

Presencia histórica y organización etnopolítica del pueblo mapuche en Carhué, provincia de Buenos Aires

Autor:

Varisco, Sofía Micaela

Tutor:

Valverde, Sebastián

2022

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología.

Posgrado



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

TESIS:

TÍTULO: “Presencia histórica y organización etnopolítica del pueblo mapuche en Carhué, provincia de Buenos Aires”

Doctoranda: Prof. Sofía Micaela Varisco

Expediente: 25.928/18

DNI: 35.363.398

Director: Dr. Sebastián Valverde

Co-Director: Dr. Juan Manuel Engelman

Consejero de Estudios:

A la Universidad Pública.

Agradecimientos.

La presente investigación es el resultado de años de trabajo conjunto y compartido con las y los integrantes de la comunidad Kalfulafken. Ha sido para mí un honor, y placer, poder colaborar en la tramitación de la personería jurídica y, además, investigar sobre los diversos procesos que las y los atravesaron. En el camino, por supuesto, se han forjado relaciones de amistad, hemos compartido experiencias y, por suerte, también, risas. Por tanto, quiero dejar claro que no ha sido únicamente una experiencia individual sino que ha sido nutrida continuamente por lo colectivo y, espero, que ello haya quedado reflejado en esta tesis. Siempre estaré agradecida por el afectuoso recibimiento de Silvia y Nelson en mi primera instancia de campo en Carhué. Solo quiero destacar el trabajo y lucha constante que la comunidad viene llevando a cabo para visibilizar su presencia en la zona y para que los hechos de violencia y despojo perpetrados a lo largo de la historia hacia los pueblos originarios no queden impunes.

A mi Director, Sebastián Valverde, y mi Co-Director, Juan Engelman, por transmitirme que escribir la tesis es, y tiene que ser, un proceso lindo de disfrute donde poder plasmar todo el trabajo de estos años. Por, a cada paso, darme aliento, confianza, consejos y devoluciones amorosas para seguir avanzando. En pocas palabras, fue un camino hermoso y eso, en gran parte, se los debo a ustedes. Por siempre empujarme y darme las herramientas para mi crecimiento y desarrollo profesional. Por esto, y por mucho más, no voy a cansarme de decirles gracias y que estoy feliz de que me hayan dirigido.

Al grupo, dirigido por Sebastián Valverde, que fue mi primera experiencia e inmersión en el trabajo de investigación y extensión con poblaciones indígenas. Recuerdo, la sorpresa y emoción, cuando en mis épocas de estudiante de grado Sebastián me invitó a participar de un lugar que, yo en ese momento, creía era muy difícil acceder. Allí pude comenzar a desarrollarme profesionalmente sin imaginar lo determinante que sería esa experiencia inicial para mis años futuros. Ahora puedo decir que fue ahí donde comencé a delinear mis líneas de trabajo e intereses, también donde conocí a mis compañeras y compañeros de equipo con las y los cuales trabajo día a día y con quienes estoy agradecida de poder compartir, apoyarnos e intercambiar ideas. No tengo más que palabras de agradecimiento para este espacio y sus integrantes por el aporte y acompañamiento en mi formación profesional y personal.

A la Universidad Pública y gratuita, sin la cual no hubiera estado en mis posibilidades cursar una carrera universitaria y poder recibirme de Antropóloga. Al apoyo y financiamiento para poder iniciar mis estudios doctorales de la beca inicial PICT otorgada por el Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FONCYT) y, para continuar y concluir mis estudios, a la beca de Finalización de Doctorado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET).

A Susana por ser la locadora mas amorosa y comprensiva que hay y así permitirme disponer de un espacio tranquilo y feliz para trabajar. A la Biblioteca Casa de la Lectura, pero principalmente a sus trabajadoras y trabajadores, porque fue mi refugio de escritura e inspiración.

A mis amigas y amigos, que en algunos casos también son colegas, que me acompañaron y, sobre todo, me escucharon muchas veces incluso sin entender a qué o a donde iban mis ideas porque ni yo las entendía. A ellas y ellos que son la muestra de que la amistad es un componente indispensable y hermoso de la vida y, el cual, estoy muy agradecida de tener.

A Facu que es el compañero que elegí, y que me eligió, el cual está ahí siempre poniendo el hombro y el oído para todo. Que siempre busca dar alegría, acompañar y festejar cada logro y avance con viajecitos o cenas.

A Javi, mi tío, que a pesar de vivir en otro país nos cuidó y acompañó en cada etapa de la vida y que, cada vez que hablamos, me pregunta por la tesis. A mi papá Juan que desde chiquita me dio amor y me enseñó que yo podía, él siempre me dio la confianza para que yo creo que lo que me propusiera lo iba a poder lograr. A Gon que además de ser mi hermano es mi amigo y confidente. Que es una figura fundamental en mi vida desde siempre. Y finalmente a mi mamá, Gloria, que es el amor incondicional, la que siempre estuvo para alentarme y que me enseñó a ser constante y a esforzarme por lo que quiero. A ellos y ella, les agradezco porque mucho de lo que yo soy hoy es gracias a ustedes.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN -----	8
CAPÍTULO I: PERSPECTIVA TEÓRICO-METODOLÓGICA -----	14
A. Introducción -----	14
B. La personería jurídica ¿un trámite donde se vislumbran categorías ahistóricas? -----	15
C. Nuevos marcos teóricos acerca de lo étnico -----	18
D. ¿Los grupos se definen por el contenido cultural? -----	20
E. Grupo étnico, identidad étnica y Etnicidad -----	24
E.1. Grupo étnico -----	25
E.2. Identidad étnica-----	29
E.3. Etnicidad y etnogénesis -----	36
E.4. Genocidio y etnocidio-----	45
F. Consideraciones metodológicas -----	46
CAPÍTULO II: DESPOJOS DE LAS POBLACIONES INDÍGENAS POR PARTE DEL ESTADO ARGENTINO. LA FRONTERA BONAERENSE Y EL CASO DE LA COMUNIDAD MAPUCHE KALFULAFKEN DE CARHUÉ -----	52
A. Introducción -----	52
B. Breve ubicación geográfica y poblacional de Carhué -----	55
C. Segunda mitad del siglo XIX: campañas militares en Argentina -----	56
D. Justificación de las prácticas -----	66
E. Desplazamientos y procesos migratorios de las familias indígenas en Argentina. Algunas reflexiones en torno a la relación entre lo rural-urbano -----	73
F. Habitar el territorio: La comunidad Kalfulafken y los relatos familiares sobre Carhué -----	78
CAPÍTULO III: REEMERGENCIA DE LAS DEMANDAS ÉTNICAS A PARTIR DE LA DÉCADA DE 1990. FORMAS DE RESISTENCIA Y ORGANIZACIÓN	

ETNOPOLÍTICA DE LA COMUNIDAD KALFULAFKEN DE CARHUÉ-----	92
A. Introducción-----	92
B. Comunidades indígenas en espacios urbanos -----	95
C. Reemergencia de las demandas étnicas a partir de la década de 1990 -----	101
D. Legislaciones vigentes vinculadas a los pueblos indígenas en Argentina-----	108
E. Formas de resistencia y organización etnopolítica de la comunidad Kalfulafken--	118
CAPÍTULO IV: EL USO CREATIVO DE LA LEY POR PARTE DE LAS	
COMUNIDADES INDÍGENAS. SOLICITUD DE LA PERSONERÍA JURÍDICA	
POR LA COMUNIDAD KALFULAFKEN -----	137
A. Introducción -----	137
B. Organismos e instituciones estatales ¿trabajar con las y los indígenas o sobre el	
tema indígena? -----	140
C. Kalfulafken y REPROCI: requisitos para tramitar la personería jurídica en	
provincia de Buenos Aires-----	150
D. “La cultura no es política” -----	168
CAPÍTULO V: LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO Y POR EL	
CUMPLIMIENTO DE LOS DERECHOS EN MATERIA INDÍGENA ¿CUÁNTO	
TIEMPO MÁS DEBERÁN ESPERAR? -----	177
A. Introducción -----	177
B. La espera que desespera-----	179
C. Ante la espera: pedidos y estrategias de la comunidad Kalfulafken-----	188
D. Algunas reflexiones en torno a los tiempos de pandemia: la organización	
etnopolítica y la labor antropológica-----	207
REFLEXIONES FINALES-----	216
BIBLIOGRAFÍA-----	232
FUENTES-----	245

A. fuentes de organismos, y datos demográficos/estadísticos -----	245
B. Otras fuentes -----	245
ANEXOS -----	246
A. Anexo N° 1: Actas de Bautismo de la Isla Martín García. Extraído del Archivo del Museo Regional Dr. Adolfo Alsina, Carhué -----	246

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de tesis tiene como objetivo principal contribuir al conocimiento de los procesos migratorios, reconfiguraciones étnico-identitarias, formas de resistencia y prácticas organizativas de un grupo de familias pertenecientes al pueblo mapuche ubicadas en la ciudad de Carhué, partido de Adolfo Alsina, provincia de Buenos Aires, Argentina. Dicha localidad es una zona urbana que cuenta con 9660 habitantes, según el último censo (INDEC, 2010) y está ubicada a unos 500 Km de Capital Federal (CABA) y 200 Km de Bahía Blanca. El conjunto de reflexiones, se centran y surgen de la labor etnográfica realizada en la comunidad mapuche Kalfulafken, la cual está compuesta por alrededor de 35 familias que se auto reconocen indígenas. Estas viven en distintas partes de la ciudad y trabajan en actividades diversas, cuestión común a muchas comunidades urbanas por no poseer tierras comunales.

En este sentido, la investigación apunta al análisis y descripción de los procesos de organización etnopolítica de las familias mapuche de la comunidad Kalfulafken a partir de la década de 1990 hasta la actualidad. A lo largo del texto se tendrán en cuenta cuestiones como los reclamos en torno al territorio, la identidad étnica, las condiciones de vida, las estrategias de resistencia y el acceso a los recursos en vinculación con los diversos niveles del Estado -Municipio, Provincia y Nación-.

Si bien el tema de estudio ha sido ampliamente trabajado en otras zonas, en el caso de Carhué no hay investigaciones realizadas desde la Antropología Social sobre la comunidad Kalfulafken, aspecto que define su factibilidad (Nacuzzi, 2010). Lo que si pudimos encontrar son escritos académicos de comunidades indígenas cercanas que mantienen vínculos con las y los integrantes de la comunidad de Carhué. Además hay aportes, etnohistóricos e históricos, que abordan aspectos de la zona de frontera centrados en la región a mediados del siglo XIX y las comunidades indígenas de La Pampa antes, durante y/o después de la “Conquista del Desierto”. En definitiva, consideramos que el tema se puede plantear desde distintas disciplinas pero abordarlo desde la mirada antropológica puede ser una herramienta que responda a las necesidades de los sujetos. Así se podría contribuir -mediante un trabajo exhaustivo- a la visibilización y legitimación de los reclamos de las poblaciones indígenas en el marco de sus derechos existentes y en relación con el Estado Argentino.

Asimismo, conviene señalar, la relevancia de pensar la presencia indígena de manera histórica en la región, a fin de generar insumos que permitan afirmar la presencia

ancestral en el territorio, para resaltar las continuidades y transformaciones de los asentamientos, contextualizar los procesos migratorios como consecuencia de la persecución a las comunidades indígenas y la expansión de la propiedad privada en la zona.

Consideramos que a partir del análisis del proceso de organización de la comunidad de Carhué se pueden ver las particularidades del caso, así como las generalidades que lo engloban en un proceso más amplio y de larga data que afectó, y aún hoy afecta, a las comunidades indígenas en su conjunto.

De esta forma, una de las principales contribuciones del presente trabajo, apunta a visibilizar los procesos de reemergencia étnica acaecidos a partir de la década de los noventa en espacios urbanos (Weiss et al., 2013). Puesto que en este nuevo contexto se destaca un aumento en la organización, revalorización de sus lugares actuales en la sociedad y búsqueda de una mayor participación en espacios de decisión y autodeterminación.

Por consiguiente, a lo largo de la investigación, hemos podido ver cómo interpretan y usan las leyes las y los sujetos para concretar sus proyectos y crear espacios de acción política. Esto permitió pensar las distintas formas de resistencia cotidiana y la política presente -no solo en los momentos de visibilidad pública- sino en distintos aspectos de la vida cotidiana. En consecuencia, se buscó analizar las prácticas populares, las trayectorias personales y las respuestas creativas que se encuentran en continua conformación e interrelación con las leyes y que, en ciertos momentos para ser escuchadas, adoptan formas y lenguajes de la dominación.

Respecto a mi formación en la carrera de Grado en Antropología, en los últimos años de estudiante, comencé a participar en proyectos de investigación (UBACyT)¹ y extensión universitaria (UBANEX)² de la Universidad de Buenos Aires (UBA). En dichos equipos se trabajaba, principalmente, junto a comunidades indígenas de Norpatagonia y la provincia de Buenos Aires, en lo que respecta a esta última se parte de

¹ Proyecto UBACyT “Movilizaciones indígenas y de pequeños productores criollos en Norpatagonia y Chaco central y austral: trayectorias sociohistóricas, reconfiguraciones étnico-identitarias, transformaciones regionales, efectos y respuestas locales” dirigido por el Dr. Valverde, Sebastián

² Proyecto UBANEX “Indígenas en la ciudad: visibilización y organización etnopolítica en el marco de las transformaciones recientes” Director: Dr. Sebastián Valverde, Co-Director: Dr. Juan Carlos Radovich.
Proyecto UBANEX “indígenas en la ciudad: articulación y fortalecimiento de espacios etnopolíticos en el área metropolitana de buenos aires”. Director: Dr. Sebastián Valverde, Co-Director: Dr. Juan Carlos Radovich.

un problema concreto: la negación de la presencia indígena en las ciudades. Desde allí se busca articular con la población indígena para acompañar los procesos organizativos, contribuir a su fortalecimiento y ayudar a desnaturalizar los prejuicios fuertemente arraigados en la sociedad.

A fines del año 2017 me recibí de Profesora de Enseñanza Media y Superior en Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UBA. A principios del año 2018, comencé mi investigación doctoral en Antropología en la misma casa de estudios, con la dirección del Dr. Sebastián Valverde y la codirección del Dr. Juan Engelman. Es fundamental remarcar que he podido desarrollar mis estudios doctorales gracias a una beca inicial PICT,³ otorgada por el FONCYT con sede de trabajo en el Programa de Arqueología Histórica y Estudios Pluridisciplinarios del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Luján (PROARHEP-DCS-UNLu). Asimismo, pude continuar y concluir mis estudios doctorales gracias a una beca de Finalización de Doctorado del CONICET con sede de trabajo en el Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA), FFyL de la UBA.

Las experiencias iniciales, detalladas más arriba, orientaron mi tema de investigación puesto que fue una temática que continuamente leímos y trabajábamos desde el equipo UBANEX-UBACyT. Otra cuestión determinante fue el inicio del trabajo de campo en Carhué a partir de una demanda específica de la comunidad Kalfulafken al grupo de investigación/extensión para colaborar en el proceso de tramitación de su personería jurídica. Esta última es una formalización que avala el reconocimiento del gobierno a nivel municipal, provincial y nacional (Engelman et al., 2018).

La modalidad y pautas de trabajo se definieron en conjunto con la comunidad, tanto para profundizar los objetivos de la investigación, como para avanzar con los trámites administrativos requeridos. En consecuencia, el trabajo parte, y se organiza, desde la propuesta teórico-metodológica de la investigación-intervención que busca trascender lo académico mediante la práctica de la extensión y una antropología crítica. Esto quiere decir, partir de las demandas/necesidades de las y los actores para fortalecer las relaciones de y con los distintos grupos.

³ PICT 2015-3650 “Conflictividad territorial y etnicidad Mapuche en Norpatagonia Argentina: transformaciones socioeconómicas, políticas regionales” Director: Dr. Alejandro Balazote. Resolución N° 240/16. Aprobación de la Beca Nivel Inicial (Resolución RESREC-LUJ 0000018/19)

El trabajo de campo en Carhué comenzó en el año 2018 y, además, se vio nutrido por la participación del dirigente de la comunidad en diversas actividades realizadas en la Ciudad de Buenos Aires por el grupo UBANEX. Es importante aclarar que, con el nuevo escenario generado por el virus COVID-19, la consiguiente declaración como pandemia por parte de la Organización Mundial de la Salud (OMS) y el Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio (ASPO) decretado en Argentina el 20 de marzo de 2020. Debido a esta situación, se ha dificultado continuar realizando trabajo de campo presencial. No obstante, hubo un contacto continuo con Kalfulafken mediante comunicaciones vía telefónica y WhatsApp, principalmente con la y el dirigente. Asimismo han participado en charlas y mesas redondas realizadas de manera virtual. En consecuencia, resulta necesario abordar las implicancias y limitaciones en la forma llevar a cabo la labor etnográfica, al igual que las estrategias elaboradas por parte de las familias de Carhué como respuesta a esta nueva coyuntura sanitaria de fuerte impacto político, económico y social.

La metodología para el abordaje de esta investigación doctoral se realizó desde la perspectiva de la Antropología Social, y trianguló la técnica etnográfica, la búsqueda de fuentes y la lectura bibliográfica. Las diversas pautas de trabajo se definieron en conjunto con la comunidad. Este recorrido se inició con el relevamiento bibliográfico de antecedentes teóricos y empíricos sobre el tema en cuestión. A ello, se le sumó la recopilación de fuentes primarias y secundarias, y casos complementarios mediante el trabajo en el archivo zonal a pedido de Kalfulafken. Esto último constó en la búsqueda de mapas, diarios, documentos, entre otros. Además, el trabajo de campo se nutrió de entrevistas formales y dirigidas, charlas informales y observación etnográfica para abordar y comprender las interacciones entre las y los actores locales y provinciales. De esta manera, se hizo uso de las anotaciones, fotografías, grabaciones, croquis, etc. Por último, utilizamos el análisis y procesamiento de la información obtenida en relación con el material bibliográfico específico y las fuentes secundarias.

Por consiguiente, creemos que otra de las contribuciones del presente trabajo, es que se enmarca en los enfoques -provenientes de la Antropología Social- que buscan producir conocimientos a partir de la intervención concreta y activa, donde predomine la co-investigación y la reflexión con los sujetos de la realidad de estudio. Con el objetivo de elaborar en forma conjunta sentidos y categorías relevantes para el hacer cotidiano de las personas involucradas y para el campo académico. Aquí se retoma la experiencia de los proyectos de extensión e investigación universitaria, donde se prioriza una labor

contigua con comunidades y organizaciones indígenas en la construcción de espacios abiertos de intercambio y difusión (Fernández Álvarez y Carengo, 2014).

Respecto a la formación del Estado-Nación Argentino, queremos remarcar que se constituyó mediante diversas campañas militares y expansión sobre los territorios donde primó el sometimiento y la incorporación de la mano de obra indígena al mercado de trabajo. Si partimos de allí, los reclamos indígenas en Carhué deben ser pensados desde la relación entre el territorio, la identidad étnica y la historia local, dado que las diversas campañas militares implicaron migraciones obligadas que, aún hoy en día, generan discursos que invisibilizan la presencia indígena en la zona. En este marco, se propone enriquecer el abordaje y el trabajo llevado a cabo hasta la fecha con el aporte de datos históricos y fuentes documentales. Puesto que la zona de Carhué se encuentra cercana a la denominada Zanja de Alsina del siglo XIX; hito que refiere a la estrategia planeada por el ministro de Guerra Adolfo Alsina, para avanzar sobre los territorios indígenas mediante el emplazamiento de comandancias militares y fortines. Es por esto que resulta importante hacer un abordaje antropológico desde cierta profundidad histórica, lo que nos permite definir un marco temporal y espacial mayor a la investigación y repensar los procesos de negación e invisibilización indígena en Carhué en el presente (Lenton et al., 2007; Nagy, 2013b).

En lo que respecta a la solicitud de la personería jurídica ha sido fundamental la vinculación con otras poblaciones indígenas, universidades y con distintas instituciones de la zona. Aquí podemos remarcar la importancia del relacionamiento con la comunidad mapuche “Lof Kuripan-Kayuman” de la ciudad de Bahía Blanca y la comunidad mapuche “Tribu Ignacio Coliqueo” de los Toldos, que los han ayudado y orientado en los trámites ante el Registro Provincial de Comunidades Indígenas (REPROCI). La función de dicho organismo es tramitar y otorgar la personería jurídica a las comunidades indígenas de la Provincia que lo soliciten y funciona en el Consejo Provincial de Asuntos Indígenas (CPAI) a partir de un convenio con el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). Del mismo modo, con el fin de visibilizar la presencia indígena en la región, han participado y organizado -muchas veces en conjunto- diversas charlas en escuelas, universidades, plazas, entre otras actividades.

Así el enfoque antropológico elegido nos permitirá, como objetivo secundario, indagar en las relaciones establecidas por la comunidad con distintos actores intervinientes, tanto de la provincia de Buenos Aires como de la localidad de Carhué. Asimismo, se buscará caracterizar el contexto económico y político para reconstruir la

historia de las familias indígenas de Carhué en consonancia con su proceso de organización etnopolítica y reconocimiento como comunidad ante el Estado provincial, cuya máxima expresión podemos ubicarla en el año 2018 cuando inician la tramitación de la personería jurídica.

Finalmente, cabe mencionar que, a mediados del año 2019, Kalfulafken presentó los papeles ante el REPROCI y luego de tres años aún no disponen de su personería jurídica. Seguido a esto, se comenzaron a plantear otras necesidades como el pedido de territorios al gobierno de la provincia de Buenos Aires, la necesidad de establecer un centro cultural para realizar actividades y reuniones de la comunidad o la solicitud de arqueólogos y arqueólogas que lleven adelante una prospección en la zona del Lago Epecuén.

A continuación, detallaremos de forma breve la organización de los capítulos y sus contenidos.

En el Capítulo I **“Perspectiva teórico-metodológica”** desarrollamos la teoría y metodología pertinentes a los objetivos de la tesis. De esta manera abordamos los nuevos marcos teóricos en relación con lo étnico y el giro teórico de las décadas de 1960 y 1970. Luego, nos adentramos en los distintos enfoques sobre los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad, etnogénesis, genocidio y etnocidio. Finalmente, detallamos la metodología que ha tenido como principal influencia el trabajo colaborativo y la experiencia en grupos de extensión.

En el Capítulo II titulado **“Despojos de las poblaciones indígenas por parte del Estado Argentino. La frontera bonaerense y el caso de la comunidad mapuche Kalfulafken de Carhué”**, buscamos mostrar la presencia histórica de la población indígena en Carhué. De esta manera puntualizaremos en las diversas campañas militares, con énfasis en la estrategia de la Zanja de Alsina, y los procesos de expropiación territorial que fueron determinantes para las poblaciones indígenas. Para repensar los múltiples argumentos y procesos que buscaron invisibilizar la presencia indígena en la zona.

En el Capítulo III **“Reemergencia de las demandas étnicas a partir de la década de 1990. Formas de resistencia y organización etnopolítica de la comunidad Kalfulafken de Carhué”** desarrollaremos los procesos de revalorización étnica acaecidos a partir de la década de 1990 en espacios urbanos, que mediante el aumento en la organización comienzan a buscar una mayor participación en espacios de decisión y autodeterminación. Además nos adentraremos en las principales legislaciones que tienen como destinatarios a los pueblos indígenas. Cuestiones primordiales para el proceso de

organización etnopolítico de la comunidad Kalfulafken sus demandas y revalorización étnica en el ámbito local.

En el Capítulo IV “**El uso creativo de la ley por parte de las comunidades indígenas. Solicitud de la personería jurídica por la comunidad Kalfulafken**” nos enfocaremos en el proceso de solicitud de la personería jurídica de Kalfulafken y los requisitos del REPROCI. De esta manera, reflexionamos en el uso creativo que ha hecho la comunidad respecto a las leyes que la afectan directamente y cómo son usadas para concretar sus proyectos. Además, buscaremos pensar el lugar del Estado y a qué espacios se direccionan las demandas en el ámbito local.

En el Capítulo V “**La lucha por el reconocimiento y por el cumplimiento de los derechos en materia indígena ¿Cuánto tiempo más deberán esperar?**” trabajaremos sobre el momento posterior a la presentación de la personería jurídica y de qué manera afectó a Kalfulafken la demora de dicho trámite. Veremos cómo se transformó la demanda y en qué medida los pedidos de la comunidad obtuvieron una respuesta. Cuestiones que nos permitirán pensar el lugar del Estado y su forma de posicionarse ante las demandas de dicha. Por último, desarrollaremos cómo el entramado social se complejizó con la pandemia por COVID-19 y qué acciones se llevaron a cabo en esta situación.

Por último, haremos una serie de reflexiones finales y los caminos posibles a seguir en futuras investigaciones. Antes de pasar al desarrollo de la presente tesis, quisiéramos remarcar la importancia de la antropología como una herramienta social que construya el conocimiento de manera crítica, cuyo principal objetivo sea visibilizar y apoyar los procesos de resistencia y organización indígena que han crecido en los últimos treinta años.

CAPÍTULO I: Perspectiva teórico-metodológica

a. Introducción

En el presente capítulo abordaremos detalladamente los debates teóricos en Antropología Social y la teoría étnica más relevante para dar cuenta de la construcción del problema de investigación. Inicialmente, desarrollaremos los interrogantes que surgieron a raíz de los requisitos para la tramitación de la personería jurídica, como disparador para pensar y cuestionar las categorías analíticas construidas que reconocen a

las poblaciones indígenas desde las instituciones estatales. Lo que a continuación nos permitirá desarrollar los abordajes sobre la cuestión étnica desde diferentes corrientes antropológicas, sobre todo, los que se enmarcan en el giro teórico de las décadas de 1960 y 1970. Así nos referiremos a los enfoques elaborados sobre grupo étnico, identidad étnica, etnicidad, genocidio y etnocidio porque resultan conceptos claves para esta investigación. Asimismo, nos adentraremos en la emergencia étnica y la organización etnopolítica en espacios urbanos, que nos permitirá analizar dicha problemática en la actualidad y en relación con la comunidad mapuche urbana Kalfulafken de la localidad de Carhué, provincia de Buenos Aires. Finalmente, se detallará la metodología del trabajo etnográfico que ha tenido como principal influencia los aportes de las teorías colaborativas y de extensión.

Antes de continuar recordemos que el objetivo general de esta tesis es contribuir al conocimiento de los procesos migratorios, reconfiguraciones étnico-identitarias, formas de resistencia y prácticas organizativas del pueblo mapuche en la región urbana de Carhué, provincia de Buenos Aires, en el marco actual de un contexto caracterizado por la emergencia indígena y el resurgimiento de las demandas étnicas (Bengoa, 2009). A su vez, los objetivos específicos de la presente investigación son, en primer lugar, analizar y explicitar las reconfiguraciones étnico-identitarias y las condiciones de organización etnopolítica de la población indígena de Carhué en el marco de las relaciones interculturales que establecen con otros y/o nuevos actores o instituciones estatales y no-estatales desde la década de 1990 en adelante. En segundo lugar, indagar cómo se disputa la presencia indígena local a partir de la conformación e historia de la comunidad indígena de Carhué, en función del sometimiento e invisibilización al que fueron sometidas las poblaciones indígenas en la provincia de Buenos Aires. En tercer lugar, caracterizar la visibilización indígena y las demandas por el territorio y el reconocimiento estatal en Carhué desde una postura dinámica y relacional que recupere la reconfiguración identitaria actual para abordar la organización colectiva y la revalorización étnica de espacios locales a partir de la participación en instancias de decisión y autodeterminación de los pueblos indígenas.

b. La personería jurídica ¿un trámite donde se vislumbran categorías ahistóricas?

El REPROCI⁴ es el organismo responsable mediante el cual se lleva a cabo la tramitación de la personería jurídica de las comunidades indígenas de la provincia de Buenos Aires. Este ente estatal, dictamina a partir de la presentación de un conjunto de documentos, el reconocimiento o no de la figura de ‘comunidad indígena’. Retomamos este aspecto burocrático -de forma resumida- con el fin de introducir el tema mediante un ejemplo concreto (la tramitación de la personería jurídica será analizada de forma detallada en el capítulo cuatro) para cuestionar ciertas nociones que aún prevalecen en la actualidad y que han sido largamente discutidas, a partir de la década de 1960, en los debates antropológicos.

Hay que aclarar que, según el Reglamento de funcionamiento del REPROCI y su respectivo instructivo, los principales puntos que se solicitan/recomiendan para la tramitación de la personería jurídica son: explicitación del motivo del pedido de reconocimiento, nombre de la comunidad, miembros de la comunidad (censo) y reglamento comunal (formas de elección y remoción de autoridades, duración de mandatos, etc.), reseña histórica del pueblo de pertenencia, entre otros. Por último, el trámite necesita la certificación de funcionarios del organismo interviniente que van a visitar a la comunidad y verificar lo detallado en los papeles.⁵

A simple vista, estos requerimientos, muchas veces, son instancias administrativas complejas y de difícil realización. Un claro ejemplo de ello es que, debido a las exigencias impuestas en la guía para la tramitación, en general las comunidades deben solicitar ayuda en el ámbito de las ciencias sociales, especialistas en leyes u otras comunidades que posean su personería jurídica. Esto se debe a que: se requiere un conocimiento previo de las normativas, los puntos solicitados resultan muy extensos y demandan mucho tiempo para recopilar la información y organizarla. Tiempo del que, en general, no disponen porque en esa solicitud y reconocimiento ante el Estado, se juegan necesidades y urgencias postergadas e invisibilizadas por las diversas situaciones de abuso a las que fueron sometidos los pueblos indígenas. Coincidimos con Nagy (2013a) en que, otro factor que suele dilatar los tiempos es el tipo de asentamiento de las comunidades en las regiones urbanas ya que, al no poseer un territorio común, sus integrantes viven dispersos

⁴ Funciona en el CPAI a partir de un convenio con el INAI. Su función es tramitar y otorgar la personería jurídica a las comunidades indígenas de la Provincia que lo soliciten.

⁵ Guía para la inscripción en el Registro Provincial de Comunidades Indígenas y Reglamento de funcionamiento del REPROCI. Disponibles en https://www.gba.gob.ar/derechoshumanos/consejos_provinciales

en barrios distantes y se emplean en distintas actividades. Estas cuestiones hacen difícil la articulación de las gestiones y demandas exigidas con las obligaciones de la vida cotidiana, por lo que disponen solo de los momentos de descanso para llevar a cabo su tramitación.

Además los requisitos burocráticos que deben cumplimentar, en general, se convierten en obstáculos porque solicitan información de difícil o imposible reconstrucción debido a los sucesivos despojos y violencia a la que fueron expuestos.⁶ Cuestión que, por ejemplo, quedó clara a la hora de escribir la historia comunal de Carhué ya que por falta de información para su escritura se debió acudir a los relatos de las y los mayores, y a la búsqueda de registros en distintos archivos zonales y nacionales. Así coincidimos con Trincherro y Valverde (2014) en que estas solicitudes suelen ser un trámite para demostrar la autenticidad indígena desde una visión idealizada y ahistórica que no toma en cuenta las particularidades de cada comunidad y de cada región.

Consideramos que estas cuestiones reflejan, aún hoy, mucho del imaginario construido sobre las poblaciones indígenas desde la formación del Estado Nacional Argentino. Los estudios de la cuestión étnica que veremos buscan problematizar los abordajes de tipo culturalistas, dominantes en la antropología hasta bien entrada la década de 1950 que “*definían la pertenencia a un grupo étnico sobre la base de rasgos culturales concebidos como estáticos*” (Valverde, 2011a: 112). El autor destaca que dichas posturas, denominadas esencialistas, entendían a las sociedades -no occidentales- como entidades aisladas, donde a una raza le correspondía una determinada cultura. En consecuencia, la etnografía estaba orientada a la detección de características originarias y estas posturas asociaban que los cambios en algunos de esos rasgos implicaban una pérdida de la identidad.

