69] donde iban los chicos de nuestra sangre, chicos mapuches del lugar, donde fueron todos los originarios de la zona de Cushamen, los abuelos, nuestros padres... Bueno, charlando en la escuela con algunos chicos me ponía a pensar que era bueno defender el lugar, en realidad no llegaba a pensar eso, pero ya tenía como una visión, digamos, apenas tenía 9 años y ya con ese perfil... no es algo que me vino recién ahora, por ahí ahora tomé la decisión de llegar a ser una persona que defiende lo nuestro. Cuando fui abanderado y el director de la otra escuela me preguntó, yo le dije 'elijo la bandera mapuche' porque adentro mío ya la venía trayendo. El hecho de ser abanderado ya lo había soñado, había tenido un peuma [sueño] de que iba a ser abanderado y fui. Recorrí las escuelas portando mi bandera y desde ahí ya empecé a pensar que de repente algo tenía que cambiar...

Después a través de la radio, de los comunicados... nos enteramos de las reuniones en Vuelta del Río, que venía la "11 de Octubre", más o menos en 1994, a hacer reuniones, a conversar con la gente, y yo venía, trataba de venir... con mi viejo siempre participábamos. Yo tenía 12 años más o menos, entonces por ahí, uno de los muchachos más grandes de la comunidad me presentaba un montón de papeles para que yo vaya viendo la problemática que había, que vaya tomando conocimiento de que había un problema, de que habían habido denuncias, de que había tomado repercusión pública... de que... un montón de cosas... Entonces agarraba la carpeta y me encargaba de leer todo lo que podía mientras había reunión y ellos hablaban, para ver qué es lo que había pasado, qué es lo que estaba pasando, quería ir tomando conocimiento de lo que estaba pasando.

El comienzo fue bastante triste para mí. Antes yo tenía el conocimiento de que tenía que defender mi comunidad hasta las últimas consecuencias, pero necesitaba más crecimiento, o tomar la decisión así de salir y decir 'bueno, vamos a hacer algo, vamos a salir a denunciar qué es lo que está pasando, bueno, vamos a empezar a ver a la gente que hay que ver'. Pero llegó un momento que se revirtió todo eso porque lo que me pasó acá en esta casa... el intento de desalojo fue como que me obligaron... porque también me pasaba lo mismo que les pasa a otros chicos que no salen, por ahí me costaba salir... De hecho en muchas reuniones participaba, pero era una persona más, nunca hablé, nunca dije cuál era mi pensamiento, nunca di mi opinión, por ahí me costaba un montón expresarme sobre lo que a mí me había pasado, sobre lo que yo sentía, de hecho por ahí también me cuesta todavía. Bueno fue desde ahí, desde esa pena, que empecé a conocer gente, a dar entrevista sobre lo que había pasado, cómo ocurrió esto, bueno, como yo te conté cuando estaba en Buenos Aires, por ahí un poco de pena porque ver cómo empecé yo...

Me fortalecí a través de la ceremonia [rogativa mapuche], de los trawn [parlamentos, reuniones mapuches] a través de todo esto me fui fortaleciendo. Ahora me siento parte de los trawn que se han hecho como una persona que siempre habla, que siempre está dando una opinión y escuchando un montón de gente... Hay cosas que yo no lo sé pero lo voy aprendiendo... porque yo hasta ahora había aprendido ciertas cosas, pero en algún momento voy a aprender algo que todavía no lo sé. Ahí empieza todo el proceso de crecimiento y de fuerza, porque la intención de laburar la tuve siempre pero nunca pensé que podía ser yo uno de los werkenes de la comunidad... y hoy como que ya he ido madurando un poco y me ha hecho muy bien de poder estar ahí en el lugar que estoy, con un perfil que no es el del wingka. Cuando yo empezaba me preguntaba todo el tiempo si será posible lograr lo que yo pensaba y lo que la comunidad pensaba, pero ver lo que hicimos hasta ahora es algo que me impactó mucho, fue algo muy... de repente conseguir impedir el desalojo de esa manera fue para mí enormemente favorable. Porque si llegamos a esto podemos decir como el temporal 'avanzar, avanzar, avanzar...'

Hace un tiempo atrás tenía pensado irme del lugar, no me interesaba tanto el puesto, porque yo veía que las soluciones nunca llegaban y sentía el cansancio de mis papás de seguir y golpear, y golpear y golpear hasta que aparezca alguien... y porque la situación económica acá es muy dura y quería poder traer de comer a mi familia... yo creo que si no hubiera pasado lo que pasó ese día no nos hubiéramos conocido, eso me sujetó al lugar. Mi postura ahora es firme, de seguir estando en el lugar, a pesar de que estar acá es difícil. Pero pensar que uno se tiene que ir, y estar lejos también es impactante porque no sabés cómo está tu gente, cómo está tu familia, como está la comunidad, si están desalojando.

Y que por ahí nuevamente te dan ganas de abandonar... porque por ahí, como werkenes que somos, te aparece algo y ya tenés que salir corriendo a responder y tratar de que la gente esté informada de lo que está pasando acá. De todo este proceso que vivimos hasta ahora algo de fuerza tenemos como para seguir para adelante, seguir avanzando en esta lucha que se hace interminable. Cuando pienso que llegamos a tomar una actitud de denunciar al juez, por ejemplo, la misma comunidad lo denunciaba y llegamos a lo que nosotros pretendíamos, que esté destituido directamente de su cargo. Bueno, fue uno de los temas que la gente empezó a pensar que sí había fuerza, que sí se podía, que si uno quiere, se puede...

En realidad uno saca mucha fuerza del hecho de haber entrado en esta lucha... que es tan amplia en su totalidad... y con la misma problemática... porque la cantidad de comunidades que hay en Chubut que, igual que Vuelta del Río, pueden ser desalojadas porque a algún gobierno o juez se le ocurre que las tierras no le corresponden... Y bueno, que seamos nosotros los que presidamos todo eso... Por eso que por ahí nosotros estamos en algún lugar y decimos acá estamos, pero somos todos, atrás de nosotros está la gente, está todo nuestro Pueblo. Porque en realidad es un Pueblo que existe y que en algún momento trataron de desaparecerlo, pero hoy la gente se empezó a organizar, se empezó a conocer... empezó a andar también. Hoy somos muchas comunidades con ganas de trabajar, con ganas de estar en el lugar y no abandonar... eso fue importante.

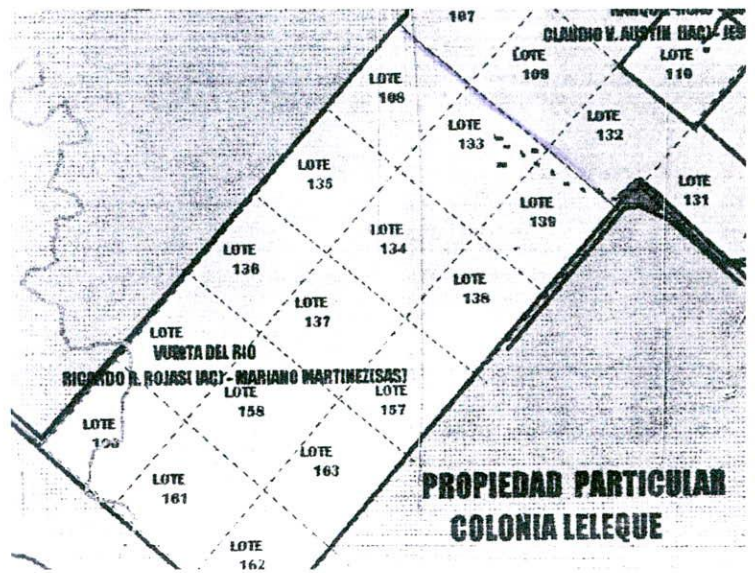
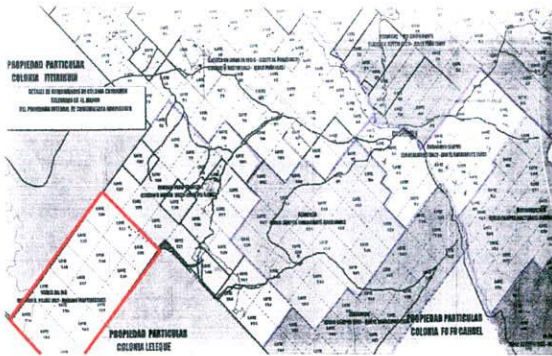
CAPÍTULO 7

La comunidad en lucha Vuelta del Río

Las trayectorias anteriores muestran diversas aproximaciones a los procesos de identificación indígena en la zona de Cushamen. Cada una de ellas, con sus historias, matices y énfasis particulares, va creando contextos y relaciones sociales en la medida que las personas interpretan, como equivalencias o disidencias constitutivas, los sentidos de aboriginalidad que despliegan los dispositivos de nación, los nuevos programas liberales dirigidos al pequeño productor y las doctrinas religiosas sobre la diferencia. Estos distintos lugares también son parte de esta cuarta trayectoria puesto que la comunidad Vuelta del Río comparte historias y agencias similares. No obstante, me interesa subrayar en el capítulo las formas singulares de transitar el espacio social que las personas de este paraje fueron ensayando para construir “comunidad”. Con este fin, he seleccionado como eje del análisis las disputas entre diferentes interpretaciones del pasado, en tanto considero que éste ha sido uno de los ámbitos privilegiados donde los miembros de Vuelta del Río enmarcaron sus propias reflexiones sobre la formación de comunidad. Las puestas en escena de las diversas versiones históricas compiten en un espacio configurado por argumentos contradictorios sobre el “estado de derecho” y la “nación democrática”. Vuelta del Río participa de esta contienda cuando se propone habilitar las instalaciones disponibles de la “comunidad jurídica” como parte del proyecto más amplio del Pueblo Mapuche (ver lámina n° 17).

El capítulo se organiza, entonces, de acuerdo con estos propósitos. Después de referir a los archivos de la memoria oral y sus interpretaciones presentes sobre las experiencias de los abuelos (apartado 1), analizo la forma en que estos usos del pasado son resignificados a partir de dos formas paralelas, pero relacionadas, de recorrer el espacio social. Por un lado, a través de las luchas metadiscursivas que, en lenguaje legal, las personas de Vuelta del Río se han visto obligados a pensar desde las primeras citaciones judiciales hacia principios de 1990 (apartado 2). Por el otro, a partir de las contextualizaciones de las memorias locales en los lugares sociales que, los mapuches de Chubut, han comenzado a habilitar desde la noción performativa de “estar en lucha” (apartado 3). Termino el capítulo con la reflexión sobre algunos de los efectos que ha

LÁMINA 17
COMUNIDAD VUELTA DEL RÍO



Lotes de la Comunidad Vuelta del Río según la información proporcionada por el Instituto Autárquico de Colonización, año 2003.



Entrada a la Comunidad por la ruta nacional n^a 40

tenido, para los mapuches de la Cordillera, la emergencia pública del “caso Vuelta del Río” en la reorientación de las alianzas estratégicas y de los sentidos de pertenencia como comunidad (apartados 4 y 5).

1 La cotidianeidad del desplazamiento en la memoria oral

De acuerdo con el testimonio de Miguel Cayú², Ignacio Calfupan --casado con una hermana de Miguel Ñancuche--, Emilio Lienllan [o Lenguelian], Clemente Lienllan y Juan Acuipil ya formaban parte de la “tribu Nahuelquir”, al menos desde la concentración en Chinchinales en 1885. Luego se desplazaron conjuntamente a Comallo --lugar donde se asentaron aproximadamente “diez años”-- hasta que “Ñancuche, como cabecilla de ellos ya se había entendido con el general Roca (...) y se trasladaron al valle de Cushamen” (cf. capítulo 3 y lámina n° 9). Entre las familias que aparecen en el primer contrato de mensura de la Colonia, confeccionada por el Gobierno Nacional en el año 1902, aparecen también Juan Marinao, Manuel Marinao y Lorenzo Fermín³. Sus familias, de quienes descenden los pobladores actuales de Vuelta del Río, fueron habitando este paraje progresivamente durante los primeros años de formación de la Colonia⁴ (ver lámina n° 10).

Estos linajes no sólo compartieron itinerarios y sentidos de pertenencias en épocas previas a la fundación de la Colonia sino que, ya estando en el territorio de Cushamen, también entretejieron sus propios pasados con la formación de una nueva comunidad, al participar de las redes sociales a través de los “camarucos de sus abuelos”. Así por ejemplo, Lienllan con su yerno Lorenzo Fermín fueron durante varios años los cabecillas de uno de los camarucos que se realizó en la Colonia desde su fundación.

En el recuerdo de la gente de la zona de Cushamen, una de las primeras pampas del camaruco pertenecía a Ignacio Calfupan. Él era el cabecilla a principios del siglo XIX y, ayudado por su hija Carmen (*pillán kushe*) y su yerno Antonio Venancio, levantó el

² Nacido en 1885, dictó su testimonio a Basilio Nahuelquir el 4 de marzo de 1967 (cf. capítulo 3).

³ Con los primeros desplazamientos internos y matrimonios, llegan de la misma Colonia otros pobladores como, por ejemplo, Juan Calfiqueo --casado con una hija de Ignacio Calfupan-- o Julio Huilinao --casado con una hija de Carmen Calfupan.

primer camaruco en Vuelta del Río. A su muerte, sus hijos Nicolás y Julio Calfupan, lo continuaron haciendo hasta el año 1944.

En aquellos años, fines de 1930 y principios de 1940, en que los Nahuelquir dejaron de hacer transitoriamente el camaruco, la ceremonia de los Calfupan en Vuelta del Río era uno de los lugares de encuentro donde los pobladores de los distintos parajes actualizaban sus alianzas y pertenencias comunes. Luego, cuando los Nahuelquir volvieron a “levantar la bandera” de sus padres en el año 1944, la situación se invirtió, y los pobladores de Vuelta del Río comenzaron a bajar todos los años para participar del camaruco de la Colonia⁵ (ver lámina nº 13). Uno de los hijos de Julio Huilinao recuerda que, cuando su padre fallecido trabajaba en la estancia, ellos viajaban desde Esquel con todos sus hermanos, su madre y una tropilla de varios caballos para estar en el camaruco que levantaban Filomeno y Vicente Nahuelquir en la década de 1980. Hoy en día, los más jóvenes dicen “*que se están dando cuenta que todo eso fue parte de su abuelo*” y que, por lo tanto, han empezado a acompañar a sus padres y tíos mayores en el camaruco⁶. Incluso, hace cinco años atrás, los jóvenes incentivaron a los descendientes más ancianos del primer camaruco que se había realizado en el paraje Cordillera --Daniel Calfupan, Mauricio Fermín, Ñancuñil, Acuipil, Carmen Calfupan, Fidelina Huilinao, Segunda Huenchunao, Carmen Jones, entre otros-- para “*retomar las condiciones de sus abuelos*”. Desde el año 2000, la ceremonia mapuche volvió a levantarse en Vuelta del Río.

Además de las alianzas matrimoniales y las prácticas religiosas, también compartieron, hasta hace unas décadas atrás, un mismo liderazgo político con el resto de los parajes. Los pobladores de Vuelta del Río recurrían al cacique de la Colonia --desde la época de Ñancuche⁷-- “*para hacer trámites o escrituras*”. Algunos de ellos recuerdan las

⁴ “*Ellos son los viejos más legítimos que vivían acá, los primeros viejos que llegaron*” (D. Calfupan c4/2004).

⁵ “*Sí, cuando dejaron de hacer acá, los Calfupan en la Cordillera, yo tenía cinco años y empezaron a hacer allá los Nahuelquir y siguió nomás hasta ahora*” (D. Calfupan c4/2004).

⁶ Los más ancianos casi no han dejado de participar del camaruco de la Colonia. Incluso la *pillán kushe* (tamborera) de la ceremonia mapuche de los Nahuelquir fue, hasta hace muy poco tiempo, una anciana de Vuelta del Río.

⁷ “*Como se hacía en aquellos tiempos, todos nuestros abuelos lo pusieron a Ñancuche en el poder, como cacique, lo pusieron, bueno, la gente de acá porque él se hacía reconocer allá mismo en Buenos Aires. Y bueno, él les dio solución, les dio un número de lote, todo, a cada uno*” (V. Huilinao c7/2004).

últimas reuniones conjuntas que se realizaban en *“la casa del finado Agustín Calfupan donde el cacique Florentino Nahuelquir y su secretario Ramón llegaban para hacer reunión todos los meses”* (C. Jones c5/2004).

Sin embargo, las historias comienzan a tomar rumbos diferentes por las coyunturas y acontecimientos que debieron afrontar los pobladores de Vuelta el Río en sus relaciones con los comerciantes que llegaron a la zona. De acuerdo con la memoria oral, la distancia física con el resto de la Colonia comienza a experimentarse en la “época de crisis”. Esta última comienza, igual que en otros lugares, a fines de la década de 1930 pero, en la zona de Cordillera, sus pobladores afirman que se ha prolongado muchos años más⁸. Este hito histórico que separa el “antes” y el “después” en la historia de Vuelta del Río ha reconfigurado tanto el espacio físico como el social.

En uno de mis primeros trabajos de campo en la Colonia, recuerdo haber escuchado por primera vez la historia de “la gente de Cordillera”. Durante una reunión informal realizada en Ranquilhuao con algunos pobladores que no pertenecían a aquel paraje, ellos comentaron: *“están queriendo echar gente en esa parte de la zona de cordillera donde da la vuelta el Río Chubut, quince familias que están en las cincuenta leguas del aborígen conseguidas por Ñancuche”* (F. Millanahuel c11/1996). Otro de los asistentes opinaba que si “el turco El Khazen” lograba desalojar a las familias se confirmaba una vez más lo que él siempre había sostenido: *“acá el que cuenta es el que tiene plata, eso es lo que digo yo, no hay ley para el pobre, si ahí nacieron y desde siempre tienen bienes, tienen ovejas, vacas, yeguas, toda esa gente”* (V. Jones c11/1996). Evocaron entonces una de las imágenes frecuentes en distintos lugares de la Patagonia. Aquella que retrata a “los turcos” llegando en *“un cochecito o carro de caballo”*, sin más que unas pocas mercaderías y solicitando la ayuda de los pobladores de la zona:

“la historia esa empieza con los viejos Breide y El Khazen. Y El Khazen ya había empezado con el lugar de mi abuelo Rafael [hermano de Ñancuche] cuando llegó a su casa [en Ranquilhuao] y le alquiló un lugar que tenía ahí. ¿Y qué pasó? Se enajenó el

⁸ *“Muchos no llegamos ni a los 50 años y ya estamos enfermos... es que sufrimos mucho, cualquier cantidad he sufrido, caminando por la nieve a pata pelada para cuidar los animales... me acuerdo que llenábamos con agua las cuevas para sacar los cuis y vender los cueros... ¡Qué pobreza que hemos pasado aquí!”* (Jones c5/2004).

derecho. Después pasaron para arriba en la Cordillera y ahí tienen mucho más, como 11 lotes que dicen que es propiedad” (C. Nahuelquir c4/1996).

Los pobladores de Vuelta del Río interpretan de un modo similar las experiencias de sus antepasados. Ellos han contextualizado --como lo siguen haciendo hoy-- el inicio de sus conflictos presentes en la época en que los terratenientes y las autoridades del gobierno “*actuaban como si no existiéramos*”:

“El problema es que aparecen estos señores y dicen que ellos tienen un título de propiedad, pero nadie sabe su procedencia (...) Y eso no es de ahora, eso vienen haciendo de años y años, desde que estaban nuestros abuelos y nuestros padres. Siempre luchando por la tierra, reclamando, y las autoridades dentro de eso, siempre combatiendo de desalojarnos a nosotros (...) Pero yo digo, somos muchas familias que nosotros somos. Todos tenemos un derecho, por parte de un abuelo, de la madre... Y así todos los que estamos que somos parte de una familia, pero los tipos esos y las autoridades dicen: ‘*ustedes no tienen derecho, ustedes han venido acá a agarrar así nomás, dentrar así nomás*’ ¿Cómo? Si nosotros nacimos y criamos en Vuelta del Río, hasta ahora. Y yo digo como le dije a las autoridades, ‘*yo desde que tenía conocimiento hemos estado acá*’” (S. Huenchunao c1/2003jul).

Cada una de sus historias personales o familiares forma parte de la narrativa más amplia de desplazamientos en la que se inscriben los sentidos de pertenencia de “la comunidad Vuelta del Río”. En mis intentos por reconstruir la historia de ocupación de los distintos lotes del paraje, he ido encontrando que, en todos los casos, son los mismos patrones los que se repiten. Mencionaré a continuación algunas de estas historias que, como paralelas diversas, van organizando los acontecimientos históricos de Vuelta del Río en una narrativa común.

En el lote 159 (ver lámina nº 17) vivía Carmen Calfupan --hija de Ignacio Calfupan-- con su marido Antonio Venancio. Con ellos se crió su nieta Fidelina, quien a los 9 años de edad recuerda uno de los procedimientos policiales realizados por Breide en el año 1937 para desalojarlos del lugar. Cuenta que, cuando ella vio que “*atropellaban a su abuela*” corrió hasta una mata de álamo cercana y se escondió. Desde allí observó cómo los policías, junto con “los turcos”, “*agarraban y maneaban*” de las dos piernas a su abuela para subirla a un camión para dejarla, junto con “*sus pilchas*” en la costa del Río Chubut. Después de entrar a la casa para sacar todas sus pertenencias, “*voltearon esa y otras cinco viviendas construidas con adobe y chapas de zinc*”, quemaron los materiales y los cercos, y destrozaron las siembras. Daniel Calfupan,

marido de Fidelina y sobrino de la misma anciana, aclara que, ese mismo año, Breide construye su galpón de acopio de animales y comienza “*a abarcar campos nomás*”. Conversando con ellos en el lote 159 en el que siguen viviendo, nos cuentan las amenazas de desalojo que, desde hace unos años, reciben de parte de la familia El Khazen con quienes están en juicio.