Ahora bien, cabe preguntarnos ¿Por qué retomamos estas posturas que a simple vista parece que están en desuso? Pues bien, dichas concepciones esencialistas siguen vigentes en el sentido común, medios de comunicación, instituciones y además son promovidas por discursos conservadores, y racistas. Según Trincherro (2000) en ciertos momentos de tensión se hacen más visibles distintas formas de violencia simbólica, estigmatizantes y discriminatorias de un ‘otro’ como enemigo. Al respecto Valverde

⁶ En este sentido algo que se destacó en los censos realizados en Carhué fue que la mayoría conocía el mapuzungun pero no lo hablaba porque dejaron de transmitirlo y/o hablarlo para evitar la discriminación. Creemos que esto se puede hacer extensivo, en los periodos de mayor violencia a los pueblos originarios, a otros tipos de ocultamientos de la identidad.

(2011a) sostiene que dichas visiones son utilizadas para deslegitimar los reclamos indígenas, y enfatizar ‘lo que no son’. En este mismo sentido Vázquez (2002) se refiere a la ‘construcción simbólica del otro’ estereotipada e históricamente estigmatizada sobre los pueblos indígenas, promovidas por el Estado Argentino⁷ y repetida por diversos sectores de la sociedad. Esto, en muchas oportunidades, ha sido retomado por medios masivos con mensajes que acentúan rasgos despectivos con una identidad intencionalmente atribuida y construida desde afuera para influir en la opinión pública. Es propio de estos esquemas de construcción de identidades estigmatizadas que atribuyan las responsabilidades a esos ‘otros’. Por último, la manipulación política de la diferencia puede llegar a extremos donde la exclusión y xenofobia se cristalicen en estigma, así cabe aclarar que esta hostilidad será percibida por los sujetos implicados en detrimento de la autoestima (Vázquez, 2006).

Finalmente quisiéramos desarrollar brevemente una cuestión que, creemos servirá de ejemplo respecto al párrafo anterior, puesto que desde mediados del 2017 ha habido una inédita presencia en la opinión pública de la problemática indígena y particularmente del pueblo mapuche. La desaparición y confirmación de la muerte de Santiago Maldonado luego del allanamiento de Gendarmería Nacional a la comunidad del pueblo mapuche “Pu Lof en Resistencia” de Cushamen, en la provincia de Chubut, y la represión de las fuerzas de seguridad en el Lago Mascaradi que tuvieron como trágico saldo la muerte del joven mapuche Rafael Nahuel. Constituyen un cambio respecto a la problemática que afecta al pueblo mapuche y las repercusiones nacionales e internacionales que conllevan. Los medios, con comunicadores que no se han especializado en el tema, fueron artífices- en connivencia con el poder político y económico- de mensajes estigmatizantes que buscaron criminalizar al pueblo mapuche en base a falacias.⁸

c. Nuevos marcos teóricos acerca de lo étnico

⁷ Los Estados latinoamericanos se construyeron en contra de la población indígena que fue ignorada, las legislaciones negaron la diversidad cultural y diluyeron las identidades de los pueblos originarios bajo el concepto de ciudadanía que los homogeniza culturalmente y les confiere igualdad ‘formal’ ante la ley. Esta resulta sólo simbólica para los mapuches porque, en la práctica cotidiana, son considerados por los organismos estatales y diversos sectores sociales como una minoría étnica excluida (Vázquez, 2002).

⁸ Respecto a estos sucesos, creemos que hubo un notorio cambio en la academia con un mayor involucramiento y compromiso en la problemática y el trabajo en espacios no convencionales con el objetivo de desmitificar dichos prejuicios. Se puede ver más al respecto en Engelman et al. (2020) y Castelnuovo et al. (2019).

Ahora sí nos adentraremos en las propuestas de la disciplina antropológica que, a partir de las décadas de 1960 y 1970 a nivel mundial, dieron un giro teórico respecto a los estudios esencialistas.⁹ Al referirnos a esta noción lo hacemos desde la definición de María Cristina Bari quien enuncia que:

Entendemos por “esencialismo” aquellas propiedades particulares, inmovilizadas por la herencia cultural, atribuidas a individuos y por extensión a la comunidad de la cual forma parte, para caracterizarlos y con ello determinar formas de comportamiento y prácticas sociales de manera inmutable. (2002: 162).

A lo largo de estas páginas haremos un recorrido de los distintos enfoques que abordan y discuten los conceptos de grupo étnico, identidad étnica y etnicidad. Para ello, en primera instancia, retomaremos el trabajo bisagra de Barth *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976) que marcó un quiebre respecto a las posturas culturalistas predominantes entre las décadas de 1940 y 1950. Luego haremos un desarrollo de algunas de las propuestas que continuaron, complementaron, cuestionaron y contribuyeron a las primeras postulaciones del autor. Discusiones que fueron primordiales en el avance de la teoría Antropológica.

Por consiguiente, a propósito del texto *Los grupos étnicos y sus fronteras*, podemos afirmar que abrió un dialogo en Antropología por significar un quiebre y viraje subjetivista en la teoría étnica de dicha disciplina. A continuación, presentaremos los principales postulados del autor para luego desarrollar los aportes y debates construidos a partir de ello.

A modo de síntesis, Barth (1976) propone una investigación sobre los límites étnicos, de los que desprende dos descubrimientos. En primer lugar, las diferencias étnicas y límites persisten a pesar de la movilidad a través de ellos por lo que se encuentran más relacionados a los procesos sociales de exclusión e incorporación. En segundo lugar, las relaciones sociales se mantienen por sobre dichos límites y se basan en

⁹ Valverde (2011a) remarca la relación entre la producción científica y el contexto político para mostrar cómo en Argentina durante la dictadura militar, que se extendió desde el año 1976 hasta el año 1983, predominó la antropología denominada “etnología fenomenológica” que siguió adheriendo a dichos paradigmas – e incluso constituyó una versión más radical- en contraposición con las nuevas tendencias mundiales y sus debates teóricos.

los status étnicos en dicotomía. Los sistemas sociales están contruidos sobre las distinciones, por lo que *“en un sistema social semejante, la interacción no conduce a su liquidación como consecuencia del cambio y la aculturación; las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia”* (Barth, 1976: 10). Esta cita nos invita a pensar las relaciones entre sujetos más allá de sus expresiones culturales y en términos generales. Sin embargo no deseamos adelantarnos por lo que a continuación detallaremos los principales lineamientos que plantea el autor.

d. ¿Los grupos se definen por el contenido cultural?

Uno de los planteos más relevantes de Barth, trata sobre la necesidad de poner el foco en el límite étnico, que es lo que definiría al grupo étnico, en lugar del contenido cultural y su historia. Argumenta que mantener un límite étnico es primordial para la continuidad de las unidades étnicas, ya que al diferenciarse mediante el contraste se valen de símbolos exclusivos de su identidad. El autor alerta que los aspectos culturales que resaltan esos límites no son estáticos sino que se pueden reinventar y/o aparecer nuevos, ya que lo realmente significativo es que persista la dicotomía miembros-extraños. Así, el grupo podrá mantenerse aunque ‘la forma cultural’ se modifique. Esta propuesta, que se opone al culturalismo y a sus ideas de los grupos como estáticos, resulta fundamental porque permite investigar el cambio de dichas unidades.

La relevancia del giro teórico -que rompe con las ideas culturalistas que daban prioridad a conjuntos de rasgos culturales determinados como algo estático y esencial- es un insumo analítico que permite desmitificar los prejuicios tan arraigados sobre las poblaciones indígenas que habitan en las ciudades.¹⁰ Este es el caso de la comunidad Kalfulafken. En esta línea, Engelman expresa que el interaccionismo simbólico de Barth contribuyó a quebrar la importancia del empirismo en el abordaje de las relaciones interétnicas. Así:

Al no priorizar los rasgos culturales entendemos que cimienta un camino que, más allá de no ser totalmente pertinente para captar la realidad de los indígenas urbanos, permite argumentar (con cierta

¹⁰ Según Weiss et al., *“siete de cada diez integrantes de los pueblos originarios de nuestro país reside en el contexto ciudadano”* (2013: 2).

legitimidad teórica) que lo que se pierde culturalmente no refiere a la definición de grupo (o cultura) como se piensa. (2017: 33).

Un ejemplo de ello, son las ideas al respecto de la pérdida de la cultura de las poblaciones que migraron hacia zonas urbanas o la desconfianza cuando no cumplen con ciertas características asociadas a lo que se presupone ‘debe ser un indígena’ (vestimenta, lengua, etc.). Al respecto consideramos que el siguiente párrafo de Bartolomé da mayor claridad sobre este punto: *“en un país que se presume blanco y donde las mentalidades racistas todavía se mantienen, ser indio es una ofensa, pero no ser suficientemente indio también puede ser una inadecuada forma del ser”* (2003: 180). Al respecto, quisiéramos aclarar que cuando nos referimos a indígenas urbanos lo hacemos desde la definición de Engelman (2020b) sobre la población que migró, se localizó o nació en esos espacios y que posee trayectorias e historias dispares que suponen un campo de interacción muy diferenciado.

A continuación, consideramos necesario destacar algunos datos estadísticos que ofrecerán mayor claridad al respecto. En primer lugar, nos parece importante dar cuenta que, según datos del último censo de población del año 2010, 955.032 personas se reconocen como perteneciente o descendiente de un grupo indígena, lo cual representa un 2,4% de la población total de Argentina. A su vez, 205.009 personas se declaran pertenecientes al pueblo originario mapuche, lo cual representa el 21,5% dentro de la población indígena, siendo el grupo más numeroso (gráfico N° 1).

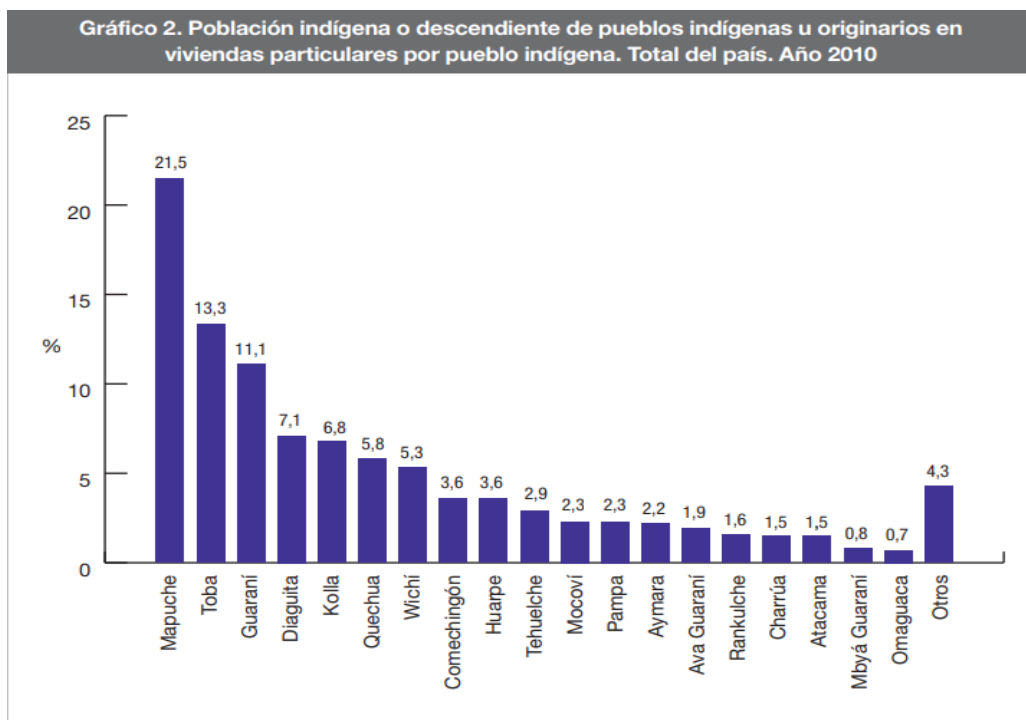


Gráfico N° 1: INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010.

El gráfico N° 2 y el mapa N° 1 muestran que las provincias con mayor proporción de población originaria son Chubut, Neuquén, Jujuy, Río Negro, Salta y Formosa, con porcentajes que van desde 8,7% a 6,1%. Por su parte, la provincia de Buenos Aires cuenta con el 1,9% y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires con el 2,2% (INDEC, 2010).

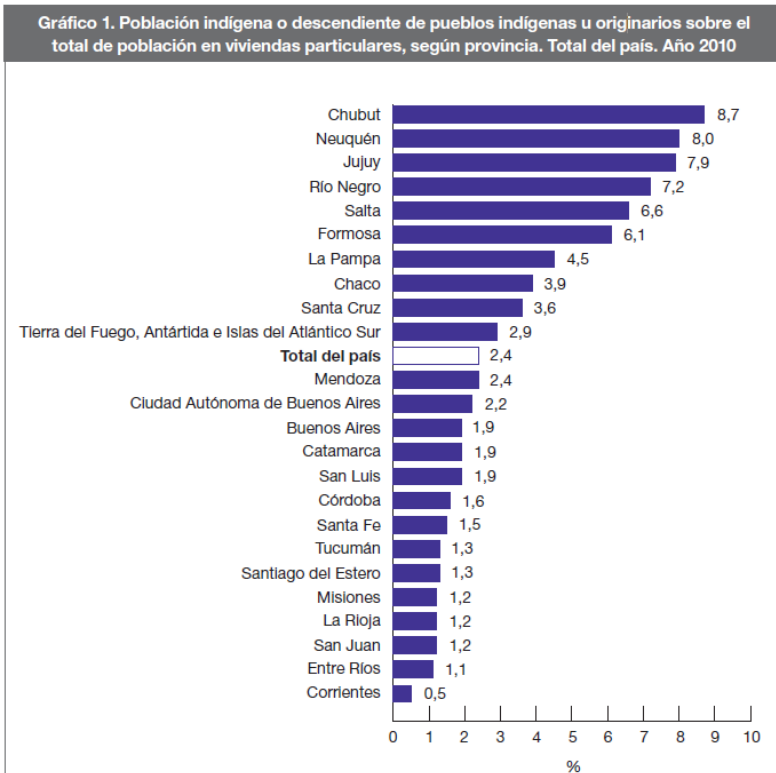
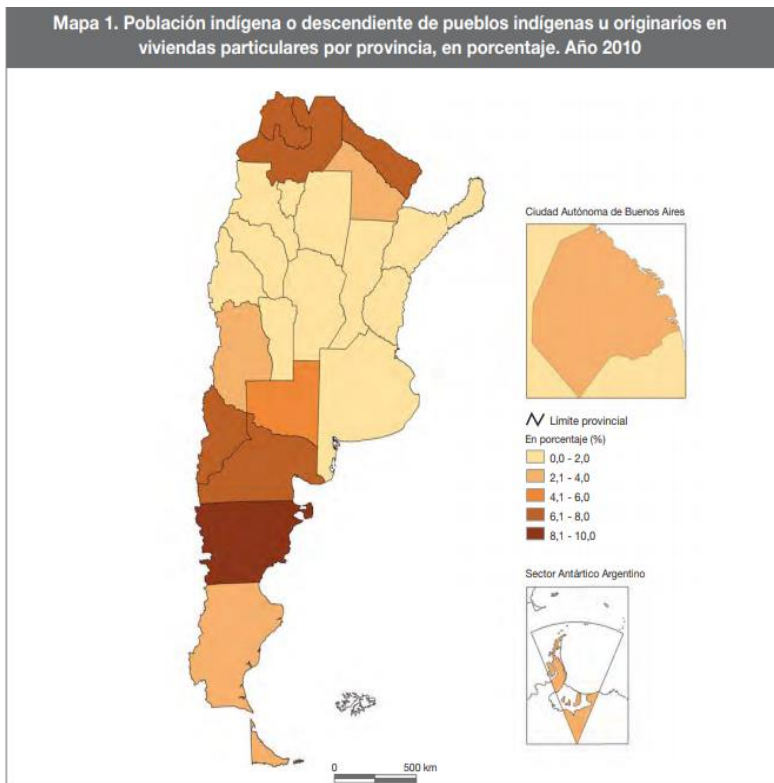


Gráfico N° 2: INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010.



Mapa N° 1: INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Nota: se incluye a las personas viviendo en situación de calle.

Es relevante señalar aquí varias cuestiones: por un lado, la destacada población con que cuenta la provincia de Buenos Aires siendo el distrito más poblado de la Argentina con 15.625.084 habitantes, lo que representa el 39% de la población del total del país que asciende a 40.117.096 personas (de acuerdo a datos del último censo del año 2010). En este sentido, de un total país de 368.893 hogares con una o más personas que se reconocen como pertenecientes o descendientes de un pueblo indígena, el 2,53% (121.385 hogares) se encuentran en la provincia de Buenos Aires.¹¹ De esta forma podemos sostener que la provincia de Buenos Aires cuenta -contrariamente a lo que se cree-, con gran presencia de población indígena. Dichos números expresan procesos de migración forzada que se vinculan a las estrategias del Estado Nacional por avanzar sobre los territorios indígenas, mediante el corrimiento de la frontera bonaerense y la “Conquista del Desierto”. Cuestión que veremos con mayor profundidad en el capítulo dos.

No obstante creemos que estas proporciones, sobre todo en la actualidad, pueden ser aún mayores, debido a que los datos estadísticos de la presencia indígena muchas veces son inferiores a la presencia real (Trincherro, 2010). Esto puede deberse ya sea a un subregistro censal debido a un incorrecto relevamiento, o bien al ocultamiento deliberado de los mismos integrantes de su procedencia por los prejuicios hacia la población indígena. A ello se suma, que en ciertas situaciones las y los indígenas no son censados por residir en las ciudades ya que se supone erróneamente que ‘su contexto de origen debería ser el rural’.¹² Cuestión que, como hemos intentado mostrar, es fácilmente refutada mediante los datos censales y diversas investigaciones sobre la temática.

Por último, apoyándonos en Bari (2002) podemos concluir que, estas cuestiones reflejan, a modo de ejemplo, el carácter procesual y dinámico de las complejas interacciones y relaciones étnicas.

e. Grupo étnico, identidad étnica y Etnicidad

¹¹ Esto se debe tanto a los procesos migratorios devenidos por las distintas campañas de apropiación de territorios como a la expansión de las urbes que han absorbido los espacios aledaños.

¹² La invisibilización y marginación sufrida en dichos ámbitos llevó a los pueblos originarios a integrarse de manera rápida al trabajo y costumbres ciudadinas. Esta fue una estrategia de supervivencia y forma de subsistir en un ambiente tal hostil.

Para continuar con los diferentes planteos acerca de lo étnico, repondremos las posturas que discutieron, retomaron, criticaron y aportaron nuevas cuestiones al trabajo de Barth (1976). A la vez que esto nos permitirá profundizar en las propuestas del autor, donde podremos dar cuenta del dinamismo y su carácter procesual. Iniciaremos con las principales críticas al planteo interaccionista de Barth. Luego desarrollaremos los distintos abordajes de los conceptos teóricos: grupo étnico, identidad étnica y etnicidad. Allí veremos algunas de las principales argumentaciones como las de Roberto Cardoso de Oliveira (1982) y Miguel Alberto Bartolomé (1997). En el ámbito nacional algunos de los aportes que contribuyeron a cuestionar fuertes esencialismos sobre la cuestión indígena, arraigados en la sociedad y reproducidos por los sectores dominantes, son: Trincherro y Valverde (2014), Hugo Trincherro (2010, 2007, 2000), Héctor Vázquez (2006, 2002, 2000), Liliana Tamagno (2003, 1986) y Dolores Juliano (1992), entre otras y otros autores.

e.1. Grupo étnico

Ante todo, quisiéramos referirnos a la propuesta de Max Weber sobre los grupos étnicos, que ha sido trabajada de manera muy clara en el texto de Bari (2002). Weber considera a los grupos étnicos como construcciones sociales y se opone a la idea del aislamiento geográfico como fuente de la diversidad étnica. En consecuencia, la permanencia en el tiempo de dichos grupos se vinculará a la apropiación de las diferencias para establecer fronteras étnicas. Al respecto Bari sostiene que dicha propuesta no abarca la relación de dominación y sujeción entre los grupos hegemónicos y minoritarios.

Ahora bien, al inicio del texto Barth (1976) llama la atención de la falta de estudios sobre las características y los límites de los grupos étnicos. Afirma que el término “grupo étnico”, utilizado hasta ese momento en la literatura antropológica, se encuentra cercano a la asociación que establece: ‘a una raza le corresponde una cultura’. Es así que propone un cambio de visión, puesto que ésta limita la comprensión del fenómeno étnico al reducirlo a un mero inventario de rasgos y donde la relación entre los grupos será vista como una mera aculturación. Además, alerta que resulta simplista asociar la conservación de la diversidad cultural al aislamiento social y geográfico -en línea con Weber-. Su objeción a esta postura tradicional se puede vislumbrar en el siguiente párrafo:

*De igual modo se reduce el número de factores que utilizamos para explicar la diversidad cultural: se nos induce a imaginar a cada grupo desarrollando su forma social y cultural en relativo aislamiento y respondiendo, principalmente, a factores ecológicos locales, inserto en el curso de una historia de adaptación fundada en la invención y la adopción selectiva. Según ello, esta historia ha producido un mundo de pueblos separados con sus respectivas culturas y organizados en una sociedad que, legítimamente, **puede ser aislada para su descripción como si fuese una isla** [énfasis agregado]. (Barth, 1967: 12).*

En función de la crítica de Barth del concepto y su definición como un tipo organizacional en lugar de una unidad que porta una cultura, Cardoso de Oliveira (1982) sostiene que pasará a ser la frontera étnica y la identificación étnica (autoadscripción y atribución de los otros) lo que organice la interacción y defina al grupo y no la ‘esencia cultural’. Bajo esta línea la cultura será vista como un resultado más que como una causa. De esta manera, para el análisis convendrá tomar los conceptos de cultura y grupo étnico por separado. En conclusión, para Barth, los aspectos culturales no van a ser un cuerpo cerrado para distinguirse sino que mediante la interacción dichos aspectos van a remarcar o contraerse. En consecuencia no habrá una exposición constante de rasgos culturales, cuestión que rompe con la idea de un conjunto total de características culturales para distinguir un grupo de otro (Bari, 2002).

Por otro lado, hay ciertas cuestiones sobre los grupos étnicos que Barth no tomó en cuenta y que han sido desarrolladas posteriormente por otras investigaciones Antropológicas. Para el caso, Bartolomé señala que:

A pesar de significar un gran paso adelante respecto a los tradicionales enfoques culturalistas, orientados hacia la caracterización de lo indígena sobre la base de la clasificación de rasgos culturales, la perspectiva interaccionista no parece ser estrictamente pertinente para captar la totalidad de las expresiones de la dinámica étnica. Ello no significa invalidar esta propuesta sino adecuarla a la realidad local. (1997: 53-54).

Con respecto a las principales críticas, Valverde (2011a) las desarrolla de manera muy clara y resumida.¹³ Allí las divide en dos grandes grupos, el primero se refiere al énfasis sobre lo organizacional puesto que las diferentes formas de organización social no son necesariamente étnicas sino que pueden ser de diferente origen. El segundo grupo puntualiza en la ausencia de contradicciones económicas y sociales, por lo que no aparece el conflicto y las relaciones de dominación entre una mayoría y una minoría étnica.

*El abordaje barthiano plantea una relación de "oposición simétrica" entre los diferentes grupos étnicos, mientras otros autores prefieren hablar de **relaciones contradictorias** entre unidades situadas en posiciones que expresan relaciones de **dominación-sometimiento** en la estructura social. (Valverde, 2011a: 118).*

A esto se suma la falta de interés del autor en la relación de los grupos étnicos con respecto al Estado y sus diferentes dispositivos. Por último, destaca la poca importancia que le da a los grupos sociales, la ausencia de la variable histórica y el excesivo énfasis en los sujetos individuales.

Del mismo modo, Bari (2002) sostiene que el esfuerzo teórico de Barth para desnaturalizar el concepto de grupo étnico tiene su punto débil en la categoría de frontera étnica, dado que es vista como interacción simétrica. Pero adhiere a Barth respecto al énfasis en las normas de inclusión e identificación cuando:

Juzgamos que es posible "concebir" a un grupo étnico como una organización social local caracterizada a partir de normas de auto-inclusión y de atribución por otros, orientada por un sistema de valores. Este sistema de valores se dinamiza por prácticas de producción y reproducción de la vida material y social, las cuales ordenan las relaciones internas y externas, definiendo sus límites étnicos. (Bari, 2002: 153).

¹³ Algunos de los autores que repone para estos cuestionamientos son: Trincheró (2007), Bartolomé (2006), Vázquez (2000), Juliano (1992), Balazote y Radovich (1992), entre otras y otros autores.

Por consiguiente, grupos étnicos serán tomados como organizaciones sociales en relación con grupos semejantes y con un contexto mayor, esto permitirá su caracterización como minorías que se vinculan de forma contradictoria y contrastativa a una estructura mayor y hegemónica (Bari, 2002).

Por su parte Díaz Polanco (1995) caracteriza al grupo étnico como un conjunto social que a partir de componentes étnicos desarrolla gran solidaridad o identidad social que le permite definirse y establecer diferencias con otros grupos. En este sentido, luego de analizar las distintas posturas sobre etnia-clase y concluir que dichos esquemas no dan respuestas satisfactorias a dicha relación, propone que se debe entender la problemática étnica desde una perspectiva histórica y resolver algunas cuestiones como: establecer la especificidad del fenómeno étnico y definir la relación con la estructura clasista de la sociedad. Debido a que, por un lado, lo étnico no es extraño a las clases y los grupos étnicos -por serlo- no pierden su raíz de clase, y por otro lado también dichos grupos estarán sometidos a los procesos históricos.

Las ideas hasta aquí desarrolladas, sobre la importancia de la relación con los 'otros' en un contexto mayor y hegemónico, nos sirven para pensar los contactos y vínculos que las comunidades urbanas tienen en la ciudad con diversos actores. No debemos perder de vista que en las relaciones interétnicas resulta primordial tanto la autoadcripción como la adscripción realizada por otros y que los contenidos culturales variarán según los niveles de conflictos, como veremos en el caso de Carhué. Entonces, como hemos desarrollado más arriba, los límites étnicos y la interacción contrastante no provocarán la 'pérdida de la cultura' sino que resultarán fundamental para su perdurabilidad y resignificación. Estos nuevos marcos teóricos nos permitirán -como veremos más adelante- vislumbrar cuestiones relacionadas a la organización etnopolítica y la emergencia étnica en las ciudades (Bari, 2002). Por último, sostendremos que la organización de la comunidad indígena Kalfulafken no puede concebirse al margen de las relaciones sociales y su historicidad. Por ello nos interesa atender las relaciones que sus miembros poseen con otras comunidades indígenas, espacios políticos, gubernamentales, sociales no-indígenas, entre otros. A partir de esto podremos analizar las relaciones y representaciones que los sujetos generan dentro de una época y en vinculación con otros, mediante el estudio del pasado y del presente para historizar las prácticas que, aunque aparentan estabilidad, se caracterizan por un movimiento dinámico (Gordillo, 2006; Achilli, 2005; Radovich, 2005; Fonseca, 1999).

Ahora bien, una vez dejado en claro los principales debates y aportes al concepto de grupo étnico y la utilidad de dichas conceptualizaciones para esta investigación, pasaremos a adentrarnos en los diversos intentos por definir la identidad étnica.

e.2. Identidad étnica

Para empezar, en función de la problemática trabajada, retomaremos los antecedentes teóricos que analizan la identidad étnica en el marco de relaciones interétnicas desde diferentes propuestas. Es preciso aclarar que antes de la invasión colonial la diversidad cultural del espacio estaba marcada por un escenario interétnico. Sin embargo, con la invasión, los modos de vida y producción de los pueblos que habitaban estas tierras fueron cambiados drásticamente, de manera forzosa y violenta. En el caso de los mapuches además se ha dado una doble discriminación; como indígenas y como extranjeros (Radovich, 2013). Para iniciar la discusión queremos retomar un fragmento de Bari (2002) sobre los límites de las definiciones culturalistas de la identidad étnica:

Los intentos realizados por definir la identidad étnica a partir de la noción de herencia cultural, imponían un límite a la dinámica social, porque suponía la existencia de características culturales nucleares correspondientes a un sistema de normas y comportamientos a los cuales los sujetos estaban constreñidos. Enfoques de este tipo tienen que ver de alguna manera con los intentos de naturalización de los grupos étnicos al remarcar, que la persistencia de su identidad se asegura mediante los mecanismos endógenos de socialización, que son independientes de los efectos que pueden provocar las vinculaciones sociales. (2002: 154-155).

Desde un marco histórico crítico, Vázquez (2000, 2002, 2006) también se distancia de las posturas culturalistas y se refiere al concepto clásico de identidad como un obstáculo al desarrollo teórico por su concepción inmutable y cristalizadora. El autor sostiene que la identidad étnica (particular forma de expresión de la identidad) es la forma provisoria de las contradicciones simbólicas y materiales en un campo de interacción socio-étnico en un momento y formación histórico social determinada, situación que generará relaciones desiguales y de sometimiento. En su lugar plantea su preferencia por

el concepto de “procesos étnicos identitarios” porque enfatiza lo dinámico; el proceso de cambio de los rasgos culturales y las pautas sociales. Este referirá a lo simbólico de la identidad en vínculo con la reproducción socioeconómica en un contexto de sometimiento y conflicto. Además delimitará identificaciones étnicas a nivel regional, dentro de una red de relaciones que permite establecer significaciones en el ámbito de los grupos locales.

En primera instancia, Barth (1976) destaca el carácter subjetivo de las identidades ya que se refiere a los grupos étnicos como categorías de adscripción e identificación que son usadas por los sujetos y que organizan las interacciones. En segundo lugar, una cuestión que representa un cambio respecto a las posturas teóricas dominantes es el carácter de contraste y relación de las identidades puesto que el contacto es lo que remarca las diferencias frente a un ‘otro’. Esto es totalmente opuesto a los planteos de aislamiento como forma de conservación de las especificidades culturales. De forma tal que, en clara oposición a los enfoques culturalistas “*Barth postuló el carácter subjetivo de las identidades. De esta forma, el planteo pasa a ser más dinámico concibiéndose a los grupos étnicos en términos relacionales en lugar de algo “dado”*” (Valverde, 2011a: 114-115).

Así las identidades étnicas no serán ya abordadas desde lo inmutable sino como construcciones ideológicas variables y estrechamente vinculadas al contexto determinado en que se encuentran (Bartolomé, 2006). Dado que los contextos resultan fundamentales en los procesos identitarios (Boccaro, 1999). Por su parte, Juliano (1992), en su texto *estrategias de elaboración de la identidad*, habla sobre la ahistoricidad de las propuestas sobre identidad étnica que subrayan los contenidos culturales diferenciadores como elementos permanentes y estáticos.¹⁴ Asimismo resalta que el aporte de Barth con su concepto de límites étnicos le otorga una visión más dinámica al problema de la identidad puesto que los grupos se definirían por sus diferencias y complementariedades que dan opciones en la elección de las pertenencias. Puesto que -como ya mencionamos- para Barth la situación de contacto hace que se destaquen las diferencias, lo que llevará al grupo a remarcar su especificidad. Al respecto de las identidades contrastantes Díaz Polanco (1995) sostiene que no significa que la identidad que establece dicho contraste

¹⁴ Juliano (1992) destaca que la confusión entre identidad personal e identidad étnica ha dificultado la elaboración teórica sobre el tema, puesto que se las pensaba parte de un mismo proceso pero en realidad responden a lógicas distintas. La primera, por un lado, hace referencia al nombre propio, por ejemplo Joel, que no precisa alguna oposición para definirse, la segunda, por otro lado, solo tiene sentido en una relación/oposición, por ejemplo: Americano-Europeo.

sea siempre la misma sino que haya una identidad que marque la diferencia. Destaca que, con las transformaciones de la estructura social en los distintos momentos históricos, la identidad sufrirá impactos.

Cardoso de Oliveira, que desarrolla sus planteos sobre la base de la tradición durkheimiana, explica que la identidad étnica, como construcción ideológica, organizará las representaciones colectivas. *“Este autor retoma el carácter inconsciente y no sistemático de las representaciones colectivas para entender a la identidad étnica como la forma ideológica que adoptan las representaciones colectivas de un grupo étnico”* (Bartolomé, 1997: 45).