En el lote 158 vivía María Venancio, nieta de Ignacio Calfupan, con su esposo Julio Huilinao. Sus nietos, quienes siguen viviendo en ese mismo lugar, recuerdan cómo “*ellos, los turcos, usaron a nuestros tíos y abuelos de peón, de puestero pero en el mismo campo aborígen*” y cómo “*a través de que ellos manejaban su capital manejaban también a nuestras familias*”. En la memoria oral, Breide ofreció a los Marinao, a los Calfupan y a los Huilinao alambrar los campos. Con los años Breide se habría adjudicado los adelantos y los bienes del mismo, solicitando el título de propiedad en la provincia. Cuando murieron sus tíos más ancianos, los Huilinao también comenzaron a “*padecer las presiones para desalojar el lugar*”. Hoy en día están en juicio con El Khazen.

Carmen Jones, nieta de Rogelio Marinao, nació en el lote 138, donde su madre Emilia Marinao cuidaba los animales que “*largaba en el lote*” Dante Galván, otro de los comerciantes de la zona. Recuerda que, cuando ella tenía 11 años fueron desalojados por “los turcos” puesto que, como en el caso anterior, Breide habría alambrado con el pretexto de facilitar el trabajo de los pobladores adjudicándose las posesiones del predio. Su abuelo Rogelio llevó entonces a su familia a vivir con él en su propio lote, el número 133⁹. Carmen se casa con Mauricio Fermín, quien había nacido también en uno de los lotes del paraje pero que, en ese momento trabajaba desde hace varios años como puestero en Ranquilhuao. De allí también fueron desalojados por los administradores y la policía “*como cualquier cosa*”. Regresan entonces al paraje Vuelta del Río --después de vivir un tiempo en la Reserva de la Compañía--, con el consentimiento de la misma comunidad, para vivir en el lote 134 que pertenecía a la

⁹ La familia Marinao también recibió una orden de desalojo en el lote 133, puesto que uno de sus pobladores preguntaba en un telegrama dirigido al Jefe de Dirección de Tierras de Esquel si debía acatar las “órdenes de desalojo inmediato” del sargento que había llegado a su casa para destechar la vivienda que había heredado de su padre Manuel Mariano (telegrama sin fecha que nos ha mostrado la familia Huilinao).

familia Marinao. Allí construyeron su casa, hasta que fue derrumbada por un operativo policial en el año 2003, ante una nueva causa de “usurpación” iniciada por El Khazen.

Seleccioné estas tres historias de un conjunto más amplio de relatos sobre los desalojos realizados por los comerciantes desde la “época de crisis” en el paraje Vuelta del Río. En todos ellos, los narradores entextualizan las experiencias de toda una vida de inseguridad, incertidumbre y violencia. Sin embargo, considero que estos desplazamientos permanentes confirman tanto la imposición del alambrado y la propiedad sobre un espacio que era habitado de acuerdo con normas consuetudinarias y parentales, como la ocupación permanente de los pobladores en la zona de Vuelta del Río.

Los mismos pobladores, a través de recontar una y otra vez sus historias de vida, fueron sistematizando el accionar de “los turcos” como prácticas “*de traición y de engaño*”. Ellos encuentran que las estrategias más usuales para obtener las tierras de sus abuelos fueron, en primer lugar, la utilización de una institución frecuente en la zona, la *mediería*. Entre los mismos pobladores se hicieron --y se siguen haciendo-- acuerdos comerciales para intercambiar el cuidado de animales por un porcentaje de lo producido. Sin embargo, como las personas de Vuelta del Río reconocen, el uso de esta práctica por “los turcos” --más “*la gentileza de alambrar los campos para que los animales no se vayan tan lejos y no sea tanto trabajo*”-- permitió que éstos reclamaran “el derecho de posesión” sobre los bienes y adelantos del campo, requisito preliminar para obtener los títulos de propiedad sobre un determinado lote. La segunda estrategia “*fue dándoles mercaderías fiadas a nuestros abuelos y llevando el control de las cuentas*”. Con el transcurso de los años, algunos comerciantes fueron adquiriendo animales y tierras de parte de los pobladores que eran obligados a saldar sus “deudas”. En tercer lugar, algunos afirman que los terratenientes, “*haciéndose amigos de los aborígenes*”, consiguieron que sus abuelos confiaran en ellos --y sus conocimientos burocráticos-- y delegaran en ellos la realización de algunos trámites. Algunos ancianos del paraje dicen que perdieron las tierras cuando “firmaron papeles” frente a abogados para obtener sus títulos o por otras razones que creían ajenas al tema de la propiedad. Las fórmulas compartidas como “*alambraron con los indios adentro*”, “*les vendían alcohol para endeudarlos*” o “*los hacían firmar papeles en blanco porque no sabían*

leer” evocan y sintetizan, entonces, estas historias compartidas de relaciones asimétricas con algunos comerciantes y terratenientes¹⁰.

Las configuraciones hegemónicas del espacio físico de Vuelta del Río son expresadas en los archivos del Instituto Autárquico de Colonización (IAC), donde de los 15 lotes del paraje, 12,5 aparecen como “propiedad privada”. Por eso los pobladores mapuches sostienen que la sucesión de El Khazen “*no reclama un retazo sino que reclama todo Vuelta del Río*”.

Las nuevas orientaciones que definen la trayectoria de Vuelta del Río, comienzan a fines de la década de 1980 y principios de 1990. De acuerdo con las personas de la zona con las que he estado conversando estos últimos años, en ese entonces la comunidad comenzó a sufrir amenazas verbales, “*atropellos y robo de animales*” por parte de la policía y los empleados y familiares de El Khazen, quienes llegaban sorpresivamente hasta la casa de “*alguna anciana o anciano que se encontraban solos y los amenazaba para que dejen los campos*”. En esos años la gente joven, por cuestiones laborales, se encontraba en las ciudades o en otros parajes rurales, “*cuando fue el golpe más duro, el momento de soportar las amenazas acá sólo había niñitos, pibes chiquitos y gente anciana nada más*” (*werken* c9/2003). Estos acontecimientos no sólo aceleraron el regreso de los jóvenes que habían emigrado sino también la rápida preparación de los más chicos para representar públicamente y defender a sus familias. Paralelamente, El Khazen mandó “*cartas documento*” a varios vecinos diciendo que tenían que dejar sus campos (“*a nuestros viejos les llegaban cartas documentos para desalojarlos*”, *werken* c11/2003).

Surge entonces “*la necesidad de estar organizados*” y analizar que “*cada familia no era la única que tenía el problema*”. La primera solución, cuentan ellos, consistió en “*estar unidos*”, es decir, “*la gente se juntó y decidió que si le pegaban a uno le tienen que pegar a todos, ponerse duro diciendo ‘acá no pasa nadie’*” (*werken* c14/2005). Conversando conmigo, una *werken* de la comunidad contextualiza su discurso en una

¹⁰ Las personas de Cushamen sostienen que el accionar de los comerciantes no siempre implicó “traición” puesto que algunos de ellos cumplieron sus contratos de alquiler, “pagaban el trabajo al contado” y “cerraron cuentas sin adueñarse de las propiedades ajenas”.

de esas primeras reuniones donde deciden cerrar las tranqueras de la comunidad y vigilarlas entre todos:

“Yo les dije: ‘¿Queremos seguir lo de antes? no puede ser, yo por lo menos de mi parte, yo no los voy a dejar pasar más a los turcos (...) Nos tenemos que juntar, entre todos tenemos que defender el derecho para vivir, así como han vivido antes, tenemos que empezar a hablar por que por la tierra podemos tener vida’ (werken c7/2004).

Después de estas primeras resistencias, “*no tuvieron más remedio que encararlo por el camino legal*” (werken c9/2003). Decidieron buscar un asesor --que fue el abogado Gustavo Macayo-- quien “*hace más de 12 años viene trabajando con la comunidad y trayéndonos información sobre el tema, recién entonces entendimos lo que trataban de hacer los turcos*” (werken c7/2003).

En un primer momento se formaron como Asociación Vecinal Rural Aborigen Leufu Meu y, unos años después, obtuvieron la personería jurídica como “comunidad indígena” tanto en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI, Resolución 528/97) como en el Registro Provincial de Comunidades Aborígenes (Escribanía General del Gobierno, Registro 8). En estos años, según las palabras de uno de ellos, “*Vuelta del Río no existía en ningún lado*¹¹, y cuando comenzó a existir, existió formándose como una comunidad como hoy se la conoce” (c7/2004).

La trayectoria de Vuelta del Río comienza con la percepción compartida de estar optando por un modo propio de hacer política. Este último no sólo es definido como continuidad de los primeros cacicazgos de la Colonia sino también, y principalmente, estableciendo diferencias con respecto a las trayectorias actuales del resto de los parajes de Cushamen.

“La forma en que lo estamos viendo hoy en día toma el ejemplo de la política de antes cuando nuestros padres y abuelos se manejaban con un cacique que trabajaba con toda su gente. Y bueno, pasaron los años y hoy ya hace 30 años, desde que se creó una comuna rural en Cushamen, que los aborígenes ya están perdiendo su mérito y su trayectoria también. ¿Por qué? porque perdieron su autoridad y no pueden hacer su

¹¹ Por un lado, no estaba claro en ese entonces cuál era el ejido municipal al que pertenecía este paraje rural. Hoy en día, a diferencia del resto de la Colonia, no pertenece a la comuna de Cushamen sino al municipio de El Maitén. Por el otro, la “inexistencia” también refiere a la complicidad y la falta de reconocimiento por parte de un estado que niega su legitimidad como pobladores del lugar.

política. Vuelta del Río, en cambio, hará 15 años está trabajando con su gente, y está trabajando con su misma gente, y con sus mismos paisanos, con su mismo... con su misma sangre está trabajando. No tiene una autoridad que está manejado por el gobierno provincial, no, no, está trabajando con su misma gente, de su misma comunidad, y tenemos personalidad jurídica, tenemos nuestras autoridades y tenemos nuestros *werken*, así se formó la comunidad” (*werken* c7/2004).

El proceso de formación de comunidad que los pobladores ubican hacia principios de la década de 1990, continuó a través de dos formas simultáneas y relacionadas de orientar sus movi­lidades. A continuación, centro el análisis en la forma en que, tanto las instalaciones estratégicas impuestas por los mapas jurídicos de territorialización como las habilitaciones de éstos y otros lugares como miembros de un Pueblo Mapuche, fueron recreando los afectos y las subjetividades de pertenencia a una “comunidad”.

2 La lucha jurídica: la “comunidad” en los expedientes judiciales

2.1 Los acontecimientos jurídicos

En el año 1994 los sucesores de Haikel El Khazen entablan una demanda de desalojo judicial contra algunas familias de la comunidad Vuelta del Río, la que es resuelta en Primera y Segunda Instancia a favor de la comunidad en 1996. En aquella oportunidad, la Comisión 11 de Octubre (OCMT)¹² junto con las familias involucradas ofrecen una conferencia en el galpón del Ferrocarril --que funcionaba como centro cultural de la organización-- para informar a los medios sobre el fallo judicial favorable para los pobladores de Vuelta del Río. Una de las *werken* expresaba que Vuelta del Río era un ejemplo “*de que se podían lograr las cosas*” para otras comunidades en igual situación en la zona cordillerana¹³.

En diciembre de 1999 la Comunidad vuelve a ser hostigada por un particular no indígena de la región que pretende ingresar en sus tierras. Ante la negativa de los pobladores de permitirle la entrada, el Sr. Juan Accomazzo presenta una denuncia ante el Juzgado de Instrucción de Esquel a cargo del Dr. José Colabelli. En el 2002 la causa

¹² Sobre la presentación de la “Organización de Comunidades Mapuches y Tehuelches 11 de Octubre” (OCMT) cf. capítulo 5, 4.1.

es archivada por haber informado el Registro de la Propiedad Inmueble del Chubut que el denunciante no tenía ninguna propiedad registrada a su nombre. En enero del 2000 uno de los herederos de la familia El Khazen realiza otra denuncia penal por presunta usurpación a la familia Fermín. El juez ordena a los inspectores la verificación en el lugar de la construcción de una vivienda y se toman declaraciones. Paralelamente, se da inicio a un juicio civil contra otros cinco integrantes de la comunidad. Los pobladores de Vuelta del Río vuelven a ser citados periódicamente por los Tribunales de Esquel en el marco de un juicio reivindicatorio, es decir, se da lugar, una vez más, al argumento de que existen derechos de propiedad que estarían siendo violados por los ocupantes indígenas de Vuelta del Río.

En octubre del año 2002 hay un pedido de medida cautelar consistente en la expulsión de la familia Fermín del predio, que cuenta con dictamen fiscal favorable. A fines de ese mismo año, entonces, el juez de Instrucción de Esquel José Colabelli dictamina la orden de desalojo¹⁴. En marzo del año 2003 llegan a la casa de los Fermín 20 oficiales de la policía para llevar a cabo el desalojo, quienes destruyen los bienes y adelantos realizados por la familia pero no logran concretar el objetivo puesto que, cumpliendo un reemplazo temporal, otro juez suspende la orden. El abogado de Vuelta del Río presenta en tribunales una revocatoria a la medida cautelar dictada contra la familia Fermín y, al mismo tiempo, la Comunidad presenta en la fiscalía local una denuncia contra el abuso del personal policial que actuó llevando a cabo el operativo. En julio del año 2003 la defensa es notificada de una segunda orden de desalojo para expulsar a la familia Fermín.

Ante los dictámenes del Ministerio Fiscal, el juez resuelve que no había en la causa elementos para criminalizar la conducta de Fermín, correspondiendo a El Khazen hacer valer sus derechos en la Sede Civil, donde ya existe una Causa Reivindicatoria del comerciante contra la comunidad Mapuche¹⁵. En diciembre del año 2003, el Tribunal Superior de Justicia del Chubut ordenó la suspensión del Juez de Instrucción de

¹³ Diario El Chubut, 2/6/96, pág. 5.

¹⁴ En octubre, el mismo juez había ordenado el desalojo de la familia Curiñanco --efectuado con un violento operativo policial-- de un lote cercano, a través de la denuncia realizada por la Cía. de Tierras del Sud Argentino, Estancia Leleque.

¹⁵ Carta Pública de G. Macayo, 12/11/03.

Esquel, José Oscar Colabelli, y la conformación de un Jury de Enjuiciamiento por “presunto desconocimiento del derecho” en su figura. En mayo del año 2004 este Jury resuelve destituir de sus funciones al juez Colabelli. Hasta el día de hoy no se ha llevado a cabo ninguna sentencia de los Tribunales de Esquel y la Comunidad sigue en juicio por sus tierras.

2.2 Metadiscursos enfrentados por la territorialización de las prácticas

En un comunicado público del año 2003, la OCMT denunciaba que las soluciones que el Estado da a los reclamos aborígenes son sistemáticamente “*judicializados y criminalizados*”, demostrando que el reconocimiento de la preexistencia mapuche y de sus derechos indígenas se transforman en un dispositivo hegemónico para “*desviar nuestra lucha hacia el terreno que mejor conoce: sus leyes*”¹⁶. En otro comunicado de prensa los integrantes de las comunidades mapuches del noroeste de Chubut expresaban que en la provincia existe “*una política de total desconocimiento de nuestros Derechos Fundamentales*” y un aparato jurídico policial “*aceitado para avanzar sobre nuestra gente*” a través de los intentos de desalojo y de la criminalización de los mapuches¹⁷.

Desde el momento en que las disputas por la tierra se instalan en el campo legal, éstas pasan a estar controladas por las relaciones de poder existentes, puesto que las versiones históricas de la memoria oral --y por ende, su vitalidad y puntos de vista alternativos-- sólo adquieren legitimidad cuando se rescriben como “textos fijos e identificables”. Estos últimos reponen marcos oficiales y reconocidos de interpretación histórica determinando, de esta manera, las posibilidades que tienen las personas para orientar la marcha de los acontecimientos jurídicos. Sobre este juego de movi­lidades y determinaciones en los usos del pasado para ocupar ciertos lugares y no otros, la Comunidad Vuelta del Río inicia el proceso intersubjetivo de identificación que, en este apartado, me interesa describir.

¹⁶ Comunicado de la OCMT, 6/10/03, “*Chubut: la injusticia es ley. La cámara de apelaciones ratificó el desalojo de la familia Fermín*”.

¹⁷ Comunicado de Prensa del 23/07/03 realizado durante la ocupación de la Casa de la Provincia de Chubut en la Ciudad de Buenos Aires, en el que participaron miembros de la comunidad Vuelta del Río.

Las versiones históricas de la comunidad, con sus énfasis en un proceso de larga duración y en el uso sistemático del sistema legal para engañar a los indígenas que desconocían las reglas del juego, fueron difundidas en varios medios de comunicación por los *werken* de la comunidad. Así, por ejemplo, expresaba uno de ellos:

“ ‘después de la denominada Campaña del Desierto que hicieron los generales genocidas, nos mandan a esos territorios, que se denominaron reservas; pero esos terrenos se fueron achicando por las sucesivas ventas. Muchas veces las ventas se hicieron bajo engaño, a gente que no sabía leer ni escribir y les hacían firmar igual para que entreguen su tierra. Incluso ese tipo de operación se hizo hasta hace muy poco’. Rogelio agregó que ‘nosotros nos encontramos con que el lugar donde vivimos desde siempre no es de nosotros’ ”¹⁸.

Sin embargo, en el campo legal, estas versiones de denuncia necesitan ser simplificadas y recontextualizadas en ciertas palabras claves de acceso para adquirir poder jurídico. En la defensa legal, la memoria oral comienza a enmarcarse en los textos de la Constitución Nacional y Provincial, alegando “la *condición de indígenas mapuches*” y la “*preexistencia al estado nacional y provincial*” en tanto ellos “*forman parte de la Colonia Cushamen*”, creada en 1889 y “*destinada a familias aborígenes, con anterioridad a la creación de la Provincia*”¹⁹. A partir de este marco, deben ser traducidas permanentemente las experiencias y categorías cotidianas de los pobladores.

La asimetría en las posibilidades de fijar los sentidos de la historia comienza con esta selección de argumentos puesto que, en este mismo marco, la parte denunciante puede negar las afirmaciones anteriores de preexistencia con el poder institucional que adquieren las versiones de la historia escritas en los documentos oficiales. En este sentido, el juez Colabelli defiende su postura ante los medios de comunicación:

“En este lote estaba un antiguo poblador, Julio Marinao, que, de acuerdo a la documentación que obra en la causa, le vendió a Abraham Breide todos los derechos y acciones y las mejoras que había. Y Breide obtuvo a través de la provincia el título de propiedad en 1963. Luego la sucesión de Breide le vendió en 1973 al padre de El Khazen y hoy es propiedad de sus herederos”²⁰.

¹⁸ En Red Acción, agosto / septiembre 2003, “Resistencia del Pueblo Mapuche”, pág. 3.

¹⁹ Sentencia interlocutoria n° 582/95 del Juzgado Civil, Comercial y Laboral de Esquel. Autos: “El Khazen, José Vicente c/Huenchunao de Huilinao, Segunda s/ Desalojo. Año 1994. En: Hualpa (2003).

²⁰ Diario El Oeste, Esquel, 9/04/03, pág. 6.

“Mauricio Fermín no puede alegar derechos anteriores porque, como está documentado, el primitivo ocupante, Julio Marinao, le vendió todas las mejoras del lote a Abraham Breide (...) Daría la pauta de que Marinao, quien sería abuelo de la mujer de Fermín y ocupó esas tierras, había cuidado ovejas de Breide, como mediero. Luego en el año 1958 ante Policía y escribano público reconoce los derechos de ocupación a favor de los hijos de Abraham Breide, respecto a las mejoras animales”²¹.

Aun considerando, y con bastante fundamento en la provincia de Chubut, que la práctica legal es un acto poderoso de apropiación lingüística a través de la cual el estado impone sus interpretaciones (Briones 1998), los mapuches de Vuelta Río consideran que, en este espacio social, todavía pueden abrirse nuevos caminos de articulación entre lugares con el fin de cambiar, al menos en parte, las relaciones de poder existentes.

2.2.1 Definiendo al intruso ¿Conflicto personal o derecho comunitario?

En 1994, los abogados de El Khazen solicitaban instalar el juicio contra la familia Huenchunao de Vuelta del Río en Sede Penal, sosteniendo que “*se trataba de un juicio de desalojo y que la acción ejercida es ‘personal’*”²².

Sin embargo, en los fallos de la justicia de 1996 la Cámara de Apelaciones del Noroeste del Chubut había desestimado esta interpretación del conflicto como “personal” y reconocido “*la existencia de los pueblos indígenas*” en el territorio nacional y a “*dichas comunidades étnicas ‘la posesión y propiedad comunitaria’ [citando la Constitución Nacional]*”. Esta Cámara no sólo sostuvo que “*el ámbito de controversia adecuado*” no era “*el limitado y específico del juicio de desalojo*” [Código Penal] sino que, además, afirmó que “*el derecho a poseer*” estaría sustentado en normas superiores en jerarquía al propio Código Civil²³. Frente a estos acontecimientos, un *werken* de la Comunidad Vuelta del Río expresaba que se había demostrado que no se trataba de “*una familia intrusa sino que somos 20 familias que vivimos en forma comunitaria y que somos reconocidas por la constitución como*

²¹ Diario El Chubut, Regionales, 9/05/03, pág. 11.

²² Sentencia interlocutoria n° 582/95, op.cit..

²³ Fallo de la Cámara de Apelaciones. Sentencia n° 35 del año 1996. Autos: El Khazen José Vicente c/Huenchunao de Huilinao Segunda s/ Desalojo, 21 de mayo de 1995. En: Hualpa (2003).

*preexistentes*²⁴. De este modo, los pobladores comenzaban a percibir que la “comunidad indígena” podía ser habilitada, en esta forma de movilidad estructurada, como instalación estratégica con poder para fijar sentidos. Un lugar posible de agencia e impugnación de ciertas prácticas discriminadoras aún cuando los criterios de autenticidad estuvieran impuestos por el estado²⁵.

Varios años después, otro juez vuelve a interpretar en términos personales un conflicto de tierras en Vuelta del Río, dándole lugar en la Sede Penal. Este juez fundamentaba su orden de desalojar a la familia Fermín diciendo que *“en realidad no es un conflicto en Vuelta del Río. Lo que existe en mi juzgado de Instrucción es una causa por un presunto delito de usurpación (...) La única denuncia que hay es contra Fermín que había ocupado ese terreno y aparentemente construyó en el lugar”*²⁶. A partir de esta “personalización”, el juez sostiene que *“el lote 134 nunca perteneció a la denominada comunidad Vuelta del Río”* y que, por lo tanto, *“no pertenece a ninguna comunidad aborígen”*²⁷.

Una vez más, en el año 2003, la comunidad Vuelta del Río debe demostrar su existencia frente a los Tribunales para rechazar los argumentos de la parte acusadora y del poder judicial. Ante las manifestaciones públicas del juez Colabelli, la Comunidad difunde un comunicado público afirmando que *“la familia de Don Mauricio Fermín pertenece a la Comunidad Vuelta del Río”,* que esta comunidad *“ocupa 15 lotes de tierras, entre los que se encuentra el 134”,* que está reconocida jurídicamente por la nación y la provincia, que las 25 familias de Vuelta del Río *“trabajan la tierra en forma colectiva y ancestral dentro de la reserva Aborígen de Cushamen”* y que, en consecuencia, consideran *“al Sr. El Khazen como un intruso, que no forma parte de la comunidad, ya que ni siquiera es mapuche, ni tampoco reside en nuestra comunidad, ni trabaja la tierra en forma personal”*²⁸.

²⁴ Diario El Chubut, 2/6/96, pág. 5.

²⁵ Al respecto, el juicio de los mashpee analizado por James Clifford (1988) ha mostrado ya el poder de los criterios de autenticidad jurídica en la reconstrucción de una identificación colectiva como comunidad.

²⁶ Diario El Oeste, 9/04/03, op.cit..

²⁷ Diario El Chubut 9/05/03, op.cit.

²⁸ Comunicado público de la Comunidad Vuelta del Río, 15/04/03.

Estos distintos sucesos nos muestran que el poder de los usos legales de la figura de “comunidad” reside en su capacidad para evocar marcos interpretativos y localizar las prácticas en determinadas instalaciones estratégicas --Sede Civil o Penal, por ejemplo-- dentro del campo jurídico. Sin embargo, cuando estos usos comienzan a territorializar también la vida y las relaciones sociales cotidianas, adquieren también poder performativo sobre los mismos procesos de formación de comunidad.

Como expresa este *werken*, en la medida que ellos reconstruyen jurídicamente la “autoridad tradicional” y comienzan a ejercer los derechos colectivos que la legislación les reconoce como indígenas, la “comunidad” adquiere valor de cambio transformándose en capital político en la confrontación con el estado (Rappaport y Dover 1996, Briones 1999).

“Desde que somos una comunidad es diferente, porque las comunidades tienen su autoridad, y esa autoridad junta todo lo que es la comunidad entera. La comunidad conversa, hace los papeles y eso lo analiza con el asesor [abogado] y después a través de eso, pensamos juntos la forma en que vamos a encarar las cosas. Y así se ha hecho, en serio. Así que realmente yo veo que estamos en una posición buena, porque hemos enfrentado graves problemas y es como que ya hay una apuesta que estamos ganando, porque todavía estamos en nuestra comunidad, porque si no hubiese sido ya no estaríamos. Y bueno, así está la situación” (*werken* c7/2004).

Entonces, si bien el reconocimiento de las reformas legales ha posibilitado la expansión del estado aumentando las posibilidades de intervención en los “asuntos internos” de organización indígena (Padilla 1996), la “comunidad” como instalación estratégica también permite a los agentes mapuches limitar y redefinir estas mismas relaciones. Esto ocurre cuando los modos de ocupar los lugares hegemónicos son el resultado de una constitución dialéctica de las personas como agentes y sujetos afectivos.

Los distintos testimonios sobre el intento de desalojo de la familia Fermín coinciden en subrayar la fuerza de un grupo de familias que, a partir de una historia compartida de sentimientos y sentidos de pertenencia, resuelve habilitar la “comunidad” como un importante capital político en sus relaciones con las distintas instituciones del estado:

“Cuando fueron llegando todos los miembros de la comunidad, le explicamos a la policía que nosotros estamos organizados así, tenemos esto y esto... y que la nota de

desalojo tendría que haber llegado antes a la comunidad Vuelta del Río. Y que además, voltearon la vivienda e hicieron destrozos cuando primero tendrían que hablar con nuestra autoridad de la comunidad. También les dijimos que nuestra ley tiene un estatuto y son leyes diferentes de las que maneja un ser blanco, que ellos quizás desconocían que nuestra ascendencia a nosotros nos separa de ellos. Porque para nosotros hay ley que son favorables y hay ley que no son favorables. Las autoridades que vienen del pueblo no pueden actuar dentro de la comunidad. Hay una diferencia, la ley indígena es diferente, más allá que somos todos seres humanos. Hay otra parte, el tema de lo nuestro es diferente, porque los reclamos son diferentes” (*werken* c14/2005).

Cuando en aquella oportunidad la policía recibe la orden de abandonar el predio y suspender el desalojo --aún cuando las consecuencias de la violencia policial ya eran irreversibles-- la comunidad confirma que, ocupando este lugar jurídico-político, puede repensar los mapas cotidianos de territorialización y transformar las trayectorias colectivas de Vuelta del Río.

La puesta en práctica de una “comunidad jurídica” no sólo les ha permitido cuestionar los usos arbitrarios y políticos del sistema jurídico (*“la resolución del caso aparentemente quedó en el escritorio de un juez otra vez y sabemos que si el juez un día se levanta y dice firmo todo vuelve a empezar”*)²⁹ sino que también implicó nuevas experiencias de compromiso colectivo, fortaleciendo los lazos de solidaridad y pertenencia entre sus miembros (*“pero ahora ya sabemos cuál es nuestra posición y vamos a resistir hasta las últimas consecuencias”*, *werken* c9/2003).

2.2.2 Historias autorizadas ¿Derecho de posesión o propiedad privada?

En el juicio que se inició en el año 1994 la comunidad Vuelta del Río anteponía el argumento de haber realizado una ocupación pública, pacífica y continua de las tierras en cuestión, las mismas que *“ocupaban y habitaban sus ancestros desde el siglo pasado, con justo título y de buena fe”*. Sostenían también que el Estado, conforme el Convenio de la OIT 169/89, debía aceptar la transmisión de posesión de la tierra que realizaran *“las tribus y comunidades indígenas de acuerdo a su tradición y cultura”*.

²⁹ La denuncia permanente, desde distintas comunidades del noroeste del Chubut, puso en primer lugar la contradicción del Estado: *“Cuando hablamos del Estado provincial lo hacemos de manera integral, ya que es una gran mentira la independencia de poderes. Las leyes nacionales y provinciales, que supuestamente garantizan nuestros derechos, son constantemente violadas --por acción u omisión-- por el mismo Estado que las sancionó”* (Comunicado de prensa, OCMT 23/07/03).

Por su lado, el demandante calificaba estas manifestaciones como falsas afirmando que *“la verdad insoslayable de los hechos es que la señora Huenchunao de Huilinao se introdujo clandestinamente en el inmueble en 1991”* en un predio que había sido adquirido como propiedad en 1963 por parte de la firma Hijos Abraham Breide Soc. Comercial Colectiva y Ganadera³⁰. Ante los medios de comunicación, los *werken* de Vuelta del Río explicaban que ellos eran poseedores de los lotes sin propiedad porque los habían ocupado desde la época de sus abuelos y padres³¹.

El 23 de julio del año 2003, comunidades mapuches del noroeste del Chubut, entre las que se encontraban algunos *werkenes* de Vuelta del Río, ocupan la Casa de la Provincia de Chubut en la Ciudad de Buenos Aires. Desde allí, la OCMT difunde un comunicado de prensa: *“... nos tratan como a meros delincuentes. Ante la reparación histórica que exigimos, tras la ocupación militar de nuestro Territorio Ancestral (Wallmapuche), el Estado desconoce la preexistencia del Pueblo Originario Mapuche y antepone el derecho a la propiedad privada”*³². Ese mismo año, el abogado defensor de la comunidad explicaba frente a los medios que la propiedad y la posesión eran cosas distintas y que, de acuerdo a los documentos presentados por la comunidad, los pobladores de Vuelta del Río demostraban haber ocupado continuamente las *“tierras que le pertenecen ancestralmente”*³³.

En el transcurso de estos años, evocando historias de distinta duración temporal, los mapuches de Vuelta del Río han tenido que enfrentar los argumentos centrados en la propiedad privada de las tierras. Los contra argumentos que en el sistema jurídico tienen a su disposición se basan en los campos semánticos de la preexistencia y la ocupación permanente. En el transcurso de los distintos debates judiciales y mediáticos que se sucedieron, pareciera que, los segundos corren con la desventaja de no poder incluir en los expedientes o evocar en la memoria colectiva de gran parte de la sociedad las prácticas violentas y discriminatorias que las leyes apañaron años atrás. Los documentos oficiales --título de propiedad, firma del poblador vendiendo sus

³⁰ Sentencia Interlocutoria n° 582/95 del Juzgado Civil, Comercial y Laboral de Esquel. En: Hualpa (2003).

³¹ Diario El Chubut, 2/6/966, pág. 5.

³² Comunicado público de la OCMT, 23/07/03.

³³ En: [www. endepa.org.ar](http://www.endepa.org.ar), 3/9/03.

derechos de posesión, registro de ocupaciones interrumpidas (aun cuando son causadas por los mismos desalojos)-- son autorizados por un discurso garantista de la propiedad de los ciudadanos que conforman el estado de derecho. Por consiguiente, las prácticas de engaño y traición, los reemplazos de los pobladores por sus continuas migraciones laborales, y la pérdida de las mejoras realizadas en los sucesivos desalojos --documentos orales de ocupación permanente--, forman parte de los silencios y olvidos estratégicos del argumento centrado en la propiedad privada.

Sin embargo, en estos años, a partir de un proceso de culturalización de la política, se fueron fortaleciendo y sistematizando las versiones históricas y alternativas de la defensa. La idea de “comunidad” que los pobladores han ido habilitando adquiere su particularidad de una historia común --donde se incorporan aquellos silencios y olvidos-- y, principalmente, de un territorio físico compartido delimitado por el mapa social de la Colonia como paraje Cordillera o Vuelta del Río. De este modo, la comunidad se transforma en lugar de una agentividad específica, aquella que decide intervenir en la historia modificando las memorias dominantes sobre el pasado (“*les hicimos ver que estaban equivocados*”), cambiando el curso de los acontecimientos (“*ahora no es lo mismo, vamos a resistir hasta las últimas consecuencias*”) y redefiniendo un espacio físico de lotes y documentos en un espacio comunal y practicado con autonomía (“*cada lote es comunidad por eso todos decidimos y defendemos todo*”³⁴).

Por lo tanto, el ejercicio de esta idea de comunidad se basa en desafiar las interpretaciones dominantes del pasado y replantear cual es “la” historia autorizada y quiénes son los agentes que la *hacen*. Con el fin de mostrar la postura mapuche en estos debates, tomo como ejemplo dos de los hechos significativos en los que la comunidad tomó una posición públicamente.

Uno de estos hechos tuvo lugar cuando, en septiembre del año 2003, se reúnen en Buenos Aires El Khazen, su abogado, el interventor del IAC y los abogados del INAI, y el primero reclama al estado dos millones de pesos por los nueve lotes sobre los que

³⁴ Estas frases son distintos fragmentos de discursos ya citados que, con distintas paráfrasis, suelen ser frecuentes en el corpus de mis conversaciones con los pobladores de Vuelta del Río.

posee títulos de propiedad. Un mes después, los mapuches de Chubut realizan su II Parlamento y discuten esta posibilidad. En aquella oportunidad, los pobladores de Vuelta del Río explicitaron sus argumentos.

Por un lado, dijeron que ese pago no tenía “*sentido alguno*” puesto que “*somos nosotros los que estamos en el lugar y los que cuidamos las tierras de la naturaleza*” y que “*él no es nadie para que le estén pagando*” porque no sólo es un intruso en la comunidad sino que, además, fue el causante de los abusos “*que están haciéndose y que se hicieron*”. Otro *werken* afirmaba que, de acuerdo con la realidad histórica, El Khazen sería quien tendría que pagarle a la comunidad “*por el desastre que han hecho toda una vida*”. Agregaba otra pobladora que, incluso, por el daño que han sufrido sus abuelos y padres deberían ser más de dos millones de pesos los que ellos debían recibir. Por el otro, consideraron que el pago, aun cuando sería una solución sobre las tierras, era una forma de volver a negar la historia. La comunidad coincidió en que era prioritario “*investigar a esa gente para que todos sepan desde dónde empiezan ahí*”. Entre los pobladores presentes de Vuelta del Río fueron evocando los silencios de la memoria a través de una lista de preguntas: “*¿De dónde vinieron?*”, “*¿Quiénes están pidiendo dos millones y por qué?*” “*¿Quiénes somos los que estamos en la tierra y por qué?*” “*¿Cómo puede ser que ahora estén negociando con el sentimiento de la gente?*”. Para la comunidad un acto de reparación histórica comienza con “*una investigación a fondo*” para responder estos interrogantes.

El documento público del Parlamento se pronunció en contra de cualquier pago, argumentando que “*El Khazen usurpó nuestro Territorio y consideramos que el pago para lograr la restitución del mismo es un premio a los atropellos consumados*”. Sostuvo, además, que el “*INAI es un organismo obsoleto (...) porque no existe una voluntad política de dar soluciones reales a nuestras demandas*”³⁵.

El segundo hecho significativo fue el enjuiciamiento al juez de Instrucción de Esquel que ordenó el desalojo de la familia Fermín. Previamente, cuando este juez había dictaminado la segunda orden de desalojo, la comunidad y la OCMT ya habían pronunciado públicamente sus lecturas sobre el accionar judicial. Al reclamar el

apartamiento del juez de la causa expresaron que la indiferencia del estado era “*un enorme retroceso en las conquistas que han conseguido nuestros Pueblos Originarios a través de los años*” y que, en consecuencia, “*la paz social y la convivencia digna con el estado*” se encontraban alteradas³⁶. La demanda de destitución del juez se transformó en un reclamo colectivo de reconocimiento de la preexistencia del Pueblo Mapuche por el estado nación³⁷. De acuerdo con las palabras de uno de los *werken* de la OCMT (c1/2003jul), las acciones judiciales forman parte de una política de estado que prioriza la propiedad privada y no el derecho indígena, una política que no asume su propia contradicción jurídica y que, sorda a los derechos indígenas, sigue defendiendo el interés de los terratenientes (*werken* OCMT).

Cuando el Jury de enjuiciamiento dictaminó finalmente la destitución del juez, la participación de la comunidad Vuelta del Río como querellante en la causa fue silenciada en la difusión mediática en varias regiones de la provincia³⁸. En una dirección similar, un funcionario provincial expresaba que el dictamen respondía a procedimientos legales exclusivamente formales y nada tenía que ver la participación indígena en los acontecimientos. En esta ocasión, las comunidades mapuches y la OCMT impugnaron estas interpretaciones hegemónicas diciendo que este “hecho histórico” era el resultado de un pueblo con suficiente fuerza para orientar el curso de la historia (“*hoy esa fuerza se ve en los hechos: la familia Fermín sigue viviendo en el Territorio que siempre ocupó y el juez Colabelli, su verdugo, debe dar explicaciones ante la propia justicia wingka*”³⁹). La comunidad Vuelta del Río fue definida como “*esa porción del Wallmapuche (Territorio Ancestral Mapuche) que estuvo a punto de perderse*” pero que la “*Resistencia y Lucha impidió*”. en las orientaciones de la historia provincial. Éste era “*un hecho histórico*”

“Ayer no se pronunciaron las instituciones *wingkas*, sino que fue la lucha de nuestros hermanos y hermanas mapuche y no mapuche que se pronunció en Rawson. Es decir, fue NUESTRA LUCHA. Y estamos seguros de que mientras caminemos y

³⁵ II Parlamento Mapuche Tehuelche, 12/10/03.

³⁶ Comunicado público de la Comunidad Vuelta del Río, 15/05/03.

³⁷ Comunicado público de la OCMT, 3/07/03, “Inminente desalojo de la familia mapuche Fermín”.

³⁸ En el transcurso de este juicio oral y público, algunos *werken* de la comunidad ofrecieron sus testimonios, además de ser representados como querellantes por sus abogados.

³⁹ Comunicado de la OCMT, 4/12/03 comentando el temario del *trawn* que se realizaría en Vuelta del Río dos días después.

construyamos juntos seremos nosotros los que nos pronunciaremos, a pesar de los obstáculos que siempre llegarán desde los más rancio de la sociedad wingka”⁴⁰.

De esta forma, la comunidad Vuelta del Río, conjuntamente con otras comunidades y organizaciones mapuches del noroeste de Chubut, transformaron estos hechos políticos y jurídicos en significantes de una disputa histórica. Por un lado, impugnaron los silencios sobre los engaños y despojos y, por el otro, la negación permanente de los agentes mapuches en el curso de los acontecimientos de la historia nacional.

En el transcurso de estas movilidades estructuradas por el campo jurídico, los pobladores de Vuelta del Río fueron localizando la idea de “comunidad” en diferentes prácticas (testimonios judiciales, entrevistas en los medios, movilizaciones, participación en los Parlamentos Mapuches, comunicados públicos, entre otras). En cada una de estas instalaciones, las versiones y las agencias de la historia fueron puestas en relieve para ser cuestionadas. Aun cuando admiten que hay mucho por hacer todavía, los mapuches del noroeste de Chubut han comenzado un proceso de revisionismo histórico en el que la sociedad no mapuche también se ha visto involucrada.

Sin embargo, como este apartado a dejado entrever, la trayectoria de Vuelta del Río implicó otros circuitos de movilidad. A continuación, retomaré esta trayectoria desde las subjetividades creadas por la idea performativa y comunalizadora de “estar en lucha”.

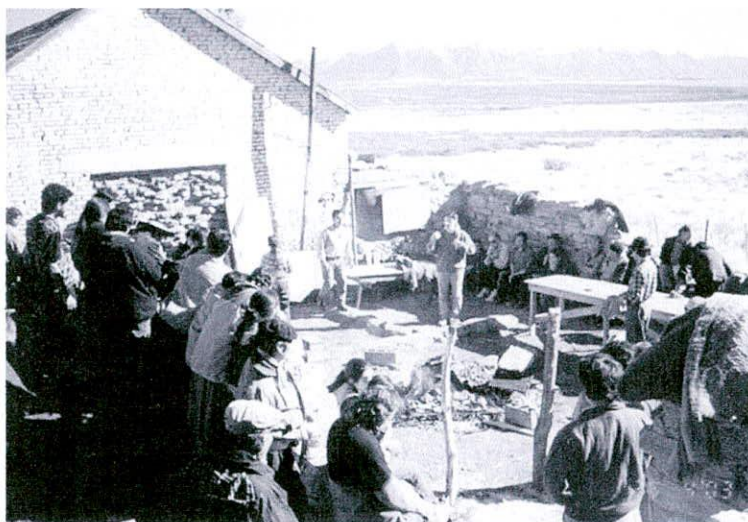
3 “Ser *werken*”: el Pueblo Mapuche desde el punto de vista de las subjetividades afectivas

El primer Parlamento de comunidades y organizaciones mapuche-tehuelches de la provincia de Chubut se realizó en Vuelta del Río⁴¹ (ver lámina n° 18). Para sus

⁴⁰ Comunicado de la OCMT, 18/12/03, “Nuestra Lucha Falló contra Colabelli”.

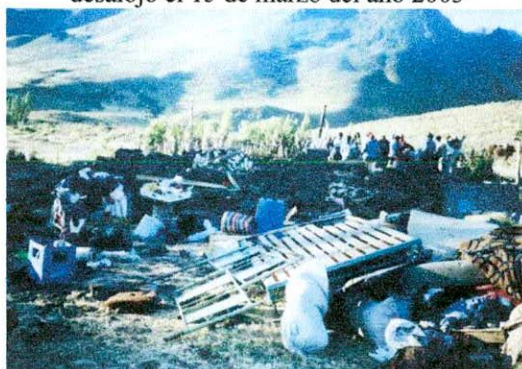
⁴¹ Hasta el día de hoy se han realizado cuatro Parlamentos Mapuches en la provincia de Chubut: I Parlamento en la comunidad Vuelta del Río los días 25 y 26 de mayo del año 2003; II Parlamento en la comunidad Buenos Aires Chico los días 11 y 12 de octubre del año 2003; III Parlamento en la comunidad Prane los días 18 y 19 de abril del año 2004; IV Parlamento en la localidad de San Martín los días 30 y 31 de octubre del año 2004.