Ahora bien, adentrémonos directamente en el texto de Cardoso de Oliveira (1982) donde empieza por plantear que la identidad es bidimensional, es decir que está compuesta por la dimensión personal (abordada por la psicología) y la social. Pero lo que principalmente le interesa es la identidad social y para ello primero define los procesos de identificación que muestran la identidad en proceso; como es asumida por grupos e individuos en distintos momentos. Esto llevará a distintas formas de identificación que permitirían conocer el surgimiento de la identidad étnica puesto que la identidad social surgirá con la actualización de dichas identificaciones. Prosigue con el concepto de identidad a partir del cual entrarán en juego las relaciones sociales y códigos que las orientan, además advierte que en las relaciones interétnicas ese código se va a expresar como un sistema de oposiciones. Luego propone el concepto de “identidad contrastante” -lo toma en forma aproximada al uso que le dio Barth aunque no haya sido trabajado teóricamente por este- que da cuenta de la relación de un ‘nosotros’ que se afirma frente a ‘otro’. Significará que, por un lado, la identidad étnica se genera por el contacto interétnico debido a que una identidad no se puede afirmar si la persona o grupo se encuentra aislada porque surge por oposición y se afirma negando la otra identidad. Por otro lado, por la fricción interétnica que será definida como una situación de contacto interétnico entre grupos vinculados a pesar de sus conflictos o tensiones. Esto marcará el carácter conflictivo de dichas relaciones circunscriptas a una estructura de dominación y relaciones asimétricas entre las poblaciones del Estado Nacional y las poblaciones indígenas.

En línea con lo anterior, autores como Díaz Polanco (1988) y Comaroff (1987) piensan las identidades étnicas como un conjunto de prácticas culturales interiorizadas por las cuales los sujetos se identifican y se diferencian, a partir de características demostrables. De ahí que, reconocer la diferencia y lo diferente supone reconocer al otro

cultural y de esta manera será compatible el concepto de igualdad con el de diversidad y para lo cual serán necesarios derechos que incluyan a los grupos excluidos (Vázquez, 2006). A su vez, Varas (2005) dirá que, los indígenas se apoyarán en la solidaridad y lucha de cada pueblo para promover reivindicaciones más generales, cuestión que a su vez reforzará la identidad étnica. Así, en palabras de Pacheco de Oliveira:

Para que sean legítimos componentes de su cultura actual, no es necesario que tales costumbres y creencias sean exclusivo de aquella sociedad. Al contrario, por lo general, estos elementos culturales son compartidos con otras poblaciones indígenas o regionales. (2010: 23).

Podemos sostener que lo étnico actuará como una estrategia adaptativa del grupo frente a las nuevas situaciones, incluyendo a muchas generaciones y espacios. Ahora bien, los trabajos que detallaremos a continuación nos permitirán pensar la reconfiguración de la identidad étnica a lo largo del tiempo, tanto en los ámbitos rurales como en las zonas urbanas. Así entre la amplia variedad de autores y autoras, podemos destacar los escritos de: Campos Muñoz, 2016, 2007; Engelman, 2016a; Weiss et al., 2013; Radovich, 2011; Bengoa, 2000; Briones, 2007; Cañuqueo, 2005; Bello, 2004; Kropff, 2004; Tamagno, 2003, 1986; Vázquez y Bigot, 1998; Bartolomé, 1997; Amodio, 1996; Radovich y Balazote, 1995; Juliano, 1992; Bigot et al., 1991; Díaz Polanco, 1988; Arizpe, 1976.

Por otra parte, Bartolomé (1997) hace un recorrido sobre la afectividad en la identidad y plantea la importancia de tener en cuenta el lugar de las emociones en el análisis de las conductas sociales. Aquí retomaremos, lo que creemos son los principales puntos. Primero, la capacidad convocante de la identidad que deriva del contenido afectivo por compartir un universo moral y de representaciones que conllevan lealtad. Segundo, la identidad social compartida va a suponer principios de inclusión y exclusión para identificarnos con unos y separarnos de otros (un yo y un otro). Por último, el autor destaca que la afectividad y valoraciones que refieren a una identidad pueden modificarse, en los distintos contextos, pero la necesidad de identificación y diferenciación se mantendrán.¹⁵ Lo cual se puede vincular con la noción de territorialidad mediante los vínculos afectivos e históricos, de las y los miembros, para analizar cómo estos serán

¹⁵ Sobre este punto el autor hace una salvedad en los casos de etnocidio (inducción al suicidio cultural) que va a conllevar una revalorización de las redes afectivas hacia el mundo de los otros.

repensados según el contexto y contraste con otros grupos (Pacheco de Oliveira, 2010). Esto se puede vincular con el caso de la comunidad Kalfulafken donde aparece constantemente en los relatos, por ejemplo, las prácticas que se remonta a sus antepasados alrededor del Lago Epecuén, por ser un espacio ritual y de cura de enfermedades. Asimismo, podríamos mencionar otros puntos pero estas cuestiones las veremos con mayor detalle en el capítulo siguiente.

Ahora nos adentraremos en los debates sobre identidad étnica e identidad de clase al cual hicieron sus aportes diferentes autores y autoras. Con este objetivo partiremos del trabajo de Juliano, luego continuaremos con el de Cardoso de Oliveira, Bartolomé, Bonfil Batalla, entre otros.

Juliano (1992) habla sobre las reivindicaciones identitarias y cómo estas imprimen fuerza a los sectores postergados. Es por eso que las propuestas de identidad que los grupos elaboran resultan ser una alternativa a las identidades promovidas desde el poder, en enfrenamiento con las clases dominantes que ocultan los conflictos detrás de un nacionalismo y del intento de mantener una uniformidad de valores. Además, la autora describe cómo los gobiernos en las situaciones de confrontación activan el sentido de pertenencia para derivar las tensiones internas hacia otros sectores.¹⁶ Que se basa en intereses y fines determinados por distintos actores como: distintos niveles de gobierno, los sectores dominantes, medios de comunicación, entre otros. Así, según Juliano, solo un poder creciente de dichos sectores (indígenas, mujeres, minorías) garantiza que acepten sus modelos de identidad y aclara que estas reivindicaciones suelen tomar mayor visibilidad en los momentos en que la estructura estatal se encuentra debilitada porque, en general, la correlación de fuerzas no permite que afloren. Por consiguiente, propone:

El eje de una investigación social sobre problemas de identidad debería desplazarse del análisis de las opciones individuales al de las estrategias políticas a partir de las cuales las distintas clases sociales compiten por generar adhesión e identificación con ellas de sectores diferentes al grupo inicial. Si bien cada sector en conflicto desarrolla su propia estrategia al respecto, es particularmente interesante o significativo analizar las estrategias que llevan a cabo los sectores

¹⁶ Creemos que esto se puede vincular -a lo ya mencionado- sobre la criminalización y extranjerización del pueblo mapuche.

dominantes, pues ellos disponen de distintas instancias institucionales: estado, escuelas, propaganda por medios de comunicación masivos, que hacen que sus pretensiones de generar identidad se desenvuelvan con mayor amplitud y (a veces) con más eficacia. (Juliano, 1992: 55-56).

Cardoso de Oliveira (1982) utiliza la expresión interétnica para referirse a las relaciones que se dan entre etnias en general. Las relaciones en la sociedad nacional involucran etnias de escalas diferentes donde se debe admitir la existencia de una estructura de clases. Sobre la dialéctica entre etnia y clase, el autor sostiene que *“la naturaleza de las relaciones entre blancos e indios es de dominación y sujeción, siendo consistente con un cierto tipo de colonialismo interno”* (Cardoso de Oliveira, 1982: 70).

Por su parte, Bartolomé (1997) sostiene que no son términos excluyentes sino complementarios, porque se pueden tener varias identidades sociales. Es decir, se puede pertenecer a una clase y también a una etnia, por ejemplo; ser campesino e indígena o mismo tener demandas económicas similares con los campesinos no indígenas de una misma región. Pero las distinciones étnicas se mantendrán a pesar de la similar posición de clase porque sus proyectos tienen otro tipo de demandas (territoriales, culturales, etc.). Al respecto destaca que alguna de esas identidades resultará totalizadora en determinados momentos. Específicamente en lo que refiere a la filiación étnica asevera que supone una afectividad que es vivida de manera inmediata y no requiere la abstracción que significa pertenecer a una clase. Asimismo remarca que las etnias son anteriores a las clases y que, probablemente, sigan existiendo aún si desapareciera la sociedad de clases. Además, como ya hemos desarrollado en el capítulo, las identidades se construyen por contraste de forma relacional en un marco compartido con otras etnias o clases para definirse, por lo que no existiría un proletariado sin una burguesía o un indígena sin un blanco. En efecto

Una etnia que se asume como proyecto político debe mantener a toda costa los límites que la separan de otras unidades étnicas como condición necesaria para su propia existencia: Ello no excluye la posibilidad de realizar alianzas interétnicas, pero destaca que aun dentro de movilizaciones políticas conjuntas se mantendrán las adscripciones identitarias diferenciales. (Bartolomé, 1997: 68).

Es preciso remarcar que las organizaciones en algunos momentos se valdrán de estrategias culturales y en otros casos de estrategias etno-clasistas. Así se debe atender a la variabilidad constante de las relaciones interétnicas en términos históricos y en vinculación con las transformaciones en la economía dominante y la cultura hegemónica (Bari, 2002). Por lo tanto, se debe tener en cuenta al sujeto social dentro de una época y en relación con otros, puesto que es necesario articular distintos niveles como lo institucional, lo cotidiano y las estructuras sociales (Achilli, 2005; Rockwell y Ezpeleta, 1983). En estrecho vínculo Bonfil Batalla (1971) aclara que la identidad étnica, no será puramente subjetiva sino el resultado de los procesos históricos que hacen que el grupo posea un pasado en común con códigos y formas de relación que funcionan para la persistencia de dicha identidad. Según Bello (2004) en la construcción de la identidad, el discurso indígena y las demandas étnicas, el territorio social y físico será una importante referencia (Bello, 2004). En consecuencia, las prácticas etnopolíticas -en el marco de las relaciones interétnicas de Argentina- se concentrarán principalmente en la problemática territorial para el control del espacio reproductivo de la vida material y las expresiones simbólicas (Bari, 2002).

Podemos pensar, a modo de ejemplo, el concepto de “indio” como algo construido y que solo resulta comprensible en términos relacionales y contrastativos (Valverde, 2011a). Ahora bien, para ello veamos el análisis que hace Bonfil Batalla (1971) en su texto *El concepto de indio en América*. El autor afirma que indio, es una categoría supraétnica que se relaciona con el sistema colonial y solo desde allí puede comprenderse. Implicará la existencia de una estructura de dominación; dos grupos con características étnicas diferentes donde la cultura del grupo dominante se supone superior. Por lo cual, la relación colonial de sometimiento busca anular la diversidad y califica de manera uniforme a los diversos pueblos para su explotación, en beneficio del grupo étnico dominante. De manera que:

La categoría indio o indígena es una categoría analítica que nos permite entender la posición que ocupa el sector de la población así designado dentro del sistema social mayor del que forma parte: define al grupo sometido a una relación de dominio colonial y, en consecuencia, es una categoría capaz de dar cuenta de un proceso (el proceso colonial) y no sólo de una situación estática. (Bonfil Batalla, 1971: 11).

Con respecto a la hegemonía cultural que construyó el Estado, Bari (2002) dice que se elaboró, y aún hoy se elabora, contradictores¹⁷ étnicos del otro, con el fin de la expansión social de las fronteras que conlleva captación de la mano de obra y valorización y control del uso del suelo.

Para concluir deseamos retomar la propuesta de Bari (2002) sobre la importancia de definir los conceptos a través de la observación e investigación empírica con los grupos sociales que trabajamos ya que no hay criterios y factores universales de la identidad colectiva. Y sumamos la siguiente propuesta de Vázquez (2006) sobre la construcción crítica del conocimiento:

La construcción crítica del conocimiento en las ciencias sociales pasa por la puesta en evidencia de la falsa neutralidad científica de las teorías, los modos en que se enmascara su cientificidad y arbitrariedad. Por ello la construcción de un Antropología del Sur capaz de defender los intereses estratégicos de los sectores y grupos sociales excluidos, sometidos y humillados, también de los pueblos originarios se asume en nuestra propuesta de la Antropología Emancipadora y se integra al debate sobre la temática de la construcción crítica del conocimiento y de su manipulación política. En la co-constitución de los problemas científicos como problemas políticos y de los problemas políticos en tanto problemas científicos. (2006: 695).

e.3. Etnicidad y etnogénesis

Para dar inicio a este apartado sostendremos que, la formación del Estado Nacional se valió de una lógica de homogeneización de la población en general y de las comunidades indígenas en particular. Bajo el ala de ‘la argentinidad’ se llevó a cabo la demarcación de las fronteras geopolíticas, y así se avanzó en la expropiación de los territorios de la población nativa, basada en el sometimiento y la invisibilización. Sin embargo, dicho proceso no logró disolver la diversidad de las poblaciones indígenas en su interior, y ejemplo de ello es cómo en los últimos años han surgido múltiples pueblos

¹⁷ Según la Real Academia Española, contradictor es un adjetivo que contradice.

en lugares donde se ‘creían desaparecidos’. En pocas décadas la población indígena en distintas zonas del país se ha incrementado y ello nos hace interrogarnos acerca de ¿Qué fue lo que cambió de las condiciones internas y externas para que esto suceda? (Pérez, 2001; Varas, 2005). Pues bien creemos que mediante los conceptos de etnicidad y etnogénesis podemos intentar dar respuestas a esta coyuntura. Por lo que a continuación veremos los principales debates y conceptualizaciones que se han realizado sobre estos temas. Esto nos permitirá dar cuenta que el proceso de organización de Kalfulafken tiene directa relación con este contexto.

En primer lugar queremos destacar que, aunque se suele confundir identidad étnica y etnicidad, debido a su directa relación, no son conceptos equiparables en las ciencias sociales. Dicho error se vincula a su cercanía ya que la etnicidad será la expresión política de lo étnico y el resultado de procesos históricos que dotan a los grupos de un pasado común y códigos compartidos (Amodio, 1996; Bonfil Batalla, 1971). Sobre esta diferenciación, Bartolomé (1997) sostiene que la identidad es un fenómeno cognitivo para identificar a los miembros del propio grupo que alude a componentes históricos y estructurales, mientras que concibe a la etnicidad como su expresión contextual, es decir las conductas en tanto miembro de ese grupo: la ‘identidad en acción’. A modo de síntesis, Bari destaca que los estudios actuales sobre etnicidad hacen foco en el carácter dinámico y relacional. Además, diferencia dos posturas teóricas al respecto: por un lado los objetivistas que ven la etnicidad como un fenómeno político y que la explican en términos de relaciones de clases, con énfasis en el conflicto étnico. Por otro lado los subjetivistas, que toman la etnicidad como un fenómeno que se sustenta en la construcción simbólica de la distinción cultural (2002).

Luego de aclarar la diferencia entre identidad étnica y etnicidad, a continuación, veremos las principales conceptualizaciones respecto al concepto de etnicidad, noción estrechamente vinculada a la emergencia y organización etnopolítica de las comunidades indígenas en Argentina. Después se verán los abordajes que han trabajado sobre la etnicidad en espacios urbanos y el escrito de Vázquez (2002) donde desarrolla el tema de la organización y reivindicación étnica del pueblo mapuche. Por último, en este apartado, se expondrán las diferentes definiciones que refieren al concepto de etnogénesis sobre la reinención o emergencia étnica.

Inicialmente, queremos destacar las limitaciones de los abordajes anteriores al giro teórico en Antropología, ya desarrollado anteriormente, sobre el concepto de

etnicidad. En este sentido Juliano (1992) analiza un trabajo de Isajiw¹⁸ donde se compilan distintas definiciones del término y, a partir de dicha lectura, concluye que las mismas no sugieren opciones dinámicas como; reacomodaciones en relación con los conflictos, o la aceptación o rechazo de las manipulaciones políticas.

Sin más preámbulos, veamos las distintas definiciones de etnicidad que se han elaborado respecto al contexto interétnico de Argentina, específicamente con la formación y consolidación del Estado Nacional. Al respecto Bari la define como *“estrategias desarrolladas por los distintos grupos étnicos involucrados en la problemática de la territorialidad, en tanto espacio de producción y reproducción de la vida social”* (2002: 151). Así la autora sostendrá, apoyándose en distintos autores, que en una sociedad de clases, la cual se explica por las relaciones sociales de producción, la estructura dominante contendrá a las unidades étnicas minoritarias y, por lo tanto, las relaciones de clases condicionarán a las relaciones interétnicas en base a la explotación y dominación tanto económica como social. María Cristina Bari concluye que la etnicidad busca preservar ciertas particularidades socioculturales y la pluralidad nacional. En este sentido Díaz Polanco (1995) establece que la etnicidad debe pensarse como una dimensión relevante de las clases sociales para concebir la presencia de diferentes formas étnicas en el panorama clasista. Vázquez (2002), en línea con Bonfil Batalla (1971), toma el concepto de etnicidad como la construcción política de la identificación étnica. Plantea que hay que tener en cuenta la construcción del estigma al investigar los procesos étnicos identitarios y la etnicidad, y prioriza la relación de desigualdad para resaltar dos aspectos de la etnicidad:

El primero incluye la construcción de la etnicidad desde la perspectiva de los grupos sociales que conforman colectividades étnicas que en la sociedad civil son mayoritarias, la autopercepción de su hegemonía, la expresión de las mismas elaborada por los medios masivos de comunicación, y la percepción de los aborígenes como grupos sociales minorizados. El segundo está constituido por las estrategias etnopolíticas desplegadas por las organizaciones indianistas que aprovechan los resquicios legales de la legislación existente y buscan apoyo en las ONGs y organismos y pactos internacionales que

¹⁸ Isajiw, W. W. (1974). Definitions of ethnicity. *Ethnicity*, 1(2), 111-124.

garantizan los derechos humanos de los pueblos. (Vázquez, 2002: 4-5).

Bartolomé (1997) sostiene que la asignación generalizante y esencialista del Estado Nación resulta, por medio de la repetición, en una ‘identidad atribuida’ que se internaliza y surgen autodefiniciones que responden a esa indianidad genérica. Sobre los movimientos indígenas, dice que han contribuido en la conciencia de compartir problemáticas comunes en pos de un factor identitario más abarcativo para recurrir a la movilización política frente al sector no indio. Las organizaciones indígenas luchan por constituirse en sujetos colectivos, con demandas compartidas, y se apoyan en la diferencia de rasgos culturales -oposición a un ‘otro’ diferenciado- para distanciarse de las construcciones históricas. En consecuencia, crean un pasado propio que los habilite a un mejor presente y futuro que les permita confrontar al Estado con mayores probabilidades de éxito. Es decir que esta ‘indianidad genérica’ puede ser una bandera de lucha y aglutinador para el logro de fines comunes (Bartolomé, 2003). De esta manera, las movilizaciones étnicas buscan recuperar lo que les ha sido expropiado por los ‘otros’ y, por sobre todo, construir una representación colectiva del ‘nosotros’ que sea nueva y positiva dado que en palabras del autor *“los movimientos no construyen “nuevas identidades”, sino “nuevas representaciones colectivas de la identidad” de cada grupo, dinamizada por el incremento de la confrontación interétnica”* (Bartolomé, 2004: 92). Por último, destaca que la etnicidad es primordial en la organización de los movimientos etnopolíticos.¹⁹ En lo que respecta a los movimientos indígenas Vázquez (2006) dirá que estimulan la reconstrucción de las identidades indígenas, desdibujan las fronteras étnicas y convierte la noción de sujeto colectivo indígena en pueblos indígenas que resulta más amplia.

Se está transformando así el estigmatizado concepto de indio en una apelación a la reactualización identitaria, en una bandera política unificadora; es decir una identidad genérica, que incluso argumenta (o imagina) la existencia de una única tradición cultural compartida. Esta naciente, pero cada vez más definida conciencia panétnica, representa

¹⁹ El autor dice que si algunos pueblos no logran acudir a la identidad étnica como forma de estructurar la acción colectiva se debe a que está fragmentada, por lo cual el desafío será recuperar la noción de identidad inclusiva con una identidad e intereses comunes.

un recurso crucial para superar en el nivel político la barrera de los localismos excluyentes. (Bartolomé, 1997: 57).

Para que esto suceda, según Varas (2005) se han dado una serie de cambios desde la discriminación negativa a la positiva, reflejándose en las recientes normativas (empujado en la mayoría de los casos por la misma población indígena). En este nuevo contexto se destaca un aumento en la organización, revalorización de sus lugares actuales en la sociedad y búsqueda de una mayor participación en espacios de decisión y autodeterminación.

A saber, desde finales del siglo XX, hay una presencia creciente de los pueblos indígenas en la escena pública -coincidente con lo que ocurre en el resto de América Latina- caracterizada por su conformación como actores políticos (Trincherero y Valverde 2014). Se ha pasado de la invisibilización y negación de la cultura a la necesaria organización de los pueblos para lograr las reivindicaciones pendientes. Bengoa (2009) refiere a dos etapas de emergencia indígena para poder analizar los procesos que atravesaron los pueblos indígenas en las últimas décadas. La primera, caracterizada por la reconstrucción de la identidad indígena, reclamos y demandas. La segunda por reivindicar los derechos indígenas, apropiación y uso de las instituciones del Estado. Esta última fase reivindicativa se caracteriza por un proceso de concientización y afirmación de la etnicidad, donde ya no hay un retraimiento hacia adentro de las comunidades puesto que se puede ser indígena y ciudadano del Estado Nacional: *“Hasta hace muy pocos años atrás los indígenas se escondían en las ciudades. Hoy comienzan a mostrar con orgullo creciente su condición indígena”* (Bengoa 2009: 17).²⁰ Del mismo modo Lucic (2001) sostiene que los movimientos indígenas han irrumpido en muchos países de América Latina como los nuevos actores en la arena política y social. Así la organización étnica va de la mano con los cambios identitarios y ambos ayudan en la conformación de un indígena organizado, urbano y demandante (Varas, 2005) comenzando a revertir la doble negación que hay en los espacios urbanos (Engelman, 2016a).

Por otro lado, nos interesa profundizar sobre un punto que ya se ha desarrollado en los anteriores apartados, pero ahora lo abordaremos desde el foco en los espacios urbanos y la etnicidad. Principalmente porque creemos que esto se puede vincular y tiene

²⁰ Aquí quisiéramos mencionar lo que señala Acevedo De La Harpe (2021) sobre la deuda histórica en materia de derechos con los pueblos indígenas en Chile. Allí destaca que el proceso constituyente que está atravesando el país resulta clave para subsanar este tema.

relación con la organización etnopolítica de la comunidad urbana Kalfulafken. En pocas palabras, en los contextos ciudadanos, a raíz del mayor contacto y confrontación interétnico habrá mayor competencia con identidades alternas y el contraste llevará a que la emergencia de la etnicidad tenga una mayor visibilidad. En este sentido, Bartolomé (1997) habla sobre la retórica de la etnicidad, como la forma explícita que expresa la identidad étnica en los discursos mediante símbolos del repertorio cultural (ropa, lengua, entre otros) y estas podrán variar según la coyuntura para marcar el contraste. En definitiva, la forma en que conforman el discurso de su identidad reflejará la reproducción local de la ideología étnica. Esto, a su vez, será un factor fundamental para la solidaridad del grupo porque moviliza normas y valores que orientan el comportamiento. *“La etnicidad se expresa entonces como un estructurador de conductas políticas, cuyos objetivos dependerán de la situación contextual”* (Bartolomé, 1997: 64).

De esta manera, por ejemplo, los indígenas urbanos se ven enfrentados a situaciones de discriminación y negación en las ciudades pero también resulta un espacio donde entran en contacto personas provenientes de diversas regiones que generan asociatividad y se agrupan basados en la etnicidad como forma de cohesión y solidaridad (Radovich 2004). Sobre la organización de los mapuches urbanos Vázquez (2002) dirá que han tendido a aliarse con diversos sectores no indígenas sin dejar de lado sus reivindicaciones étnicas. En el caso de la población mapuche de Carhué el proceso de revalorización de la identidad indígena, de sus reclamos y demandas partió de la vinculación con comunidades de las zonas cercanas que ya habían tramitado la personería jurídica y que estaban organizadas hace varios años, como la Comunidad mapuche Lof Kuripan–Kayuman de Bahía Blanca y la Comunidad mapuche Tribu Ignacio Coliqueo de los Toldos, seguido por la realización conjunta de actividades de visibilización en distintos espacios cercanos como escuelas, plazas, entre otros. Además a partir de los trámites de la personería jurídica comenzaron a vincularse con mayor asiduidad con otras comunidades del país, universidades, instituciones nacionales y locales. A la vez en el proceso de censar a las familias indígenas (trámite requerido por la personería jurídica) algunas personas que decían no ser indígenas, a partir del contacto con las y los dirigentes, empezaron a participar y/o a contar de forma más abierta sus orígenes (Varisco, 2022).

La ciudad resultará un espacio con condiciones distintivas para promocionar sus derechos e identidades y en este nuevo contexto van a multiplicarse el número de organizaciones étnicas (Lucic, 2001; Engelman et al., 2018). Estas cuestiones, se vinculan con la propuesta de Barth (1976) sobre la reinención continua de los aspectos culturales

que resaltan los límites. Weiss et al. (2013), sostienen que la emergencia indígena en ámbitos urbanos implicará identidades que se recrean en nuevos contextos por el aporte de ambos espacios, vinculado al estrecho contacto con las comunidades rurales. De esta forma, como se ha intentado mostrar en lo que va del capítulo, no serán los rasgos culturales, como la lengua o la vestimenta, lo que defina a un grupo étnico sino los procesos de autoconciencia, reconocimiento y búsqueda de objetivos colectivos (Arruti, 2016). Así según Bartolomé (1997) la etnicidad será una herramienta fundamental de resistencia física y cultural de las comunidades indígenas sometidas a relaciones neocoloniales de explotación.²¹

Ahora bien, en relación con la resistencia étnica²² del pueblo mapuche Vázquez (2002) sostiene que es el pueblo que mejor se ha organizado y desarrollado luchas de reivindicación étnica. Dicho pueblo apelará a la memoria étnica para construir sus tradiciones culturales mediante la conformación de una etnicidad que niegue todo tipo de hibridación, tendiente al fundamentalismo esencialista, que junto a su simbología (ejemplo: bandera) les permitan apoyar su organización etnopolítica, reconstrucción política de su etnicidad y reclamos territoriales. Destaca que entre los grupos mapuches hay distintas posturas y tensión a la hora de definir estrategias comunes respecto a temas puntuales como la autonomía, pero que se unifican al momento de construir su etnicidad, sus reclamos territoriales y la defensa de sus tradiciones culturales.²³

En el proceso de construcción (reconstrucción) de la etnicidad, la cultura mapuche es reinterpretada en función de un proyecto etnopolítico a construir. En dicho proceso el eje de los conflictos entre los mapuches y la sociedad regional nacional, pasa por la falta de cumplimiento por parte de ésta de las leyes municipales, provinciales y nacionales apoyadas en pactos y convenios internacionales, y la exigencia de los mapuches de su acatamiento. (Vázquez, 2002: 15).

²¹ Al respecto el autor alerta que esto no significa adherir a la tradición ‘instrumentalista’ ya que esta supone que los grupos étnicos son grupos de interés que actúan y manipulan símbolos con fines específicos. Además esta perspectiva no profundiza en la historicidad ni en las relaciones estructurales de subordinación.

²² Vázquez (2006) emplea el concepto de “resistencia indígena” para referirse a las poblaciones indígenas americanas y “resistencia étnica” para aludir a un contexto de mayor generalidad.

²³ El autor aclara que dicha etnicidad será estigmatizada desde los tres niveles del Estado y su diversidad negada desde gran parte de la sociedad civil. Además remarca que habrá desigualdad en la comunicación - por la imposición del uso del español- entre los grupos mapuches y los grupos mayoritarios porque poseen dominancia y reflejan, una vez más, las relaciones de poder.

Por último, para el análisis de la reinención y/o emergencias étnicas en lugares que se presentaban hasta hace poco tiempo como homogéneos a nivel poblacional retomaremos el concepto de etnogénesis desde un enfoque dinámico y en contraposición a las perspectivas que toman a los grupos como algo dado. Dicho concepto incorporará a los sujetos sociales, los hechos que los interpelan y sus historicidades, cuestiones que son fundamentales en los procesos identitarios (Arruti, 2016; Pacheco de Oliveira, 2010; Pérez 2001; Boccara, 1999). Las y los autores que trabajan dicho tema, plantean que el concepto posee la flexibilidad para abordar sucesos cada vez más complejos y actuales que se vienen dando en distintas partes de América Latina y que *“ofrece una alternativa a la explicación de los fenómenos, cada vez mayores, de resurgimientos identitarios”* (Luna Penna, 2014: 169).

Las tipologías propuestas por Lafée-Wilbert y Gómez (2012) para describir la etnogénesis las dividen en tres tipos: 1) Reconstruidos: que perdieron hace poco parte de su identidad -lengua, territorio, etc.- pero que conservan lazos de parentesco y la posibilidad de recuperar partes simbólicas de su territorio; 2) resucitados: que se creen exterminados desde hace mucho tiempo y carecen de vínculos con su pasado, salvo las fuentes escritas; y 3) reinventados: deben recurrir a fuentes coloniales y arqueológicas. Estas características comunes se basan en un *“pool que los define como colectivo diferenciado”* (Lafée-Wilbert y Gómez, 2012: 74). En este proceso surgen otros elementos que empiezan a recuperar como tradiciones familiares, formas de preparar la comida, etc.

Según Pérez (2001) los procesos etnogénéticos poseen métodos diversos con una alianza entre lo popular y elitista que resulta inédito, puesto que apelan tanto a la tradición cultural como a los relatos escritos en fuentes históricas. En la ciudad la revitalización identitaria se basa en la contrastación con la identidad nacional donde se apela al reconocimiento y la participación en la sociedad mayor. La revalorización de lo étnico se apoya en elementos culturales que son diferenciales y tradicionales. A la hora de negociar se apelan a los reclamos culturales y, a la vez, retoman elementos de la vida ciudadana que les son útiles para fortalecer sus proyectos. De esta forma los movimientos indígenas aparecen como nuevos actores en lo político y social, valiéndose de componentes instrumentales para lograr sus objetivos (Campos, Espinoza y Maza, 2018; Lucic, 2001).

Así, la etnogénesis se referirá a los procesos internos en que los grupos sociales incorporan significados, valores que pueden ser reales, inventados o imaginados que irán

constituyendo al 'sujeto étnico'. Por otro lado, los agentes externos o la acción del Estado que etnifica, se denominará etnificación y se refiere a instituciones, cambios normativos, leyes, censos que generan contextos más favorables para conseguir aumentar su reconocimiento, institucionalizar sus demandas y construir identidades étnico-urbanas (Campos Muñoz, Espinoza y Maza, 2018; Varas, 2005). Sobre el proceso de recuperación de la identidad como algo colectivo se subrayan tres características que aparecen en distintas reivindicaciones identitarias; reconocimiento de líneas de parentesco que conectan localidades, territorios ancestrales, conciencia histórica en común (Olivera, 2014; Lafée-Wilbert y Gómez, 2012). En el caso específico de la población mapuche Boccara (1999) dice que el proceso de etnogénesis conlleva el surgimiento de una nueva entidad sociocultural e implica un doble cambio, a nivel subjetivo en las formas de definir la identidad y a nivel objetivo en las estructuras materiales que abarcan lo político y económico.

En los trabajos expuestos se advierte que negar los nuevos procesos etnogenéticos conlleva el riesgo de retrasar la puesta en práctica de la justicia social y el derecho a: la autodeterminación, los territorios, la revalorización de sus culturas y sus prácticas. Por lo que sugieren estar abiertos a tales procesos y no poner en tela de juicio la veracidad de dichas identidades sino acompañar y celebrar el resurgimiento de las identidades indígenas en distintos puntos del país. Es fundamental el rol de la Antropología Social para generar datos y argumentos que mediante informes, peritajes y artículos fortalezcan las demandas indígenas (Pacheco de Oliveira, 2010).