Lámina n° 18
"Historias recientes en Vuelta del Río"



El 25 y 26 de abril se realizó en Vuelta del Río el Primer Parlamento Mapuche de la Provincia de Chubut.

"El caso Vuelta del Río": Las fotos que circularon en los medios de comunicación después de intento de desalojo el 15 de marzo del año 2003



La Comunidad decide en *trawn* (reunión) las estrategias a seguir



(Imágenes en: [argentina . indymedia.org/news/ 2003/04](http://argentina.indymedia.org/news/2003/04))

participantes, éste es un espacio de expresión del Pueblo Mapuche desde donde es posible plantear la reorganización de la lucha desde una cosmovisión, filosofía y espiritualidad propias. Es el lugar habilitado para construir interdiscursivamente nuevas formas de organización, informadas por el conocimiento de sus ancestros y no por “*las recetas promovidas por el estado y las instituciones ajenas e impuestas*”⁴². La culturalización de la política, entendida como formas alternativas de transitar el espacio social hegemónico, se actualiza reflexivamente y se legitima en este lugar social de identificación y agencia.

La realización del Parlamento también presupone una historia de continuidad con los espacios de participación e intercambio de conocimientos en los que intervenían los *kuifakeche* (antepasados) y con una “forma originaria” de manifestarse de manera colectiva. A partir de esta doble habilitación --como morada primordial e instalación estratégica-- el Parlamento constituye uno de los lugares centrales de actualización de pertenencia y de compromiso con la lucha del Pueblo Mapuche.

“Este Futa Trabun ratifica que el Pueblo Mapuche tiene su propia cultura, es decir, su propia organización política, social y espiritual. De la afirmación de los rasgos que hacen a nuestra identidad dependerá el fortalecimiento de todos nuestros trabajos. En el rescate y desarrollo de nuestra espiritualidad encontramos el fundamento de nuestra lucha y garantizamos el cumplimiento de nuestros objetivos”⁴³.

En estas y otras definiciones del Parlamento, el énfasis está puesto en la profundización del camino iniciado --en procura de la justicia, el territorio, la autonomía y la libertad--, en la reafirmación de las acciones de resistencia y en la constitución del Parlamento como el lugar legítimo donde acordar como Pueblo estrategias de lucha. La puesta en práctica de este lugar social también tiene efectos performativos en la definición de las relaciones sociales puesto que, por un lado, es una práctica con alto valor comunalizador entre las comunidades y organizaciones mapuches y, por el otro, implícita una postura política frente a las instituciones del estado y los lugares impuestos.

⁴² Pronunciamento del I Parlamento Mapuche 26/04/03.

⁴³ Pronunciamento del I Parlamento Mapuche 26/04/03.

Si bien la comunidad Vuelta del Río hace varios años que participa en las movilizaciones y reuniones de la OCMT⁴⁴, desde el año 2003 ha comenzado a contextualizar su trayectoria en el marco interpretativo del Parlamento y localizar allí sus procesos comunitarios de identificación y de lucha. Al releer el corpus que había confeccionado con los testimonios de los distintos pobladores de Vuelta del Río, encontré que el proceso de construcción de un sujeto afectivo --y de una subjetividad política-- se encontraba centrado en estas nuevas experiencias de comunalización pero desde la construcción comunitaria de “ser un *werken*” o “vocero de la comunidad”.

3.1.1 “Estar capacitados para llevar adelante la lucha y evocar el nombre de la comunidad”⁴⁵

Este cargo de *werken*, que presupone un marco de interpretación tradicional y compartido sobre las autoridades mapuches, recrea también el actual funcionamiento organizativo de la comunidad. Sin deslegitimar el cargo de *longko* (representante o cacique), redefine el modo de relación entre la comunidad y el resto de la sociedad que se desprende de los estatutos de personería jurídica (“*representante no nos gusta el nombre, como werken sí, porque todos llevamos el mensaje de la comunidad*”⁴⁶). Los pobladores de Vuelta del Río acuerdan un uso horizontal del cargo de *werken* al afirmar que éste es un lugar social que cualquier miembro de la comunidad que esté capacitado para hablar en nombre de todos y dar a conocer la problemática común puede decidir ocupar. A continuación recorro algunos de los aspectos centrales que, para la mayor parte de los *werken*, define el proceso en marcha de sentirse parte de una lucha⁴⁷.

⁴⁴ Representantes de Vuelta del Río participaron de las movilizaciones realizadas por otras comunidades del noroeste de Chubut y la OCMT para recuperar o defender sus tierras, desde principios de la década de 1990.

⁴⁵ c13/2005.

⁴⁶ Este enunciado reproduce en el contexto de la entrevista una discusión previa entre uno de los *werken* de Vuelta del Río y el presidente del INAI sobre las personas autorizadas para hablar en nombre de su comunidad. La postura de este joven mapuche consistió en desautorizar a cualquiera que no sea miembro de la misma --o que no fuera explícitamente enviado por la gente-- y, simultáneamente, autorizar a “todos” sus miembros para hablar en nombre del resto frente a las autoridades o los medios (*werken* c13/2005).

⁴⁷ Todos los testimonios citados a continuación pertenecen a pobladores de la comunidad Vuelta del Río.

Las historias personales también se reinscriben en el marco de interpretación presupuesto por la expresión “estar en lucha”. El antes y después que organizan sus estructuras narrativas destacan el evento en el que sus recorridos individuales se encuentran con otros similares cambiando la percepción sobre su forma de estar en el mundo. En otras palabras, existe un determinado momento en las trayectorias de vida que es identificado como “cambio”. Al respecto, conversando con un *werken* de Vuelta del Río sobre los miembros de otra comunidad, evaluaba la situación ajena diciendo que todavía no se habían podido recobrar de los procesos violentos y discriminadores que habían estado sufriendo pero que, en algún momento, si seguían en la lucha, se iban a convencer de que no estaban solos. Otro explicaba que en la misma comunidad de Vuelta del Río todavía había mucha gente que no se animaba a “*salir y denunciar*” pero que cada vez estaban siendo más los que “*están cambiando la mente*” (c16/2003). Para algunos jóvenes se trata de tomar la decisión de anteponer el objetivo de “*avanzar en la lucha nuestra*” al “*tema de las fiestas*” y saber aprovechar que hay una comunidad y gente con experiencia para aprender. Los jóvenes más comprometidos con su función de *werken* han comenzado a utilizar los espacios colectivos, como las señaladas o los trabajos grupales, para “*conversar sobre estos temas y lograr que cada vez seamos más los que salimos como werken*” (c14/2005).

El ser *werken* también implica una modificación en los hábitos actitudinales. Según la experiencia personal de una pobladora, se requiere no ser “*tan amistoso*” para poder redefinir las relaciones sociales con el *wingka*, e incorporar el hábito de la sospecha para saber defender los derechos en situaciones tan cotidianas como decidir sobre abrir o no el paso de una tranquera, o --en los últimos tiempos-- dar o no una entrevista.

En sus historias, el “sacrificio” también es un tema recurrente, no sólo para los jóvenes que sienten que posponen otros intereses y proyectos laborales, sino también para los más ancianos que deben repentinamente cambiar hábitos y rutinas. Expresando diferentes experiencias, la mayor parte de los que están participando en la organización de la comunidad explicitan que ésta no es una decisión fácil de tomar:

“hay dolores muy grandes pero logré que no se me callara el alma, no me podía a veces soportar la bronca, pero empecé a no quedarme callada, para que mis hijos tengan el

ejemplo, y el día que yo esté bajo tierra puedan seguir otros caminos (...) más fácil era abandonar todo y salir del lugar.” (c5/2004).

3.1.2 “Nacer en el Pueblo Mapuche”⁴⁸

Los parlamentos y las rogativas son definidos como espacios de fortalecimiento espiritual (“*una espiritualidad interrelacionada con cada movimiento del mapuche*”) y donde empieza a “*salir toda la historia que uno tiene adentro*” (c1/2003). Algunos *werken* localizan allí la transformación de los conflictos internos (“*lo que íntimamente teníamos ahí*”) en el conflicto compartido por “*una cultura sometida*” (c1/2003).

En la misma dirección, las experiencias compartidas por los pobladores de Vuelta del Río de “*pelear por la misma tierra*” y de “*entender qué es realmente ser parte de una comunidad*”⁴⁹ se fueron articulando con los sentidos los sentidos de pertenecer a un Pueblo Mapuche.

En primer lugar, los pobladores de Vuelta del Río comenzaron a asumir nuevos compromisos. Una *werken* afirmaba que, desde que participa en los encuentros mapuches, había dejado de pensar “*en una comunidad sola*” y que se sentía parte de “*una lucha que tenemos que hacer todos porque si no hacemos lucha entre todos en conjunto con otras comunidades nunca vamos a salir, porque solos no hacemos nada*” (c5/2004). Para los mapuches de Vuelta del Río, el compromiso de reciprocidad reside, principalmente, en conocer las problemáticas de otras comunidades mapuches para denunciar ante autoridades y medios “*la restitución de un territorio y no una simple porción de tierra*” (c8/2004) o, en otras palabras, en asumir que “*somos todos mapuches y tenemos que ser la misma raíz para reclamar la tierra*” (c6/2004).

En distintos encuentros, los pobladores de Vuelta del Río reconocieron el apoyo recibido por otras comunidades mapuches para enfrentar los intentos de desalojo y confirmaron públicamente su participación en una lucha común. Así, por ejemplo, lo

⁴⁸ c8/2004.

⁴⁹ “*en donde intenté realmente saber lo que es la comunidad ¿no? esto de tener en cuenta a todos los vecinos que hay, pelear por la misma tierra, vivir en conjunto... eso significa que realmente es comunidad*” (c4/2004).

hacia un *werken* durante un *trawn* realizado al costado de la ruta que limita con el lote Santa Rosa de donde fue desalojada la familia Curiñanco:

“*Mari mari peñi*. Bueno, yo soy de Vuelta del Río, de ahí es de donde vine, de la comunidad Vuelta del Río. También quiero decirle a la [familia Curiñanco] que tengan coraje, que sigan adelante, que no bajen los brazos, porque entre todos vamos a tratar de sacar adelante lo que están reclamando, tener fe en *Futachao* para que él les dé fuerza, para que les dé fortaleza a todos nosotros, cada uno de las comunidades presentes, que sigamos adelante todos unidos y así tomándonos de la mano, reclamemos los derechos que nos corresponden a cada uno de nosotros, muchísimas gracias”⁵⁰.

En el II Parlamento Mapuche, otro *werken* de Vuelta del Río confirmó la postura de la comunidad diciendo que estaban dispuestos a seguir trabajando en conjunto y que iban a acompañar a la gente que quiere y decide “*hacer las cosas así*” (c2/II Parlamento).

En segundo lugar, desde el momento en que la comunidad Vuelta del Río comenzó a participar en estos espacios de reflexión y de actualización de sentidos de pertenencia, sus modos de hablar comenzaron a formar parte de una nueva trama interdiscursiva. En estas arenas de *performance*, el arte de la oratoria adquiere un poder performativo especial para actualizar los significados compartidos en la idea de Pueblo y fortalecer los lazos de solidaridad. En general, los Parlamentos comienzan con la palabra de los más ancianos, la cual opera como pista metapragmática para orientar la interpretación del evento dentro del marco de un “*intercambio de conocimiento guiado desde la lógica mapuche*” (*werken* de la OCMT, c2/II Parlamento). Así, por ejemplo, en el transcurso de un Parlamento, uno de los jóvenes de Vuelta del Río tomó el turno, para recentrar en el contexto de esta trama las opiniones de otros miembros de su comunidad. Utilizando las pistas de contextualización compartidas --prosódicas, corporales, léxicas y formulaicas-- afirmó que era una equivocación continuar orientando la lucha mapuche a través de las leyes que siempre los habían relegado y planteaba como única solución “*luchar como mapuches que somos y dar la sangre por nuestro territorio*”. La “*lucha como pueblo indígena*”, entendida por este *werken*

⁵⁰ Corte de ruta en Leleque, c2/ 8/02/03.

como una forma de hacerse respetar y de defender conjuntamente el territorio, implicaba para él otro orden de jerarquías entre discursos y marcos de interpretación⁵¹:

En tercer lugar, así como la comunidad de Vuelta del Río fue redefiniendo sus relaciones con los distintos funcionarios del estado (*“ellos pueden proponer pero nosotros somos los que decidimos ‘esto queremos, esto no queremos o esto lo vamos a hacer nosotros a nuestra manera’”, werken c13/2005*), también fue articulando sus relaciones con la OCMT. Las relaciones acordadas entre la comunidad y esta organización, confirman la afirmación de Claudia Briones (1999:437) contra la sospecha de Spivak (1988) de que los intelectuales --en este caso indígenas-- enmascaran la distancia que existe entre la representación política y la escenificación del mundo en representación. También en este caso, la comunidad encuentra la forma de asegurarse de que su opinión sea tomada en cuenta (*“la 11 de Octubre va de acuerdo a lo que quiere la gente, porque así son los reglamentos de la comunidad. Ellos pueden decir vamos a hacer esto y esto, pero si la gente no está de acuerdo no se puede hacer”, werken c13/2005*)⁵².

Finalmente, y en relación con estos modos de ejercitar su autonomía, los pobladores de Vuelta del Río también redefinieron las jerarquías de sus *“necesidades e intereses”* --de corto y largo plazo-- en relación con los reclamos realizados *“en nombre de una comunidad mapuche imaginada más amplia”* (Briones 1999:432). Este cambio de proceder responde, para ellos, al fin explícito de contrarrestar una hegemonía cultural que, en la imposición y distribución de *“intereses legítimos”*, basa su política de desunir comunidades y organizaciones.

Los nuevos criterios utilizados para establecer prioridades entre *“necesidades”* fueron explicitados, por ejemplo, en la decisión colectiva sobre la conformación de una escuela pública en Vuelta del Río. Ellos admiten que este proyecto siempre les interesó porque sería una forma de evitar el desarraigo de los chicos que tienen que permanecer

⁵¹ Intervenciones de un *werken* de Vuelta del Río en el II Parlamento Mapuche Tehuelche realizado en el paraje Buenos Aires Chico el 12 y 13 de octubre del 2003.

⁵² Por su parte, un *werken* de la OCMT confirmaba que éste era el modo en que articulaban con las comunidades: *“nuestra principal tarea es brindar información pero ellos son los que tienen que decidir, en eso no los podemos reemplazar”* (c8/2004).

en los internados de la zona, sin embargo, por unanimidad ellos dijeron al gobierno municipal que no estaban de acuerdo y que no aceptaban la escuela. Por un lado, consideran que la comunidad debió ser consultada antes de armar el proyecto (“*y eso es una de las cosas que vamos a luchar [...] a la comunidad hay que consultarla antes de hacer algo*”, *werken* c13/2005), puesto que consideraban importante discutir previamente los objetivos de una escuela en el contexto de una comunidad mapuche. Por otro lado, encontraron en el proyecto de gobierno --leído y discutido en una reunión comunitaria-- la intención de dividir a las comunidades puesto que esta escuela recibiría a los chicos mapuches de Estación Leleque que están por ser desalojados de su comunidad. Evaluaban que el proyecto en Vuelta del Río no sólo coincidía con la intención del gobierno de cerrar la escuela de Leleque, sino que también había cierta ambigüedad sobre la vinculación que tendría la empresa interesada en el desalojo⁵³ en la financiación del proyecto.

“Ellos los que están tratando de hacer es dividir a las comunidades, que las comunidades se peleen, que no estén unidas, y más justo ahora que la comunidad de Leleque está empezando a trabajar en su caso” (*werken* c13/2005).

Las diferentes formas de recentrar las experiencias de la comunidad en un “estar en lucha como Pueblo” constituyen una forma particular de moverse en espacios estructurados hegemónicamente o, en otras palabras, un modo específico de interdiscursividad con los textos culturales dominantes. Estar en lucha implica un tipo de agencia que, basado en la culturalización --mapuchización-- de las relaciones políticas, no sólo rearticula los marcos de interpretación que utiliza y que impugna sino que, además, crea en la figura del *werken* una nueva subjetividad política.

4 El “caso Vuelta del Río”: la puesta en práctica de una nueva horizontalidad cultural

Así como las definiciones impuestas de “cultura vertical” se han visto resignificadas a partir de las formas en que Vuelta del Río fue transitando los espacios, también se fueron recreando las definiciones hegemónicas de “cultura horizontal”. Los límites de articulación implícitos en los criterios de autenticidad indígena fueron desafiados desde

⁵³ Compañía de Tierras del Sud Argentino, perteneciente al grupo Benetton.

el momento en que las historias de Vuelta del Río se escenificaron como un “caso” y las “miradas” de la sociedad civil no mapuche identificaron en él los significantes de posibles alianzas.

4.1 La entextualización de la historia

El 15 de marzo del año 2003 veinte oficiales de policía llegan al predio de la familia Fermín para llevar a cabo una orden judicial de desalojo. Con este hecho comienza la circulación de un texto público, discreto e identificable como el “caso Vuelta del Río”.

En la medida en que los testimonios de los pobladores sobre lo ocurrido aquel día fueron circulando en medios y comunicados, también fueron siendo reunidos y recontado. Así surge la crónica que comienza la mañana de un sábado, “*un día como hoy*”, en la que la policía en camioneta y a caballo, “*armada como para ir de cacería*”, se presenta repentinamente en la casa de la familia de Mauricio Fermín con la orden de desalojarlos del lote que, de acuerdo con la justicia, era propiedad de El Khazen. Continúa con la enumeración de los atropellos realizados en su estadía de dos días y medio en el lugar. La policía destruye la vivienda que unos años antes había construido Fermín cortando adobe durante largas jornadas, desparrama los animales que poseía la familia mientras los pobladores trataban de atajarlos para que quedasen en el lugar, quema los cercos para hacer un asado, destruye la huerta y el jardín, y amenaza a los más jóvenes (a uno de ellos “*lo agarraron contra un calafate y azotaron*”, a otro le pusieron un arma en la frente). También cuenta cómo las ancianas recorrieron los largos y angostos caminos que atraviesan la comunidad para avisar al resto de la gente lo que estaba sucediendo, o para llegar hasta allí para defender el lugar de Fermín. Finalmente, destaca que fue la fuerza colectiva de los mismos pobladores, de otras organizaciones y comunidades mapuches, y de un sector de la sociedad civil no indígena, la que impidió el desalojo. Entre todos construyeron una nueva vivienda y la familia volvió a construir un hogar habitable.

Mientras se realizaban los hechos, alguno de la comunidad avisó a la OCMT y ésta comenzó a circular el primer comunicado público sobre lo que estaba sucediendo. Posteriormente lo hizo también la misma comunidad. Paralelamente, los medios de

comunicación local aportaron imágenes y entrevistas cuando todavía perduraban los efectos de la destrucción (ver lámina n° 18). La historia siguió circulando en distintas páginas de Internet nacionales e internacionales y sería retomada durante varios meses por los medios de comunicación provincial y nacional frente a distintos conflictos que se sucederían en el noroeste de Chubut.

Los días siguientes al desalojo el “caso” tenía suficiente repercusión como para motivar la adhesión de distintas instituciones y sectores del poder. El INAI manda una carta a la OCMT⁵⁴ donde renueva su disposición para buscar soluciones conjuntas de acuerdo con los derechos indígenas, aún cuando considera que la responsabilidad es exclusivamente provincial. En la Legislatura de Chubut, el Partido Justicialista propone un proyecto de declaración manifestándose en contra de lo ocurrido por ser inconstitucional⁵⁵, y la Alianza, por su parte, reclama información a la Secretaría de Seguridad sobre los excesos policiales. La Comisión Diocesana “Justicia y Paz” también manifiesta públicamente su preocupación por los atropellos y por la situación de despojo que atraviesan las comunidades aborígenes en Chubut. El Movimiento Ecnómico por los Derechos Humanos (MEDH) y ENDEPA incluyen el “caso” de Vuelta del Río en su Informe Alternativo sobre el cumplimiento del estado argentino a las obligaciones asumidas en el Convenio 169 de la OIT. Paralelamente, se va sumando también las adhesiones de otras organizaciones sociales, principalmente de indígenas mapuches y de otros pueblos originarios, de diferentes movimientos de trabajadores y de asambleas barriales de diferentes localidades del país.

Poco tiempo después del intento de desalojo, el “caso Vuelta del Río” ya había alcanzado una gran repercusión en la provincia y en algunos sectores de la sociedad nacional⁵⁶. Considerando que la atención de las audiencias no indígenas sobre el “caso” involucra tanto la existencia de “miradas que sujetan” como de “miradas que autentifican” (Myers 1994, Briones 1999:222), los mapuches del noroeste de Chubut

⁵⁴ Firmada por el presidente de la institución con fecha del 24/03/03.

⁵⁵ Sesión 889 del 27/03/03.

⁵⁶ Las movilizaciones en las que la comunidad participó conjuntamente con la OCMT --los Parlamentos y *trawn*, la toma simultánea de los Tribunales de Esquel y de la Casa de la Provincia de Chubut en Buenos Aires el 23 de julio-- y con la comunidad Pillán Mahuiza --la marcha nacional “No al remate de la Patagonia y en Defensa de los Pueblos Originarios en Lucha” realizada en Buenos Aires el 24 de abril-- influyeron también en la repercusión pública del caso.

fueron identificando y seleccionando, en este cruce de visiones, las señales culturales para orientar su marcha.

4.2 Las alianzas

Históricamente, los indígenas de Chubut fueron interpelados por el estado como representantes de una cultura vertical que debía desaparecer o bien permanecer localmente diferenciada en términos folklóricos. En un caso y en el otro, la horizontalidad cultural implicaba su negación --inautenticidad-- como aborígenes, ya sea por “asimilación” o por “politización intolerable” (cf. capítulos 1 y 2). Sin embargo, aquellas formas hegemónicas de mirar, autenticando prácticas “tradicionales” y desautorizando experiencias organizativas, se fueron encontrando --recientemente en la provincia de Chubut-- con imágenes diferentes sobre la población mapuche.

Por otra parte, los sucesos nacionales de diciembre del 2001⁵⁷ han modificado sustancialmente el contexto de las luchas sociales en Argentina y las formas de las demandas de la sociedad civil. A partir de los mismos se ha generalizado, con distintos matices, un reclamo colectivo de “refundación de la nación” (GEAPRONA 2003), metonímicamente representado por la frase “*Que se vayan todos*” con la que se ha interpelado al poder político. En este contexto, las organizaciones y comunidades indígenas de Chubut han enfatizado una tendencia provincial hacia otros modos de articulación (Ramos y Delrio 2005).

Puesto que la posibilidad que tienen los grupos subordinados de intervenir en la historia depende, en gran parte, de estas coyunturas favorables para orientar sus propias trayectorias hacia nuevas relaciones y articulaciones (Grossberg 1996), el “caso Vuelta del Río” fue crucial para formar alianzas y construir un frente plural para “*luchar por una sociedad más justa*”⁵⁸. Mientras el caso circulaba en los medios, fueron surgiendo los “significantes flotantes” (Laclau 1996) de una “comunidad” más

⁵⁷ La caída del presidente Fernando De la Rúa como consecuencia del estallido social por la crisis económica de finales del año 2001.

amplia --mapuche y no mapuche-- que se fue encontrando en sus denuncias contra el poder político. Los mapuches de Chubut no sólo invitaban a un nuevo diálogo con la sociedad no indígena sino que también establecían una forma específica de hablar sobre autonomía y control territorial.

En el año 2002, cuando recién se daba a conocer la medida cautelar contra la familia Fermín, los *werken* de la OCMT denunciaban el racismo institucional del estado y afirmaban que el único camino posible era *“que la gente común, mapuche y no mapuche, se entere y de alguna u otra manera pueda reaccionar”*⁵⁹. Paralelamente, en el transcurso de ese año, las organizaciones y comunidades mapuches del noroeste de Chubut participaron activamente en las Asambleas por el NO a la MINA y se pronunciaron sobre el tema dando a conocer públicamente el punto de vista de su filosofía mapuche. En marzo del año 2003 la marcha organizada por los Vecinos Autoconvocados contra el proyecto Cordón de Esquel⁶⁰ --donde los medios mencionan la participación de más de siete mil personas-- había incluido en el reclamo del “NO a la MINA”, la demanda mapuche “NO AL DESALOJO DE LA FAMILIA FERMIN”. En el diario El Chubut, la OCMT evaluaba el accionar de la sociedad civil no mapuche del siguiente modo: *“ha demostrado que está en un proceso de madurez frente a este tema, que nosotros también estamos en ese camino, que la solidaridad pudo más que la prepotencia”*⁶¹.

Las alianzas se fueron creando a partir de que el “caso” se fue contextualizando en otros marcos de interpretación y debate, acordando ciertos signos flotantes para evocar la unidad⁶². Así, por ejemplo, el Parlamento realizado en Vuelta del Río rechazó el avance de las explotaciones mineras y exigió el cese de cateos, exploraciones y

⁵⁸ Declaraciones de un *werken* de Vuelta del Río. En: agosto / septiembre 2003, “Resistencia del Pueblo Mapuche”, Red Acción, pág. 3.

⁵⁹ En: www.argentina.indymedia.org, 11/11/02.

⁶⁰ Marcha realizada el 20 de marzo en Esquel por el cierre de campaña con respecto al plebiscito sobre el emprendimiento minero de la Empresa Meridian Gold. Con el apoyo de la sociedad no indígena, ese día los mapuches de las comunidades Vuelta del Río, Mariano Epulef, Prane y Pillán Mahuiza, conjuntamente con la OCMT, ocuparon el edificio público de Tribunales durante varias horas.

⁶¹ Diario El Chubut, Esquel, 22/03/03, pág. 6.

⁶² Si bien aquí me centro en el caso Vuelta del Río, la construcción simbólica de las alianzas es, en efecto, el resultado de la presentación pública de diferentes conflictos entre agencias estatales y privadas, y la comunidad mapuche. Paralelamente al caso de Vuelta del Río, el desalojo de la familia

explotación en todo el *Wallmapu* y denunciaba la relación entre el desalojo de la familia Fermín y los intereses mineros estatales y privados. La Comunidad Vuelta del Río, en un comunicado público, confirma esta relación denunciando que la Dirección Provincial de Minas y Geología comenzó a otorgar permisos de cateo y prospección minera sin consulta previa a los poseedores nativos⁶³. El II Parlamento se pronuncia en contra del interés de empresas extranjeras sobre el territorio y advierte sobre la necesidad de mantenerse unidos para fortalecer la resistencia y el III Parlamento termina con la ocupación del edificio de esta Dirección Provincial de Minas y Geología.

El “caso” también se convirtió en referente de los cuestionamientos al poder político y judicial. En el mes de julio del año 2003 vecinos de diferentes localidades de Chubut comenzaron a realizar “marchas del silencio” por distintos casos de desapariciones y crímenes no esclarecidos por la justicia local. Vuelta del Río era parte de estas alianzas en contra del accionar de la policía provincial. Las “miradas” de ciertos sectores de la sociedad sobre el Jury realizado a Colabelli también estuvieron orientadas en esta dirección.

La proliferación de los movimientos y organizaciones colectivas de principios de esta década fue un contexto favorable para pensar e intentar la creación de nuevas articulaciones políticas a través de “cadenas de equivalencias” (Laclau 1996) y “enemigos” comunes. Los mapuches del noroeste de Chubut, y específicamente el caso de Vuelta del Río, han aportado significantes --imágenes y textos-- tanto como significados específicos para enmarcar las alianzas. Estos últimos permitieron contextualizar hechos aislados en una historia más amplia de “saqueos del territorio” e “injusticias del poder político”. Cuando las miradas de distintos grupos sociales mapuches y no mapuches se encontraron en Vuelta del Río, la trayectoria de esta comunidad también se vio modificada por sus efectos en el resto de la sociedad local. Las alianzas se localizaron en marchas multitudinarias por las calles de Esquel y en los debates que la sociedad hizo sobre sí misma en los medios de comunicación. Es decir

Curiñanco por parte de la empresa Benetton se transformó, en poco tiempo, en el paradigma de la lucha mapuche en Chubut.

⁶³ Comunicado público de la Comunidad Vuelta del Río, 20/07/03.

que, a partir de poner en prácticas nuevas relaciones metaculturales, la comunidad Vuelta del Río fue un agente activo en los procesos de rearticulación y de alianzas que se estaba llevando a cabo en la sociedad argentina.

5 Reflexiones sobre el “estar en lucha” como modelo

Hace pocos años atrás, la comunidad Vuelta del Río comenzó a ser un referente para algunos de los pobladores de otros parajes de la zona. En estas comparaciones se transformó en un ejemplo de decisión colectiva y en un modelo sobre cómo orientar las resistencias. Desde la perspectiva de los mismos miembros de la comunidad, esta nueva forma de circular por los espacios hegemónicos implicó, además, la creación de una nueva subjetividad. Retomando el testimonio de los mismos agentes, la experiencia de “estar en lucha” fue interpretada como un modo de convertir las vivencias de subalternidad --naturalizadas e interiorizadas—en expresiones públicas y tema de reflexión.

La creación de una “comunidad jurídica”, aun en un contexto asimétrico de relaciones sociales como es el campo legal, constituyó, en un primer momento, una instalación estratégica desde donde comenzar a orientar la acción. Las luchas metadiscursivas sobre los sentidos de pertenecer a una comunidad y la creación de interdiscursos sobre el pasado permitieron localizar en prácticas y rutinas concretas la idea de comunidad que se estaba forjando. De este modo, el cierre de las tranqueras, la vigilancia colectiva, las estrategias de defensa frente a los posibles desalojos, las reuniones frecuentes, la realización del “camaruco de sus abuelos” y la presuposición de modelos tradicionales de autoridad habilitaron nuevos lugares cotidianos de identidad y acción como mapuches. Sin embargo, el espacio limitado para moverse en el interior de estos lugares disponibles motivó la búsqueda y el acceso de nuevas instalaciones. Esta limitación es el resultado de un lenguaje legal que fija, en determinados formatos y léxicos, una historia de ambigüedades y un presente en marcha, al mismo tiempo que legitima, en los expedientes, el poder de ciertos documentos sobre otros.

El ejercicio de una “comunidad jurídica” en los Tribunales, en los operativos policiales de desalojo y en los medios de comunicación fue el acceso a otros sitios de articulación

y de alianzas. En primer lugar, la pertenencia a una comunidad y el conflicto por las tierras fueron redefinidos, respectivamente, como identificación con el Pueblo Mapuche y como una lucha más amplia por el Territorio (*Wallmapu*). Vuelta del Río comenzó a formar parte de las redes sociales y lazos de solidaridad existentes entre comunidades y organizaciones mapuches, encontrando en el Parlamento, las ceremonias religiosas y las movilizaciones colectivas nuevas señales culturales para orientar su trayectoria como comunidad. De acuerdo con las personas de Vuelta del Río, la figura del *werken* (vocero) incorpora los significados de esta nueva identificación. Las definiciones y usos locales de este cargo tradicional refieren o ponen en práctica una nueva relación entre la comunidad y las agencias *wingka*, por un lado, y entre comunidades, por el otro.

Ser *werken* no sólo es ser parte de una comunidad y un pueblo mapuches sino que también es una forma de relacionarse con uno mismo, es decir, de regular las conductas personales y cotidianas de acuerdo con los valores de esta doble identificación intra e intercomunitaria. En este sentido, y para este caso en particular, es que entiendo que el “estar en lucha” define la experiencia de las personas cuando reinterpretan la “cultura vertical” como el marco en el que se inscriben tanto las interpretaciones políticas como las percepciones sobre la misma subjetividad.

En segundo lugar, la comunidad Vuelta del Río, en conjunto con otras comunidades y organizaciones, participó activamente de la dinámica de presuposición / creación de señales culturales en el contexto provincial. Las miradas de la sociedad no indígena – tanto las que sujetan como las que autentifican—no sólo influyeron en la entextualización del “caso Vuelta del Río” sino, principalmente, en su contextualización en otras arenas de debate, como “el despojo o extranjerización de la Patagonia” o “la impunidad del sistema jurídico-político”. Al aportar los significantes para la construcción de una nueva “horizontalidad cultural” entre mapuches y no mapuches, la comunidad Vuelta del Río también orientó su trayectoria hacia otros espacios de detención y de alianza.

Esta trayectoria se construye y reconstruye en cada habilitación particular. Mientras algunos lugares articulan pertenencias como moradas primordiales, otros establecen

alianzas como instalaciones estratégicas. Las distancias, salidas y accesos entre estos sitios de estabilidad son los que definen a las personas de Vuelta del Río como sujetos afectivos que intervienen en la historia como agentes de “su propia lucha”.

PALABRAS FINALES

Las proyecciones en Cushamen

Las agencias estatales --políticas, religiosas u orientadas a la producción—han tenido que aceptar en mayor o menor grado sus responsabilidades históricas en el “*sometimiento*”¹ indígena y la necesidad de llevar a la práctica algún tipo de reparación. El nuevo estilo neoliberal reconoce, en el ámbito internacional, estas señales de auto-crítica como indicios de modernidad. Sin embargo, en los espacios locales han sido más frecuentes las concesiones retóricas que los cambios profundos. En el marco de estas nuevas configuraciones del espacio global, los estados han planteado el modelo de “*la resistencia*” como una vía posible de politización de la cultura indígena.

En esta dirección, las agencias hegemónicas han buscado controlar los nuevos desplazamientos de los movimientos indígenas --recientes en la provincia de Chubut con respecto a otras regiones-- a través de la aceptación / imposición de ciertos reclamos y demandas como legítimos. Esta apertura se orientó, entonces, a planes de mensura y entrega de títulos arbitrarias y en comunidades “sin conflictos”; la realización de “leyes protectoras”; la incorporación de la lengua mapuche, los juegos tradicionales y los rituales en las currículas educativas y los calendarios oficiales; la creación de espacios públicos de diálogo organizados desde el gobierno, la iglesia o los agentes de desarrollo; la promoción de una representación política basada en la comunidad y de acuerdo con programas burocráticos del estado; la celebración folklórica del camaruco en los márgenes de una religión católica dominante o de una nación imaginada como primordial; o la creación de “nichos interculturales” de mercado para encauzar proyectos de desarrollo de ayuda financiera.

Es en el marco de estos programas, localizados en distintas prácticas desde principios de la década del noventa, que los mapuches del noroeste de Chubut comenzaron a

¹ He organizado estas palabras finales a partir de una lectura personal de los términos de Edward Bruner (1986) --“sometimiento”, “resistencia” y “proyección”--, específicamente desde las reformulaciones de Claudia Briones (1999).

experimentar y reflexionar sobre la posibilidad de cambiar las relaciones de poder existentes. La trayectoria del “cacique y su comunidad” cuenta la historia de estas primeras formas de moverse por un espacio que parecía estar siempre en transformación. Sin embargo, en esta alternancia entre demandas y reconocimientos, comenzaron a surgir desde aquel entonces, “proyecciones” alternativas.

La primera proyección, iniciada por el cacique y retomada luego por los delegados Lacu Mapu y la iglesia Gloria Divina, definió sus metas como un progresivo empoderamiento de las personas mapuches a través de la demanda, o puesta en práctica, de mayores márgenes de movilidad en los espacios establecidos. En sus recorridos fueron creando articulaciones diferentes entre lugares o sitios de detención, y, sobre todo, multiplicando los espacios para optar. Esto explica que sus protagonistas describan la complejidad de “organizarse” haciendo mención a la constante dispersión de las personas en proyectos políticos diferentes.

La segunda proyección no plantea tanto la maximización de una “politización” de la cultura como una “mapuchización” de la política. El objetivo es, entonces, transformar los mapas de territorialización dominantes a través de nuevas relaciones metaculturales. En este sentido, la trayectoria del cacique y su comunidad es retomada por la comunidad de Vuelta del Río y, también en parte, por la iglesia Gloria Divina. En ellas se plantean proyectos diferentes para habilitar los lugares sociales de la “cultura vertical”, heredada de los antiguos, como una forma de ejercer el derecho de reconstruir, confrontar o reproducir esa misma cultura. Es decir, un modo de orientar residencias y marchas no en los términos establecidos por el estado, sino en aquellos delimitados por el mismo pueblo mapuche y en el marco de sus propios pluralismos internos.

Nombradas por los agentes mapuches como posibilidades diferentes de circulación -- actuar “desde adentro” o “desde afuera” de las agencias hegemónicas--, ambas proyecciones reterritorializan el espacio “homogéneo de nación”. Así como las estructuras de poder han buscado determinar tanto la construcción de la nación como la estratificación / clasificación de ciertos grupos como “cultura mapuche”, las movildades de los indígenas de Chubut están desafiando, desde distintas perspectivas,

las relaciones típicas --de violencia, imposición e indiferencia-- que históricamente han definido a las estructuras.

Los imponderables del pasado y del presente

El énfasis de la tesis en las movibilidades me ha llevado a reflexionar sobre la creación permanente de agentes como sujetos afectivos, es decir, de personas que deciden actuar en la historia desde sus compromisos y sentimientos de pertenencia. Por consiguiente, y sin minimizar los procesos hegemónicos en los que se enmarca este devenir, considero que los procesos de identificación son también el resultado de los aspectos imponderables de cualquier estructura de poder. La agencia indígena opera sobre éstos en la persecución de sus propias metas.

Los imponderables del pasado están representados por grandes narrativas o historias familiares, por los modos heredados de pensar y experimentar los acontecimientos o por las experiencias de los antepasados que circulan a través de sucesivas interpretaciones. Las posiciones de sujeto pensadas por las agencias hegemónicas actuales se enfrentan con los sujetos afectivos de una historia particular. En este sentido, no sorprende que el programa estatal de “recuperar la cultura perdida” pueda ser motivo de ironías o bromas entre quienes han decidido “no olvidar” la violencia del modelo civilizador del estado. Para ellos “la cultura mapuche”, tal como la entienden las agencias, es un nuevo modo de negar el derecho a decidir sobre su propio futuro, es la celebración de una relación desigual y es el resultado de una historia “triste” que todavía es parte de las subjetividades mapuches. Desde este ángulo, para los pobladores de Cushamen, las moradas habitables desde una cultura vertical son aquellas que emergen de una perspectiva histórica centrada en el linaje. Estos sentidos de pertenencia fueron adquiriendo poder para juntar a las personas y para orientar los distintos proyectos de acción precisamente porque fueron segregados y privatizados por los procesos de dominación. En los últimos años, los pobladores de Cushamen comenzaron a reemplazar --o alternar-- los modos de pensarse como comunidad indivisa y centrada en los límites físicos de la Colonia por una subjetividad mapuche expresada en el lenguaje del parentesco y abarcando un extenso territorio a través del recuerdo de los itinerarios previos y posteriores al sometimiento del estado.

Por lo tanto, no todas las trayectorias se enmarcan en los programas vigentes, es decir, en aquellos proyectos escritos en documentos y que los pobladores reconocen por los discursos de sus técnicos e instituciones. Existen también otras formas de moverse que, aun siendo efectos del poder, ensayan otros mapas de circulación en el espacio. Éste es el caso de muchas de las mujeres de Cushamen. Incluso cuando algunas instituciones como la municipalidad, el PSA o ENDEPA han comenzado a interpelarlas como “artesanas”, “campesinas” y “mujeres de campo”, los espacios cotidianos de sus trayectorias permanecen desmarcados. Si estos recorridos no formaron parte de mi tesis fue, por un lado, porque opté por trabajar sobre las territorializaciones hegemónicas que se encuentran públicamente señalizadas y, por el otro, porque considero que el lenguaje del silencio tiene su propio poder. Las mujeres de Cushamen, quienes en general permanecen en el campo trabajando, defendiendo el lugar de posibles atropellos y despidiendo --quizás por muchos años-- a los hijos e hijas que, a temprana edad, emigran para trabajar en las estancias o ciudades, entextualizan sus propias historias de sufrimiento y de lucha. En tanto reponen patrones de comunalización en circuitos privados --a través de rogativas, consejos, miradas, cuidados, enojos-- ellas también participan de la historia de Cushamen y ocupan lugares de acción y compromiso. Trayectorias como éstas también forman parte de las movilidades posibles en el espacio social de Cushamen y, en sus cruces e intersecciones con otras, residen parte de los imprevistos del proceso.

Los imponderables del presente, aquellos que aún escapan a las definiciones y reformulaciones hegemónicas, emergen en forma de indicios cuando distintos programas, con sus sistemas de diferencias y de circulación, se encuentran en un mismo espacio social. En esta dirección, considero que mirar los estilos provinciales, nacionales e internacionales de construcción de hegemonía a partir de las interpretaciones situadas de los mapuches del noroeste de Chubut, me permitió no tomar como datos de la realidad aquellos significados que, en apariencia, organizan y describen las relaciones de poder. Las identidades y las diferencias adquieren el valor contextual de las disputas en las que participan, y éstas son el resultado de una combinación histórica y coyuntural de agencias diferentes. Cushamen ha sido, en estos últimos años, el escenario elegido por los estados provincial y nacional, las iglesias, los

programas de desarrollo y los financiamientos internacionales para ejecutar sus diferentes programas. Los distintos dispositivos que se fueron desplegando en la zona, con orientaciones paternalistas, con proyectos de promoción de autonomía y autogestión, o meramente interesados en la propia legitimación, fueron recreando los espacios de participación de modos diversos. Cada una de las trayectorias que he descrito en estas páginas es el resultado de las lecturas diferenciales que los pobladores fueron haciendo de las señales, de los lugares sociales disponibles y de los mapas sugeridos para recorrerlos. De este modo, cada una de ellas es una forma de ensayar, poniendo en práctica, complejas articulaciones entre las posiciones de sujeto emanadas de una variedad de sistemas de diferencia social. Entiendo, entonces, que las identidades son parte de estas historias contextualizadas y que la agencia indígena puede crear organizaciones de lucha u oposición cuando percibe los indicios de ciertas líneas de fuga y encuentra la forma estratégica de habilitar, o no, ciertas instalaciones disponibles para proyectar sus metas.

Es en la vida cotidiana de las personas concretas donde los significados hegemónicos de la identidad y la diferencia no resisten ninguna definición apriorística. Al respecto, la trayectoria personal de un joven de la Reserva Napal, preocupado por cambiar la situación de la gente de la zona, puede servir de ejemplo sobre el modo en que operan los imprevistos del presente. Él se presenta como representante de “su comunidad” y asume la responsabilidad de “defender a su gente” y “luchar por sus derechos sobre el territorio”, ha participado como delegado de “su paraje” en la comisión Lacu Mapu, viaja a Buenos Aires como representante de los pequeños productores financiado por el PSA, coordina un grupo de consorcio del INTA para la fabricación de quesos de cabra, acompaña como secretario al pastor de la iglesia Gloria Divina, es parte de una de las familias encargadas de levantar el camaruco todos los años, y comienza a participar en los Parlamentos Mapuches provinciales, inspirado en las formas de organización de la comunidad Vuelta del Río. Recorridos largos y prolongados en el tiempo como el de este joven son los que me han motivado a pensar una tesis sobre trayectorias, sin embargo, recordarlo a él en mis palabras finales también intenta recuperar el dinamismo que la escritura suele perder.