Para cerrar este apartado queremos resaltar la utilidad de la teoría hasta aquí expuesta para pensar el proceso de organización étnico y colectivo que la comunidad Kalfulafken transita, y la revalorización de su identidad en el contexto local. En consecuencia, lo visto hasta el momento, nos permite posicionarnos desde un enfoque dinámico y contrapuesto a las perspectivas que tomaban a los grupos como algo dado, para incorporar en el análisis tanto a los sujetos sociales como a los procesos que los interpelan y sus historicidades. Esto nos permitirá ver las particularidades del caso como las generalidades que lo engloban en un proceso más amplio y de larga data. Por último, en el siguiente apartado haremos un breve desarrollo de las conceptualizaciones sobre genocidio y etnocidio por ser un tema que se vincula de manera transversal con todo lo que se ha venido desarrollando a lo largo del capítulo y tiene una importancia nodal para esta tesis. Creemos que estas teorías serán de mucha utilidad para pensar el accionar del Estado Nacional contra las poblaciones indígenas. Sobre todo, respecto al establecimiento

de fronteras y sometimiento de la población nativa que fue planeada por el ministro de Guerra Adolfo Alsina, a partir del año 1874, mediante el establecimiento de la denominada Zanja de Alsina y su paulatino corrimiento como estrategia de avance frente a las poblaciones indígenas. Esta es una cuestión que abordaremos con mayor detenimiento en el capítulo siguiente así que, por lo pronto, pasemos al apartado siguiente para ver qué dirán las y los autores que trabajan el tema de genocidio y etnocidio.

e.4. Genocidio y etnocidio

El discurso colonial y nacionalista se construyó reforzando la diferencia, exclusión, invisibilización y la no pertenencia, mediante lógicas de clasificación social basadas en marcaciones raciales, étnicas y culturales. El concepto de “estereotipo” es entendido como representaciones sociales y esquemas culturales preexistentes, contruidos por los sujetos y que implican un tipo de clasificación reduccionista. Moldes rígidos que sustentan imaginarios sociales, producto de un periodo y sociedad específica, que se han repetido a lo largo del tiempo en la esfera pública y que mediatizan las realidades (Pacceca y Averbuj, 2014; Bruno, 2010; Herrán, 2005).

Para analizar el accionar histórico y actual entre la población indígena y el Estado retomaremos la definición sobre las estrategias de las prácticas genocidas y etnocidas que implican una expansión territorial y de pensamiento hegemónico para homogeneizar las diferencias culturales y construir al indígena como un otro externo/extranjero, así justificar el exterminio físico y disciplinamiento de los sobrevivientes (Lenton, 2014; Nagy, 2008; Lenton et al., 2007). Esta postura sostiene que dichas prácticas implicaron, además del exterminio físico de las comunidades indígenas, el simbólico y político, asimismo la negación de los hechos y sus responsabilidades. La ocupación militar y posterior colonización civil, se puede enmarcar en el concepto de etnocidio porque para existir y ser ciudadanos de derecho debían renunciar a su condición étnica (Bartolomé, 2003). Al respecto de este punto el autor expone lo siguiente:

La constante inferiorización material y simbólica de las sociedades nativas ha conducido al desarrollo de procesos tipificables como etnocidios. Estos resultan de colocar a una sociedad en situaciones físicas e ideológicas que imposibilitan o dificultan extraordinariamente su reproducción cultural e identitaria. Dichos procesos comienzan por

el abandono de rasgos culturales propios, continúan con el remplazo lingüístico y concluyen con la renuncia a la filiación indígena: el progresivo abandono del mundo cultural concluye en una descaracterización étnica. Pero el abandono de la cultura no supone necesariamente la renuncia de la identidad, aunque es frecuente que se den asociados. (Bartolomé, 1997: 72-73).

Desde un etnocentrismo prejuicioso se marcó a los nativos cómo ‘otros internos’ y se asoció ‘lo indígena’ con lo bárbaro y belicoso para justificar así todo tipo de violencia y construirse a sí mismos por oposición a un ‘otro inferior’ (Briones, 1998) con el fin de implantar una concepción de Nación de ‘raza blanca y cultura europea’ (Quijada, 2004). Podemos ver que a lo largo de la historia argentina se siguió con la lógica racista que fue instaurada en la colonia, incluso después de la independencia de España y la formación del Estado Nacional. Al respecto Barabas (2000) sostiene que estos preconceptos estructurales del racismo en algunos aspectos aún continúan. En cuanto a este tema, Bonfil Batalla (1971) plantea que aún prima una actitud de conquista y el ‘indio’ sigue apareciendo con las mismas características que, en el siglo XVI, exigía el régimen colonial para establecer el orden de dominio y explotación. Por último, apoyándonos en Barabas (2000), propondremos que para problematizar, desnaturalizar y cuestionar dichos constructos es necesario visibilizar las condiciones de explotación, las lógicas de clasificación social y las construcciones histórico-sociales que fueron impuestas sobre ese ‘otro negativo’ y creemos que los conceptos de genocidio y etnocidio son de mucha utilidad para dicho propósito. Ahora sin más, pasemos al último apartado del capítulo donde veremos cuáles son los objetivos y las principales posturas desde las cuales parte y se cimienta la metodología de la presente tesis doctoral.

f. Consideraciones metodológicas

Como ya hemos mencionado, el objetivo general de esta investigación consiste en contribuir al conocimiento de los procesos migratorios, reconfiguraciones étnico-identitarias, formas de resistencia y prácticas organizativas del pueblo mapuche en la región urbana de Carhué, provincia de Buenos Aires a partir de la década de 1990 hasta la actualidad. En términos metodológicos, la presente investigación buscó articular instancias de trabajo del equipo de extensión UBANEX e investigación UBACyT, del

cual formo parte, y que han sido fundamentales a lo largo de mi formación durante la carrera de grado.

El enfoque desde el cual partimos corresponde a la perspectiva de la Antropología Social, la cual nos permitió, como objetivo secundario, indagar en las relaciones establecidas por la comunidad indígena con distintos actores intervinientes, tanto de la provincia de Buenos Aires como de la localidad de Carhué. Asimismo, se buscará caracterizar el contexto económico y político para reconstruir la historia de las familias indígenas de Carhué en consonancia con su proceso de organización etnopolítica y reconocimiento como comunidad ante el Estado provincial, cuya máxima expresión podemos ubicarla en el año 2018 cuando inician la tramitación de la personería jurídica. En definitiva, se trata de analizar cómo se constituyen los reclamos indígenas en Carhué en torno al territorio, identidad étnica y condiciones de vida al considerar las estrategias de resistencia y el acceso a los recursos a lo largo del tiempo y en relación con los diversos niveles de Estado -Municipio, Provincia y Nación-.

La pregunta de investigación se centró en analizar las formas de organización de las familias mapuche y su relación con los procesos de reconfiguración étnico-identitarias en Carhué, en el marco de contextos de emergencia indígena y resurgimiento de las demandas étnicas y territoriales en la zona. La pregunta y tema que guiaron esta tesis se han reformulado a partir de la experiencia en el campo, las observaciones, las entrevistas y la interacción con la comunidad. En este sentido, volver al campo en reiteradas oportunidades, profundizar los temas y reelaborar las estrategias metodológicas permitió construir los objetivos y orientar la investigación. Sobre este punto Rockwell (2009) afirma que la experiencia nos lleva a ‘abrir la mirada’ para observar nuevos elementos y cuestiones que produzcan extrañamiento para iluminar y/o repensar el tema de estudio. Quisiéramos aclarar que el acceso al campo se inició, en el año 2018, por pedido de la comunidad mapuche Kalfulafken al grupo de investigación-extensión para colaborar en el proceso de tramitación de la personería jurídica. Con este objetivo, comencé el trabajo en la zona junto con las y los miembros de la comunidad,²⁴ siendo nuestra guía los requisitos de dicho trámite (que ya han sido expuestos más arriba). La metodología para el abordaje de esta investigación ha sido de tipo etnográfica y se han entrevistado a una

²⁴ Es importante resaltar que nuestro lugar como científicos sociales será continuamente asignado por los otros, escapando al control de la persona que investiga, por lo que: *“la construcción colectiva del papel del antropólogo en una aldea determinada no es un proceso cerrado y absoluto, al igual que no lo son las relaciones que el etnógrafo va tejiendo en la construcción de su campo”* (Daich y Sirimarco, 2009: 22).

heterogeneidad de actores tales como son las y los integrantes de la organización indígena, pobladores de Carhué, funcionarios y funcionarias de organismos gubernamentales y no gubernamentales, entre otros. Para su realización, se llevaron adelante entrevistas abiertas y en profundidad, semi-estructuradas, entrevistas individuales y grupales. Se buscó reconstruir las historias de vida y trayectorias para intentar comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva que le imprimen las y los actores. De esta forma, el trabajo de campo estuvo mediado por la observación participante. Allí atendimos, a lo dicho y a lo no dicho, en las entrevistas formales y las charlas informales, este interés se debe a que las situaciones conversacionales son un material rico para comprender las interacciones entre las y los actores.

En consecuencia, esta investigación partió de la experiencia de los proyectos de Extensión- Investigación Universitaria, que prioriza una labor contigua con comunidades y organizaciones indígenas en la construcción de espacios abiertos de intercambio y difusión. Asimismo se retomaron los enfoques sobre co-investigación y reflexión con los sujetos de la realidad de estudio que buscan producir conocimientos a partir de la intervención concreta, con una involucración activa en el desarrollo de la experiencia y problematización. Para que sea en la práctica donde se definan los núcleos problemáticos y elaborar en forma conjunta sentidos y categorías relevantes en el hacer cotidiano de los sujetos y el campo académico (Carenzo y Fernández Álvarez, 2014; Moreno Pestaña y Espadas Alcazar, 2009; Rockwell, 2009; Achilli, 2005; Batallán y García, 1992). De esta manera acordamos con estas propuestas sobre la importancia del rol de la Antropología Social para construir conocimiento de manera crítica, visibilizar y apoyar los procesos de resistencia y organización indígena que han crecido en los últimos treinta años.

Por un lado, la presencia en el terreno implicó el relevamiento bibliográfico de antecedentes teóricos y empíricos sobre el tema en cuestión. Por el otro, por ser técnicas útiles para la investigación, se recopilaron datos demográficos, socioeconómicos e históricos de Carhué a partir de la búsqueda de mapas, diarios, documentos, entre otros, en centros de documentación oficiales nacionales, provinciales y locales. Además, se remitió a páginas de internet, periódicos digitales, etc. De este modo -y en conjunto con la comunidad- se definieron diversas pautas de trabajo para la investigación que constó de la lectura de las normativas para la tramitación de la personería jurídica, acompañamiento en la realización de los censos poblacionales y posterior organización de los papeles obtenidos. Además, se realizaron entrevistas a las y los integrantes de mayor edad para reconstruir la historia comunal donde la dirigencia seleccionó: quiénes

serían entrevistados y las preguntas. El proceso se vio enriquecido gracias a múltiples anotaciones, fotografías, grabaciones, croquis, etc. Por último, esta información se trianguló y se procesó a fin de continuar y definir los objetivos a través de la construcción del problema de investigación.

A propósito de las entrevistas Fonseca (1999) plantea la necesidad de detallar el lugar sociohistórico de las y los entrevistados y, a la vez, tener presente que van a intentar adecuar su discurso al interlocutor. Además, destaca que lo relevante de las respuestas no será su valor de verdad o falsedad sino lo que representan de la realidad social que se intenta analizar. Por lo cual, se buscó una continua alternancia entre los datos de campo y la lectura bibliográfica para intentar entender el sentido de las prácticas.

Otro punto a destacar tiene que ver con el pedido de la comunidad para que asistiera al Archivo Histórico -dependiente del Museo Regional Dr. Adolfo Alsina- con el objetivo de buscar registros, mapas, fotos, expedientes que apoyarán los relatos familiares y la historia comunal. En este sentido coincidimos con Sarrabayrouse (2009) que la metodología no se puede prever de antemano sino que se construye de forma continua en el terreno porque cada lugar va a requerir abordajes diversos. Trabajar con archivos es un ejemplo de ello ya que no era algo previsto a priori y en consecuencia inicialmente se debió buscar material teórico y metodológico que orientara el trabajo con las fuentes escritas -correccionales, actas de bautismo, mapas y planos, etc.-, para que sea de utilidad tanto para la tramitación de la personería como para la investigación.

Cabe aclarar que, para las Ciencias Sociales, cada vez es más importante contemplar distintas fuentes escritas puesto que son herramientas que pueden contribuir para analizar los acontecimientos y las transformaciones en las comunidades y sus territorios (Nacuzzi y Lucaioli, 2011; Achilli, 2005). En efecto, creemos que la etnografía puede ser un medio para salvar la distancia entre lo oral y lo escrito mediante la articulación de los registros con los relatos de los protagonistas (Sarrabayrouse, 2009). Por lo cual en esta tesis nos hemos apoyado en el trabajo de campo y la historiografía, mediante un trabajo de análisis y comparación de la información.

A la hora de leer los documentos hemos contemplado la propuesta de Muzzopappa y Villalta (2011) de tener en cuenta el contexto político en el que fueron escritos para no tomarlos literalmente sino atravesados por relaciones de sometimiento y poder. Ya que muchos fueron elaborados por las mismas instituciones estatales que buscaron invisibilizar a la población indígena y construir realidades en base a intereses determinados. Pero también en los mapas de campañas militares y/o documentos,

producido por dichas instituciones, se obtienen referencias de comunidades indígenas que actualmente pueden servir para demostrar y apoyar los procesos reivindicativos. Al respecto *“las formas que accedemos, los recorridos que debemos realizar, y la contextualización histórico-política de los documentos constituyen, a nuestro entender, piezas clave para un análisis etnográfico de documentos estatales”* (Muzzopappa y Villalta, 2011: 30).

De esta manera, resulta necesario agregar el análisis del lugar del Estado y su rol, en los distintos períodos con relación al tema indígena. Además, contextualizar las formas burocráticas y sus procesos de producción para comprender los sentidos y vislumbrar sus sesgos (Pita y Miranda, 2015). Pues como sostiene Barrera (2014) los documentos tienen la capacidad de ser tanto espacios de construcción y validación del saber como de subjetividad y poder. Un ejemplo claro es que los pueblos originarios deban remitirse a las instituciones estatales para realizar la tramitación de la personería jurídica, y que deban adoptar las formas y lenguajes de la dominación para cumplimentar los distintos puntos requeridos y ser escuchados (Roseberry, 2002). En esta misma línea, Gesteira (2016) habla sobre la importancia de los papeles y como, los que son emitidos por el Estado, adquieren importancia para las comunidades por el poder de la palabra escrita. Puesto que resulta central haber sido reconocidos - personería jurídica- para poder realizar pedidos y negociar con los entes estatales (Engelman et al., 2018). Esto último, ha aparecido en el campo en reiteradas oportunidades por la urgencia de tener la personería para viabilizar otros reclamos urgentes como: tierras para las familias que no poseen viviendas propias y para la construcción de un centro cultural, becas de estudio, recursos estatales, entre otros.

En este mismo sentido en la investigación la problemática será una construcción de conocimiento sistemática, mediante un análisis interpretativo y analítico (Rockwell, 1987). En la misma línea Roca Girona (2014, 2011) propone una etnografía multisituada para realizar abordajes comparativos. Cuestiones que han sido tenidas en cuenta en este trabajo para establecer vínculos entre la organización y constitución de la comunidad Kalfulafken y los procesos atravesados por otras comunidades de la zona que están organizadas hace varios años, en relación con la revalorización étnica acaecida en los últimos tiempos en espacios urbanos. En cuanto a la bibliografía que refiere a trabajos etnográficos y describe las experiencias de otras comunidades indígenas cercanas destacamos su relevancia como material comparativo, para establecer relaciones por su proximidad territorial y sus procesos de organización (Pichumil y Nagy, 2016; Nagy,

2014, 2013, 2008, Nagy y Papazian, 2011). Desde la propuesta de Kant de Lima et al. (2017) al ver los casos de la serie no solo se pueden iluminar distintos aspectos que lo engloban en un proceso más amplio, sino también, establecer cuestiones particulares del propio caso.

Por otro lado, para articular el pasado y el presente, se ha tenido en cuenta el estudio de la memoria, transmitida en diferentes prácticas sociales, las desconexiones en torno a la identidad indígena producto de situaciones de violencia institucional o simbólica y las reconexiones de los últimos periodos relacionados con el contexto social y político (Guiñazú, 2018, 2017). Otro punto, que nos ha interesado en esta tesis, es el mapeamiento de los grupos para analizar las prácticas y relaciones, ver las continuidades y rupturas al interior de la comunidad, las instituciones locales y otras comunidades de la zona, es decir las prácticas que permiten reconstruir lo cotidiano y menos espectacular (Sarrabayrouse, 2011). Asimismo, ha resultado una estrategia interesante ver las categorías nativas que son utilizadas por los sujetos y emplearlas como categorías analíticas en la investigación (Gesteira, 2016; Corbelle, 2018) para desandar los conceptos que aparecen en el campo de manera naturalizada y pensar las tramas de relaciones-obligaciones por pertenecer a un grupo más amplio el 'ser indígenas'. Un ejemplo son las demandas de los grupos indígenas que, a pesar de sus diferencias internas, se engloban en una bandera de lucha más general y se muestran como un grupo homogéneo hacia afuera por un contexto histórico de persecución y discriminación. Esto hizo necesario abordar las conceptualizaciones en torno a las poblaciones originarias en la provincia, la violencia al que fueron sometidas y las resistencias de las comunidades. Al prestar atención a las experiencias, organización, demandas, reivindicaciones y negociaciones con distintos actores sociales de la política local y agencias estatales, se destacó la capacidad de 'agencia indígena' que en este proceso ha ganado nuevos espacios y un rol más activo en los entes estatales (Guiñazú, 2018, 2017).

En síntesis, las unidades de estudio seleccionadas refieren a la organización de la comunidad indígena Kalfulafken de la localidad de Carhué, provincia de Buenos Aires y las relaciones que sus miembros poseen con otras comunidades indígenas y espacios políticos, gubernamentales, sociales no-indígenas. De este modo, las entrevistas y observaciones realizadas permitieron pensar las representaciones que generan los sujetos dentro de una época y en relación con otros (Achilli, 2005), puesto que la población indígena no puede concebirse al margen de las relaciones sociales y su historicidad

(Gordillo, 2006). Se debe atender a las condiciones socioeconómicas, políticas y las construcciones sociohistóricas de la región junto con sus transformaciones.

CAPÍTULO II: Despojos de las poblaciones indígenas por parte del Estado Argentino. La frontera bonaerense y el caso de la comunidad mapuche Kalfulafken de Carhué

a. Introducción

Las prácticas y relaciones sociales tienen una aparente imagen de estabilidad, pero su carácter dinámico es lo que hace necesario que estudiemos los procesos del pasado y del presente en términos de vínculos, con el propósito de pensar las relaciones históricas mediante un trabajo de análisis, crítica y confrontación de la información (Achilli, 2005). En este sentido, son centrales los trabajos que realizan recorridos sociohistóricos para dar cuenta de las diversas políticas desplegadas desde la invasión colonial que se caracterizaron por la ocupación militar y continuaron con la colonización civil (Radovich y Balazote, 1995).

En nuestra investigación remarcamos las potencialidades de integrar un abordaje que priorice una perspectiva de larga duración sobre las disímiles problemáticas que han atravesado las poblaciones indígenas en Argentina; muchas de las cuales hunden sus matrices en el periodo colonial y posterior formación del Estado Nacional. Asimismo, como hemos explicitado en el primer capítulo, se ha complementado el análisis con relatos orales y diferentes documentos, entre ellos, fuentes documentales, mapas, notas periodísticas, imágenes, etc.

En estas páginas buscamos enmarcar el caso de la comunidad Kalfulafken, con la cual trabajamos, en una dimensión histórica a fin de poder vincularlo con un proceso más amplio y prolongado. Consideramos que estas reflexiones pueden ser un aporte para visibilizar la violencia y el racismo sobre las familias indígenas por parte de diversos actores sociales e instituciones estatales, que aparecen en distintos momentos históricos, y que, en algunas cuestiones, continúan hasta nuestros días. Porque, como hemos desarrollado en el apartado anterior, partimos de considerar la importancia de visibilizar las condiciones de explotación que fueron impuestas, las lógicas de clasificación social y las construcciones histórico-sociales. Ello nos permitirá, por un lado, problematizar e intentar desnaturalizar los constructos sobre las y los indígenas en general y, por otro

lado, rever críticamente la negación e invisibilización del discurso que legitima su presencia urbana. De igual forma, podremos pensar el tema de la comunidad Kalfulafken en estrecho vínculo con la zona en donde se encuentra y los múltiples factores sociales e históricos que los han interpelado para constatar la presencia de población indígena en el ámbito urbano de Carhué, su organización y actuales reclamos. Lo cual se verá con detalle en los capítulos posteriores donde pondremos en diálogo la historia de despojo de los grupos con el proceso de revalorización étnica y las estrategias organizativas de las familias que integran la comunidad.

Entonces, aunque la presente tesis se centra en el análisis y descripción de los procesos de organización etnopolítica de familias mapuche a partir de la década de 1990 hasta la actualidad, entendemos la relevancia de realizar un abordaje que retome cierta profundidad histórica de la región y de Carhué (Balazote y Radovich, 2009). Esta perspectiva nos permite contextualizar y reconstruir el contexto de persecución y violencia hacia los pueblos originarios, las continuidades de los asentamientos indígenas y los obligados procesos migratorios. Sostendremos que es un fenómeno multicausal y que no puede ser concebido de forma aislada. Para ello, puntualizaremos en el clima de época, las relaciones interculturales y las respuestas y alianzas indígenas.

Quisiéramos aclarar que el presente capítulo constará de dos secciones capitulares principales. En la primera parte, como veremos a continuación, detallaremos las campañas militares en Argentina llevadas a cabo por los ministros de Guerra Adolfo Alsina y posteriormente Julio Argentino Roca. Del mismo, se desprenderán dos apartados que -a modo organizativo- se encuentran estrechamente vinculados. Uno versará sobre las prácticas genocidas que tienen asidero en los hechos acaecidos en las operaciones de ocultamiento, expropiación de los territorios y desmembramiento de las unidades familiares. El otro se enfocará en las migraciones y desplazamientos forzados por consecuencia de dichas políticas. Luego, en lo que consideramos la segunda sección capitular, nos abocaremos a la historia de la zona desde los relatos de las y los integrantes de la comunidad, la cual se complementará con registros de archivo.

Inicialmente describiremos cómo con la consolidación del Estado Nacional, en la segunda mitad del siglo XIX, se recrudecen las tácticas militares para vencer la resistencia indígena y avanzar hacia las zonas autonómicas. Estas se basaron en la expropiación territorial, el sometimiento, invisibilización y causaron continuas y obligadas migraciones hacia distintas regiones del país. Para empezar, rescataremos los trabajos del periodo de establecimientos de la Zanja de Alsina que marcaba el límite y estrategia de avance frente

a las comunidades indígenas. Nos interesa ver lo que sucedió en la frontera bonaerense - Buenos Aires- porque la comunidad Kalfulafken está cercana a los antiguos fortines de guerra²⁵ y la zona se vio directamente interpelada por estos sucesos, cuestión que veremos en detalle a lo largo de estas páginas. Asimismo, abordaremos la posterior y mal denominada “Conquista del Desierto” donde se agudizaron las acciones militares para apropiarse de las tierras comunales y usar la fuerza indígena como mano de obra, con un gran impacto económico, político y social en Nor-Patagonia.²⁶ El anterior desarrollo mostrará el lugar del Estado Argentino en estos procesos y su relación con las coyunturas políticas y económicas. Esto ha sido posible gracias a la lectura de autores y autoras que han trabajado estas zonas y la recopilación de fuentes secundarias como documentos estatales, mapas, notas periodísticas, entre otras.

A continuación, veremos la definición sobre las estrategias de las prácticas que podemos caracterizar como genocidas y etnocidas. La misma, nos permitirá pensar el proceso de incorporación e invisibilización promovido por el Estado Argentino que, como ya hemos desarrollado en el primer capítulo, implicó una expansión territorial y de pensamiento hegemónico. Luego desarrollaremos los principales puntos en relación con las migraciones, trayectorias desiguales y diferentes formas de acceso a los espacios urbanos producto de las diversas campañas de expropiación de sus territorios.

Entonces en esta primera parte intentaremos mostrar la relevancia de pensar la presencia indígena en Argentina en vinculación con una perspectiva etnohistórica. Haremos énfasis en Nor-Patagonia y Buenos Aires para luego entrar en detalles en Carhué. Con respecto a esto último repararemos en la estrategia de la Zanja de Alsina y el avance de la frontera con el indio.

En la segunda sección capitular, la información recolectada se enriquecerá con las historias de vida de las familias mapuches mediante las entrevistas y el trabajo de campo

²⁵ Según Lucaioli (2018) hay evidencia, a partir del año 1739, de establecimiento de fuertes y fortines como estrategia de defensa frente a los ataques indígenas. Esta empresa defensiva se desplegó en una extensa línea para marcar el límite entre el espacio colonizado y la tierra adentro de la frontera. En palabras de la autora *“En esos puestos mal provistos y distantes de Buenos Aires, un puñado de hispanocriollos de diversa composición social –por lo general, baja– atendían las cuestiones cotidianas de la vida en la frontera, que incluía el trato relativamente asiduo con los caciques indígenas que se acercaban a negociar intercambios o a solicitar recursos. La administración colonial dictaba que los encargados de los puestos de frontera debían informar regularmente a sus superiores sobre estos asuntos, de manera que en esos enclaves se produjeron numerosos documentos escritos que fueron reunidos burocráticamente y conservados en la Comandancia de Frontera de Buenos Aires.”* (Lucaioli, 2018: 23)

²⁶ El área norte de la Patagonia abarca una parte de la provincia de Buenos Aires, La Pampa, Neuquén y Río Negro. La región sur se refiere a las provincias de Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego.

realizado desde el año 2018. Con estos aportes nos proponemos mostrar la ocupación del territorio previa a la formación de Carhué como ciudad. Por lo cual, en este apartado se complementarán los registros de archivo con los testimonios de los sujetos que se encuentran directamente involucrados e involucradas. Creemos que sistematizar esta información sobre los relatos indígenas puede ser un insumo que visibilice y de cuenta de la presencia ancestral en la zona, para sustentar los actuales reclamos de la comunidad Kalfulafken.

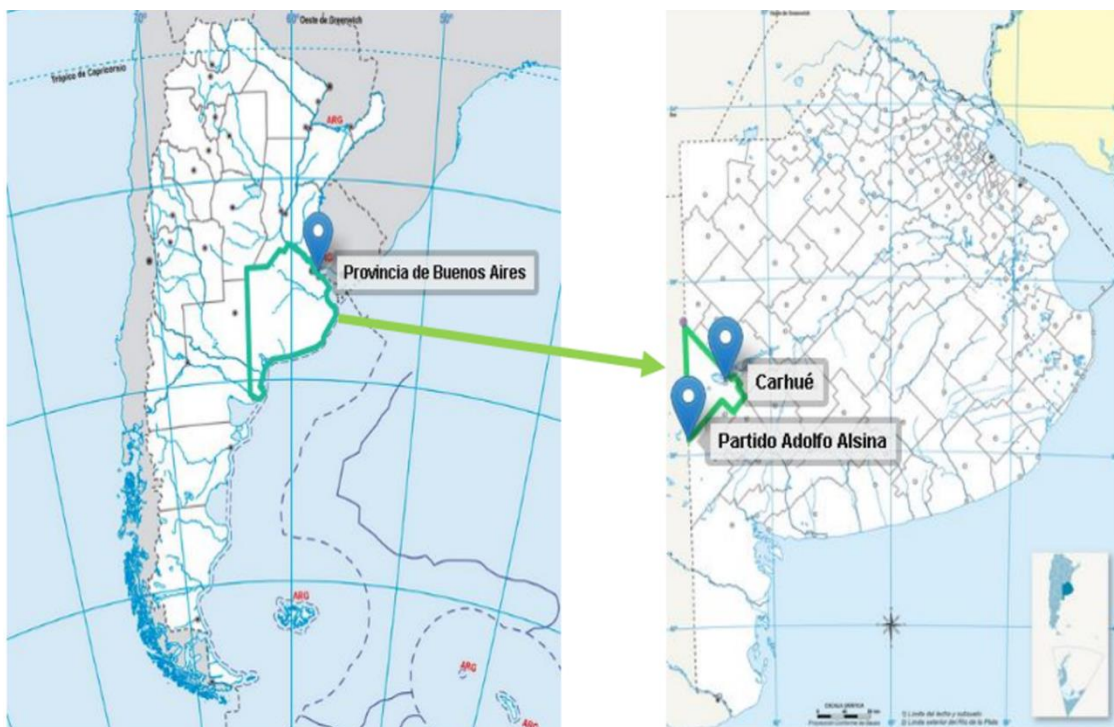
La elaboración de este apartado se llevó a cabo con una multiplicidad de fuentes del Archivo local y la Biblioteca Nacional (mapas, documentos, fotos, etc.) junto con entrevistas a las y los pobladores. Los mismos fueron recolectados mediante entrevistas con el objetivo de reconstruir la historia comunal para cumplimentar el requisito de la personería jurídica. Consideramos que abordar los procesos sociohistóricos que impactaron directamente sobre los pueblos indígenas y que han determinado, en gran medida, dichas trayectorias, nos permitirá interrogarnos acerca del impacto que ello tuvo en Carhué. A partir de esta contextualización y caracterización, podremos entrar de lleno en el capítulo tres para ver cómo las y los integrantes de Kalfulafken han comenzado a organizarse, visibilizar sus orígenes y presencia en el partido de Adolfo Alsina. Cabe destacar que esto no está escindido de un proceso organizativo más amplio en el área, ya que, como se analizaremos más adelante, participan varias comunidades mapuches de municipios cercanos²⁷ a través de procesos colectivos de organización etnopolítica y revalorización de la identidad étnica en el contexto local y provincial.

b. Breve ubicación geográfica y poblacional de Carhué

De forma introductoria, y para facilitar la lectura de la presente descripción recordamos que la ciudad de Carhué se encuentra a orillas del Lago Epecuén y está ubicada en el partido de Adolfo Alsina, al Oeste de la provincia de Buenos Aires (mapa N° 2). Desde principios de este siglo, según datos comparados de los Censos (2001 y 2010) del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) su población ha aumentado

²⁷ A modo de ejemplo podemos nombrar los Municipios de Tornquist, Bahía Blanca, Trenque Lauquen, General La Madrid, entre otros. Información extraída del Mapa del CPAI - Secretaría de Derechos Humanos, provincia de Buenos Aires. Disponible en: <https://www.google.com/maps/d/viewer?mid=1utpFLB3lyp5-UxuCFbr5fx0eqiU&ll=-38.181193747953095%2C-60.17442708203467&z=7>

de 8.584 a 9.660, lo que representa un incremento del 12,5% frente al censo anterior del año 2001. Esta cifra, en el marco de las disposiciones de la Ley N° 10.806²⁸ establece que Carhué es una región urbana, porque cuenta con más de cinco mil habitantes. Dicho esto, pasaremos a describir la historia de la región.



Mapa N° 2: Localización de la provincia de Buenos Aires en la República Argentina (lado izquierdo). Localización del Partido de Adolfo Alsina (todo el margen verde) y la localidad de Carhué (señalizado por el ícono azul en la parte superior) en la provincia de Buenos Aires (lado derecho). Fuente: Elaboración propia en base al Instituto Geográfico Nacional.

c. Segunda mitad del siglo XIX: campañas militares en Argentina

El proceso de colonización promovió la idea de un país con poca población indígena que buscó incorporar, asimilar y fragmentar los territorios ancestrales. Esto se acrecentó durante el periodo formativo del Estado Nación (1870-1930) que intentó homogeneizar e incorporar sus tierras.²⁹ A lo que se sumó, la demarcación de los límites

²⁸ La ley N° 10.806 fue promulgada en el año 1989. Allí establecen los requisitos para la declaración de ciudad a pueblos o localidades de la provincia. Según el artículo 2: Demográficamente, para ser declarado ciudad, los pueblos o localidades de Partidos integrantes del Conurbano Bonaerense o del Gran La Plata, deberán contar con una población no inferior a treinta mil (30.000) habitantes, según el último censo oficial realizado. Las localidades pertenecientes a los restantes Partidos de la Provincia, deberán contar como mínimo con una población censada de cinco mil (5.000) habitantes. Disponible en: <http://www.gob.gba.gov.ar/legislacion/legislacion/1-10806.html>

²⁹ En las Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche destacan que “La memoria histórica mapuche sostiene que desde tiempos inmemoriales, las comunidades mapuches viven y se desarrollan a

geopolíticos que les prohibía el libre tránsito. Cabe aclarar que, la resistencia de la población originaria logró mantener gran parte del territorio autonómico. El área que resistió a la dominación “*Se extendía desde el río Salado y los actuales Río IV y San Rafael (frontera con los españoles) hacia el sur hasta la Araucanía, atravesando la Cordillera de los Andes y hacia las costas del océano Atlántico*” (Pichumil y Nagy, 2016: 15). En las Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche, respecto a la frontera entre las diversas comunidades mapuches y los españoles figura que:

Las provincias que hoy se denominan Neuquén y La Pampa estaban íntegramente “controladas por las diversas parcialidades mapuches (“rankvlce” o Ranqueles; Pehuenches y “Cazice” o Salineros). Mas al sur, en la provincia que hoy llaman Río Negro, habitaban comunidades mapuche “wijice” al sur del lago Nahuel Huapi (2002: 189)

En consecuencia, coexistieron dos zonas hasta que el Estado logró afirmarse -en la segunda mitad del siglo XIX- y comenzó a avanzar sobre los dominios de las poblaciones originarias. La importancia de abordar estos hechos en la presente tesis es que nos ayuda a pensar y definir el territorio donde se encuentra la comunidad Kalfulafken. Ha sido seleccionado este periodo ya que fue determinante en la historia de Carhué porque se inicia una política de explotación y negación que mediante diversas estrategias militares e ideológicas diezmaron a las y los indígenas, expropiaron sus tierras y buscaron destruir su autonomía e incorporarlos a la sociedad dominante.

Es preciso destacar que, como sostienen Orтели y Ratto (2006), en los últimos años, se ha renovado la historiografía respecto a la caracterización de los espacios fronterizos como lugares con dos sociedades antagónicas (la indígena y la hispanocriolla) con relaciones conflictivas y violentas. Destacan que esta idea ha tenido gran consenso entre las y los investigadores pero que aún sigue apareciendo en algunos espacios, como los medios de difusión, el paradigma civilización/barbarie. Esta revisión y sus principales líneas de análisis de las relaciones interétnicas destacan la existencia de sociedades diversificadas, con relaciones fluidas y variadas, múltiples redes sociales y económicas, conflictos tanto entre las comunidades indígena como con los mercados hispanocriollos.

ambos lados de la cordillera de los Andes. Una lectura crítica de las fuentes [...] permiten corroborar que efectivamente, el mapuche es un pueblo originario, es decir; su presencia aquí es anterior a la llegada de la corona española y por ende, al surgimiento del Estado argentino” (2002: 199).

Estos nuevos análisis muestran universos heterogéneos y reelaboran la caracterización de las relaciones, mostrándose la intensidad de los contactos intra e interétnicos.³⁰ En otras palabras Ortelli (2000) refiere a la frontera como un espacio permeable donde se desarrollaban dinámicas y cambiantes relaciones con la sociedad no-indígena.

Veamos cómo se componía previamente la región, nos apoyamos en el texto de Lanteri, et al. (2011) donde señalan la importancia de abordar las continuidades y cambios entre la primera y segunda mitad del siglo XIX. Allí hacen un recorrido que comienza con el gobierno de Rosas y los iniciales asentamientos en la región. Sostienen que en la época colonial el límite, de la actual provincia de Buenos Aires, que marcaba los territorios indígenas e hispano-criollos era el río Salado dada su posibilidad para comerciar y trabajar. Por su parte Ortelli (2000), desarrollo cómo en este periodo, la zona rural cercana a la frontera era económica y socialmente compleja y diversificada y los grupos indígenas pampeanos interactuaban con la sociedad. La ganadería no era la actividad principal³¹ si no que había pequeñas y medianas unidades de producción que se dedicaban a la agricultura cerealera, hortícola y frutícola, actividades estacionales que ocasionaban desocupación y subocupación y la alta movilidad geográfica de población según las actividades productivas. La mano de obra subocupada también era reclutada por el ejército.

En una charla de la Red de Investigaciones sobre Estudios desde/sobre/con Pueblos Indígenas (RINEPI)³² Silvia Ratto explicó, que en los nuevos asentamientos los grupos continuaron con sus autoridades y sus actividades económicas (pastoreo, comercio, etc.). Una de las principales características de dichos grupos fue que se encontraban muy debilitados poblacional y económicamente. Al no haber un poder político concreto que ejerciera control en el territorio y subordine a la población, se dio una negociación constante con relaciones variantes según la zona. Como ejemplo podemos mencionar a Juan Calfucurá, cacique y figura con creciente influencia, a

³⁰ Cabe destacar que según Navarro Floria (2001) abundan, en las intervenciones del ministro de Guerra en el Congreso del año 1863, las alusiones a la existencia de otros enemigos del progreso (además de las y los indígenas), que fueron denominados ‘los montoneros del interior’. Vinculado a la violencia rural, los cuales resistieron hasta avanzada la década de 1960 y sus acciones repercutieron en la zona fronteriza.

³¹ La autora explica que el latifundio ganadero tendrá un desarrollo posterior cuando Argentina se incorpora al sistema económico mundial como exportadora de carnes, cueros y granos.

³² La charla fue realizada el 27 de mayo del 2021 y se encuentra disponible en: https://youtu.be/fFfMkMMI_II

mediados del siglo XIX en el territorio de Salinas Grandes (La Pampa).³³ Éste se destacó por una política orientada al desarrollo de relaciones diplomáticas y comerciales con la gente criolla. Mediante los tratados de paz con el gobernador Juan Manuel de Rosas pudo obtener ganado y establecer un comercio en esa zona, aspecto que se replicó en varios grupos indígenas de las Pampas y Nor-Patagonia (Collinao et al., 2019).

Esto se sostuvo sin grandes cambios hasta 1820 -auge ganadero- la elite bonaerense comienza a interesarse por dichos territorios y sus recursos y el Estado desarrolla proyectos de expansión y de seguridad fronteriza con el establecimiento de fortines militares, cuerpos de vigilancia, fundación de pueblos, sedes institucionales y la entrega de tierras fiscales. Con la asunción de Juan Manuel de Rosas como gobernador de la provincia, se ahondó en la política de reducciones.³⁴ Esta dinámica organizativa aumentó la cantidad de “indios amigos”,³⁵ que se “sometieron voluntariamente” a la autoridad provincial; a los cuales, les dieron tierras en los lugares fronterizos para que se establecieran cerca de los fuertes de campaña. Es preciso subrayar que dichos grupos, a lo largo de los años, tendrán una relación precaria con la tierra ya que van a ser corridos o relocalizados con el avance de las milicias, pero se mantendrán relativamente estables hasta la expansión y conquista de la Patagonia (Ortelli, 2000; Lanteri et al., 2011).

Es a partir de la década de 1850 hay un cambio en la estabilidad fronteriza que lleva a un periodo de violencia interétnica. En palabras de Martha Bechis “*los indígenas sometidos y muchos de los soberanos gozaban, en 1850, de los beneficios de el negocio pacífico iniciado por el gobernador Las Heras en 1824 y ampliado y mantenido por el gobernador Juan Manuel de Rosas durante toda su gestión gubernamental*” (2006: 8). Según la autora, a partir del año 1854 Buenos Aires decidió adelantar la frontera y

³³ Nuceti (2013) dice que el cacique Juan Calfucurá, era enemigo de los borogas – que se habían instalado desde el siglo XVIII en Salinas Grandes y su presencia fue en aumento a partir del 1800 con la guerra de independencia cuando cruzaron la cordillera y se instalaron en Masallé (cerca del Lago de Carhué) y se fueron expandiendo a regiones cercanas-. Al respecto, Calfucurá planeó ocupar Masallé por la fuerza y Salinas Grandes, radicándose de manera definitiva en 1841 y trayendo de manera paulatina a otros caciques. Progresivamente se acentuó su liderazgo hasta imponerse definitivamente en la Confederación mapuche. Es importante remarcar aquí el lugar estratégico que ocupaba la sal en la economía criolla e indígena.

³⁴ Esta política consistía en la contraprestación de bienes y servicios, es decir, las comunidades recibían ganado, vestimenta y artículos de consumo pero debían participar como auxiliares en las tropas provinciales y realizar tareas relacionadas al trabajo rural. A finales de 1830 van a primar las milicias indígenas en el ejército provincial y los fuertes (Lanteri et al., 2011).

³⁵ Las y los autores los entienden como grupos nativos reducidos en territorio provincial bajo control militar y que cumplían funciones variadas. Es preciso destacar que a pesar de las políticas, durante el gobierno de Rosas, no va a haber necesariamente una permanente estabilidad de estos grupos ni el otorgamiento de tierras.

expulsar hacia el sur a las y los pobladores de la región, lo que confrontó a indios amigos y enemigos en pos de la civilización. Al respecto Lanteri et al. (2011) destacan que desde la caída de Rosas en 1852 hubo cambios institucionales con respecto a las poblaciones indígenas. Entre 1853 y 1862, se puede ver la constante hostilidad de los confederales³⁶ que buscaban invadir la Provincia para poner fin al movimiento separatista de Buenos Aires. Asimismo, los grupos indígenas atacaban la frontera debido al quiebre de las relaciones interétnicas y las distintas medidas que mostraban las intenciones del gobierno del avance sobre las tierras ocupadas durante décadas. El año 1855, cuando Bartolomé Mitre asume como ministro de Guerra, es un punto álgido en el conflicto por la puesta en práctica de los planes para “poblar el desierto”. Pero, las sucesivas derrotas hacen cambiar de estrategia al gobierno que pasa de la ofensiva militar a las vías diplomáticas. Este periodo convulsionado recién logrará estabilizarse hacia fines de 1850.

Ahora bien, con la unificación del Estado, en las décadas de 1860 y 1870, se ponen en práctica distintas medidas que buscan expandir la posesión de criollos e inmigrantes y, a su vez, incorporar nuevas tierras para la producción rural. Es en este periodo -y hasta fines de este siglo donde se da la expulsión definitiva- que aparecen políticas dispares³⁷ para las y los indígenas asentados en las fronteras. Entre 1862 (con la presidencia del Estado Nacional unificado de Bartolomé Mitre) y 1879 (con el inicio de la campaña de ocupación de Pampa y Patagonia) la política estatal se destacó por los tratados de paz con la población indígena (Lanteri et al., 2011).

Sin embargo, esta situación de aparente tranquilidad y equilibrio entre las dos regiones fronterizas comenzó a cambiar paulatinamente. El Estado Nacional se edificó como expresión de la hegemonía porteña y tanto la fuerza militar como la alianza con las oligarquías provinciales fueron sus instrumentos principales. El modelo económico agroexportador, librecambista y el establecimiento de vínculos mercantiles y financieros con la Europa capitalista, consolidaron un mercado interno subordinado a los intereses del mercado externo y del terrateniente exportador, con una constante penetración del

³⁶ Cabe aclarar que la batalla de Caseros, en el año 1852, marcó el fin al gobierno de Rosas. El vencedor fue el gobernador de Entre Ríos, Justo José de Urquiza. Este, intentó avanzar con su proyecto de organización nacional pero desde Buenos Aires no apoyaban la idea de una futura Confederación con mando entrerriano. El rechazo se expresó en la separación de Buenos Aires del resto de la Confederación de provincias (Lanteri et al., 2011).

³⁷ Para nombrar algunas de las políticas empleadas destacamos: las ofertas de tratados de paz para caciques de la región, los llamados “negocios pacíficos de indios” que fortalecía los vínculos con abastecimiento de raciones y sueldos, la instalación de comunidades -indios amigos- en la frontera. Es preciso señalar que las mismas oscilaron entre la ruptura de relaciones y recomposición de tratados (Lanteri et al., 2011).

capital extranjero europeo (Rapoport y Spiguel, 2005). Esto llevó a un aumento de la competencia por las tierras de las comunidades indígenas ya que era un recurso escaso y fundamental para la expansión de la clase terrateniente en el mercado mundial (Radovich y Balazote, 1995). Paralelamente, sancionada la Ley N° 215³⁸ por el Congreso Nacional en el año 1867, el Estado llevó a cabo la ocupación de los territorios y el parcial avance de la línea de frontera, entre los años 1864 y 1876. En este contexto las vías diplomáticas fueron usadas como instrumento para avanzar sobre los territorios y controlar la resistencia (Lanteri et al., 2011).

Es preciso mencionar que en el año 1873 muere el cacique Calfucurá y fueron elegidos para sucederlo sus hijos Manuel Namuncurá, Alvarito Reumay y su sobrino Bernardo Namuncurá (Collinao et al., 2019). Emilio Ricardo Noceti (2013) en la Colección *Nuestros Caciques*, cuadernillo *los Cura y su liderazgo en la nación mapuche*, habla de distintos caciques y sus trayectorias. Con respecto a la zona antes mencionada nombra a varios caciques que la ocupaban y aparecen como puntos de referencia Carhué, Masallé, Tguem, Guaminí y Pinhué. Allí destaca, que una de las últimas cosas que Calfucurá aconsejó a sus descendientes fue “*!Pueden negociar todo, menos Carhué y Choel Choel! Esas no deben caer nunca en poder de los blancos*” (Noceti, 2013: 31). En este sentido, mientras perduró la frontera hubo gran intercambio de correspondencia diplomática para intentar frenar los avances del Ejército sobre sus territorios (Collinao et al., 2019).

Desde 1875, con la presidencia de Nicolás Avellaneda, el ministro de Guerra Adolfo Alsina promovió cambios y buscó hacer cumplir la Ley N° 215 (de 1867) que establecía el corrimiento de la frontera hasta Río Negro, mediante la conquista militar de la Pampa, el sometimiento y el traslado a ‘reducciones de indios’. También logró la supresión presupuestaria para futuros tratados de paz. Así, desde el año 1876 el *avance con el indio* fue llevado a cabo por Alsina y apoyado por estancieros. La misma se valió del emplazamiento de comandos militares y fortines y se extendía “*desde Italó, al sur de Córdoba, y pasaba de norte a sur por distintas comandancias militares hoy devenidas en ciudades bonaerenses tales como Trenque Lauquen, Guaminí, Carhué y Puán*” (Nagy, 2013b: 79). El fin era unir a los poblados con aquellos puntos militares, más importantes,

³⁸ Esta Ley desecha formalmente la idea del trato pacífico, es decir de colonizar Pampa y Patagonia sin necesidad de una conquista militar violenta. Estas ideas se materializan en la Constitución Nacional de 1853 (art. 64°, inc. 15) que deposita en el Congreso la seguridad de las fronteras, mantener la paz con los indios y la promoción del catolicismo (Navarro Floria, 2001).

para fortalecer al ejército en los lugares estratégicos y avanzar en líneas continuadas. Esto a su vez fue acompañado por expediciones punitivas, para lo que necesitaban disponer de la topografía de la región y marcar las rutas que permitieran el movimiento organizado del ejército, para llegar a Carhué, Puan y Guaminí, entre otros. Con dicho propósito comenzaron a circular por la provincia de Buenos Aires comisiones de cartógrafos (Noceti, 2013).

Con este objetivo, buscaron identificar a los grupos de dicha región como criminales que no merecían tener derechos. Esta construcción discursiva se apoyaba en la necesidad de transformarlos culturalmente y convertirlos en mano de obra productora y útil. Según Navarro Floria *“al considerarse a los incidentes de violencia fronteriza como ataques contra el orden estatal y la «civilización», los insurrectos internos pasarían a ser tratados como enemigos externos”* (2001: 365). Esto marcó el fin de las perspectivas de tratados pacíficos y la predominancia de una lógica ofensiva y beligerante que buscaba, en lugar de exterminarlos por la fuerza, privarlos de sus recursos vitales (naturales y culturales), es decir una guerra de recursos (Navarro Floria, 2001).

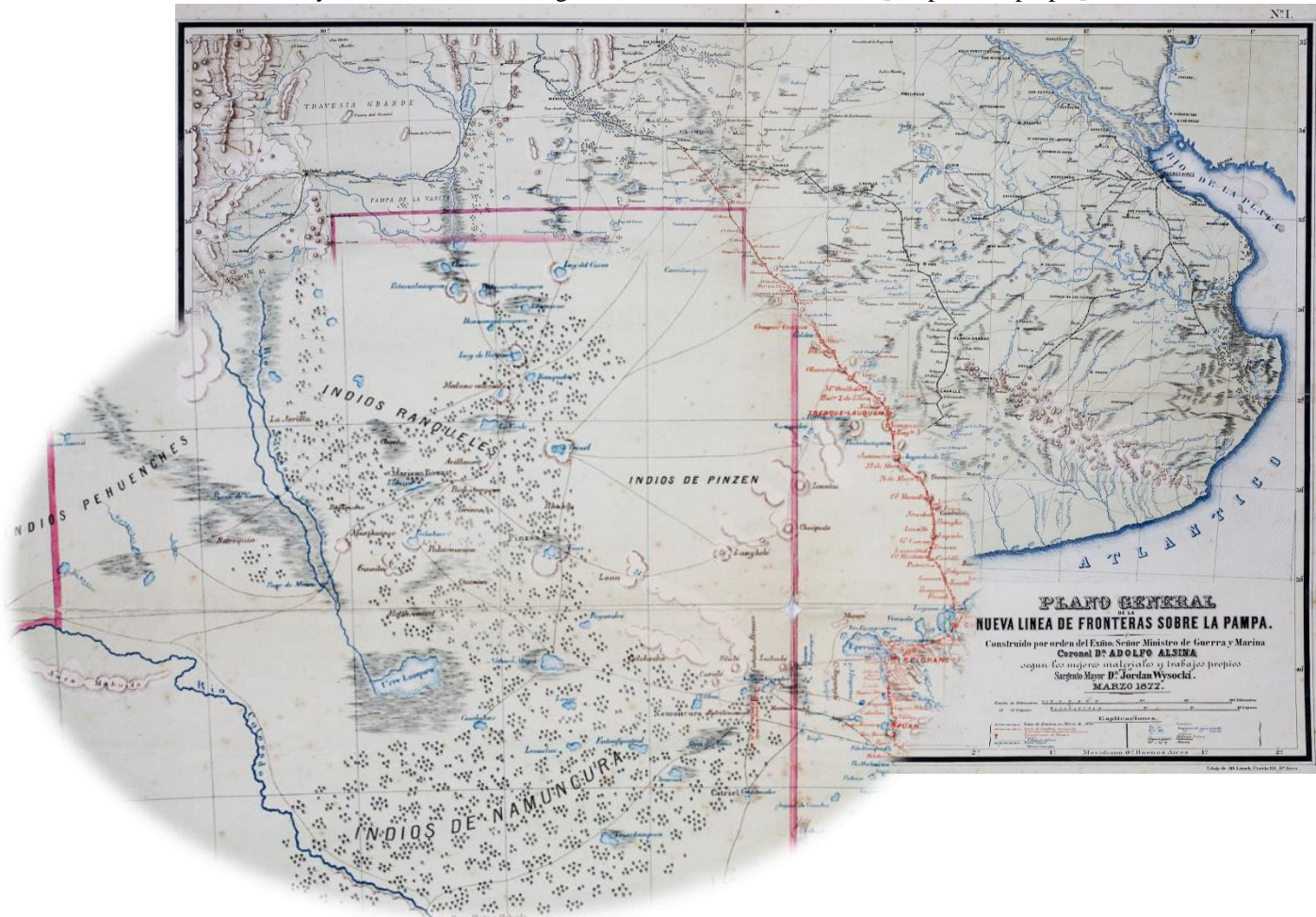
El establecimiento de nuevos fortines y la prometida invasión de Carhué y de Choele Choel intranquilizaban a Namuncurá, cabeza más visible del triunvirato antes mencionado. Lo cual se puede ver en el siguiente fragmento de la carta enviada al comandante militar de Bahía Blanca para manifestarse en contra del inminente avance militar sobre las tierras salineras (La Pampa) y prometía serias represalias si llevaban a cabo la ocupación: *“nos parece muy mal esta disposición que hace por parte del Superior gobierno... que grava a nuestro `estado de los indios´ en quitarnos el campo de Carhué sin haberse vendido...”* (Bechis, 2006: 14). Respecto a este punto, el documental *4 Lonkos: Vida, muerte y profanación* del director Sebastián Díaz destaca la importancia del *“famoso País de Carhué cuya conservación y defensa es entre los indios una tradición religiosa”* (min. 6). Pero a pesar de las negociaciones y resistencia, las tropas nacionales se fueron extendiendo y *“el gobierno ha ocupado Carhué y no está dispuesto a retirarse de ninguna manera. Namuncurá siente que el círculo se va estrechando y renueva su esfuerzo para negociar la paz”* (Noceti, 2013: 43).³⁹ Lanteri et al. (2011) dirán que las medidas ofensivas iniciadas en 1875, con el gobierno de Avellaneda y Adolfo Alsina

³⁹ Cabe destacar que este diálogo fue infructuoso y, en los últimos meses del año 1878, la dominación de sus territorios en Salinas Grandes y la persecución lo obligó a refugiarse en la cordillera de los Andes (Collinao et al., 2019). En mayo de 1884 bajó de la cordillera y se rindió en el Fuerte Roca.

como ministro de Guerra, se terminaron de concretar cuando lograron tomar Italó, Puan, Guaminí y Carhué, a lo largo del año 1876.

A continuación, adjuntamos el mapa N° 3 del año 1877 que da cuenta de la extensión de la Zanja de Alsina. Allí podemos observar la frontera de 1876 (en líneas negras y puntos) y el corrimiento de la misma en el año 1877 (en línea roja con punto). Asimismo, se puede ver al oeste del límite con la provincia de Buenos Aires, la leyenda de distintas comunidades indígenas tales como “*Indios de Namuncurá, Indios de Pinzen, Indios Ranqueles, Indios Pehuenches*”

Mapa N° 3: Fuente Biblioteca Nacional: Wysocki, Jordan, 1839-1883. Plano general de la nueva línea de fronteras sobre la Pampa [material cartográfico] / construido por orden del Exmo. Señor Ministro de Guerra y Marina Coronel Dn. Adolfo Alsina, según los mejores materiales y trabajos propios por el Sargento Mayor Dn. Jordan Wysocki. Bs. Aires : Litogr. de Alb. Larsch, marzo 1877. [Ampliación propia]



En síntesis, la frontera bonaerense marcó el límite y estrategia de avance frente a las sociedades indígenas, y su paulatino corrimiento buscó apropiarse de las zonas más productivas y ricas, a partir de la expulsión obligada de nativos hacia tierras menos

productivas y alejadas (Pichumil y Nagy, 2016; Nagy, 2013b, 2008; Nagy y Papazian 2011). Ahora bien, aunque la Zanja de Alsina no llegó a completarse.⁴⁰

(...) permite entender a la región como la “última frontera”, dado que su señalamiento significó el último límite demarcatorio con el indígena, constituyendo la antesala y la estrategia posibilitadora de las campañas militares que derrotaron y sometieron a las poblaciones indígenas de Pampa y Patagonia en la conocida Conquista del Desierto (Nagy, 2013b: 79).

Pues como sostiene Martha Bechis (2006), para lograr el proyecto nacional no podía haber una parte del territorio fuera del control estatal y sus leyes, es decir, no admitiría otra autoridad dentro de su territorio, por ello resultaba urgente repoblar la zona con gente ‘civilizada’. El emergente Estado Nacional debía ocupar el territorio y decidió aceptar únicamente la sumisión o el exterminio, lo cual buscaba evitar que surja cualquier posibilidad de gobierno distinto al criollo. Así, al asumir Julio Argentino Roca como ministro de Guerra, en 1878, la conquista de la Pampa estaba avanzada y la base de operaciones -establecida por Alsina- permitiría a su sucesor llevar a cabo la mal denominada “Conquista del Desierto”, entre los años 1879 y 1883 (Navarro Floria, 2001). La misma fue financiada por la clase terrateniente bajo la excusa de una ‘empresa patriótica’. Así se agudizaron las acciones militares mediante una estrategia ofensiva de pequeños y continuados golpes que diezmaron a las comunidades, se apropiaron sistemáticamente de las tierras comunales y usaron la fuerza indígena como mano de obra barata. Se presentaba como una táctica en defensa de todos, pero en realidad solo bregaba por los intereses del comercio y la industria (Navarro Floria, 2001). En este sentido, según Salomón Tarquini (2011), entre los años 1878 y 1885, primaron las políticas de desarticulación de los grupos indígenas, para lo cual se llevaron adelante: campañas militares, reclusiones y deportaciones masivas.⁴¹

⁴⁰ El proyecto quedó inconcluso por la muerte del ministro de Guerra Adolfo Alsina, a fines de 1877. Esto significó que de la planeada fosa de 600 kilómetros (“Zanja de Alsina”), cuyo objetivo era evitar el arreo de ganado por parte de los malones indígenas, solo se llegó a cavar alrededor de 370 kilómetros (Nagy, 2014).

⁴¹ En este contexto, los reagrupamientos de sobrevivientes buscaron aprovechar los márgenes de libertad para tener mantener cierta autonomía e intentar subsistir a condiciones tan hostiles (Salomón Tarquini, 2011).

Esta etapa es determinante en la historia del pueblo mapuche porque se inicia una política de explotación, invisibilización, negación, incorporación y expropiación mediante diversas estrategias militares e ideológicas que buscaron destruir la autonomía de los pueblos preexistentes a la formación de los Estados, situados en lo que es el actual territorio de Chile y Argentina. En Nor-Patagonia, producto de las campañas punitivas, muchos grupos se vieron obligados a movilizarse hacia el oeste de la cordillera -hoy territorio chileno- ya que “(...) *luego del sometimiento militar y debido a usurpaciones de tierras, distintas comunidades tuvieron que reasentarse compulsivamente en áreas marginales de reducido tamaño, con escasa productividad y de difícil acceso*” (Radovich, 2004: 1). Los lugares a los que fueron desplazados se caracterizaron por la precariedad en el régimen de ocupación (no propietarios sino ocupantes fiscales) lo que las y los obligó a cambiar sus actividades económicas, modalidad de producción y cultura (Radovich, 2013). En paralelo, en el lado chileno, se realizaba la denominada ‘*pacificación de la Araucanía*’,⁴² que los confinó en reducciones donde estaban sometidos sin libertad de movimiento y acción.

Cabe destacar que, según Trincherro y Valverde (2014), en la región Nor-Patagónica el Estado recién comienza a tener una efectiva presencia en el territorio en el año 1934 con la sanción de la Ley N° 12.103 de la Dirección de Parques Nacionales, (luego denominada Administración de Parques Nacionales). Así, los lugares cercanos a la cordillera, donde vivían mapuches, los convirtieron forzosamente en áreas protegidas porque eran de gran interés para el Estado por su ubicación estratégica cerca de los lagos. Esto se llevó a cabo sin el consentimiento de las y los pobladores que allí habitaban, y fue la forma de construcción y consolidación del Estado sobre el territorio (Valverde, 2010). Esto los limitó en el uso de los recursos y su propia autonomía, pues pasaron a ser de pobladores originarios a meros ocupantes. En 1934 con la fundación del Parque Nacional Nahuel Huapi (Neuquén y Río Negro) se impusieron normas más estrictas y, en muchos casos, desalojos compulsivos de familias que perdieron el derecho a habitar y hacer uso de sus territorios (Valverde, 2013).

En conclusión, hasta fines del siglo XIX, las tierras de las comunidades fueron continuamente expropiadas, divididas y sus habitantes desplazados. Los sucesivos gobiernos las entregaron a los terratenientes que apoyaron la campaña y las privatizaron

⁴² La ocupación militar de Arauco por parte de la autoridad nacional fue paulatina. Inició en 1862 y concluyó en el año 1882 -con ciertas intermitencias- y tuvo gran oposición de las comunidades (Bechis, 2006).

en beneficio propio. En lo que concierne a este punto Navarro Floria (2001) afirma que la asignación del “salvaje y nómada” como enemigo carente de derechos, en contraposición a los potencialmente ‘civilizables’, fue el argumento más extendido para privarlos al derecho a la tierra. Sin embargo, no debemos desconocer la dinámica interna de las poblaciones indígenas de Pampa y Patagonia, y sus intentos por aseverar su soberanía política, instaurar una conciencia de unidad y conservar los territorios (Bechis, 2006). Con el comienzo del nuevo siglo, sólo quedaron pequeñas propiedades que progresivamente fueron arrasadas por los latifundios. Este accionar implicó hechos de violencia explícita e implícita, que obligaron a muchas familias a migrar a localidades cercanas en busca de mejores condiciones de vida, al tiempo que provocaron una invisibilización de la identidad étnica -como estrategia consciente- para evitar los altos niveles de racismo y discriminación y garantizar su supervivencia.

Una vez dejado en claro los principales hechos históricos sobre los avances en las zonas indígenas por parte del Estado Argentino y la utilidad de dicho recorrido para esta investigación, pasaremos a adentrarnos en el siguiente apartado donde veremos las estrategias de las prácticas genocidas y etnocidas con el objetivo de pensar el proceso de sometimiento -promovido por el Estado- respecto a la coyuntura actual.

d. Justificación de las prácticas

Las prácticas genocidas se pueden ver en el periodo colonial, en la formación de los Estados Nacionales y en las campañas militares de la denominada “Conquista del Desierto” junto con las leyes que reproducen un determinado imaginario colectivo. Las estrategias de dichas prácticas, desarrolladas en el primer capítulo, implicaron el exterminio físico, simbólico y político de las comunidades indígenas con la negación de los hechos y sus responsabilidades (Delrio et al., 2007). El discurso hegemónico se valió de un eurocentrismo prejuicioso donde se construyó en oposición a un ‘otro inferior’ para justificar todo tipo de violencia y promover la expansión capitalista. En palabras de Clastres *"Se admite que el etnocidio es la supresión de las diferencias culturales juzgadas inferiores y perniciosas, la puesta en marcha de un proceso de identificación, un proyecto de reducción del otro a lo mismo (el indio amazónico suprimido como otro y reducido a lo mismo como ciudadano brasileño). En otras palabras, el etnocidio pretende la disolución de lo múltiple en lo Uno"* (1996: 60)

Estas prácticas se pueden ver en las operaciones militares, mencionadas en el apartado anterior. Miguel Bartolomé (2003) señala que, en el mal llamado ‘desierto’ había seres humanos pero como no eran ‘blancos’, para el emergente Estado Nacional carecían de humanidad. Por lo tanto el autor sostendrá que “*Poblar significaba, contradictoriamente, matar*” (Bartolomé, 2003: 166). Las políticas de marginación e invisibilización representaron la región como ‘un desierto con urgencias de progreso’ para implantar una concepción de Nación de raza blanca y cultura europea. Pero contrariamente a esta idea, en el mapa N° 4 de la provincia de Buenos Aires, podemos ver a los distintos grupos indígenas que habitaban al otro lado de la frontera militar (territorio a conquistar). Esto muestra que el argumento de ‘avanzar sobre tierras desiertas’ fue una estrategia sostenida por el Estado para invisibilizar a las poblaciones originarias debido a la creciente necesidad de territorios para la producción y exportación. Asimismo, Mariano Nagy (2008) sostendrá que, al finalizar la “Conquista del Desierto” la población no quedó eliminada -como se intentó mostrar- sino que miles de indígenas quedaron sometidos y sometidas bajo el poder del Estado.



Mapa N° 4: Mapa de la provincia de Buenos Aires con designación de partidos [material cartográfico] / construido en conformidad con los últimos trabajos topográficos hechos por la Oficina de Ingenieros de la provincia de Buenos Aires, dibujado y publicado por F. Taylor.