Las identidades son ocupaciones transitorias, sin embargo, el proceso de identificación, el “sí mismo cambiante” es la historia de las movildades de las personas a través de mapas significativos. Estos recorridos irán creando su propia coherencia y significación en la marcha, es decir que, en la medida que las personas conectan lugares, los irán internalizando como los pliegues de una determinada subjetividad. En esta dirección, entiendo que, mientras la noción de “identidad” repone un sujeto heterogéneo y fragmentado, la “identificación” da cuenta de los entrecruzamientos entre distintas trayectorias como procesos permanentes de unificación. Puesto que los pobladores de Cushamen han estado obligados “a definirse” y participar de las agencias como “sujetos con identidad”, no sorprende el hecho de que la “identificación” haya sido un tema permanente de discusión en sus reuniones colectivas. Es a partir de estas reflexiones sobre sí mismos que la mayoría de ellos afirma que la libertad de movimiento es su principal valor.

Proyecciones antropológicas

En el armado de la tesis no he querido señalar las contradicciones internas que marcan la vida cotidiana de las comunidades indígenas para argumentar una “crisis de representatividad” o la imposibilidad de proyectos autonómicos. Uno de los propósitos de describir la complejidad de las relaciones sociales que conforman las distintas trayectorias consiste en poner en entredicho las tendencias dominantes a simplificar y homogeneizar las identidades de una comunidad rural aborigen, las relaciones con el estado o los efectos de la globalización. Dar cuenta de la manera en que las relaciones de poder determinan nuestras subjetividades debe también permitirnos pensar las posibilidades de construir, con base en esas trayectorias diferentes, nuevas formas de imaginar colectivos. Las desagregaciones preponderantes en cada una de las trayectorias —aborígenes argentinos, campesinos o pequeños productores indígenas, pentecostales mapuches o comunidad mapuche— pueden explicar las sobredeterminaciones entre diferentes sentidos de pertenencia, pero simplifican la complejidad interdiscursiva en la que participan las personas para decidir ocupar o no los lugares disponibles.

La tesis trató sobre una historia en proceso, por eso no todo podía ser igualmente escrito, respetando, principalmente, los acuerdos establecidos con mis interlocutores. En las conversaciones que he tenido con los pobladores de Cushamen sobre mi trabajo de investigación, he entendido la importancia de encontrar el lugar desde el cual hablar sobre las relaciones sociales, una de mis motivaciones para hacer antropología, sin ocupar lugares ajenos. Si la construcción de pertenencias ligadas a “identidades” es parte de los debates en que cotidianamente participamos las personas en las relaciones con nosotros mismos y con otros, la antropología toma como objeto de reflexión esos procesos singulares de “identificación” (trayectorias). De acuerdo con Grossberg (1992), considero que esta búsqueda por lo particular se relaciona con el proyecto de construir una forma de conocimiento que respete --escuche-- al otro sin convertirlo en lo mismo o en completamente diferente. Un conocimiento motivado en la cotidianeidad de los procesos en marcha, una antropología comprometida con las luchas que todavía no han podido ser ganadas.

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV 1996. *Chubut. Turismo, Hábitat y Cultura*. Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, Buenos Aires.
- ALCAMÁN, E. 1997. *Las organizaciones mapuche-wiliches, Asociación Indígena Weyoi y Corporación Nacional de Desarrollo Indígena*, Universidad de Chile, m.i.
- ALONSO, A. 1988. "The Effects of Truth: Re-presentation of the Past and the Imagining of Community". *Journal of Historical Sociology*, 1(1): 33-57.
- ALONSO, A. 1994. "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity." *Annual Review of Anthropology*. n° 23:379-405.
- ALTABE, R., J. BRAUNSTEIN y J. GONZÁLEZ 1996. Derechos Indígenas en la Argentina. Reflexiones sobre conceptos y lineamientos generales contenidos en el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional. *Relaciones*, Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires, XXI:77-101.
- ALTHUSSER, L. 2003 [1988]. "Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado". Zizek, S. (comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 115-156.
- ALVAREZ, G., H. DEL VALLE y M. RASO 1993. Sostenibilidad y pequeña producción: el caso de la Colonia Cushamen (Chubut, Argentina). Convenio IICA-GTZ; Convenio IICA-INTA.
- ANGENOT, M. 1986. "Intertextualidad, interdiscursividad, discurso social." Universidad Nacional de Rosario, Fac. de Humanidades y Artes. Artículo originalmente publicado en: *Revue de critique et de théorie littéraire*, 2: 101-113, Canada, Les Editions Trintexte, 1984.
- ARGERI, M. y S. CHÍA 1993. "Resistiendo a la ley: ámbitos peligrosos de sociabilidad y conducta social. Gobernación del Río Negro, 1880-1930." *Anuario IEHS*, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro, N° 8: 275-306.
- ARIAS BUCCIARELLI, M. 1996. "Tendencias en el proceso de conversión de territorios nacionales a provincias. La pervivencia de un horizonte referencial." *Revista de Historia*, Universidad Nacional del Comahue, N° 6: 109-130.
- AYLWIN OYARZUN, J. 1990. "Tierra mapuche: derecho consuetudinario y legislación chilena". Stevenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (comps.) *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- AYLWIN, J. 1995. "Pueblos Indígenas, territorio y autonomía". *Pentukun*, Temuco, 3:23-45.
- BAJTIN, M. 1999. *Estética de la creación verbal*, México: Siglo XXI.
- BAJTÍN, M. y P. MEDVEDEV 1989. "La evaluación social, su papel, el enunciado concreto y la construcción poética", *Criterios*, La Habana, 9-18.

- BALAZOTE, A. 1992. "¿Nuevas propuestas o viejas constricciones?". *Cuadernos de Antropología*, Universidad Nacional de Luján, 4:99-128.
- BALAZOTE, A. y RADOVICH, J. 1996. "Hasta el río cambió de color: impacto social y relocalización de población en Casa de Piedra (provincia de Río Negro)". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXI, Buenos Aires.
- BALAZOTE, A. y RADOVICH, J. 1998. "Forced resettlement process among mapuche population in northern patagonia, Argentina". *The 14th. International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*. ICAES, julio.
- BALAZOTE, A. y RADOVICH, J. 2000. "Mapuches de Neuquén: conflictos en el orden económico y simbólico". *El resignificado del desarrollo*. Varios Autores. Buenos Aires: Unida.
- BALIBAR, E. 1991. "The Nation Form: History and Ideology". *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. E. Balibar and I. Wallerstein, New York: Verso, 86-106.
- BARTOLOMÉ, M. A. 1996. *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las Identidades Étnicas en México*, México: Alianza Editorial.
- BARRERA, Anibal 1999. *El grito mapuche (Una historia inconclusa)*, Santiago de Chile: Grijalbo.
- BASSO, E. B. 1985. *A Musical View of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual Performance*, Philadelphia. University of Penn. Press.
- BAUDRILLARD, Jean 1996. *El Crimen Perfecto*. Barcelona: Anagrama.
- BAUMAN, R. (ed.) 1977. *Verbal Art as Performance*, Illinois: Waveland Press.
- BAUMAN, R. 1993. "Disclaimers of Performance", Hill J. y J. Irvine (eds.) *Responsibility and evidence in discourse*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BAUMAN, R. y BRIGGS, Ch. 1990. "Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life", *Annual Review of Anthropology*, 19:59-88.
- BECHIS, M. A. 1984. *Interethnic Relations during the Period of Nation-State Formation in Chile and Argentina: from Sovereign to Ethnic*. New School Social Research Graduate Faculty, 1983, New York, UNI Publication Nro. 8409728.
- BECHIS, M. A. 1994. "Matrimonio y política en la génesis de dos parcialidades Mapuche durante el siglo XIX", *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 3:41-62.
- BECKETT, J. 1988. "Introduction". *Past and Present. The construction of Aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press, 1-10.
- BENGOA, José 1985. *Historia del Pueblo Mapuche*. Santiago de Chile: Ediciones Sur.

- BENGOA, José 1996. "Población, familia y migración mapuche. Los impactos de la modernización en la sociedad mapuche. 1982-1995". *Pentukun* 6: 9-28.
- BENTLEY, G. C. 1987. "Ethnicity and Practice", *Society for Comparative Study of Society and History*, 29(1):24-55.
- BERTONI, L. 1992. "Construir la nacionalidad: Héroes, estatuas y fiestas patrias, 1887-1891". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. E. Ravignani*, Tercera Serie, 5: 77-111.
- BEVERLY, J. 1999. *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory*, Durham and London: Duke University Press.
- BHABHA, H. K. 1994. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- BIALOGORSKI, M. y F. FISCHMAN 1999. "La 'actuación' de la identidad nacional en políticas culturales actuales". *III Reunión de Antropología del Mercosur*, Misiones, noviembre.
- BOCCARA, G. 1998. *Guerre et Ethnogenèse mapuche dans le Chili coloniale. L'invention du Soi*. Paris, L'Harmattan.
- BOCCARA, G. 2004. Del Buen Gobierno en Territorio Mapuche-Lafkenche. Lucha contra la heteronomía a través de una experiencia en salud complementaria, *mimeo*.
- BORGIALLI, C. 1933. *Argentina Austral*, N°47, 8-15.
- BOURDIEU, P. 1977. "L' économie des échanges linguistiques". *Langue française* 34.
- BOURDIEU, P. 1979. *La distinction*, Paris: Minuit.
- BOURDIEU, P. 1985. *¿Qué significa hablar?*. Madrid: Akal.
- BOURDIEU, P. 1990. *Sociología y cultura*, México: Grijalbo.
- BOURDIEU, P. 1993. *Cosas Dichas*, Madrid: Gedisa.
- BOURDIEU, P. 1997. *Razones Prácticas*, Barcelona: Anagrama.
- BRIGGS, C. y R. BAUMAN 1996. "Género, intertextualidad y poder social", *Revista de Investigaciones Folklóricas*, 11: 78-108.
- BRIONES, C. 1983. *El Ftá ngillipun de la comunidad Ancatrú*, Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, m.i.
- BRIONES, C. 1988. "Puertas abiertas, Puertas cerradas. Algunas reflexiones sobre la Identidad Mapuche y la Identidad Nacional". *Cuadernos de Antropología*, Universidad Nacional de Luján, 2: 87-101.
- BRIONES, C. 1988b. "Caciques y estancieros mapuche: Dos momentos y una historia." *XLVI Congreso Internacional de Americanistas*. Amsterdam, Holland, Julio 8 a 12. m.i.

- BRIONES, Claudia 1989. "La identidad imaginaria: Puro winka parece la gente". *Cuadernos de Antropología*, vol 2, 3: 43-69.
- BRIONES, C. 1992. "Los gringos como categorización social mapuche". *Revista de Antropología*, Bs. As., 11:12-19.
- BRIONES, C. 1994. "'Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos': usos del pasado e invención de la tradición". *Runa XXI*, 99-129.
- BRIONES, C. 1995. "Hegemonía y construcción de la 'Nación'. Algunos apuntes". *Papeles de Trabajo*, Centro de Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico - Sociales, 4: 33-48.
- BRIONES, C. 1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- BRIONES, C. 1998b. "(Meta)cultura del estado-nación y estado de la (meta)cultura: Repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad". *Una agenda para la Antropología a partir de los dilemas de América Latina*, Universidad de Brasilia, septiembre.
- BRIONES, C. 1998c. "Construcciones de Aboriginalidad en Argentina". *Encuentro Indigenismo na América Latina: O estado da arte*, Universidad de Brasilia, noviembre.
- BRIONES, C. 1999. *Weaving 'the Mapuche People': The Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership*. Doctoral Dissertation, University of Texas at Austin. Ann Arbor, Michigan, University Microfilms International.
- BRIONES, C. 2002. Depredación y Ninguneo. Pueblos originarios en la Argentina. *Encrucijadas*, Revista de la Universidad de Buenos Aires, 15:56-67.
- BRIONES, C. 2003. "Culturas cuestionadas del neoliberalismo y la globalización". Ponencia presentada en el Workshop on Cultural Hemispheres, organizado por The University of California Humanities Research Institute (UCHRI) in Irvine, California, San José de Costa Rica, enero-febrero.
- BRIONES, C. 2003b. "'Indios parecen, por su color'. Prácticas de etnicización y racialización en Argentina". *Quinto Coloquio LatCrit sobre Derecho Internacional y Derecho Comparado*, Buenos Aires, agosto.
- BRIONES, C. 2003c. "Incómodas fascinaciones: el factor cultural en las Relaciones Internacionales", conferencia para el panel "Gobernabilidad en el escenario internacional" del *I Encuentro de Egresados y Estudiantes de Relaciones Internacionales de Iberoamérica*, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UBA, agosto.
- BRIONES, C. (en prensa). "Cuestionando geografías estatales de inclusión en Argentina. La política cultural de organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuche". *Cultural Agency in the Americas: Language, Ethnicity, Gender and Outlets of Expression*. Doris Sommer (ed.). USA: Duke University Press.

- BRIONES, C., L. CAÑUQUEO, L. KROPFF, M. LEUMAN 2004. Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el sur (versión preliminar). Grupo "Cultura y poder", CLACSO, Coord. A. Grimson, Porto Alegre, 15-17 de septiembre.
- BRIONES, C., M. CARRASCO, A. SIFFREDI y A. SPADAFORA 1996. "Desinflando el globo: Otras caras de la globalización". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXI*, Buenos Aires.
- BRIONES, C. y W. DELRIO 2002. "Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciadas de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia". Teruel, A., Lacarrieu, M. y J. Omar (Comps.) *Fronteras, ciudades y estados*, Córdoba: Alción Editora.
- BRIONES, C. y R. DÍAZ 1997. "La nacionalización/provincialización del 'desierto'. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de 'otros internos' en el Neuquén". *V Congreso Argentino de Antropología Social*. La Plata, Universidad de La Plata, julio.
- BRIONES, C. y R. DÍAZ 2000. "La nacionalización / provincialización del 'desierto'. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de 'otros internos' en el Neuquén". *V Congreso de Antropología Social*, La Plata: Entrecuillitas impresores, parte 3: 44-57.
- BRIONES, C. y GOLLUSCIO, L. 1997. "Pragmática de los sentidos de pertenencia y devenir", *Actas de Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata y II Jornadas de Etnolingüística*, Rosario, Universidad Nacional de Rosario.
- BRIONES, C., L. GOLLUSCIO, C. COURTIS, D. ESCOLAR, D. LENTON Y A. RAMOS 1998. "El género *epew* desde su ejecución". *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 13:15-22.
- BRIONES, C. y D. LENTON 1997. "Debates parlamentarios y nación. La construcción discursiva de la inclusión/exclusión del indígena." *Actas de las Terceras Jornadas de Lingüística Aborigen*, Instituto de Lingüística, FFyL-UBA, 303-318.
- BRIONES, C. y M. A. OLIVERA 1989. "Luces y penumbras: Impacto de la construcción de la represa hidroeléctrica de piedra del águila en la agrupación mapuche neuquina Ancatruz". *Cuadernos de Antropología* 3(2): 25-42.
- BRIONES, C. y A. RAMOS 2005. "Audiencias y contextos: la historia de 'Benetton contra mapuches'". "Audiencias y contextos: la historia de 'Benetton contra los mapuches'" *E-misférica*. Hemispheric Institute of Performance and Politics, Tisch School for the Arts, New York University.
- BROW, J. 1990. "Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past", *Anthropological Quarterly*, 63(1):1-6.
- BRUNER, E. 1986. "Ethnography as Narrative". Turner, V. y E. Bruner (eds.), *The Anthropology of Experience*, Urbana y Chicago: University of Illinois Press, págs. 139-155.
- GARCÍA CANCLINI, N. 1992. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

- CANUHÉ, G. 2000. *Un largo camino de regreso a casa. Nación Mamülche-Pueblo Rankülche*. La Pampa Centro de Argentina. Edición fotocopiada.
- CARRASCO, M. 2000. *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: IWGIA.
- CARRASCO, M. y C. BRIONES 1996. La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina. Serie de Documentos en español n°18, Buenos Aires: IWGIA-Copenhague.
- CASAMIQUELA, R. 2001. *Patagonia, 13.000 años de historia*. Museo Leleque: Emecé Editoriales.
- CASAMIQUELA, R. 2004. *El linaje de los Yanquetruz*, Trelew:Fundación Ameghino.
- CASANUEVA, F. 1998. "Indios malos en tierras buenas. Visión y concepción del mapuche según las elites chilenas del siglo XIX." J. Pinto (ed.) *Modernización, Inmigración y Mundo Indígena. Chile y la Araucanía en el siglo XIX*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera: 55-132.
- CASTRO KLAREN, S. 1989. *Escritura, transgresión y sujeto en la literatura latinoamericana*, Lima:Premiá.
- CATELLI, N. 1996. "El diario íntimo: una posición femenina". *El diario íntimo. Revista de Occidente*, julio/agosto, pp. 87-98
- CERCÓS G., G. PÉREZ Y A. VALTRIANI 2000. "Las estrategias de intervención y de organización social en una cooperativa en una Colonia Aborigen: estudio de caso en la localidad de Cushamen, Provincia del Chubut, Argentina", m.i.
- CITRO, S. 2000. "La materialidad de la conversación religiosa: del cuerpo propio a la economía política". *Revista de Ciencias Sociales*. Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile, 10:39-56.
- CITRO, S. 2003. "Navegando por las corrientes culturales y sus diques: una travesía etnográfica por los símbolos de autoadscripción de los toba takshik". *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, año 5, pp.: 67-98.
- CLIFFORD, J. 1988. *The Predicament of Culture, Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge: Harvard University Press.
- CLIFFORD, J. 1997. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- COMAROFF, John L. 1987. "Of Totemism & Ehnicity", *Ethos*, 52(3-4):301-323.
- COMAROFF, J. y J. COMAROFF 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.
- CORDEU, E. "Notas sobre la dinámica religiosa Toba Pilagá". *Suplemento Antropológico XIX (1)*: 187-235.

- CORNELL, S. 1990. "Land, Labour and group formation. Blacks and Indians in the United States". *Ethnic and Racial Studies*, 13(3):368-388.
- CORRIGAN, P. y D. SAYER 1985. *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Blackwell.
- CRUZ RODRÍGUEZ, M. 1986. *Narratividad: La Nueva Síntesis*. Madrid: Ediciones Península.
- CURILÉN, E. 1995. "Organizaciones indígenas urbanas en la Región Metropolitana", AAVV, *Tierra, territorio y desarrollo indígena*, Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, 179-186.
- CHIRIGUINI, M. C., M. VITELLO y N. LUNA 2001. Comportamiento reproductivo en mujeres mapuches de Cushamen. *Cuarto Congreso Chileno Antropología*, Universidad de Chile, noviembre.
- DEAN, M. 1999. *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*. London: Sage.
- de CERTEAU, M. 1999 [1974]. *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- de la CADENA, M. 2000. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Perú, 1919-1991*. Durham, NC: Duke University Press.
- DELEUZE, 1995. "¿Qué es un dispositivo?", V.V.A.A. *Michel Foucault*, Barcelona: Gedisa, 155-163.
- DELRIO, W. 1996. *Estrategias de relación interétnica en Patagonia Noroccidental hacia fines del siglo XIX*, Tesis de Licenciatura, Departamento de Historia, Universidad de Buenos Aires, m.i.
- DELRIO, W. 2000. "El mito hacia los bordes. Construcciones del "ser aborígen" en la matriz estado-nación-territorio." *VI Congreso Argentino de Antropología Social. Identidad disciplinaria y cuerpos de aplicación*. Univ. Nac. de Mar del Plata.
- DELRIO, W. 2001. "Confinamiento, deportación y bautismos: misiones salesianas y grupos originarios en la costa del Río Negro (1883-1890)". *Cuadernos de Antropología Social*, FFyL, UBA, 13:131-155.
- DELRIO, W. 2002. "Indios amigos, salvajes o argentinos. Proceso de construcción de categorías sociales en la incorporación de los pueblos originarios al estado-nación." Nacuzzi, L. (comp) *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y patagonia (Siglos XVIII y XIX)*, Buenos Aires: Publicaciones de la SAA, 203-246.
- DELRIO, W. 2005. *Memorias de Expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Quilmes.
- DELRIO W. y A. RAMOS (en prensa). "Expedientes y poder. El valor performativo de las prácticas burocráticas en los territorios nacionales". Enviado a la Revista *Estudios Trasandinos*.