Así, según Salomón Tarquini (2011), el periodo que se extendió entre mediados de la década de 1880 y 1900, se caracterizó por los traslados forzados y la reclusión en los campos de concentración⁴³ o prisión, desmembramientos familiares y desvinculación

⁴³ En lo que concierne a los campos de concentración Nagy y Papazian (2011) analizaron material del Archivo General de la Armada (AGA) donde constataron que “mencionan a la isla [Martín García] como un espacio de reclusión de caciques, capitanejos y sus familias” (2011: 6). La misma está ubicada a unos 40 kilómetros de las playas argentinas y pertenece desde el año 1854 a la jurisdicción bonaerense “la Armada (Marina) Argentina hizo uso y posesión cuasi-exclusiva sobre Martín García (prisión militar,

de líderes y miembros de los grupos. A muchos prisioneros de las campañas los deportaron de manera masiva. En cuanto a los grupos de indios amigos les impusieron una vigilancia constante que les impidiera autonomía. En ese contexto, muchos indígenas buscaron reunir a los dispersos para reagruparse en nuevos espacios, en condiciones más adversas los años previos. Como vimos la política de sometimiento, implementada por Alsina, supuso el avance sobre el territorio indígena, la fundación de comandancias militares y el intento de desplazar y doblegar a las parcialidades. El compilador del libro *Prácticas Genocidas y Violencia Estatal en Perspectiva Transdisciplinar*, Lanata sostendrá que:

Escasamente estudiadas, las prácticas genocidas llevadas a cabo impusieron prácticas de deportaciones masivas, traslados e incorporación de los “indios de lanza” al ejército y el confinamiento de los apresados en campos de concentración como la isla Martín García, lugar desde donde muchos indígenas fueron distribuidos a distintos puntos del país en actividades productivas o en el servicio doméstico en el caso de mujeres y niños. Para los que lograron escapar al asedio de las tropas, comenzó el tiempo de los desplazamientos, el desmembramiento de las familias y la incorporación subordinada en un proceso “borrado” de la historia nacional. (2014: iv)

En vínculo con lo anterior, nos interesa destacar lo dicho por Claudia Salomón Tarquini, en el documental *4 Lonkos: Vida, muerte y profanación*, sobre las campañas militares y el avance a las tierras indígenas. La investigadora destaca el discurso y expresión de deseo de las elites argentinas -a fines del siglo XIX y a lo largo del siglo XX- de la permanente extinción, y dice que la ciencia jugó un rol importante registrando a los pueblos ‘a punto de extinguirse’. Estas prácticas las define como genocidas porque buscaron desarmar a los grupos, separar a los hijos de las familias y a desconocer los liderazgos previos, entre muchas otras cuestiones. Como ejemplo de esta política de desmembramiento de las unidades familiares, a continuación citamos una carta (imagen

cuarteles, escuela de conscriptos, hospital militar, etc.) hasta que, tras la última dictadura cívico-militar, devolvió la posesión de la isla a la provincia” (Nagy y Papazian, 2011: 5).

Nº1), enviada al Teniente Coronel Lino O. Roa,⁴⁴ donde se solicita una “chinita” (niña) para que realice tareas de limpieza.⁴⁵ Es decir que, además de la expropiación y violencia general se sumaban prácticas de abuso infantil donde la menor sería separada de manera violenta de su familia y trasladada para ser explotada en la casa de una familia de la oligarquía nacional.

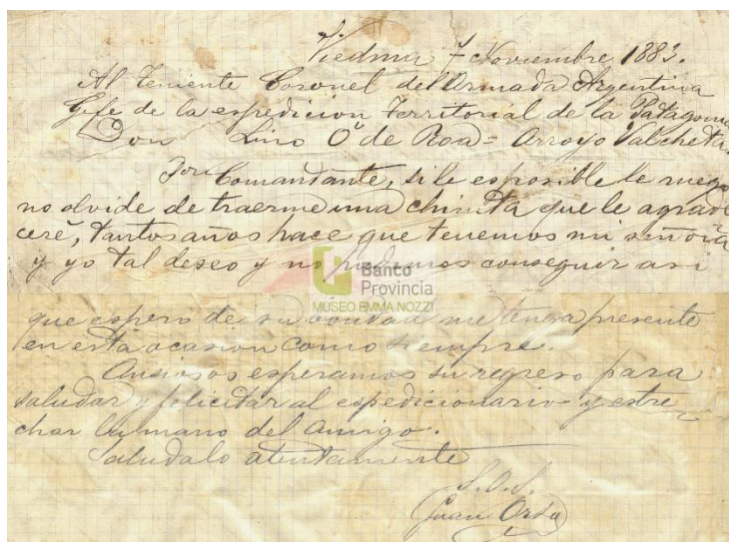


Imagen Nº1: carta enviada al comandante Lino O. Roa. Fuente: Museo Emma Nozzi de Carmen de Patagones.

Transcripción de la imagen:

“Viedma 10 de Octubre de 1883

Al Teniente Coronel Don Lino O. de Roa.

Si en la nueva correria que tiene que hacer le fuese bien sino le es mayor compromiso le agradeceré una chinita de 10 a 12 años. Es un compromiso que tengo en Buenos Aires ó mejor dicho creen que aquí se barren con la escoba y me piden constantemente le consiga. Por otra parte le aseguro quedaría muy bien colocada. Luciano Grelloni”

(Fuente: Museo Emma Nozzi de Carmen de Patagones)

⁴⁴ Stefanelli (2015) refiere a las tres campañas de avanzada sobre los territorios patagónicos y neuquinos actuales. La primera fue en 1881 y se denominó “expedición al Lago Nahuel Huapi”, la segunda se produjo en 1882 hasta 1883 y se llamó “expedición a los Andes”, ambas fueron encabezadas por Villegas. La tercera fue conducida por Lino Roa desde 1883 a 1884.

⁴⁵ Cabe destacar que el Museo Emma Nozzi de Carmen de Patagones ha recopilado y transcripto cartas que enviaban vecinos de Viedma y Carmen de Patagones. Aquí citamos una a modo de ejemplo pero queremos hay muchas otras con similares características.

Por otro lado, en el caso particular de los mapuches, la expropiación territorial, persecución y consecuente migración hacia el país vecino fue utilizado por el Estado-Nación para justificar su origen extranjero, al adjudicarle la ‘presunta nacionalidad chilena’. Según Matossian (2010) en el plano simbólico aparece una demarcación de lo chileno como enemigo, en especial en los periodos de ruptura institucional (1962-1963; 1966-1972; 1976-1983). Esto quiere decir que, al negarles la identidad nacional y sus derechos, estas comunidades han sufrido una doble discriminación como indígenas y como supuestos extranjeros-peligrosos (Radovich, 2013). Los discursos hegemónicos se valieron de la invisibilización y deslegitimación de dicha población y los definieron desde valoraciones peyorativas (tales como: vago/a, salvaje, borracho/a). Lo cual negaba su cultura y, por mucho tiempo, las y los excluyó de la ciudadanía nacional.

En este sentido, resulta muy interesante el análisis que Navarro Floria (2001) hace de los diarios de sesiones del Congreso de la Nación (de 1853 a 1879). Allí puntualiza en el discurso político sobre la frontera de la Pampa y Patagonia y se refiere al concepto de ‘salvaje’ que fue utilizado políticamente para denominar a las y los que se resistieron a la consolidación del Estado Argentino en la segunda mitad del siglo XIX. El proyecto nacional utilizó el término ‘salvaje’ como sinónimo de ‘indio’ para referirse a un obstáculo que debía ser exterminado, desplazado o absorbido. No es casual que en los momentos en que se recrudecía la violencia fronteriza se acrecentaban las definiciones de ‘barbaros, salvajes, ladrones’ en oposición a lo “pacífico” y “laborioso” de terratenientes, inmigrantes y campesinos. Así el autor sostiene que esta brecha solo se rompería mediante el exterminio de lo indeseado y la imposición del Estado. Por lo que, no hubo un dialogo intercultural posible sino únicamente dos cosas: guerra y sometimiento, las que buscaron garantizar la riqueza pastoril, el orden y la supresión de la frontera interna. En términos del autor:

Una civilización que se proponía, en palabras de Mitre, «el dominio material y moral... sobre las tribus [de] bárbaros» «civilización cristiana» que estaba en guerra contra «las tribus pampas». Quedaba así consagrado en el campo del discurso político el par de opuestos salvajismo/civilización, respaldatorio de la lógica de la conquista Según el autor esto fue sentando las bases ideológicas para el genocidio desatado a partir de 1870 [énfasis agregado]. (Navarro Floria, 2001: 358)

Por último, como hemos visto en el capítulo uno, el racismo y estigmatización en algunos aspectos aún continúa. Esto se puede ver en la historia que se enseña en las escuelas donde se suele destacar las campañas militares y se ve al indígena como parte del pasado (Nagy, 2008). A modo de ejemplo, nos interesa resaltar el reclamo presentado por diversas organizaciones ante el Ministerio de Educación y el INAI por el material pedagógico editado por la Editorial Estrada *Biociencias Estrada - Ciencias Sociales - Ciencias Naturales* para estudiantes bonaerenses de cuarto año. En el apartado *Los pueblos originarios del actual territorio argentino* (página 18), se presenta un mapa de Argentina donde “*figuran diecinueve pueblos indígenas (el pueblo Wichi está repetido, por lo tanto serían dieciocho), a pesar de que, en 2015, fecha de publicación de este manual, el INAI registraba treinta y ocho pueblos indígenas*” (comunicado ICA: 2).⁴⁶ Cabe destacar que, gracias a los reclamos y organización de las comunidades con las instituciones académicas, el INAI elevó un reclamo a la Editorial para que se retire del mercado el material bibliográfico. Este ejemplo nos pareció pertinente porque muestra cómo se busca negar el impacto colonial (que se puede hacer extensivo a distintos ámbitos institucionales), y se tiende a una continua afirmación de su extinción. Lo cual evidencia que, aunque estos discursos ya han sido refutados por diversos estudios científicos, de igual forma las y los implicados deben reclamar y visibilizarse continuamente.

Para cerrar queremos retomar lo que dice Lenton sobre la temporalidad del genocidio:

Recordemos que el genocidio no se limita al exterminio sistemático en un lapso de tiempo, sino que, como decía Arendt (1982 [1951]), también se constituye y extiende en términos simbólicos y políticos en la medida en que se continúa reproduciendo la lógica binaria propia de los sistemas de pensamiento totalitarios, y las condiciones estructurales que posibilitan su continuidad. Cuando los procesos genocidas no obtienen un reconocimiento público en tanto genocidas,

⁴⁶ Para más detalles al respecto ver el comunicado completo en: <http://investigacion.filo.uba.ar/novedades/comunicado-ica-sobre-manual-estrada>
También se pueden ver las siguientes notas periodísticas y posteos en Redes Sociales que se han recolectado sobre el tema:
<https://www.rionegro.com.ar/repudian-un-manual-escolar-que-omite-al-pueblo-mapuche-1798010/>
<https://www.lmneuquen.com/el-inai-pide-que-retiren-el-manual-que-excluye-los-mapuches-n798183>
<https://www.facebook.com/XAWVNKO/posts/4030459047034809>

*que también obtenga repercusiones en lo jurídico y, sobre todo, sanción moral, nos encontramos ante un proceso histórico cuya vigencia debe reconocerse, en lugar de considerarse cerrado. En palabras de Calveiro (2012), el hecho de que haya distintas memorias y distintos relatos en pugna, no debe hacernos olvidar que **la narrativa que logre imponerse sobre la otra a partir de ahora va a determinar qué violencias van a seguir siendo tolerables y cuáles no. Por eso, es tan importante que el genocidio sea reconocido como genocidio** [énfasis agregado] (2014: 40)*

A continuación, veremos las migraciones y desplazamientos forzados como consecuencia de las políticas de sometimiento persecución y violencia hacia los pueblos originarios que modificaron de forma drástica la conformación de los asentamientos por consecuencia de las múltiples migraciones hacia distintas regiones del país.

e. Desplazamientos y procesos migratorios de las familias indígenas en Argentina. Algunas reflexiones en torno a la relación entre lo rural-urbano

Para comenzar la presente sección aclaramos que al abordar la problemática étnica desde una perspectiva histórica se puede ver que los desplazamientos fueron características de los pueblos indígenas antes y después de la conquista española (Díaz Polanco, 1988). No obstante, muchos de los procesos migratorios han sido obligados, es decir, producto de las campañas militares y desplazamientos compulsivos. Los mismos vienen de larga data y expresan la segmentación de las comunidades y su expulsión de los territorios ancestrales. Parte de ello se refleja en el siguiente relato de uno de los referentes de Kalfulafken cuando nos cuenta sobre su familia en la provincia de Río Negro:

Mi abuelo era muy chico cuando tuvieron que migrar a San Antonio Oeste, ellos vivían en Gral. Roca y [Ingeniero] Jacobacci tenían la comunidad ahí en la época del ferrocarril (...) y ellos tuvieron que migrar para otros lados. Ellos agarraron para el lado de ...porque tenían un campo ahí cerquita que después se lo sacaron, le dieron una casa en la ciudad que con todos los animales y campo que tenían les

dieron una casa que tenía dos habitaciones y una cocina y un baño en el patio así que bueno eso pasa a mucha gente (Werken de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, abril de 2018).

El citado testimonio da cuenta de los métodos sistemáticos contra las poblaciones indígenas que las obligaron a migrar hacia otros ámbitos rurales y localidades cercanas. En este punto nos apoyamos en el concepto de migración por carencia o exclusión que implica el cambio de residencia de individuos, familias o grupos de manera transitoria o permanente para satisfacer las necesidades básicas: subsistencia, libertad política, étnica, seguridad, entre otros (Matossian, 2017).

Es preciso destacar que, en las últimas décadas, las migraciones aumentaron desde las áreas rurales hacia los centros urbanos en busca de trabajo y mejores condiciones de vida. A partir de 1960,⁴⁷ la expansión de la agroindustria -característico de la sociedad capitalista- promueve en Nor-Patagonia una mayor concentración económica, incluso arrasando las tierras indígenas. Esta situación de hostigamiento y debilitamiento de las unidades domésticas, transformaciones en los ámbitos rurales y la creciente monetización de las economías llevó a que se acentúen las migraciones. A esto se suma, la puja por la posesión de los recursos energéticos (petróleo, gas y agua) que han ocasionado fuertes disputas a lo largo de la historia de los países latinoamericanos. Mediante el accionar de los grandes terratenientes, en muchos casos, con el apoyo de los poderes del Estado nacional y provincial, las comunidades mapuches fueron amenazadas y desalojadas (Galafassi, 2008). Asimismo, la flora y fauna de estos territorios ha sufrido continuas modificaciones que producen un nuevo proceso de desposeimiento los grupos que allí habitan (Alwin Oyarzún, 2008). Pues *“a las presiones del negocio inmobiliario, se le sumó el ingreso de empresas turísticas, hidroeléctricas, compañías petroleras, madereras y mineras que amenazan diariamente al territorio mapuche”* (Radovich, 2013: 10).

Cabe destacar que la migración es una realidad que pasa en Argentina y en toda América Latina. El hecho de que las experiencias migratorias sean un fenómeno muy difundido a nivel regional resulta comprobable⁴⁸ y así también sus principales motivos,

⁴⁷ También en esta década se comienzan a producir diferentes formas de acceso a la tierra y asentamiento por parte de grupos en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA), que posteriormente se conformaron en comunidades (Radovich y Balazote, 1995).

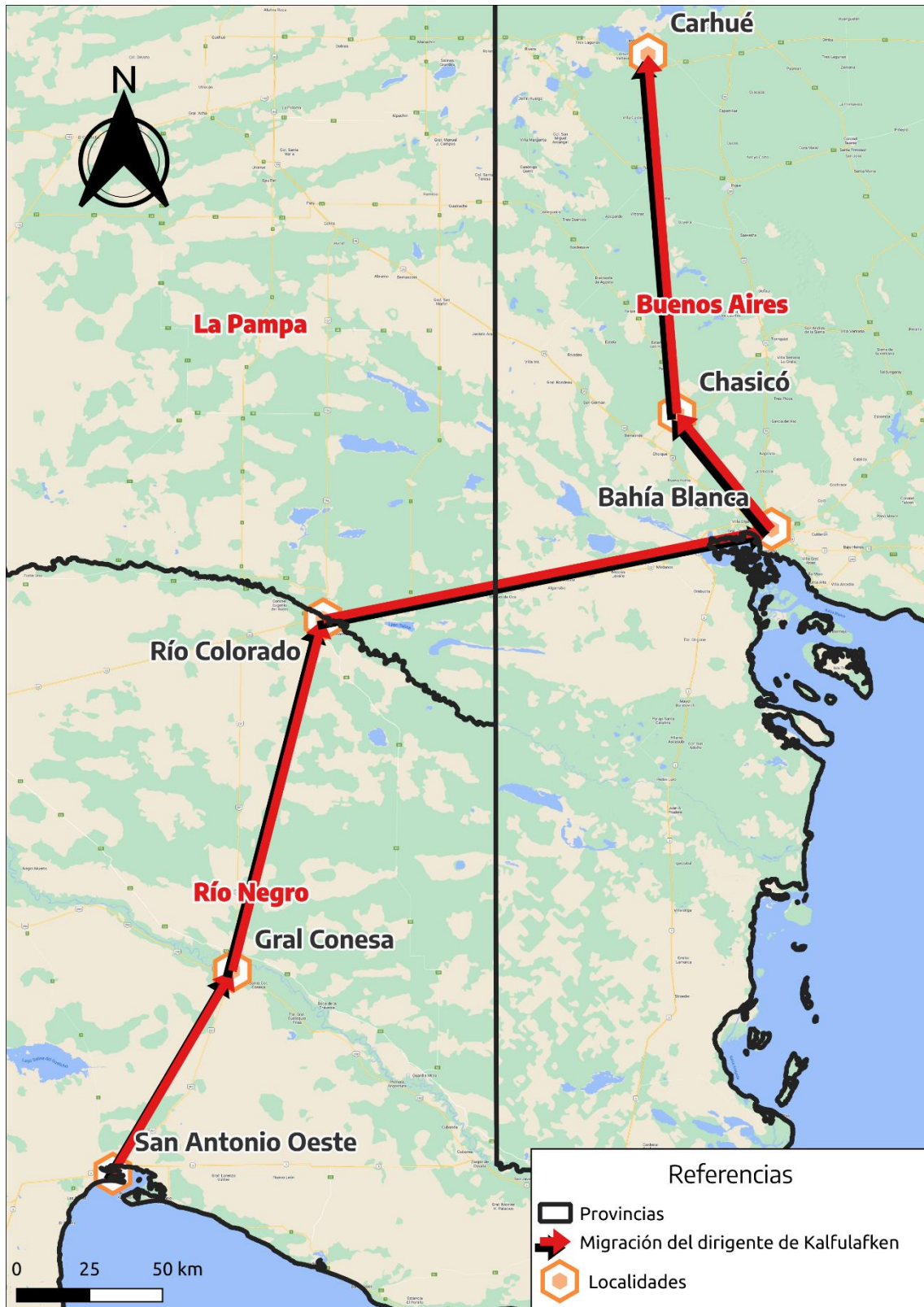
⁴⁸ En el Documento, *Pueblos Indígenas y Migración en América del Sur*, de la OIM (Organización Internacional para las Migraciones) destacan que la migración de las poblaciones indígenas es un fenómeno

antes mencionados. Prima entre los pueblos indígenas una modalidad escalonada donde los primeros en salir son los jóvenes en edad productiva que luego se convierten en receptores de familiares. En la mayoría de los casos, inicialmente se desplazan hacia centros pequeños y luego, en algunos casos, van hacia las grandes urbes (Radovich, 2004). Un ejemplo de ello es el caso de uno de los referentes de Kalfulafken que desde la temprana edad de 7 años y el transcurso de su vida atravesó diversos movimientos dentro del país en la búsqueda de trabajo para dar sustento a su familia. Ya que, como sostiene Radovich (2004), la movilidad puede incluir dinámicas diversas que se condensan en la trayectoria de una misma persona. Así en una primera instancia cuenta que migró, de manera paulatina y en periodos prolongados, hacia los centros más cercanos y con el paso del tiempo se movilizó a urbes más grandes.

Yo me fui de mi pueblo a los siete años a trabajar a otro pueblo vecino de la comunidad y estuve hasta los diez (de San Antonio oeste a General Conesa que está a más o menos 70km de San Antonio oeste). Estuve tres años trabajando ahí, volví a los 10 mi pueblo. A los 12 me volví a ir a Río Colorado también a trabajar y así fue mi vida recorriendo el Sur. A los 18 años volví a mi pueblo al servicio militar obligatorio y bueno fui a la revisión médica y desde ahí volví a lo que era mi pueblo y a los 18 años me fui por 15 días a Río Colorado a armar un parque y estuve sin aparecer a mi pueblo 8 años sin noticias mías. De ahí me fui a Bahía Blanca a jugar al fútbol y a trabajar, estuve 10 años en Bahía Blanca que pasé a Chasicó estuve 4 años y de Chasicó a Carhué que es donde me asenté ahora que estamos conformando la comunidad (Werken de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, abril de 2018).

Mapa N° 5: Desplazamiento y migración del dirigente de la comunidad Kalfulafken a lo largo de su vida. Fuente elaboración propia con apoyo y orientación para su armado del Prof. Nahuel Spinoso (Peryg- Idaes, Unsam).

histórico en la región de América Latina. Dan algunos ejemplos como las migraciones de los quechuas entre Perú, Bolivia y el norte de Argentina; de los aymares entre Chile, Bolivia y Argentina; de los mapuche en Argentina y Chile; de los shuar y achuar entre Ecuador y Perú. Documento disponible: <https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/2016/UN-Agencies-Docs/OIM-Spanish-version316.pdf> (Ultima visita 24/08/2021).



Cuadro N° 1: Desplazamiento y migración del dirigente de la comunidad Kalfulafken a lo largo de su vida (Elaboración propia)

Edad	Lugar	Distancia (KM)	Motivo	Estancia en el lugar

Vivió hasta los 7 años en su pueblo	San Antonio Oeste, Río Negro			
A los 7 años	Migró a General Conesa, Río Negro	A 95 km	Trabajar	Permaneció allí por 3 años
A los 12 años	Regresa a su pueblo: San Antonio Oeste, Río Negro	95 km		Permaneció allí por 2 años
A los 12 años	Migra a Río Colorado, Río Negro	240 km	Trabajar	Permaneció allí por 6 años
A los 18 años	Regresa a su pueblo: San Antonio Oeste, Río Negro	240 km	Servicio Militar	
A los 18 años	Vuelve a migrar a Río Colorado, Río Negro	240 km	Trabajar	Permaneció allí por 8 años
	Migró a Bahía Blanca, Buenos Aires	409 km	Jugar al futbol y a trabajar	Durante 10 años
	Migró a Chasicó, Buenos Aires	68,9 km		Durante 4 años
	Migró a Carhué, Buenos Aires	171 km		Hasta la actualidad

Acerca de esto Arizpe (1976), sostiene que la migración para la subsistencia hacia las ciudades -en la mayoría de los casos- no resulta opcional. En un primer momento se desplazan las y los adultos, pero luego a este movimiento se suman las y los jóvenes y niños/as. Al respecto la autora va a decir que esas tempranas generaciones que migran son una potencial influencia para provocar cambios sociales y políticos en sus pueblos. Pero no quisiéramos extendernos sobre este último punto porque las estrategias y alianzas para reafirmar la pertenencia en los nuevos contextos es un tema que corresponde y veremos con más detalle en el capítulo siguiente.

Ahora bien, quisiéramos destacar algunas cuestiones que se pueden ver en los ámbitos urbanos. En primer lugar, hay una tendencia a homogeneizar a los distintos grupos en base a lo fenotípico y a encasillarlos en determinadas nacionalidades. En segundo lugar, las características negativas y la idea de que las y los indígenas se encuentran solamente en lugares rurales son impregnadas por el Estado y fogueadas por los medios de comunicación, censos poblacionales e incluso lo enseñado en las escuelas.

Como hemos visto en el apartado uno, invisibilizan y deslegitiman sus demandas porque se asocia al nuevo espacio con la pérdida de la cultura e identidad, lo cual se debe a la ‘supuesta ausencia’ de condiciones para el desarrollo de la etnicidad en las ciudades. Así se tilda como ‘indios truchos’ a los que no poseen las ‘características deseadas o ideales’ y habilitan de esta forma el maltrato (Enriz, 2017). En otras palabras, según Ramos (1998), los indios reales fueron y son desplazados en beneficio del modelo del ‘indio hiperreal’ que está basado en ideas de perfección y honorabilidad típicamente occidentales. Al respecto Engelman dirá que *“invisibilizar a la población indígena en la Argentina es un hecho recurrente en espacios rurales y urbanos. Sin embargo, en el segundo contexto es doblemente negada”* (2016: 68). Como estrategia de supervivencia los migrantes buscaron por mucho tiempo ocultar su identidad étnica e “integrarse” de forma silenciosa al trabajo y a las costumbres “ciudadinas” (Cañuqueo, 2005).

En este punto argumentativo, podemos afirmar que este tipo de migraciones son resultado, principalmente, de las dificultades que atravesaron las poblaciones indígenas luego de las políticas, llevadas a cabo por el Estado Argentino, de sometimiento, ocultamiento, desarraigo de los territorios y desmembramiento de las unidades familiares. Así los consecuentes desplazamientos, principalmente de jóvenes en edad productiva, radica en la necesidad de buscar los medios de subsistencia que les fueron arrebatados.

Por último, en vínculo con lo ya desarrollado en el capítulo uno, sostendremos que no se debe pensar una comunidad como estática y homogénea en términos identitarios. Debido a que, puede haber integrantes de distintos pueblos que conformen una agrupación urbana multiétnica donde el factor aglutinador sea la etnicidad histórica, la subsistencia y la organización en espacios que se presentan hostiles en el marco de luchas por el territorio. Asimismo, queremos resaltar que la migración y el nuevo contexto no provocará la pérdida de la identidad sino que se mantendrán tradiciones, modos de interpretación y memorias de sus pueblos. Entonces la diferencia residirá en la resignificación de dicha identidad con el espacio que habiten (Tamagno, 2003).

f. Habitar el territorio: La comunidad Kalfulafken y los relatos familiares sobre Carhué

En líneas anteriores expusimos las estrategias de avance sobre las y los indígenas. Allí vimos específicamente el corrimiento de la frontera bonaerense (Zanja de Alsina) y la campaña militar que buscó derrotar y someter definitivamente a los grupos étnicos de

Pampa y Patagonia (“Conquista del Desierto”). Con esto buscamos definir, desde una perspectiva histórica de larga duración, la región donde actualmente se encuentra la comunidad Kalfulafken (Oeste de la provincia de Buenos Aires, Carhué). En una segunda parte reparamos en el vínculo directo de las políticas de desarraigo y expropiación a las que fueron sometidos los pueblos originarios con las teorías genocidas y etnocidas. Por último, vimos que estos procesos de despojo produjeron continuas y obligadas migraciones a lo largo del país.

A continuación, buscaremos vincular lo desarrollado en los apartados anteriores con los relatos de las familias de la comunidad Kalfulafken y los documentos recolectados en los distintos archivos. Ya que consideramos que la etnografía puede ser una herramienta metodológica que articule y conjugue los registros con las narraciones de las y los protagonistas, acortando la distancia entre lo oral y lo escrito (Sarrabayrouse, 2009). Además, ello es un insumo que permite afirmar y visibilizar la presencia histórica de la población indígena en la zona y sustentar sus actuales reclamos. Puesto que, muchas veces, resulta difícil comprobar la ocupación ancestral debido a los mecanismos de sometimiento y sucesivos despojos promovidos por el Estado Argentino y la expansión de la propiedad privada. Asimismo, nos permitirá ver las continuidades y transformaciones de los asentamientos y los distintos procesos migratorios.

Es preciso destacar que a partir de retomar el material de archivo y las entrevistas haremos particular énfasis en lo vinculado a la población étnica, su relación con el pasado y el territorio. Pues, como hemos visto, el proceso de territorialización se basa en la organización social, individualización y distinción, mediante los vínculos afectivos e históricos de las y los miembros que serán repensados según el contexto y contrastados con otros (Pacheco de Oliveira, 2010).

Como se ha detallado en el capítulo metodológico, el trabajo en terreno en la localidad de Carhué comenzó en el año 2018 en función de una demanda específica de la población mapuche local al grupo de investigación/extensión del cual formo parte. Esta tuvo que ver con colaborar en la tramitación de la personería jurídica. La metodología para el abordaje de esta investigación se realizó desde la perspectiva de la Antropología Social, y trianguló la técnica etnográfica, la búsqueda de fuentes y la lectura bibliográfica. De esta manera, se definieron -en conjunto- diversas pautas que buscaron profundizar los objetivos de la investigación y avanzar con los trámites administrativos para la formalización que avala el reconocimiento estatal. La labor de campo se nutrió de entrevistas formales y dirigidas a las y los integrantes más ancianos para reconstruir la

historia comunal, charlas informales y observación etnográfica para abordar y comprender las interacciones entre los actores locales y provinciales. A ello se le sumó la recopilación de fuentes primarias y secundarias, y casos complementarios, mediante la asistencia al Archivo Histórico de Carhué, dependiente del Museo Regional Dr. Adolfo Alsina.⁴⁹ Esto se llevó a cabo a partir del requerimiento de la comunidad de buscar mapas, diarios, documentos, entre otros, que den cuenta y apoyen los relatos orales de la historia comunal y los antiguos asentamientos.

Aquí propondremos pensar los relatos históricos desde la propuesta de Cañuqueo (2005) sobre el género discursivo mapuche “*ngutram*”, que va a referir a la memoria histórica. Según la autora, va a ser protagonizada por las generaciones anteriores y quien la relata contará lo que le fue contado por sus mayores o por personas cercanas. Una característica fundamental es que se apoyará en referencias temporales y espaciales que difieren de la forma occidental de narrar la historia. Incluso, lo enriquecedor del término es que tendrá una forma distinta de interpretar los sucesos que identificará al narrador y a sus destinatarios. Por último, lo trascendente será la valoración que se le da al hecho histórico y la importancia que cobra en el presente.

En un principio, retomaremos algunas cuestiones vinculadas a los registros producidos por las instituciones estatales. Primero, como ya hemos abordado anteriormente, a la hora de leer los documentos oficiales, es importante tener en cuenta el contexto político en el que fueron escritos, los intereses que representaban y las relaciones de poder que en ellos se inscribían. Partir de esta premisa nos permite leerlos, entendiendo que están atravesados por ciertas cuestiones y que, por mucho tiempo, buscaron invisibilizar a la población indígena. Segundo, quisiéramos destacar que en las zonas donde el Estado negaba a las poblaciones indígenas y definía sus territorios como ‘supuestos desiertos’, los mapas militares muestran lo contrario ya que debían marcar donde estaban los asentamientos para planear las estrategias de avance (Muzzopappa y Villalta, 2011).

Lo que queremos puntualizar en este apartado es lo referido a Carhué y sus inmediaciones para que nos ayude a definir el lugar y su complejidad en relación con los

⁴⁹ Dado que no poseía experiencia previa, se partió de la búsqueda de materiales teóricos y metodológicos para ver cómo trabajar los documentos, para que sea de utilidad tanto para la tramitación de la personería como para la investigación. En este sentido, inicialmente, se hizo un relevamiento bibliográfico, donde encontramos múltiples trabajos que remiten a toda la región, desde mediados del siglo XIX en adelante, y que su lectura ha permitido pensar y caracterizarla en términos etnohistóricos.

grupos étnicos que allí habitan. En esta parte no pretendemos hacer un recorrido histórico, porque ya ha sido desarrollado al inicio, pero quisiéramos marcar ciertos aspectos que consideramos relevantes. Ante todo, las diversas campañas militares se basaron en la expropiación territorial y el uso de la fuerza indígena como mano de obra. El avance de la frontera bonaerense sobre las zonas autonómicas se sistematizó desde finales del siglo XIX. El principal objetivo fue apropiarse de los lugares más productivos y ricos para la expansión de la clase terrateniente y lograr el proyecto nacional mediante el control y repoblación de la región. Para lograr dichos objetivos se expulsó a la población nativa hacia tierras más pobres y/o se los confinó a campos de concentración. El proceso de sometimiento, incorporación e invisibilización implicó una expansión geográfica y desde una subjetividad hegemónica que buscó construir al nativo, mediante un determinado imaginario colectivo: un ‘otro’ externo/extranjero. Esta estrategia, como hemos analizado, tuvo por objetivo legitimar prácticas genocidas y etnocidas y el futuro disciplinamiento de los sobrevivientes. Por lo que a continuación retomaremos algunos relatos donde se destaca la persecución y desplazamientos obligados que marcaron de manera permanente sus trayectorias. En el siguiente testimonio, un integrante nos habla de lo que sufrió su abuela:

Mi abuela me contaba porque a ellos los venían corriendo y ellos venían peleando, como un malón era [...]. Y el cacique, me acuerdo que el cacique que ella nombraba, que vino con ella, que peleaba, [el entrevistado no pudo recordar el nombre del cacique al que hace referencia] no Pincén,⁵⁰ el cacique de acá es Pincén, viste que yo le contaba el otro día a ella. Ese es el verdadero cacique de acá.

⁵⁰ Sobre el lugar donde nació el cacique Catrinao Pincén hay distintas versiones. En el documental *4 Lonkos Vida, muerte y profanación*, hablan descendientes del cacique y especialistas del tema. Allí se destaca que algunas versiones sugieren que nació en: Renca (San Luis), Sierra de la Ventana (Buenos Aires), Saldungaray (Buenos Aires) o Carhué (Buenos Aires). Acerca de este último punto Noceti (2013) relata que Vuta Pincén se radicó en la zona de Epecuén Carhué y allí nacieron Pancho Catrinao y Vicente Catrinao “Pincen”, este último luego sería uno de los caciques más conocidos. El autor, al respecto argumenta que en el año 1878, Pincen declaró en una carta al coronel Villegas que ‘no había nacido en la cordillera sino en Carhué’. Asimismo en el archivo de Carhué, hemos encontrado copias de Actas de Bautismo de la Isla Martín García -que como hemos mencionado fue un centro de reclusión de caciques y sus familias- del año 1879, que nombran a Francisco Catrinao Pincén y dos personas más que detallan ser hijo/a del cacique Pancho Pincén. En las tres actas señalan ser naturales de Carhué (ver en el anexo N° 1 al final de la tesis).

(Integrante I⁵¹ de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 20 de noviembre del 2018, Carhué).

En lo expuesto se puede ver el proceso de expoliación y el intento de exterminio físico, simbólico y político de los grupos étnicos. Esto modificó de manera irreparable las formas de vida y provocó situaciones de pobreza que, en muchos casos, forzó a los grupos a desplazarse por distintos puntos del territorio donde hubiera gente de sus pueblos o creyeran que podían encontrar mejores condiciones de sustento para su reproducción. Al respecto uno de los integrantes nos cuenta como los Huenchual debieron migrar a distintas partes del país:

No, la única que vino que yo tengo idea era la que está ahí en el cementerio, mi tía, la hermana de él [se refiere a su padre]. Rosa Huenchual. Después muchos dispararon para el lado de Salliqueló [...] bueno se fueron desparramando por todos lados, todos esos eran Huenchual. Después tenía en Bahía también tenía parientes Huenchual (Integrante II de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 22 de noviembre del 2018, Carhué).

Ahora veremos cómo las prácticas genocidas y etnocidas promovidas por el Estado afectaron de manera irreparable, y en muchos casos aún hoy afectan, al pueblo mapuche de Carhué. En este sentido, una cuestión que se destacó en los censos fue que la mayoría no hablaba mapuzungun porque sus mayores lo dejaron de transmitir y/o hablar para evitar la discriminación. Esto se puede hacer extensivo -en los periodos de mayor violencia a los pueblos originarios- a otros ocultamientos de la identidad étnica. Aquí consideramos pertinente citar el testimonio del dirigente donde se ve el impacto que dicha situación tuvo en su trayectoria:

Yo a mi abuela siempre le decía no yo no mapuche. No por el tema de la discriminación, nosotros éramos chiquitos y hablábamos Mapuzungun con mi abuela pero después con el tema que uno se

⁵¹ Es preciso destacar que a lo largo de esta tesis utilizaremos esta forma de referenciar a las y los distintos entrevistados para mantener y resguardar el anonimato.

empieza a enredar en la sociedad va perdiendo el habla...antiguamente lo que es hoy por hoy la tecnología, el colegio, también vivir en una ciudad. Parece que no, pero la discriminación existe... siempre está latente (Werken de la comunidad de Carhué, entrevista personal, abril de 2018, Carhué).

Aquí podemos ver que ante los procesos de sometimiento, exclusión y expropiación las identidades subalternizadas se mantuvieron latentes y dejaron de reconocerse públicamente y por mucho tiempo, transmitieron sus conocimientos y prácticas de manera oculta en el ámbito familiar. En el siguiente testimonio uno de los mayores nos cuenta que su padre debió cambiarse el apellido para conseguir trabajo, allí nuevamente aparece la discriminación y los diversos intentos por invisibilizar a la población nativa:

*Y él como era indio [se refiere a su padre] ahí donde está el museo era la comisaría vieja, y había un caudillo que era Maldonado, por eso abunda el Maldonado acá en Carhué. Entonces él quería entrar a la Municipalidad así ya vio quedarse en el pueblo, entonces buscó trabajo en la Municipalidad. Resulta que este caudillo no los quería a los indios ¿Qué hizo? En esos tiempos mandaban ellos, se tuvo que poner el apellido Maldonado porque él era **Huenchual** [énfasis agregado] se tuvo que poner el apellido Maldonado por el cacique ese* (Integrante II de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 22 de noviembre del 2018, Carhué).

Por consiguiente, no es de sorprender que en Carhué⁵² aparezca la idea -presente en el sentido común- sobre la ausencia de pueblos originarios en los ámbitos urbanos. Al respecto hemos hablado con distintas personas que viven allí y en general dicen que ‘hace mucho había indígenas pero que actualmente ya no se caracteriza por eso’. Ahora bien, esta ‘supuesta’ ausencia de población originaria es una cuestión que queda rápidamente refutada cuando se indaga un poco más. Un ejemplo de ello se puede ver en las visitas a

⁵² Ante todo, es preciso aclarar que el teniente coronel Nicolás Levalle, ocupó Carhué en el año 1876 y en el año 1877, fundó el Pueblo de Adolfo Alsina. En el año 1949 lo declaran ciudad y le devuelven su nombre ancestral: "Carhué".

las familias en los distintos barrios para realizar el censo poblacional y las entrevistas para reconstruir la historia (requeridos en la tramitación de la personería jurídica). En dichas situaciones han surgido variadas referencias a familias indígenas del lugar. Sobre este tema el dirigente cuenta que:

Yo esas historias me enteré por una abuelita que era Cejas que una vuelta hablando cuando la conocí me contaba esas vivencias de sus padres en esos lugares (Werken de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 22 de noviembre del 2018, Carhué).

A la vista de estos hechos y con la intención de sustentar la presencia histórica de la población indígena en la zona y los actuales reclamos de la comunidad Kalfulafken, veremos que, en los relatos y registros, se reconocen antiguos lugares de asentamiento de las familias de donde luego fueron expulsadas o, posteriormente, corridas por el agua con la inundación del Lago Epecuén en el año 1985. Al respecto, hemos notado en las entrevistas y conversaciones que para situar los asentamientos -según lo que recuerdan o que sus mayores les contaron- aparece una constante referencia a los fortines. Esto muestra como la frontera bonaerense y las distintas estrategias militares marcaron de forma indeleble la región y a sus habitantes. En este sentido podemos pensar que:

La frontera aparece en el ngutram únicamente entre el Territorio Mapuche y el territorio invadido y en esa construcción del espacio hay una memoria del Territorio “ancestral” que se actualiza y se reivindica. No hay renuncia al Territorio, sino una historia de avasallamientos, desplazamientos, conflictos y negociaciones que, puesta en evidencia, nos permite dar fundamentos y legitimidad, desde el discurso y la memoria oral mapuche, a la reivindicación de territorio y la preexistencia a las formaciones estatales. (Cañuqueo, 2005: 10)

Asimismo, hemos podido constatar que, en la región, los temas vinculados a los combates bélicos lograron perdurar en el tiempo como ‘símbolos patrióticos del Estado Nacional Argentino’ e incluso son revalorizados y promocionados como puntos turísticos. Adjuntamos a continuación una foto original del Fortín Centinela (imagen N° 2) que fue hallada en el Archivo. El mismo se encontraba en lo que hoy es el Partido de

Adolfo Alsina. Al respecto pudimos reconstruir que en el año 1928 Arturo Vatteone, dueño de la estancia “La Fortuna” donde se encontraba el fuerte, lo convirtió en Museo y Mirador para el turismo. El cual quedó en desuso y, hace pocos años, la Municipalidad en conjunto con el Museo Regional Dr. Adolfo Alsina buscan restaurarlo con fines turísticos.⁵³



Imagen N° 2: Al dorso de la foto dice: Fortín Centinela en Vateune (En el reverso está escrito: Rancho primitivo: 1884). Fuente: Archivo Histórico de Carhué, dependiente del Museo Regional Dr. Adolfo Alsina.

En primer lugar, estas cuestiones evidencian la negación de los hechos y sus responsabilidades y como aún aparecen revalorizados en diversos espacios. De forma análoga Mariano Nagy (2013b) realiza un abordaje de las narrativas sobre los pueblos indígenas en los Museos de la Última Frontera Bonaerense de Puan y Trenque Lauquen (regiones cercanas a Carhué). Allí destaca que se cuenta la historia desde una visión que tiende a omitir las prácticas de sometimiento y rescatar positivamente el rol de las campañas militares. De igual manera se habla del indígena en tiempo pasado, como si no existiera, es decir, se muestra un sujeto social de eras prehistóricas y en extinción. Tampoco se acude a la voz de las comunidades, que actualmente habitan dichos territorios, siendo que muchas incluso se encuentran cerca de los antiguos fortines de la frontera del siglo XIX “*tales como Trenque Lauquen, 25 de Mayo, Olavarría, Azul, Junín, General Viamonte (Los Toldos) y Bahía Blanca*” (Pichumil y Nagy, 2016: 11) y a esta lista podemos sumar a la población mapuche de Carhué.

⁵³ Se puede ver más al respecto en la siguiente nota periodística: <https://cambio2000.com.ar/site/descendientes-de-arturo-vatteone-ceden-por-convenio-al-municipio-por-99-anos-el-fortin-y-mirador-el-centinela/>

En segundo lugar, en el dorso de la foto del Fortín Centinela (imagen N° 2) aparece escrito “Rancho primitivo: 1884”. Como ya hemos visto al inicio, sostenemos que los registros -que inicialmente fueron empleados para servir en las maniobras militares- hoy pueden ser elementos retomados por los sujetos implicados para demostrar y apoyar sus procesos reivindicativos. Por lo cual, la todería que se puede ver en la imagen, sumado a la descripción en el reverso, resulta un insumo más donde se muestra la presencia indígena en la región y refuerza las descripciones de donde estaban asentados -en muchos casos cercanos a los fortines- y que han ido surgiendo en los relatos de las y los miembros de la comunidad Kalfulafken. Ahora veamos algunos fragmentos donde aparecen dichas referencias. Por ejemplo, en la cita a continuación se mencionan los asentamientos que se encontraban próximos:

Y fortín por acá había uno, y por allá otro, y acá por el lado de Guaminí había otro. Porque según él [se refiere a su padre] era la zona toda india acá. Guaminí, todo eso acá. Inclusive un año trabajando en un campo, acá que es de Sotobia, no sé si estará todavía, encontramos acá nomás cerquita que también era de los indios, y encontramos las puntas de flechas con piedras todo eso que el hombre no quería que lo tocara, nada (Integrante III de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 21 de noviembre del 2018, Carhué).

Uno de los primeros viejitos que vinieron acá a Carhué, en la indiada vinieron por el fortín de Valle, el fortín ese con nombre de Valle, ahí vino mi papá, vino un tío mío, y yo también (Integrante III de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 21 de noviembre del 2018, Carhué).

De igual manera, otro integrante nos contó que cuando era chico su padre lo llevaba para mostrarle el lugar en que vivían antiguamente que era cerca del fortín. En base a esto, aseguró que si volviera al sitio podría marcar donde estaba situado:

Yo el fortín lo conocí por mi viejo, porque él un día me dijo, porque él fue quien me llevó a donde estaban las cuevas esas, y bueno, no había nada, está todo tapado eso. Pero él me decía, me contaba "acá, acá,

acá" me decía, y él me llevó al fortín. Decía que ahí era el fortín. Yo fui dos veces creo, lo que no recuerdo exacto es el lugar. Pero eso debe estar todavía. Yo no sé si está para adentro o para arriba, pero que está, está (Integrante IV de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 21 de noviembre del 2018, Carhué).

Ahora bien, en lo que concierne al objetivo de ver las continuidades y transformaciones de los asentamientos para visibilizar la presencia histórica de la población, queremos destacar que en las narraciones se entrelazan relaciones de parentesco que vinculan a distintas personas del lugar y, todo el tiempo, surge la relación de la identidad indígena reemplazada por apellidos criollos (igual aquí debemos tener en cuenta que muchos fueron cambiados por los que poseían los hacendados o para evitar la discriminación, como en el caso antes mencionado de la familia Huenchual). De esta forma, en las recorridas con la dirigencia para realizar el censo, al preguntar a las y los vecinos si conocían a pobladores indígenas aparecía una relación directa con cómo se apellidan para afirmar su pertenencia étnica. Esta referencia constante también apareció en muchas de las entrevistas. Así en la mayoría de los relatos, de las y los ancianos, se destaca a la familia "Pita" y, principalmente a la "abuela Juana", como los primeros habitantes de la zona:

Los que más se conocían acá los que eran más indios eran los Pita que yo conocí. Pita es una familia grande india, esos sí vivían cuando yo era pichón vivían en las tolderías allá atrás vivían como los indios vivían con casas de chapa y... (Integrante II de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 22 de noviembre del 2018, Carhué).

Y acá por lo que yo escuché de mi padre estaban los Pita que yo a la india vieja la conocí también, eso conocía yo gran parte de los indios Pita (Integrante IV de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 21 de noviembre del 2018, Carhué).



Imagen N° 3: Familia Pita en las tierras mencionadas donde se ve parte de la casa (de izquierda a derecha tío, mencionada abuela Pita, papá, mamá y tías de Juan Pita). Foto aportada por Juan Pita (nieto de Juana Pita) para la reconstrucción de la historia comunal en el trámite de la personería jurídica.

La casa mencionada estaba ubicada -hasta la gran inundación del año 1985 que arrasó con la vivienda y los animales- en lo que es hoy el barrio “Los Hornos” del otro lado del terraplén y cerca del Lago Epecuén. Actualmente, que se ha retirado el agua, y son visibles los antiguos cimientos de la construcción. Así el lugar donde se asentaban y nacieron los hijos de “Juana Pita” hoy es reclamado por la comunidad Kalfulafken por su gran significancia como antiguo espacio de encuentro entre las familias y por su cercanía con el Lago (fundamental para los mapuches por su importancia ritual y sus propiedades curativas). Uno de sus descendientes cuenta al respecto, que se encuentran con la constante dificultad de que no disponen de papeles que avalen la propiedad:

Me pedían a ver si yo tenía algún documento, algo que había pagado, o algún impuesto ¿de qué? si no teníamos nada. En ese entonces no había nada, era todo campo abierto como te conté, y no había nada, un desierto, Carhué un desierto (Integrante I de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 20 de noviembre del 2018, Carhué).

En lo que respecta a este punto es preciso subrayar que el requerimiento de títulos de propiedad es una forma de legitimidad que instauró el mismo Estado que persiguió, discriminó y expropió sus tierras. En palabras de Valverde (2011b) en muchos casos

aparece el problema que deben demostrar derechos sobre territorios de los que fueron expulsados, mediante requerimientos que se convierten en un trámite para constatar la autenticidad indígena según una visión ahistórica. Por ello, resulta primordial las prácticas y memorias, transmitidas dentro del ámbito familiar, para los procesos de revalorización y las reivindicaciones pendientes.



Imagen N° 4: Fotografía Actual de las Antiguas Tierras de la familia Pita, Carhué, provincia de Buenos Aires. Foto sacada en julio del 2019 junto con la comunidad para el trámite de la personería jurídica.

Lo mismo sucede con la Isla (actualmente denominada por la gente del lugar “Isla de Hirsch”) que se encuentra cerca del Lago Epecuén. Las y los integrantes de la comunidad sostienen que a 200 o 300 metros había asentamientos indígenas y la reconocen como espacio de ceremonias. Su importancia, según lo que contaron, se debía a su cercanía con las aguas curativas de Epecuén (agua salada) y a un ojo de agua dulce (vertiente) que lo podemos ver en la siguiente cita:

Y sí, me contaba mi viejo que los indios metían los caballos para curar los caballos metían entre el agua salada. Metían todos los caballos adentro para curarlos. No, el Epecuén... hoy no sé, pero antes tenía toda clase de minerales tiene, pero hoy con toda esta inundación se llenó de agua... (Integrante II de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 22 de noviembre del 2018, Carhué).

Tal fue su importancia a lo largo del tiempo que las familias tendieron a asentarse en las inmediaciones. Los ojos de agua dulce han aparecido contantemente en las entrevistas y conversaciones, ya que se relacionaban directamente con los asentamientos poblacionales por ser un recurso fundamental para la subsistencia. Además, como hemos detallado más arriba, también los caciques Calfucurá y Namuncurá buscaron proteger y evitar que Carhué sea tomado por las tropas militares.

Y ese cacique, [con relación al cacique antes mencionado del cual no recordaba el nombre] me contaba la abuela, que a mí me quedó algo, ese cacique a Epecuén le puso "Pecuén Cura". Porque como te terminé recién de contar ahí se curaban ellos. Los lastimados, los caballos, todo, o ellos mismos, se metían ahí y los curaban. Pecuén Cura. Sí, yo me acuerdo (Integrante I de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 20 de noviembre del 2018).

Así en distintos momentos de la historia el Lago Epecuén surge como un lugar fundamental para la reproducción de la cultura y se han destacado usos y costumbres importantes para los habitantes de la zona. El mismo aparece para la población mapuche como un espacio ceremonial, de cura de enfermedades y heridas en humanos y animales. De igual manera lo podemos ver en el sentido inverso, es decir, desde el interés que tenía el gobierno en las tierras de Carhué. Esto se puede constatar en los registros cartográficos y fuentes de archivo que hemos mencionado al inicio. En el mapa N° 6 vemos la línea de Frontera (en rojo) provincia de Buenos Aires y ampliada [modificación propia para enfatizar] la circunscripción de Epecuén, sus alrededores y los ojos de agua dulce -pequeños círculos deformados que están en distintas partes con un color oscuro-, los cuales aparecen en varios mapas como lagunas de agua potable y se diferencian de los de agua salada. Creemos que este detalle tan exhaustivo que aparece en las cartografías se debe a su importancia para abastecerse de un recurso primordial a la hora de establecer los campamentos y/o fortines.



Mapa N° 6: NUEVA LÍNEA DE FRONTERAS sobre la Pampa. PLANO GENERAL LÍNEAS DEL TELEGRAFO MILITAR. Agosto de 1877. Extraído del Archivo del Museo Regional Dr. Adolfo Alsina, Carhué [ampliación propia]

A modo de cierre, lo visto nos muestra que tanto las presencias como las ausencias en los mapas de campañas militares y/o documentos producidos por las instituciones estatales, que buscaron avanzar en las tierras e invisibilizar a la población indígena, se pueden interpretar y complementar con los relatos orales de las y los pobladores. Al respecto Worsley (1980) habla del cambio social y como los nativos responden creativamente, apropiándose y resignificando objetos de la dominación a modo de símbolos de protesta. En otras palabras, dichos elementos hoy pueden ser retomados por los sujetos implicados para demostrar y apoyar sus procesos reivindicativos. Esto se constata al pensar que la recopilación de fuentes de archivo, que se ha presentado en este capítulo, ha sido llevada a cabo por pedido de la comunidad para tener insumos que corroboren la presencia histórica en Carhué y enriquecer la presentación documental de la personería jurídica. Así sostenemos que, aunque hubo una relación de poder desigual a la hora de quién y de qué se cuenta de la historia, podemos destacar el continuo intento por parte de los grupos indígenas de revertir estos hechos a través de sus relatos. Así Lazzari et al. (2015) sostendrán que, los mapuches de la región de Buenos Aires se

revisibilizan a partir de la resistencia, reelaboración identitaria y la crítica de los discursos asimiladores y silenciadores.

Pero no nos extenderemos más sobre este tema, ya que lo veremos con detalle en los próximos capítulos. De esta manera, en las siguientes páginas abordaremos cómo, en las últimas décadas, la comunidad indígena de Carhué expresa un proceso de revalorización de la identidad étnica, atravesada por un conjunto de reclamos, demandas identitarias y territoriales. Para lo cual veremos que dicho proceso se enmarca, por un lado, en el aumento del sentido de pertenencia étnica que incluye a los que viven en zonas urbanas y rurales para luchar por un mismo objetivo: la reivindicación de sus derechos conculcados. Por otro lado, en la creciente presencia a nivel nacional de los pueblos originarios como actores políticos con mayor participación en instituciones públicas. Esto nos permitirá abordar cuestiones relacionadas a la emergencia, organización y movilización de estas poblaciones que traerán continuos cambios en las formas de pensarse y pensar al otro.

CAPÍTULO III: Reemergencia de las demandas étnicas a partir de la década de 1990. Formas de resistencia y organización etnopolítica de la Comunidad Kalfulafken de Carhué

a. Introducción

En la introducción de la presente tesis nos propusimos contribuir al conocimiento de los procesos migratorios, reconfiguraciones étnico-identitarias, formas de resistencia y prácticas organizativas de las familias mapuche de la comunidad Kalfulafken de Carhué, partido de Adolfo Alsina, provincia de Buenos Aires, Argentina. Con estos fines, en el capítulo uno, hicimos un desarrollo teórico-metodológico sobre los debates antropológicos que dieron un giro respecto a los estudios que se podrían denominar de tipo “esencialistas” o “culturalistas”, a partir de las décadas de 1960 y 1970. Allí detallamos los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad, etnogénesis, genocidio y etnocidio. Asimismo, puntualizamos en la metodología que parte y se construye desde el trabajo colaborativo y la experiencia en grupos de extensión. En el capítulo dos, intentamos ver el caso de Kalfulafken desde una dimensión histórica, con la intención de vincularlo a un proceso más prolongado. Para ello, retomamos como eje explicativo las campañas militares llevadas a cabo por los ministros de Guerra Adolfo

Alsina y, posteriormente, Julio Argentino Roca, con especial atención en las zonas de frontera de la actual provincia de Buenos Aires. Además, puntualizamos sobre las migraciones y los desplazamientos forzados que modificaron las formas de vida y reproducción de los pueblos indígenas. Lo cual, por último, nos permitió desarrollar la historia de la zona y de las familias de Carhué, a partir de sus relatos y los registros de archivo.

Ahora bien, el objetivo del presente capítulo es describir y analizar la emergencia étnica y la organización etnopolítica del conjunto de familias indígenas que conforman la comunidad mapuche urbana de Carhué con la intención de retomar sus diferentes grados de participación en espacios de decisión y autodeterminación local y provincial. Es decir que, se trata de articular la perspectiva histórica, vista anteriormente y que da cuenta de la presencia indígena ancestral en la región, con los modos de revalorización de dichos grupos a partir de la década de 1990 hasta el presente.

En efecto, inicialmente serán tratados ciertos aspectos sobre los pueblos indígenas urbanos debido a que en Argentina gran parte de esta población -al contrario de lo que se suele pensar- reside en ellos. De ahí que resulta importante visibilizar la presencia, las situaciones de discriminación y negación, así como su solidaridad y el contexto intercultural. Estas cuestiones serán analizadas a partir de los datos estadísticos extraídos del último Censo del INDEC (2010) y procesados a través de la base ampliada REDATAM+SP.⁵⁴ Lo que nos permitirá, en los apartados siguientes, abordar la emergencia indígena en los espacios ciudadanos y, específicamente, la organización etnopolítica de la comunidad Kalfulafken.

Luego de tanto tiempo de invisibilización, en Argentina y en el resto de América Latina durante la última parte del siglo XX, se dio una revalorización de “lo étnico”. En consecuencia, veremos las cuestiones relacionadas al resurgimiento de las demandas y los procesos de reconstrucción identitarios que toman fuerza desde la década de 1990. Para ello, retomaremos la primera y segunda etapa delineadas por Bengoa (2009, 2000) que caracterizan la emergencia indígena de las últimas décadas. La primera comienza en la década de los noventa, tiene como punto álgido el levantamiento del Ejército Zapatista

⁵⁴ Software que permite el procesamiento virtual de las principales temáticas abordadas en el Cuestionario Ampliado del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Con esta herramienta se pueden elaborar cuadros y gráficos de todas las variables censales con datos representativos a nivel nacional, provincial y departamental. Información extraída de: <https://redatam.indec.gob.ar/argbin/RpWebEngine.exe/PortalAction?BASE=CPV2010A> [Consulta: 14/12/2022]

en Chiapas, México, y estará caracterizada por una creciente conciencia y emergencia étnica. En la segunda se destaca la aseveración de la etnicidad, la organización y la búsqueda de participación en las instituciones estatales. De esta manera, a lo largo de estas páginas, detallaremos cómo se incrementan las agrupaciones y la participación etnopolítica de los líderes con demandas relacionadas al reconocimiento por parte del Estado, la identidad, los territorios y la participación en espacios de decisión, entre otros. En este contexto será fundamental el concepto de etnicidad que incluirá también a los que viven en contextos urbanos.

Por otra parte, abordaremos cuestiones vinculadas a los actuales reclamos de la población indígena en el país, para lo cual nos valdremos de las legislaciones que tienen como destinatarios a los pueblos originarios en Argentina que han sido muy beneficiosas para los procesos de reconstrucción identitaria. Cada uno de estos logros se ha debido a la continua movilización y organización de los movimientos indígenas. Entre las Leyes más destacadas podemos nombrar la Ley N° 23.302 sobre *“Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes”*, sancionada en el año 1985;⁵⁵ la reforma Constitucional Argentina, del año 1994, artículo N° 75, inciso 17, que reconoce la preexistencia de las comunidades y las tierras ocupadas tradicionalmente y la Ley 26.160 de *“Emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades originarias del país”* del año 2006 que suspende desalojos y promueve el relevamiento, demarcación y regulación territorial.

Por último, repararemos en la historia de organización etnopolítica y las formas de resistencia de las familias de Carhué que cobra impulso en las últimas décadas y busca afirmar su presencia en el ámbito urbano. A partir de lo cual, las y los integrantes apelan a distanciarse y cuestionar los discursos promovidos por las instituciones estatales que buscaron dominar e invisibilizar a la población en la región. En este sentido veremos cómo se comenzó a plantear la necesidad de ser reconocidos como comunidad indígena mediante la tramitación de la personería jurídica -tema que analizaremos en profundidad en el capítulo cuarto-. El establecimiento de nuevos vínculos con otras agrupaciones etnopolíticas, universidades, instituciones nacionales y locales. Aspectos que llevaron a

⁵⁵ La misma es un antecedente muy importante porque declara de interés nacional la protección, el apoyo y el desarrollo pleno de los pueblos indígenas, respetando sus propios valores. Con este objetivo llama a implementar planes para que las comunidades tengan acceso a la propiedad de la tierra y puedan adquirir personería jurídica. A su vez crea el INAI para que sea el encargado de la aplicación dicha ley.

generar nuevos espacios de participación y redes en la zona para tener mayor visibilidad y fortalecer sus reclamos. Además, se destaca la búsqueda de apoyo y reconocimiento de las autoridades municipales (Intendencia y Concejo Deliberante de Adolfo Alsina) para poder viabilizar sus reclamos.

Una vez dejado en claro los principales puntos que veremos en los distintos apartados del capítulo, pasaremos a adentrarnos en el primero de ellos a fin de focalizarnos en la presencia de los pueblos indígenas en los ámbitos ciudadanos.

b. Comunidades indígenas en espacios urbanos

Es preciso destacar que, a pesar de la idea tan extendida sobre que los pueblos originarios habitan mayoritariamente en zonas rurales, en la Argentina gran parte reside en las ciudades (Weiss et al., 2013). Ello se debe, como hemos visto en los capítulos uno y dos, entre otras causas, a los procesos migratorios (campo- ciudad) que se acrecientan a partir del año 1960 como resultado de la expansión y mayor concentración económica de la agroindustria; la violencia directa e indirecta; la pérdida y disminución de las tierras comunales debido a la expropiación territorial. Es preciso recalcar que tales procesos no implicaron una desvinculación entre los lugares de origen y de recepción sino, por el contrario, *“las relaciones entre ambos espacios están en permanentemente redefinición, gracias a las visitas, las migraciones temporales y, en algunos casos, porque algunos indígenas “retornan””* (Balazote et al., 2019: 771). Esto lo hemos podido ver, por ejemplo, en la vinculación constante que posee el dirigente de la comunidad Kalfulafken con parte de su familia en la región Patagónica.

Veamos algunas cuestiones sobre este tema, actualmente en Argentina de cada cuatro integrantes de pueblos originarios tres vive en la metrópoli y, de esos cuatro, uno vive en CABA y el Gran Buenos Aires (GBA) (UBANEX, 2016). Se destaca que, de un total de 368.893 hogares con algún integrante que se reconoce como perteneciente o descendiente de un pueblo indígena, 308.507 se encuentran en regiones urbanas, es decir un 84%, y 60.386 en zonas rurales (tanto rural agrupado como rural disperso) lo que representa un 16% (gráfico N°3). Ahora bien, el total de población indígena (no hogares como vimos recién sino población) que habita en la provincia de Buenos Aires asciende a más de 299.311,⁵⁶ de ese total 112.671 (38%) se encuentran en el interior de la provincia

⁵⁶ Total de población indígena a nivel país 955.032 (Censo INDEC, 2010).

y 186.640 (62%) en los 24 partidos del GBA que incluye CABA -mapa N° 7 y gráfico N° 4- (Fuente elaboración propia en base a datos del INDEC Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010, procesado con Redatam+Sp).