- DERUYTTERE, A. 1997. *Pueblos Indígenas y Desarrollo Sostenible: El papel del Banco Interamericano de Desarrollo*. Washington: Banco Interamericano de Desarrollo.
- DERUYTTERE, A. 2002. "Los diversos rostros del desarrollo indígena: una aproximación conceptual". *Diplomado Internacional Pueblos Indígenas y Desarrollo*, INA, México, Sesión del 8 de julio.
- DÍAZ, CH. 2003. *1937: El desalojo de la tribu Nahuelpan*, Chubut: Editorial Musiquel.
- DÍAZ, R. 1997. Parques nacionales como estrategia de ocupación y control territorial. m. i.
- DÍAZ, R. y G. ALONSO 1998. *Tres perspectivas político-pedagógicas emergentes: pedagogía feminista o el género en educación, educación intercultural y enseñanza de los derechos humanos*. CEPINT, Universidad Nacional del Comahue.
- DILLEHAY, Tom 1990. *Araucanía: presente y pasado*, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- DIRKS, N. 1990. *History as a Sign of the Modern*. Public Studies 2(2): 25-31.
- DISKIN, M. 1991. "Ethnic Discourse and the Challenge to Anthropology: The Nicaraguan Case". Nation-States and Indians in Latin America. G. Urban and J. Sherzer (eds.), Austin: The University of Texas Press, 156-180.
- DOMÍNGUEZ, M. 2001. *Comunidad y Territorio. Una aproximación etnográfica a la construcción de la territorialidad en comunidades mapuches del Parque Nacional Lanín*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Departamento de Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA, m.i.
- DOUGLAS, M. y ISHERWOOD, B. 1990. *El mundo de los bienes*. Grijalbo, México.
- DUCH, D. 2003. "Los conflictos territoriales de los pueblos indígenas en la Patagonia". Bajado de <http://www.memoria.com.mx> el 3/6/03.
- DUCH, D. 2004. "El derecho de las comunidades originarias en las decisiones jurisprudenciales". Seminario Judicial Patagónico sobre el Derecho de las Comunidades Originarias, Centro Municipal de Cultura, Viedma, octubre.
- DUCH, D. 2004b. "El planteo político mapuche y sus implicancias jurídicas". Seminario sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, abril.
- DUMRAUF, C. 1992. *Historia de Chubut*, Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.
- DURÁN, T. 1984. "Contacto interétnico chileno-mapuche en la IX Región". *CUSHO*, Temuco, 1(1):21-52.
- DURANTI, A. 2000. *Antropología Lingüística*, Madrid: Cambridge University Press.
- ELIADE, Mircea 1992 [1963]. *Mito y Realidad*. Barcelona: Editorial Labor.

- FAIRCLOUGH, N. 1992. *Discourse and Social Change*, Cambridge: Polity Press.
- FALASCHI, C. 1994. *La confederación indígena neuquina*. Serie La Tierra Indígena Americana 4, Neuquén: IREPS-APDH.
- FARON, L. 1961. *Mapuche Social Structure. Institutional Reintegration in a Patrilineal Society of Central Chile*. The University of Illinois Press, Urbana.
- FARON, L. 1997 [1964]. *Antüpaiñamko. Moral y Ritual Mapuche*, Santiago de Chile:Ediciones Mundo.
- FAVARO, O. y M. ARIAS BUCCIARELLI 1995. "El lento y contradictorio proceso de inclusión de los habitantes de los territorios nacionales a la ciudadanía política: un clivaje en los años '30". *Entrepasados*, 9(V): 7-26.
- FAVARO, O. y M. MORINELLI 1993. "La política y lo político en Neuquén: La política territorialiana en el marco del desenvolvimiento económico y social de Neuquén (1884-1955)." Bandieri, S.; O. Favaro y M. Morinelli (Eds.) *Historia de Neuquén*. Buenos Aires: Plus Ultra, 289-314.
- FERNÁNDEZ, C. A. 1995. *Cuentan los Mapuches*, Buenos Aires: Nuevo Siglo.
- FERNÁNDEZ BRAVO, GIROLA, GOLDBERG, KROPFF, LORENZETTI, SZULC, VIVALDI, WAINER 2000. "La temática indígena en el Censo Nacional de Población y Vivienda 2001". *Actas del VI Congreso Argentino de Antropología Social*, Mar del Plata.
- FERNÁNDEZ GARAY, A. 1989. *Relevamiento lingüístico de los grupos aborígenes de la provincia de Chubut*, Subsecretaría de Cultura de la Pcia. de Chubut.
- FINKELSTEIN, D. 1997. "De cómo pensar la nación con los vestigios de 'otras posibles' con malos antecedentes. El caso de Cushamen en sus primeros 20 años." *Realidad y Palabra*, Universidad Nacional de la Patagonia. Año IV, N° 3.
- FINKELSTEIN, D. 2002. "La Colonia Pastoril Aborigen de Cushamen. Algunos retazos de su historia". *Pueblos y Fronteras de la Patagonia Andina*, Revista de Ciencias Sociales, 3:32-41.
- FINKELSTEIN, D. 2000-02. "Mecanismos de acceso a la tierra y narraciones de identidad en la colonia pastoril aborigen de Cushamen (provincia del Chubut)". *Cuadernos* 19, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, pp. 231-248.
- FINKELSTEIN D. Y M. M. NOVELLA 1998. "Sobre como traspasar fronteras. Del Nahuel Huapi al sur. Algunas reflexiones preliminares." *Realidad y Palabra*, Universidad Nacional de la Patagonia. Año V, N° 4.
- FOERSTER, R. 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- FOERSTER, R. 1999. "¿Movimiento Etnico o Movimiento Etnonacional Mapuche?". *Revista Crítica Cultural*, Santiago, 18: 52-58.

- FOERSTER, R. y VERGARA J. 2001. "Hasta cuando el mundo sea... los caciques huilliches en el siglo XX". Universidad de Chile. Proyecto de Investigación de Fondecyt, pp.: 29-65.
- FOLEY, J. M. 1995. *The Singer of Tales in Performance*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- FOSTER, R. 1991 "Making National Cultures in the Global Ecumene". *Annual Review of Anthropology*, 20: 235-260.
- FOUCAULT, M. 1975. *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets.
- FOUCAULT, M. 1991. "La gubernamentalidad". AA.VV., *Espacios de Poder*, Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, M. 1995. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa.
- FOX, J. 1994. "Targeting the Poorest: The Role of the National Indigenous Institute in Mexico Solidarity Program". Cornelius, W., Craig, A., y J. Fox (eds.) *Transforming state-Society Relations in México: The National Solidarity Strategy*, San Diego: Center for U.S. - Mexican Studies University of California.
- FRIEDRICH, E. 1996. "The culture in poetry and the poetry in culture". *Culture / Contexture. Explorations in Anthropology and Literary Studies*, E. Valentine Daniel and Jeffrey M. Peck (eds.) Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 37-57.
- GANGULY, K. 1992. "Migrant Identities: Personal Memory and the Construction of the Selfhood". *Cultural Studies* 6(1).
- GATICA, M. y LOPEZ, S. 1999. "Los unos y los otros en Patagonia. Algunos momentos." *VII Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia*, Univ. Nac. del COMAHUE, Neuquén.
- GEAPRONA (Grupo de Estudios Aborigenidad Provincia y Nación) 2001. "Lo provincial y lo nacional: Explorando tendencias actuales en los reclamos indígenas en Argentina". 4º Congreso Chileno de Antropología *Los desafíos de la Antropología: Sociedad Moderna, Globalización y Diferencia*, Santiago de Chile, noviembre.
- GEAPRONA (Grupo de Estudios Aborigenidad Provincia y Nación) 2003. *Aborigenidad, Provincias y Nación: construcciones de alteridad en contextos provinciales*, Proyecto de la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBACyT FI035, dirigido por la Dra. Claudia Briones.
- GELIND (Grupo de Estudios en Legislación Indígena-UBA) 1998a. "Etnografía del discurso jurídico sobre lo indígena. La resolución 4811/96 desde la pragmática". *II Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos*, IDES, Buenos Aires, Junio.
- GELIND (Grupo de Estudios en Legislación Indígena-UBA) 1998b. "El indigenismo posible o los límites de la reforma constitucional en Argentina". Seminario Virtual *Indigenous Peoples. Legal and Judicial Issues*, organizado por Adolfo Neves. University of Saint Andrews, Scotland, May.

- GELIND (Grupo de Estudios en Legislación Indígena-UBA) 2000. El espíritu de la ley y la construcción jurídica del sujeto 'pueblos indígenas'. VI Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- GIDDENS, A. 1990 [1987]. "El estructuralismo, el postestructuralismo y la producción de la cultura", Giddens, A. y J. Turner (eds.) *La teoría social hoy*, Madrid: Alianza.
- GILI, L. y M. TAMAGNINI 1999. "Los pueblos indios en tiempos de globalización: defensa de la identidad y pertenencia estatal". Michelini, D., Wester, J., Squillarri, R. y Wahbe, P. (eds.) *Identidad e Integración Intercultural*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- GUMPERZ, J. 1982. *Discourse Strategies*, Cambridge, Mass.:Cambridge University Press.
- GUMPERZ, J. 1991. "Contextualization and Understanding", Duranti, A. y Ch. Goodwin (eds.), *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GOFFMAN, E. 1981. "Footing", *Forms of Talk*, Filadelfia:University of Pennsylvania Press.
- GOLLUSCIO, L. 1984. *El regreso de la abuela: un relato tradicional mapuche*, 43 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester, m.i.
- GOLLUSCIO, L. 1988. *La comunicación lingüística y etnolingüística en comunidades mapuches de la Argentina*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de La Plata, m.i.
- GOLLUSCIO, L. 1989. "Lengua-identidad-cultura. El discurso ritual mapuche, un universo de autonomía cultural", *Sociedad y Religión*, 7:29-45.
- GOLLUSCIO, L. 1990. "La imagen del dominador en la literatura oral mapuche y su relación con lo 'no dicho', una estrategia de resistencia cultural", *Annales Littéraires. Hommage a Jaime Díaz-Rozzotto*, Universidad e Franche-Comte, Besacon, (volumen especial): 695-710.
- GOLLUSCIO, L. 1992. "Ejecución e Identidad: Los tayil mapuches", Hidalgo, Cecilia y Liliana Tamagno (comps.) *Etnicidad e Identidad*, Buenos Aires:Centro Editor de América Latina.
- GOLLUSCIO, L. 1993. "El discurso toldense. Actualización de un conflicto", Hernández, I. y otros, *La identidad enmascarada. Los mapuche de Los Toldos*, Buenos Aires: EUDEBA, 241-265.
- GOLLUSCIO, L. 1994. "Los modos de hablar de los mapuches de Argentina: discurso ritual y arte verbal", Kuramochi, Y. (ed.), *Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales*, Quito: Abya-Yala, 225-265.
- GOLLUSCIO, L. 1994b. "Yewewin y ayentuwin: modos de hablar y relaciones sociales entre los mapuches de Argentina", Kuramochi, Y. (ed.), *Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales*, Quito: Abya-Yala, 85-101.
- GOLLUSCIO, L. 2000. "From the 'Nawel Ngätram' to the 'Story of the Tiger'. Issues in the translation of Mapuche verbal art", Sammons, K. y otros (eds.), *Translating Native Latin*

American Verbal Art: Ethnopoetics and the Ethnography of speaking, Washington, Smithsonian Institution Press, 272-293.

- GOLLUSCIO, L. 2002. "From secrecy to public performance: The political uses of Mapudungun", Briones, C. y J. L. Lanata (eds.) *Contemporary Perspectives on the Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego*, Westport, Greenwood Publishing Group.
- GOLLUSCIO, L. 2005 (en prensa). "Ngellipun-GEJIPUN-camaruco: actuación, acentos múltiples y contacto en la constitución de los social", *El Pueblo Mapuche: Poéticas de Pertenencia y Devenir*.
- GOLLUSCIO, L. y C. BRIONES. 1994. "Discurso y metadiscurso como procesos de producción cultural", *Actas de II Jornadas de Lingüística Aborígen*, Buenos Aires: Instituto de Lingüística, UBA, 499-517.
- GOLLUSCIO, L. y A. RAMOS (en prensa). "El "hablar bien" mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social." *Signo y Señá*, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- GORDILLO, G. 1996. "La cultura como praxis material: respuesta a Claudia Briones". *Publicar*, año V, 6: 37-46.
- GORDON, C. 1991. "Racionalidad gubernamental: una introducción". Burchel, G., Gordon, C. y P. Miller (eds.) 1991. *The Foucault effect: studies in governmentality*, London: Harvester Wheatsheaf (Traducción de Fryd, C. y A. Oklander).
- GREBE, M. E., S. PACHECO y J. SEGURA 1972. "Cosmovisión Mapuche", *Cuadernos de la Realidad Nacional*, 14: 46-73.
- GRAHAM, R. 1992. "Introduction". *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. R. Graham (ed.) Austin: University of Texas Press, 1-5.
- GRASSI, E., S. HINTZE y M. R. NEUFELD 1996. "Crisis del estado de bienestar y construcción del sentido de las políticas sociales". *Cuadernos de Antropología Social* 9: 15-38.
- GRAY, A. 1998. *Indigenous Peoples and their Territories*. Virtual Seminar on indigenous Peoples. Adolfo Neves de Oliveira (coord.). The University of Saint Andrews, Scotland, UK.
- GROSSBERG, L. 1992. *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York, Routledge.
- GROSSBERG, L. 1993. "Cultural studies / new worlds". C. Mc Carthy y W. Crichlow (eds.) *Race, Identity and Representation in Education*. New York: Routledge, 89-105
- GROSSBERG, L. 1996. "Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?", S. Hall y P. Du Gay (eds.) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, cap. I:87-107.

- GRÜNER, E. 1993. "Introducción. El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek", Grüner, E (comp.) *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires: Paidós, 137-187.
- GUITART, E. y H. BOTTARO 2003. "Evaluación económica de un caso de recuperación ambiental. Fijación de un médano en Colonia Cushamen, Provincia de Chubut". Esquel: INTA.
- GUPTA, A. y J. Ferguson 1992. "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference". *Cultural Anthropology* 7(1):6-23.
- GUTIERREZ, P. 2001. "La lucha por la tierra en Río Negro: El Consejo Asesor Indígena". Giarracca, N. y colaboradores *La protesta social en la Argentina. Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país*, Buenos Aires: Alianza Editorial.
- HALE, Ch. 1994. *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan state 1894-1987*. Stanford California: Stanford University Press.
- HALE, Ch. 1996. "Mestizaje". *Journal of Latin American Anthropology* 2(1).
- HALE, Ch. 2001. "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Eclipse of 'Official Mestizaje'". Project *Cultural Agency in the Americas: Language, Ethnicity, Gender, and Outlets of Expression*, January 29-30, Cuzco, Perú.
- HALL, S. 1986. "Gramsci' Relevance for the Study of Race and Ethnicity." *Journal of Communication Inquiry*, 10 (2):5-27.
- HALL, S. 1986b. "The Problem of Ideology - Marxism without Guarantees. *Journal of Communication Inquiry* 10(2): 28-44.
- HALL, S. 1988. "The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists". C. Nelson and L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana: Univ. of Illinois, 35-73.
- HALL, S. 1996. "Who needs identity". Hall S. y P. Du Gay (eds.) *Questions of Cultural Identity*, Londres: Publicaciones Sage, 1-17.
- HAMON, P. 1991. *Introducción al análisis de lo descriptivo*. Buenos Aires: Edicial.
- HEGEL, G. W. F. 1955 [1842] *Asthetik*, II Hrsg. Fr. Bassenge. 2. Auflage. Frankfurt am Main, 406, citado por K. Reichl (1992) *Turkic Oral Epic Poetry. Traditions, Forms, Poetic Structure*. The Albert Bates Lord Studies in Oral Tradition. Vol 7. Garland Publishing, Inc.: New York and London, 122.
- HERNÁNDEZ, I. 1985. *Derechos Humanos y Aborígenes. El Pueblo Mapuche*, Buenos Aires: Búsqueda.
- HERNÁNDEZ, I. 2003. *Autonomía o Ciudadanía Incompleta. El pueblo mapuche en Chile y Argentina*, Santiago de Chile: Cepal-Pehuén eds.

- HERNÁNDEZ CASTILLO, R. 2001. *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México: CIESAS.
- HILL, J. 1988 "Introduction. Myth and History". *Rethinking History and Mith. Indigenous South American Perspectives on the Past*, J. Hill (ed) Urbana: University of Illinois Press, 1-17.
- Hill, J.. 1992 "Contested Pasts and the Practice of Anthropology". *American Anthropologist* 94(4):809-815.
- HILL, J. 1994. "Alienated Targets. Military Discourse and the Disempowerment of Indigenous Amazonian Peoples in Venezuela". *Identities* 1(1): 7-34.
- HOBSBAWM, E. 1992. *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOECHSMANN, M. 1997. "Benetton: Culture. Marketing Difference to the New Global Consumer". S. Riggins (ek), *The Language and Politics of Exclusion. Others in Discourse*, London: Sage Publications, 183-202.
- HONKO, L. 1996. "Las tradiciones en la construcción de la identidad cultural y estrategias de supervivencia étnica". *Revista de Investigaciones Folklóricas*, 11:63-77.
- HUALPA, E. 2003. *Sin Despojos. Derecho a la Participación Mapuche-Tehuelche*, Resistencia: Cuadernos de Endepa 4.
- IRVINE, J. 1990. "Registering affect: heteroglossia in the linguistic expression of emotion", Lutz, C. y L. Abu-Lughod (eds.) *Language and the politics of emotion*, New York:Cambridge University Press, 126-161.
- JACKSON, M. 1998. *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- JAMESON, F. 1989. *Documentos de Cultura Documentos de Barbarie*, Madrid: Paidós.
- JAMESON, F. 1990. *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham: Duke University Press.
- JAMESON, F. (1998) [1993] "Sobre los 'Estudios Culturales'". Jameson, F. y Zizek, S. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, pp. 69-136.
- JOSEPH, G. y D. NUGENT (eds.) 1994. *Every Day Forms of state Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Londres: Duke University.
- JULIANO, D. 1987. "El discreto encanto de la adscripción étnica voluntaria". R. Ringuelet (comp.) *Procesos de contacto interétnico*. Bs. As: Búsqueda, pp. 83-112.
- KAHN, J. 1989. "Culture: Demise or Resurrection?". *Critique of Anthropology* 9(2): 5-25.
- KROPFF, L. 2004. "Teatro mapuche: arte, ritual, identidad y política". ILHA, Revista de Antropología, Florianópolis, nº5, vol. 2.

- KROPFF, L. y M. ÁLVAREZ 2003. "Kay Kay egu Xeg Xeg: una performance teatral del mito de origen del Pueblo Mapuche". *4th Seminario Anual "Espectáculos de Religiosidad"*, Instituto Hemisférico de Performance y Política, New York University, julio.
- KROPFF, L., M. RODRÍGUEZ y A. VIVALDI 2003. "Mapas de alteridad en la provincia de Río Negro". *II Congreso Nacional sobre Problemáticas Sociales Contemporáneas*, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad Nacional del Litoral, octubre.
- KURAMOCHI, Y. y J. L. NESS 1988. "Kamarikum. Valoración de la tradición y causalidad". *Actas de lengua y literatura mapuche*, 3:26-56.
- KURAMOCHI, Y. y J. L. NESS 1991. *Mitología Mapuche*, Colección 500 años, n°40 Abya-Yala, Quito.
- LACLAU, E. y C. MOUFFE 1990. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.
- LACLAU, E. 1994. "Poder y representación". *Fragmentación cultural y nuevas identidades*, *Revista Sociedad*, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 4: 5-24.
- LACLAU, E. 1996. *Emancipación y Diferencia*, Buenos Aires: Ariel.
- LANDSMAN, G. y S. CIBORSKI 1992. "Representation and Politics: Contesting Histories of the Iroquois". *Cultural Anthropology* 7(74): 425-447.
- LANDOWSKI, E. 1996. "Formas de la alteridad y estilos de vida". *Morphé* 14: 95-148.
- LANZA, N. A., J. A. COCILOVO y R. A. GUICHÓN 1999. Demografía de Poblaciones Nativas: Una evaluación del censo indígena de 1968 en la Provincia de Chubut. *VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología Biológica*, Universidad de Mar del Plata.
- LATTAS, A. 1987. "Savagery and Civilization. Towards a Genealogy of Racism", *Social Analysis*, 21:39-58.
- LATTAS, A. 1990. "Aborigines and Contemporary Australian Nationalism: Primordality and the Cultural Politics of Otherness". *Social Analysis*, 27:50-69.
- LAVANCHY, J. 1999. "Conflicto y propuesta de autonomía mapuche", Universidad de Chile, Departamento de Antropología, *m.i.*
- LAZZARI, A. 1996. *¡Vivan los indios argentinos!: Análisis de las estrategias discursivas de etnicización/Nacionalización de los ranqueles en situación de frontera*. Tesis de Maestría, Museo Nacional.UFRJ.
- LAZZARI, A. 1997. "Apuntes sobre el concepto de etnicización/nacionalización aplicado al estudio de materias étnicas". *V Congreso Argentino de Antropología Social*. Universidad Nacional de La Plata.

- LAZZARI, A. y D. LENTON 2000. "Etnología y Nación: facetas del concepto de Araucanización". *Avá. Revista de Antropología*, N° 1: 125-140.
- LENTON, D. 1994. *La imagen en el discurso oficial sobre el indígena de pampa y Patagonia y sus variaciones a lo largo del proceso histórico de relacionamiento: 1880-1930*. Tesis de Licenciatura. Universidad de Buenos Aires, Departamento de Ciencias Antropológicas, m.i.
- LENTON, D. 1999. "Los dilemas de la ciudadanía y los indios-argentinos: 1880-1950". *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, N° 8: 7-30, Colegio de Graduados en Antropología y EUDEBA, Buenos Aires.
- LEVINE, D. 1992. *Popular Voices in Latina American Catholici*, Princeton: Princeton University Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1997 [1979]. "La organización social de los kwakiutl". *La vía de las máscaras*, México: Siglo XXI, pp. 140-162.
- LÉVI-STRAUSS, C., M. AUGÉ y M. GODELIER 1986. "Antropología, Historia, Ideología". *El Hombre*. Selección de artículos de la Revista Francesa de Antropología, Buenos Aires: Manantial, pp. 7-17.
- LEWIN, P. 1997. "Consideraciones sociolingüísticas ante la Cultura y la Etnicidad", Lewin, P. y H. Muñoz (coords.), *El significado de la diversidad lingüística y cultural*, México: UAM/INAH, 91-113.
- LINNEKIN, J. 1983. "Defining Tradition: Variation on Hawaiian Identity", *American Ethnologist*, vol. 10.
- LODESERTO, A. y TAMAGNINI M. 2002. "Los conflictos étnicos en el nuevo orden internacional. Las organizaciones mapuches de la Araucanía en las Naciones Unidas". Micheli, D., Wester, J., Arpini, A. et. al. (eds.) *Violencia, Instituciones, Educación*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- LÓPEZ, S. 1999. "Una mirada de la Liga Patriótica Argentina en Patagonia." *VII Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia- Univ. Nac. del COMAHUE*, Neuquén.
- LÓPEZ DE NELSON, Ernestina 1910. *Nuestra Patria*, Cuarto Libro de Lectura, aprobado por el gobierno argentino.
- LUCY, J. A. 1985. "Whorf's View of the Linguistic Mediation of Thought", Parmentier (ed.) *Semiotic Mediation. Sociocultural and Psychological Perspectives*, Massachusetts: Academic Press.
- LLANCAQUEO, V. 2001. "' Esto también va haciendo autonomía'. La estrategia territorial de las comunidades lafkenches de Tirúa". *Espacios Locales y Desarrollo de la Ciudadanía*. Centro de Análisis de Políticas Públicas, Universidad de Chile. Santiago: FUNASUPO.
- MALVESTITTI, M. 1999. "Después del aukan: el poblamiento mapuche de la Línea Sur." Ponencia presentada en: *Jornadas de Historia de Río Negro*. Universidad Fasta, Bariloche.

- MARIMÁN, J. 1992. "Cuestión mapuche, descentralización del Estado y autonomía regional". En: *C.M.H.L.B. Caravelle*, Toulouse, 189-205.
- MARIMÁN, J. 1995. "La organización mapuche Aukin Wallamapu Ngulam". En: *www.soc.uu.se/mapuche*.
- MARIMÁN, J. 1997. "Movimiento mapuche y propuestas de autonomía en la década post-dictadura". En: *www.soc.uu.se/mapuche*.
- MARIMÁN, P. 1999(a). "La corporación araucana (1946-1947)", Temuco, *m.i.*
- MARIMÁN, P. 1999(b). "Coñuepan en el parlamento del 47: argumentos y propuestas de la Coporación Araucana", Temuco, *m.i.*
- MASES, E. y RAFART 1997. "Los trabajadores chilenos en el mercado laboral argentino: el caso Neuquén 1890-1920." Norambuena, C. (comp.) *¿Faltan o sobran brazos? Migraciones internas y fronteras 1850-1930*. Santiago de Chile: USACH/IDEA.
- MENNI, A. 1996. "El Consejo Asesor Indígena de Río Negro". *Informe Final del Proyecto Especial de Investigación y Extensión UNC y APDH. "Defensa y reivindicación de Tierras Indígenas"*, Neuquén.
- MILLÁN, M. 2004. "Interculturalidad". *Conversatorio sobre políticas globales y efectos locales*, Universidad de San Marcos, Perú, julio.
- MOMBELLO, L. 1991. El juego de identidades en la arena política. Análisis textual y contextual de la ley integral del indígena de la provincia de Río Negro, Buenos Aires: FFyL, UBA, *mimeo*.
- MOMBELLO, L. 1999. "Comunidades Paynemil y Kaxipayiñ", Neuquén, Universidad Nacional del Comahue, *m.i.*
- MOMBELLO, L. 2000. "Las luchas políticas por la memoria en Neuquén". Programa del Social Science Research Council Memoria colectiva y represión: Perspectivas comparativas sobre el proceso de democratización en el Cono Sur de América Latina, *mimeo*.
- MOMBELLO, L. 2002. Evolución de la Política Indigenista en Argentina en la Década de los noventa. Universidad Nacional del Comahue, Instituto de Desarrollo Económico y Social. Proyecto Self-Sustaining Community Development in Comparative Perspective. University of Texas at Austin.
- MORAÑA, M. 1998. "El boom del subalterno", *Revista de Crítica Cultural*, 15:48-53.
- MUÑIZ, M. 1998. "Algunos aspectos económicos en la producción y reproducción de la comunidad de la Reserva Indígena de El Chaliá, provincia del Chubut, Argentina", *mimeo*.
- MURDOCK, G. 1949. *Social Structure*, New York:Macmillan.
- MYERS, F. 1994. "Culture-making: performing Aboriginality at he Asia Society Gallery". *American Ethnologist* 21 (4): 679:99.

- NAGUIL, V. 1999. "La corporación araucana 1953-1960. Estrategias de poder y discursos de defensa étnica", *m.i.*
- NAVARRO FLORIA, P. 1996. "Ciencia y política en la región Norpatagónica: el abordaje ilustrado a la ocupación militar (1779-1879)." J. Pinto (ed.), *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera: 93-101.
- OLIVERA, M. y C. BRIONES 1987. "Proceso y estructura: Transformaciones asociadas al régimen de 'reserva de tierras' en una Agrupación mapuche". *Cuadernos de Historia Regional*, Buenos Aires, UNLU-EUDEBA, IV(10):29-73.
- OLIVERA, M., BRIONES, C. y M. CARRASCO 1983-1985. "Contribución al estudio de las pautas matrimoniales en la comunidad mapuche de Ancatrú (Provincia de Neuquén)". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, vol. 10:141-174.
- OTERO GÓMEZ, J. 2002. Educación intercultural y bilingüe en escuelas con población aborígen: una experiencia inicial en la Provincia de Chubut. En: www.uca.edu.ar/facultad/derecho/colección/n11
- PADILLA, G. 1996. "La ley y los pueblos indígenas en Colombia". J. Rappaport (ed.), *Journal of Latin American Anthropology*, 1 (2): 78-97.
- PECHEUX, M. 2003 [1988]. "El mecanismo del reconocimiento ideológico". Zizek, S. (comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 157-168.
- PEREA, Enrique 1981. Y Félix Manquel dijo... Viedma: Fundación Ameghino.
- PEREDA, Isabel y Elena Perrotta 1994. *Junta de Hermanos de Sangre. Un ensayo de análisis del ngillatun a través del tiempo y espacio desde una visión huinca*, Chile: Morgan Internacional.
- PINOTTI, L. 2001. Adecuación Alimentaria en Comunidades Tehuelches-Mapuches del Chubut. *Cuarto Congreso Chileno Antropología*, Universidad de Chile, 19-23 de noviembre.
- PINOTTI, L. 2000-02. "Yeguarizo también comemos". *Cuadernos* 19, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, pp. 525-534.
- PINTO RODRÍGUEZ, J. 1996. "Del antiindigenismo al proindigenismo en Chile." J. Pinto (ed.) *Del discurso colonial al proindigeismo. Ensayos de Historia Latinoamericana*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.
- PRATT, M. L. 1987. "Utopías Lingüísticas", N. Fabb y A. Duranti (eds.) *La Lingüística de la escritura*, Madrid: Visor, 48-66.
- RADOVICH, J. 1983. "El Pentecostalismo entre los mapuche el Neuquén". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, tomo XV, N.S., 121-132, Bs. As.
- RADOVICH, J. 1992. "Política Indígena y Movimientos Étnicos: el caso Mapuche". *Cuadernos de Antropología*, vol. 4, Universidad de Luján.

- RADOVICH, J. y A. BALAZOTE 1990. "Reproducción social y migraciones en Naupa Huen, Provincia de Río Negro". *Revista de Antropología*, 9:49-59.
- RADOVICH, J. y A. BALAZOTE 1992. "Estudio comparativo del proceso migratorio en las comunidades indígenas de Río Negro y Neuquén". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, Buenos Aires.
- RADOVICH, J. y A. BALAZOTE 1995. "Transiciones y Fronteras Agropecuarias en Norpatagonia". Trinchero, H. (Comp.) *Producción Doméstica y Capital. Estudios desde la Antropología Económica*. Buenos Aires: Biblos, 63-79.
- RAMOS, Alcida 1994. "The hyperreal Indian". *Critique of Anthropology* 14(2): 153-171.
- RAMOS, Ana 1999. *Discurso, pertenencia y devenir: el caso mapuche de Colonia Cushamen*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, m.i.
- RAMOS, A. 2002. "Narrativas de origen y sentidos de pertenencia". *Runa*, ICA, FFyL-UBA, en prensa
- RAMOS, A. 2003. *Modos de hablar y lugares sociales. El liderazgo mapuche en Colonia Cushamen (1995-2003)*. Tesis de Maestría en Análisis del Discurso, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, m.i.
- RAMOS, A. 2003b. "¿Dónde reside tu "espíritu ardiente"?". *Revista Signos Literarios y Lingüísticos*, UAM, Iztapalapa, 5(1):161-184.
- RAMOS, A. 2004. "'No reconocemos los límites trazados por las naciones'. La construcción del espacio en el Parlamento mapuche-tehuelche". *Actas del XXV International Congress Latin American Studies Association*, Las Vegas, Nevada, octubre.
- RAMOS, A. 2004b. "'Otros internos', historias y liderazgos. Los usos de la marcación cultural entre los mapuches de Colonia Cushamen". Serge Gruzinski (dir.) *Mundo nuevo, nuevos mundos* 4, Centre de Recherches sur les Mondes Américains, L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
- RAMOS, A. 2005. "Disputas metaculturales en la antesala de un juicio. El caso 'Benetton contra mapuche'". Wilde, G. y P. Schamber (comp.). *Historia, poder y conflictos*. Colección "Paradigma Indicial", Buenos Aires: SB.
- RAMOS, A. 2005b. "Posiciones metaculturales en comunidades mapuches a ambos lados de la cordillera". *Desacatos*, México: CIESAS.
- RAMOS, A. y W. DELRIO 2000. "Lo público y lo aborigen. Reclamos de tierras hacia finales de dos siglos". *Cuartas Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural*, Departamento de Antropología Sociocultural, Universidad Nacional de Rosario, junio.
- RAMOS, A. y W. DELRIO 2001. "Paralaje: perspectivas en "la" historia de origen." *Voces recobradas*, Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, 3(12): 26-34

- RAMOS, A. y W. DELRIO 2005. "Trayectorias de oposición. Los mapuche y tehuelche frente a la hegemonía en Chubut". Briones C. (ed.) *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires: Antropofagia.
- RAPPAPORT, J. y R. DOVER 1996. "The construction of difference by native legislators: assessing the impact of the colombian constitution of 1991". J. Rappaport (ed.) *Journal of Latin American Anthropology*, 1 (2): 22-45.
- RICOEUR, P. 1976 [1969]. "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I y II". *Introducción a la Simbólica del Mal*, Buenos Aires: Megápolis.
- RICOEUR, P. 1999. *La lectura del tiempo pasado. Memoria y Olvido*, Madrid:Arrecife.
- RICOEUR, P. 2001 [1986]. *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, México:Fondo de Cultura Económica.
- RIGBY, P. 1985. "Critical Participation. Mere Observation Enunciador Alienation?" *Persistent Pastoralists. Nomadic Societies on Transition*. London: Zed Books, 25-66.
- RIPA, J. I. 1980. *Recuerdos de un maestro patagónico*, Buenos Aires: Ediciones Marymar.
- ROCKWELL, E. 1987. *Notas sobre el proceso etnográfico (1982-1985)*. México: Departamento e Investigaciones Educativas, Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del IPN.
- RODRÍGUEZ, G. B. 1988. "Identidad y autoconciencia en un situación de contacto inter-étnico". *Cuadernos de Antropología*, Universidad Nacional de Luján, 2: 21-39.
- RODRÍGUEZ, M. 2004. "Inclusiones y exclusiones en torno a la figura del pionero: narrativas oficiales en los museos y monumentos de las dos ciudades continentales más australes". XXV International Congress, Latin American Studies Association, Las Vegas, octubre.
- RODRÍGUEZ, M. y A. RAMOS 1997. "Detrás de las noticias: ¿Una voz, muchas voces o silencios?". V Congreso Nacional de Antropología Social *Lo Local y lo Global. La Antropología Social en un Mundo en Transición*, La Plata: Entrecoronas Impresores, 3:345-356.
- ROMAGUERA, J. y H. ALSINA 1985. *Fuentes y documentos del cine. La estética. Las escuelas y los movimientos*, Barcelona: Editorial Fontamara.
- ROSALDO, R. 1987. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Beacon: Beacon Press.
- ROSE, Dan 1987. *Black American Street Life. South Philadelphia, 1969-1971*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- ROSE, N. 2003 "Identidad, genealogía, historia". *Cuestiones de Identidad*. S. Hall y P. Du Gay (eds.) Buenos Aires: Amorrortu. pp.: 214-250.
- ROSEBERRY, W. 1994. "Hegemony and the Language of Contention". James C. Scott, Joseph Gilbert M. y Daniel Nugent (eds.), *Every Day Forms of state Formation: Revolution and Negotiation of Rule in Modern México*, Durham y Londres: Duke University Press.

- ROTMAN, Mónica 1992. "Una propuesta analítica sobre el proceso de producción y circulación social de las artesanías urbanas". *Cuadernos de Antropología Social*, Universidad Nacional de Luján, 4:37-46.
- ROTMAN, Mónica 1996. "Consumo cultural: prácticas y representaciones de consumo artesanal". *Cuadernos de Antropología Social*, 9: 173-187.
- SAHLINS, M. 1984. *Las sociedades tribales*, Barcelona: Labor.
- SAHLINS, M. 1988. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona: Gedisa.
- SAID, E. W. 1990 *Orientalismo*, Prodhufi S.A., Madrid.
- SALOMON, F. 2002. "Unethnic Ethnohistory: On Peruvian Peasant Historiography and Ideas of Autochthony, *Ethnohistory* 29(3): 475-506.
- SÁNCHEZ, F. 1996. "El contexto internacional e interamericano". Informe final Proyecto Especial de Investigación y Extensión UNC y APDH. "Defensa y reivindicación de Tierras Indígenas", Neuquén, pp.: 28-42.
- SÁNCHEZ, F. 1999. "Cultura, Política e Identidad. La disputa por el reconocimiento de una comunidad mapuche en Neuquén". *VII Jornadas Interescuelas*. Neuquén, Departamento de Historia, Universidad Nacional del Comahue.
- SCOTT, D. 1992. "Criticism and Culture. Theory and postcolonial claims on anthropological disciplinarity". *Critique of Anthropology* 12(4): 371-394.
- SEGATO, R. 1991. "Uma Vocação de Minoria: A Expansão dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Reetnização". *Dados-Revista de Ciências Sociais* 34.
- SEGATO, R. 1998. *Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global*, Serie Antropológica, Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia.
- SHERZER, J. 1987. "The Discourse-Centered Approach to Language and Culture", *American Anthropologist*, 89:285-309.
- SHUMWAY, N. 1991. *The Invention of Argentina*. Berkeley: University of California Press.
- SIDER, G. 1994. "Identity s History. Ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States". *Identity* 1(1): 109-122.
- SIDER, G. 1997. "Against Experience: The Struggles for History, Tradition, and Hope among a Native American People", G. Sider y G. Smith, *Between History and Histories: The Making of Silences and Commemorations*, Toronto: University of Toronto Press, 62-79.
- SIEDER, R. 2004. "Del indigenismo institucional integracionista a la gestión pluralista de las políticas públicas". *IV Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica Globalización y*

Pluralismo Jurídico: Luchas sociales y legales en la construcción de Estados interculturales, Quito, Ecuador, Agosto.

- SILVERSTEIN, M. 1977. *The Limits of Awareness*, Texas: Southwestern Educational Laboratory.
- SILVERSTEIN, M. 1985 "The culture of language in Chinookan narrative texts; or, On saying that...in Chinook" *Grammar inside and outside the clause. Some approaches to theory from the field*. J. Nichols y A. Woodbury (edx.) Cambridge: Cambridge University Press. pp.:132-172.
- SILVERSTEIN, M. 1993. "Metapragmatic discourse and metapragmatic fiction", Lucy, J. (ed.) *Reflexive Language*, Cambridge: Cambridge University, 33-60.
- SLAVSKY, L. 1992. "Los indígenas y la sociedad nacional. Apuntes sobre política indigenista en la Argentina". *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*, Bs. As.: Centro Editor de América Latina, pp. 67-79.
- SMITH, C. 1987. "Ideologies of Social History". *Critique of Anthropology* 7(2):51-60.
- SPIVAK, G. 1988. "Can the Subaltern Speak?". C. Nelson y L. Grossberg (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana-Champaign: Univ. of Illinois Press, 271-313.
- STAVENHAGEN, R. 1998. El sistema internacional de los derechos indígenas. En: Bartolomé, M. y Barabas, A. (coords) *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*, México: Conaculta-INAH, pp. 49-72.
- STAVENHAGEN, R. 2000. *Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas*, México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- TAMAGNO, L. 1988. "La construcción social de la identidad étnica". *Cuadernos de Antropología*, Universidad Nacional de Luján, 2: 48-60.
- TAMAGNO, L. 1992. "Ser indio hoy: gente toba en la provincia de Buenos Aires". *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*, Bs. As.: Centro Editor de América Latina, pp. 101-116.
- TAMBIAH, S. J. 1988. "Ethnic Conflict in the World Today", *American Ethnologist*, 16(2):335-349.
- TAUSSIG, M. 1987. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- TAUSSIG, M. 1992. "La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea". *De palabra y obra en el Nuevo Mundo* (Gutiérrez, M., León Portila, M. y otros), México: Siglo XXI.
- THOMPSON, E. P. 1979. "La sociedad inglesa del siglo XVIII ¿Lucha de clases sin clases?". *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, Barcelona: Grijalbo, 62-134.

- TONKIN, E. 1992. *Narrating our Past. The social construction of oral history*, Cambridge: University Press.
- TRIGO, A. 1996. "De la transculturación (a/en lo) transnacional", The Ohio State University, *m.i.*
- TURNER, T. 1988. "Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society". *Rethinking History and Mith. Indigenous South American Perspectives on the Past*, J. Hill (ed.) Urbana: University of Illinois Press, 235-281.
- TURNER, T. 1993. "Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It?". *Cultural Anthropology*, 8(4): 411-429.
- TURNER, V. 1980 [1967]. *La Selva de los Símbolos*, Madrid: Siglo XXI Editores.
- TURNER, V. 1985. The Anthropology of Performance. V. Turner (ed.) *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press, 177-204.
- UNLIN, Robert 1995. "Invention and Representation as Cultural Capital". *American Anthropologist* 97(3): 519-527.
- URBAN, G. 1984. Speech about speech in speech about action. *Journal of American Folklore* 97(385): 310-328.
- URBAN, G. 1991. *A Discourse-Centered Approach to Culture. Native South American Myths and Rituals*. Austin: Univ. of Texas Press.
- URBAN, G. 1992. "Two faces of culture", *Working Papers and Proceedings*, Chicago: Center of Psychosocial Studies, 49:21-31.
- VALVERDE, S. 2003. "Etnicidad y lucha política: Las organizaciones indígenas de Río Negro". *I Jornadas de Jóvenes Investigadores en Antropología Social*, Sección de Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, octubre.
- VALVERDE, S. 2004. "La articulación entre agrupaciones indígenas del pueblo Mapuche y movimientos campesinos". G. Galafassi y P. Lenguita (comps.) *Movimientos Sociales y Nuevas Prácticas Políticas en Argentina*. Buenos Aires: Libros en Red.
- VAN COTT, D. L. 2000. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- VAZQUEZ, H. 2002. "Procesos identitarios, 'minorías' étnicas y etnicidad. Los mapuches de la República Argentina". *Revue Électronique de Civilisation Contemporaine*, EUROPES / AMÉRIQUES, Septiembre, <http://www.univ-brest.fr/amnis>.
- VILLALÓN, M. y S. ANGELERI 1997. "The practice of retort: Exchanges leading to the Caracas Peace Dialogues". *Pragmatics* 7(4): 601-623.

- VILLARIÑO, L. y AREA, L. 1999. "Entre la tradición y el olvido". *Discusión. Suplemento de Crítica Literaria de la Revista de Letras*, Rosario, 1:151-157.
- VIRKEL y otros 1994. *Trelew. Cultura e Identidad*, Municipalidad de Trelew, Dirección de Cultura, Trelew.
- VOLOSHINOV, V. 1992 [1929]. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.
- WEINTRAUB, K. 1991 [1975] "Autobiografía y conciencia histórica". En: *La autobiografía y sus problemas teóricos. Anthropolos*, 29:18-32.
- WILLIAMS, B. 1989. "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain". En *Annual Review of Anthropology* 18: 401-444.
- WILLIAMS, B. 1993. "The Impact of the Precepts of Nationalism on the Concept of Culture: Making Grasshoppers of Naked Apes". *Cultural Critique* 24: 143-191.
- WILLIAMS, R. 1997 [1977]. *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península.
- WOOLARD, K. y B. SCHIEFFELIN 1994. "Language Ideology". *Annual Review of Anthropology* 23: 55-82.
- WRIGHT, P. 1990. "Crisis, Enfermedad y Poder en la Iglesia Cuadrangular Toba". *Cristianismo y Sociedad*, 105: 15-37.
- WRIGHT, P. 1997. "Being-in-the-dream". Postcolonial Explorations in Toba Ontology. Ph. D. Dissertation, Temple University.
- WRIGHT, P. 2001. "Los símbolos de la historia". *Actas del III Congreso Argentino de Americanistas*, Buenos Aires.
- ZIZEK, S. 1998. "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional". Grüner, E. (comp.) *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires: Paidós, 137-188.
- ZIZEK, S. 2003. "Introducción. El espectro de la ideología". Zizek, S. (comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 7-42.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
 FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
 Dirección de Bibliotecas