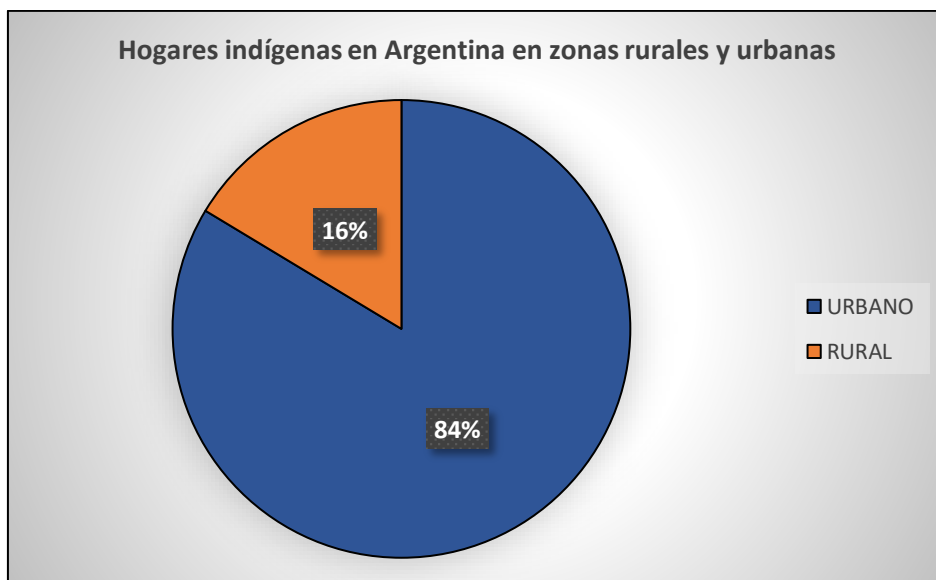
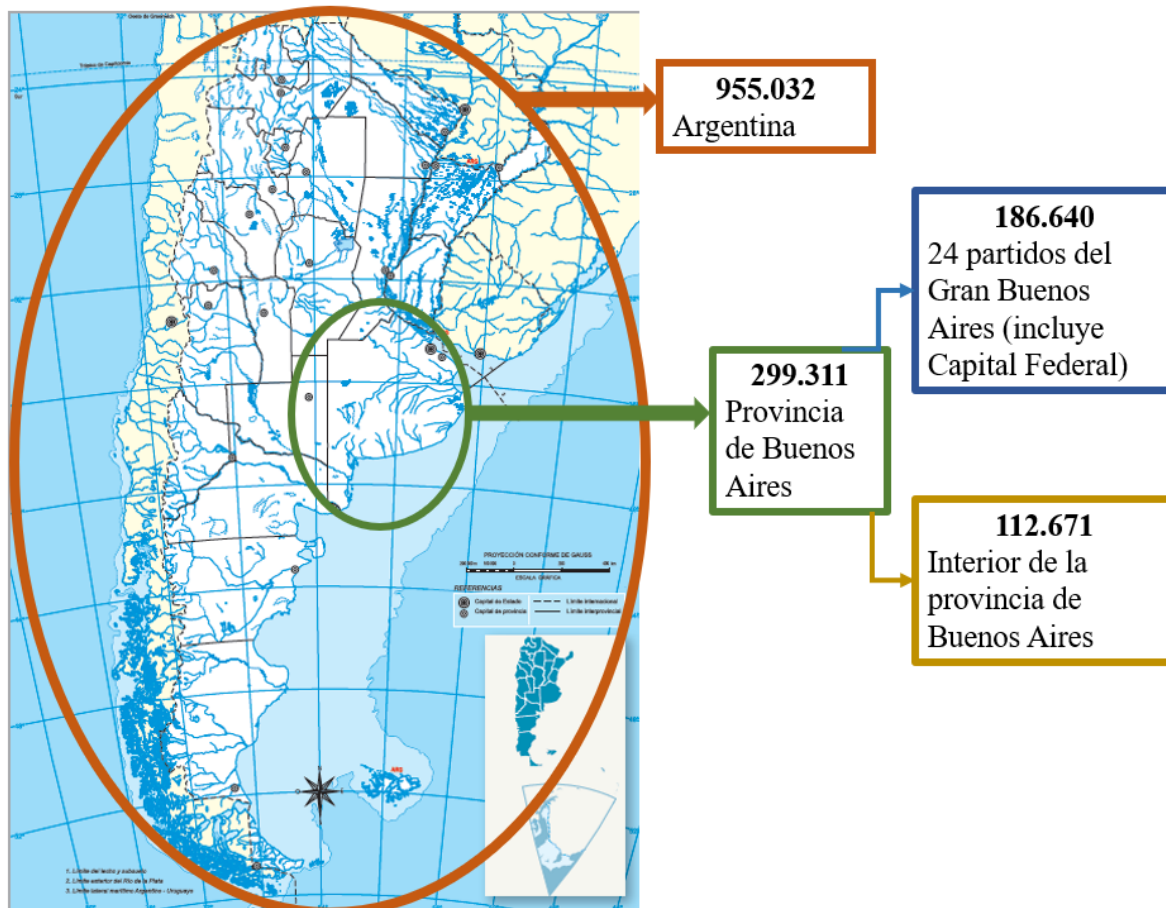


Gráfico N°3: Hogares indígenas en Argentina en zonas rurales y urbanas. Fuente elaboración propia en base a datos del INDEC Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010, procesado con Redatam+Sp. Para su procesamiento y armado obtuve orientación de la Lic. Sasha Cherniavsky (FFyL/ICA/CONICET).



Mapa N° 7: cantidad de personas que se reconocen como perteneciente o descendiente de un grupo indígena en la República Argentina y la provincia de Buenos Aires (discriminado en los 24 partidos del GBA que incluye CABA y el interior de la provincia). Fuente elaboración propia en base a datos del INDEC Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010, procesado con Redatam+Sp. El mapa es del Instituto Geográfico Nacional. Para su procesamiento obtuve orientación de la Lic. Sasha Chernavsky (FFyL/ICA/CONICET).

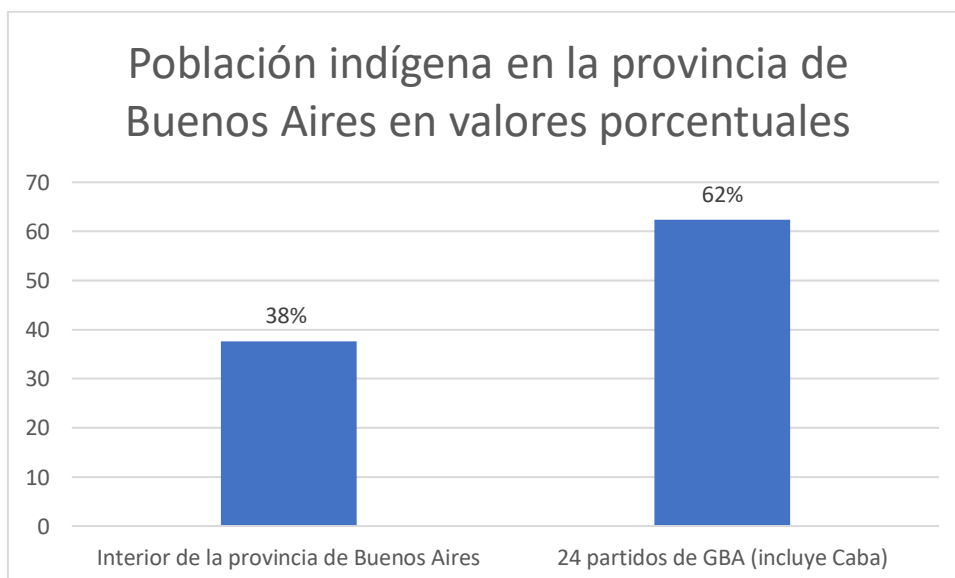


Gráfico N°4: Población indígena en la provincia de Buenos Aires en valores porcentuales (discriminado en los 24 partidos del GBA que incluye CABA y el interior de la provincia). Fuente elaboración propia en base a datos del INDEC Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010, procesado con

Redatam+Sp. Para su procesamiento y armado obtuve orientación de la Lic. Sasha Cheriñavsky (FFyL/ICA/CONICET).

Como se mencionó anteriormente, la comunidad Kalfulafken reside en Carhué que es una zona urbana del Partido de Adolfo Alsina, provincia de Buenos Aires. Aproximadamente un 10% del total de la población local se reconoce descende de un pueblo indígena, siendo un valor muy elevado para un distrito bonaerense (Fuente elaboración propia en base a datos del INDEC Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010, procesado con Redatam+Sp). Y un dato aún más relevante es que de esa cifra, algo menos de 100 hogares están conformados por población mapuche. Aunque ya ha sido explicitado, es importante remarcar que, debido a múltiples causas-subregistros censales, incorrecto relevamiento, ocultamiento de los propios integrantes a causa de los prejuicios, falta de censo a los que están en los ámbitos urbanos, entre otras- los datos estadísticos sobre los pueblos indígenas muchas veces son inferiores respecto a la presencia real (Trincheró, 2010). De esta forma incluso los mismos censos, como veremos en el próximo párrafo, han contribuido a la invisibilización de las poblaciones originarias. De igual manera, pese a dichas limitaciones Maidana (2019) sostendrá que las cifras servirán para mostrar la existencia indígena que ha sido sistemáticamente negada.

Al respecto, es preciso destacar que, en los primeros censos de los años 1869, 1895 y 1914 el tema era abordado de manera fragmentaria y sólo consideraba a los indígenas que se encontraban en sus lugares de origen, y excluía a los que habitaban en las urbes (Weiss et al., 2013). Pero en las cinco experiencias censales siguientes, que se realizaron entre 1947 y 1991, ni siquiera se mencionó dicha variable. Su incorporación al Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas recién fue en el año 2001 mediante la Ley Nacional 24956/98. A partir de ese momento, se comenzó a considerar a los hogares con al menos una persona que se reconociera perteneciente o descendiente de algún pueblo originario. Asimismo, entre 2004 y 2005 se hizo una Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) donde se volvió a los hogares detectados en el 2001 para caracterizar a la población que los integraba. Esto se realizó según lo dispuesto en el Artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional. En el último censo, finalmente, se agregó a la pregunta de autorreconocimiento también la cantidad de personas que se reconocen como miembros o descendientes (Maidana, 2019). Para dichos

fines se disponía de un cuestionario específico que se aplicaba a determinadas muestras.⁵⁷ Ahora bien, en diciembre del 2021, se llevó adelante un Censo Experimental (CE)⁵⁸ donde se trabajaron algunas preguntas referentes a cómo llevar adelante los interrogantes en torno a la población indígena. A primera vista podemos afirmar que poseen un carácter general, y no específico como en los anteriores censos. Veamos algunas de las que aparecieron: *¿Se reconoce indígena o descendiente de pueblos originarios? ¿De qué pueblo indígena u originario?* (se desplegaba una ventana con los distintos pueblos y si no aparecía se podía seleccionar “otros” y agregarlo manualmente) *¿habla lengua indígena u originaria? ¿cuál es la lengua indígena u originaria que habla?* (ídem). Luego continuaba con preguntas de similar carácter pero respectivo a las y los afrodescendientes.

Consideramos importante resaltar la presencia indígena en los ámbitos urbanos porque hay una serie de sentidos construidos históricamente que se basan en la negación, discriminación y exclusión sistemática, que hunden sus raíces en el periodo colonial y continúan con la formación del Estado Nacional.⁵⁹ Así, en dichos espacios, se tiende a homogeneizar a las distintas comunidades basándose en lo fenotípico, encasillándolas en determinadas nacionalidades o directamente negando su existencia. Mas adelante veremos cómo estas cuestiones han impactado en Carhué donde, por ejemplo, aún hoy podemos ver el monumento al Teniente General Nicolás Levalle en la Plaza principal de la ciudad. A ello se suman los argumentos culturalistas- vistos y refutados en el capítulo uno- sobre la supuesta “pérdida” de la cultura de las poblaciones que arriban a las ciudades por no vivir de manera comunitaria o no cumplir con los ‘marcadores culturales’ con los que ficticia y arbitrariamente se asocia el ‘ser indígena’.⁶⁰

En la misma línea, Campos Muñoz (2007) plantea una mirada crítica a la folclorización de las demandas étnicas, por parte de las élites y los Estados, que exotizan a los pueblos indígenas, cosifican sus identidades y profundizan las relaciones de

⁵⁷ Se puede ver más información sobre este tema en el escrito sobre los resultados definitivos del Censo nacional de población, hogares y vivienda (2010): https://www.indec.gob.ar/ftp/cuadros/poblacion/censo2010_tomo1.pdf [Consulta: 19/04/2022].

⁵⁸ Según lo detallado en la página del INDEC es el último ensayo antes del Censo de Población, Hogares y Viviendas. El objetivo fue probar los instrumentos que se utilizarán en el relevamiento de 2022 (Para más información se puede ver: <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Institucional-GacetillaCompleta-349> o <https://youtu.be/MwvY-TxPkg0>) [Consulta: 19/04/2022].

⁵⁹ Debemos recordar que la categoría indígena se usó para discriminar y referirse a culturas que según Lucic (2001) se ‘suponía’ habían sido fagocitadas por la cultura dominante.

⁶⁰ Tamagno (2003) a partir de su trabajo con las poblaciones migrantes Tobas de la Plata sostiene las siguientes afirmaciones: la migración a la ciudad no implica la pérdida de la identidad, los pueblos indígenas no desaparecieron a pesar del etnocidio, la Argentina NO es un país venido de los barcos y sin población indígena.

dominación. Al respecto se referirá a las denominaciones sobre los indígenas que viven en las capitales en oposición a los que lo hacen en el ámbito rural:

Lo que estoy planteando es que la categoría Indio ya lleva consigo las determinantes de la tradicionalidad y de la pureza que la vida urbana no puede entregar. Los entornos tradicionales serían homogéneos y puros, intocados, siendo el mejor representante de la indianidad aquel indio que anda desnudo, vive en la selva y que se viste con plumas. El problema no es que ese indio no exista, sino que finalmente y de modo categorial y representacional, es el único indio que puede existir. (Campos Muñoz, 2007: 75).

La invisibilización, marginación y discriminación sufrida en dichos ámbitos los llevó a una adaptación rápida del trabajo y las costumbres ciudadinas. En los primeros años, ocultar la identidad étnica fue una estrategia consciente y que buscó evitar mayores niveles de violencia y racismo en el nuevo contexto de recepción. En este sentido, y como hemos visto en el capítulo anterior, las familias de Carhué han expresado la discriminación sufrida y que debieron ocultar su identidad étnica por miedo y para evitar represalias. Campos Muñoz (2007) destaca que no es casual que, en general, los indígenas urbanos posean una situación laboral más precaria, con bajos salarios y/o desocupación. Suele ser común que las mujeres se empleen en el servicio doméstico y los hombres en la construcción, limpieza y mantenimiento. Lamentablemente, dicho contexto de vulneración reproduce condiciones de pobreza y precariedad social, pero también habilita la posibilidad de acceder a distintas prestaciones sociales estatales. En nuestro país, este tipo de ayuda social comenzó a implementarse a partir de los años 1996-1997 debido al aumento del desempleo, y con el objetivo de cubrir las necesidades básicas insatisfechas de un vasto sector de la población (Weiss et al., 2013).

Como se ha mostrado en el capítulo uno, a partir del giro teórico, se rompe con las ideas culturalistas que tomaban los rasgos culturales como algo estático y esencial. De igual forma recordemos que muchas aún siguen vigentes en el sentido común, los medios de comunicación y/o los ámbitos estatales. Un ejemplo de ello son las nociones, antes mencionadas, sobre la supuesta ‘pérdida de la cultura’ de las y los que migran a las ciudades o que no cumplen con ‘ciertas características’ como puede ser la vestimenta (Bartolomé, 2003). Sin embargo la perspectiva étnica buscó, y aún busca, romper con

estas ideas, al mostrar que los límites étnicos y la interacción contrastante -en un contexto mayor y hegemónico- no llevarán al detrimento cultural sino que, por el contrario, será fundamental para que esta perdure y se resignifique. Lo cual es un insumo analítico que permite desmitificar los prejuicios tan arraigados respecto a las poblaciones indígenas que habitan en las urbes y repensar los contactos y los vínculos que tienen con los diversos actores.

Otra cuestión del apartado uno para destacar es que, los nuevos marcos teóricos nos permitirán abordar cuestiones concernientes a la organización etnopolítica y la emergencia étnica en las áreas ciudadanas.⁶¹ A saber, en los contextos urbanos habrá más contacto interétnico, lo que llevará al aumento de la competencia y el contraste que provocará mayor visibilidad y emergencia de la etnicidad (Bartolomé, 1997). En consecuencia en estos lugares van a crecer el número de organizaciones, ya que habrá condiciones particulares para luchar por sus derechos e identidades (Engelman et al., 2018). En efecto para analizar la organización de la comunidad Kalfulafken deberemos atender los vínculos con otras comunidades, grupos políticos, gubernamentales, sociales no-indígenas, entre otros.

Para pensar las condiciones que generaron el surgimiento de organizaciones etnopolíticas en el país es necesario situar el fenómeno en tiempo y espacio. Para lo cual, a continuación, vamos a desarrollar diversos puntos vinculados a la reemergencia de las demandas étnicas desde finales del siglo XX. Momento marcado por una creciente concientización, organización y presencia de los pueblos indígenas en Argentina. Esto, a su vez, en los apartados siguientes, nos permitirá profundizar sobre las nuevas normativas en materia indígena y la organización de la comunidad urbana Kalfulafken de Carhué.

c. Reemergencia de las demandas étnicas a partir de la década de 1990

Durante décadas las políticas de muchos países del continente Americano buscaron englobar lo étnico en lo nacional, de manera tal que, muchos incluso sostuvieron que los indígenas habían desaparecido.⁶² De esta manera, llamó la atención de académicos

⁶¹ Trincherero y Valverde (2014) sostienen que en este proceso resultaron claves las migraciones rurales-urbanas de las últimas décadas.

⁶² Entre 1930 y 1950 predominó el indigenismo, es decir, las políticas dirigidas a las y los indígenas por grupos no indígenas. Luego en 1960, durante las Reformas Agrarias, se los vinculó con lo campesino. En muchos países se los consideraba solo como parte del folclore para promover el turismo (Bengoa, 2000).

e instituciones que en el último tiempo hayan aparecido ‘de repente’ tantas comunidades. Esto se debe a un proceso silencioso que comenzó en 1980 con la toma de conciencia étnica, de derechos y organización indígena. La década de 1990 marcó un hito con los levantamientos indígenas y la emergencia étnica que -con diversas características según el contexto- sucedió en la mayoría de los estados de América Latina (Bengoa, 2000).

Actualmente en el mapa que desarrolló el CPAI de las comunidades de la provincia de Buenos Aires, Argentina, se contabilizan 105 comunidades con personería jurídica y/o en trámite. Entre los distintos pueblos que figuran hay 31 comunidades del pueblo mapuche (entre ellas la de Carhué), le sigue el qom o toba con 19, el kolla con 13 y el guaraní con 10 comunidades, luego los demás pueblos con números menores.⁶³ Este tema lo abordaremos con mayor profundidad en el capítulo siguiente pero dichos datos son fundamentales a la hora de referirnos a la presencia indígena en las ciudades. Esto se debe a que fue precisamente en los ámbitos urbanos, en América Latina con el fin de los gobiernos dictatoriales y el inicio de las democracias, donde comienza una etapa más favorable hacia los pueblos indígenas para reconocerse, posicionarse y exigir. El desarrollo de los derechos humanos a nivel mundial también ha generado otro tipo de conciencia y legitimidad ante la denuncia sobre la criminalización y expoliación a la que han sido sometidos.

Según Bengoa (2000), cuestión y demanda étnica⁶⁴ son dos conceptos fundamentales para entender lo que se denomina como emergencia étnica en América Latina. Llancaqueo (2005) asevera que la irrupción de los indígenas como actores políticos -nacionales y transnacionales- será de los fenómenos más notables de fines del siglo XX. Los cuales pondrán en el centro del debate público el reclamo por ser reconocidos y tener estatutos como colectivos diferenciados. Entonces en esta primera fase de emergencia se destacará la presencia de nuevos actores y organizaciones étnicas -producto de la experiencia en diversas organizaciones sociales- donde primarán las demandas por la valorización y visibilización de la identidad indígena. Aquí el pasado

⁶³ Sistematización propia en base al *Mapa de Comunidades Indígenas de PBA 2021* elaborado por el CPAI donde se presentan las comunidades (o realidades comunitarias) identificadas a la fecha por el organismo. Se puede acceder al mismos en: <https://www.google.com/maps/d/u/0/viewer?mid=1utpFLB3lyp5-UxuCFbr5fx0eqiU&ll=-35.011160000000004%2C-61.046600000000005&z=8> [Consulta: 19/04/2022].

⁶⁴ Según el autor la cuestión indígena denomina la aparición del tema étnico con un posicionamiento nuevo en Latinoamérica, con demandas donde el carácter indígena resulta central. Por su parte la demanda étnica no solo apuntará a reivindicar beneficios para las comunidades, cuestionando la situación de pobreza, sino que propondrá cambios que interpelan a la sociedad en su conjunto y al Estado. De esta manera proponen una sociedad multiétnica que debate las bases del Estado y las relaciones de dominación que se basan en la discriminación racial y la intolerancia étnica (Bengoa, 2000).

histórico será utilizado para plantear las reivindicaciones pendientes (Bengoa, 2000 y 2009). Esto será, como veremos más adelante, un antecedente fundamental para la posterior organización de la comunidad Kalfulafken.

Sobre este tema Varas (2005) argumenta que dichos cambios provocaran un surgimiento de la identidad y la conciencia étnica con un nuevo discurso que cuestiona el accionar de los Estados, ya que se busca un doble reconocimiento: como pueblo originario y ciudadano nacional. El autor afirmará que la cuestión de las minorías étnicas conlleva un aspecto político/cultural y uno económico/social *“es decir, sin un reconocimiento étnico de sus derechos por parte del Estado, se promueve a que se vulneren y violen los derechos económicos y sociales”* (Varas, 2005: 80).

Radovich (2014) toma como un momento importante en el desarrollo de las organizaciones étnicas, de Latinoamérica y de Argentina, fines de la década de los sesenta y principios de los setenta, donde se retoman con más fuerza sus reclamos. En este aspecto sostendrá que algunos antecedentes importantes en el país fueron: el primer Censo Indígena Nacional;⁶⁵ la fundación del Centro indígena de Buenos Aires en el año 1968; la creación de la Confederación Indígena Neuquina en el año 1970 y en el año 1971 de la Comisión Coordinadora de Organizaciones indígenas. Posteriormente surgen agrupaciones en la Ciudad de Buenos Aires como la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA) y el Centro Colla (CENKO), o diversos espacios etnopolíticos del pueblo mapuche en Patagonia.

En América Latina se comienza a disputar el tratamiento del tema étnico frente a los Estados y, directa o indirectamente, se pone en cuestión los proyectos imaginados de Nación por las elites. Según Llancaqueo (2005) las reformas constitucionales y legislativas sobre los derechos indígenas, en distintos países, llevaron a colapsar una variedad de instituciones, discursos y políticas, lo que llevó a que se establecieran nuevas formas de vincularse con los entes estatales. Sin embargo, esto tuvo diversa eficacia según la situación de los pueblos en los distintos países. El autor afirmará que los cambios se debieron principalmente a la acción colectiva y a los distintos momentos favorables como el fin de las guerras, las nuevas tecnologías, el avance en los derechos humanos, etc. (Llancaqueo, 2005). En Argentina será, principalmente, en la década de los noventa cuando distintas organizaciones del país se manifestarán en contra de las políticas

⁶⁵ Aunque sus resultados quedaron inconclusos por problemas metodológicos (planificado por el gobierno de Arturo H. Illia -1963 a 1966- y seguido en la antepenúltima dictadura militar -1966 a 1973-).

económicas neoliberales llevadas a cabo durante la presidencia de Carlos Menem (1989-1999). En este contexto se van a “*crear nuevos marcos organizativos y representativos alternativos a los existentes hasta el momento*” (Radovich, 2014: 137) y comenzarán a enfrentar a los gobiernos nacionales y provinciales con propuestas y demandas diferentes, en la búsqueda de solucionar los problemas estructurales que los han atravesado históricamente. En consecuencia en dicho periodo se obtienen relevantes logros, entre ellos, el inicio del INAI⁶⁶ y la reforma de la Constitución Nacional en el año 1994 -ambas las veremos con más detenimiento en el apartado siguiente- (Radovich, 2014).

La segunda etapa delineada por Bengoa (2009) se enmarca en la reafirmación de los derechos indígenas a nivel nacional e internacional, y estará marcada por la experiencia boliviana y el aumento del ejercicio en los poderes locales por parte de las y los dirigentes. En esta fase reivindicativa, la base etnopolítica y la adscripción étnica será la fuente para la movilización y demandas que incluyen cuestiones del orden económico, material y respeto a la diversidad cultural, así como la apropiación de instrumentos e instituciones estatales. La misma se caracterizará -como ya hemos adelantado en el capítulo uno- por un proceso de concientización y afirmación de la etnicidad donde ya no hay un retraimiento hacia adentro de las comunidades puesto que se puede ser indígena y ciudadano del Estado Nacional. En pocas palabras, primará la revalorización de la identidad y el avance en el reconocimiento, mediante leyes y tratados internacionales, que serán apropiados por dichos grupos para lograr las reivindicaciones pendientes y hacer uso de las instancias públicas (Balazote et al., 2019). Para sintetizar, en palabras de Bengoa:

La primera fase del ciclo de la Emergencia Indígena permitió instalar la cuestión de la etnicidad en América Latina. La segunda fase que observamos recién comienza, y planteará el desafío de construir una nueva forma de ciudadanía indígena. Es una segunda fase del proceso de “descolonización interna” (2009: 19).

Además, en esta coyuntura el concepto de etnicidad se amplía por lo que no solo estaría dirigido a los que viven en las comunidades de origen sino también a las grandes mayorías de migrantes que se encuentran en las ciudades (Bengoa, 2009). Como parte de

⁶⁶ Su creación estuvo pendiente desde que se sancionó la Ley N° 23.302.

este proceso en las metrópolis se incrementa la participación política de dirigentes y dirigentas en movimientos sociales y/o partidos políticos con objetivos específicamente etnopolíticos. Las urbes van a ser un espacio donde entrarán en contacto personas de diversas regiones que generarán asociatividad y experiencias con diversas organizaciones sociales. Estas se caracterizarán por la presencia de nuevos actores y grupos con un conjunto de demandas, donde el carácter indígena va a aparecer como elemento cohesionador, de solidaridad y revalorización de la identidad. En este nuevo contexto se multiplicaron las agrupaciones étnicas con reclamos de reconocimiento, identidad, territorios e instancias de consulta mediante la apertura de espacios estatales (Engelman et al., 2018). A pesar de que aún continúa la invisibilización de la población indígena en la ciudad de Carhué, el trabajo etnopolítico que lleva a cabo la comunidad Kalfulafken ha modificado parte de la negación histórica y, como veremos más adelante, busca situar el tema en la agenda política del Municipio.

Así, en los últimos años, la experiencia de organización y logros obtenidos por los grupos etnopolíticos fue un proceso de reetnificación que convirtió el ser indígena en una representación colectiva del ‘nosotros’, es decir en algo positivo por oposición a los demás grupos. Recordemos que los movimientos étnicos han contribuido a establecer un factor identitario más abarcativo y un pasado propio.⁶⁷ Con la conciencia de compartir problemáticas comunes, destacarán los rasgos culturales distintivos que los diferencian de un ‘otro’ y les brinda mayores posibilidades de éxito para confrontar al Estado (Bartolomé, 1997). En este sentido, Carhué comenzó su organización a partir del contacto con otras comunidades cercanas que ayudaron en el proceso mediante orientación sobre sus derechos, la organización conjunta de actividades de visibilización y reclamo en la zona. Estos vínculos también fueron primordiales a la hora de realizar la tramitación de la personería jurídica. De esta manera los grupos étnicos *“han cubierto prácticamente todo el territorio y hacen cada día más difícil, tanto para el Estado como para la sociedad civil, seguir asumiendo que ya no hay indígenas en la Argentina”* (Bartolomé 2003: 174).

Un claro ejemplo del proceso al cual hacemos referencia en estas páginas lo hemos abordado en Engelman et al. (2018), allí trabajamos sobre la práctica política que la dirigencia indígena llevaba junto a movimientos sociales, partidos políticos, sociedades de fomento o sindicatos durante la década de 1990. Esos mismos actores, desde el año

⁶⁷ En esta línea, Liliana Tamagno sostiene que *“Los tobas no sólo no han desaparecido sino que muestran una distintividad construida en la pérdida, la derrota y el dolor, pero también en la reflexión crítica y en la transformación”* (2003: 178).

2005, comenzaron a tener objetivos etnopolíticos vinculados a reclamos por el reconocimiento, la identidad y los territorios, en el marco de una mayor participación política en Buenos Aires. La lucha por la creación de “delegaciones” indígenas o de instancias de consulta de aquellos que trabajaban la causa en la ciudad, viabilizó la disputa por la apertura de espacios estatales. En este contexto surgieron la “Coordinación de Pueblos Originarios de Almirante Brown” y la “Dirección de Pueblos Originarios” del Municipio de Quilmes en el año 2008. Y en años más recientes la “Coordinación de Asuntos Indígenas” del partido de Marcos Paz (2012) y el “Consejo Consultivo de Pueblos Originarios” de Moreno (2013).

En palabras de Burguete Cal y Mayor (2011) la política de los Estados en este periodo sustituirá las premisas asimilacionistas y se caracterizará por el multiculturalismo, con reformas legales y una escucha parcial de los reclamos. Los países aceptarán la representación étnica en el ámbito local, si su origen está respaldado por la democracia electoral. El gobierno indígena en América Latina no tendrá un diseño único pero compartirá ciertos rasgos, por ejemplo, en general, se han configurado en diálogo con los entes municipales gubernamentales. En síntesis la perspectiva que plateará la autora, considerará los sistemas normativos y las instituciones indígenas⁶⁸ como dinámicas flexibles, los cuales se encuentran insertos en procesos históricos de poder y de cambio a nivel social y jurídico.

Así tanto el gobierno indígena como el municipio indígena, en el sentido de instituciones, se han gestado en una relación continua con el orden jurídico estatal con el que interactúan. En esta configuración, el Estado también se modifica al realizar cambios en su organización y perspectiva cultural -como hoy es claramente visible mediante las reformas multiculturales-; de lo que resulta su mutua constitución. (Burguete Cal y Mayor, 2011: 41).

Por su parte Llancaqueo (2005) sostendrá que el periodo de avances en el reconocimiento de derechos indígenas en América Latina, que trastocó el orden, ha finalizado, y actualmente atravesamos un escenario menos propicio. Menciona como

⁶⁸ Es preciso destacar que en relación con el Municipio indígena habrá dos posturas de los grupos étnicos, por un lado, como una forma de participación en las decisiones políticas y empoderamiento de las comunidades, que buscarán modificarlo y hacerlo culturalmente pertinente, por otro, lo rechazan como espacio de lucha (Burguete Cal y Mayor, 2011).

síntomas de dicho fin, la insuficiencia en la ejecución de los estatutos pertinentes, los discursos políticamente correctos de multiculturalismo de los Estados y las elites que buscan aplazar los cambios y cooptar a las y los dirigentes, el vacío en políticas especializadas y la intervención de la banca internacional. De igual manera asevera que con la politización de la etnicidad actualmente ha cobrado centralidad la reclamación por los derechos territoriales (refiere al conjunto de dimensiones)⁶⁹ basados en fundamentos de la cultura etnoterritorial y el sentido identitario en la búsqueda de garantizar el derecho a la libre determinación. De esta manera, en respuesta a las presiones y efectos sobre los espacios comunales, hay numerosos procesos de re-territorializaciones.⁷⁰

Hoy es posible constatar diversidad de contiendas indígenas que, a diferencia de las movilizaciones de los años ochenta del siglo XX, son explícitamente etnoterritoriales, de defensa y/o reconstrucción de los territorios indígenas, como espacios primordiales, social y simbólicamente contruidos. Estas contiendas por la reconstrucción de etnoterritorios no arrancan ni se quedan en aspectos jurídicos y administrativos. Emergen en etnoterritorios que se ven amenazados o fracturados. (Llancaqueo, 2005: 94).

Así la intensificación de las contiendas etnoterritoriales y los procesos de re-territorialización crecen en diversas partes de América Latina debido a la fuerza de los hechos; liberación económica, regímenes internacionales de comercio y medio ambiente, intervención del capital o los Estados. Todos estos “*tienen el efecto de romper el status quo espacial regional donde coexistían etnoterritorios y estructuras espaciales hegemónicas*” (Llancaqueo, 2005: 95).

Antes de pasar a la siguiente parte del capítulo, en el cual buscaremos desarrollar las principales legislaciones que asumen como destinatarios a los pueblos originarios, queremos cerrar el apartado con la reflexión que hace Bengoa sobre el proceso de emergencia étnica en la región, sus alcances y resultados. El autor refiere al fracaso de

⁶⁹ El autor alerta sobre “*la importancia de tomar los lugares -como “locus de identidad, relaciones e historia”- en la construcción de sentido de las luchas sociales*” (Llancaqueo, 2005: 95).

⁷⁰ El autor delinea las fases de la desterritorialización. La primera refiere a la invasión con la consecuente pérdida de la soberanía y sometimiento. La segunda se basa en la desposesión y presión sobre las tierras de las comunidades para ampliar las fronteras agrícola- ganadera. La tercera se caracteriza por la presión extractiva sobre los recursos naturales. La cuarta representa las grandes obras que intervienen los espacios indígenas con impactos negativos. Por último, la quinta fase de la desposesión será la presión sobre los sistemas de conocimiento tradicional y de la biodiversidad de los territorios (Llancaqueo, 2005).

muchos de estos movimientos en la obtención de sus demandas específica y los objetivos inmediatos. Pero destaca que lograron situar la cuestión étnica e instalar del tema de los derechos indígenas en los países latinoamericanos (Bengoa, 2009).

d. Legislaciones vigentes vinculadas a los pueblos indígenas en Argentina

A continuación, realizaremos un recuento de aspectos globales y locales que involucran a los pueblos originarios en la actualidad. Para ello veremos las principales normativas vigentes en el ámbito internacional y en Argentina. Lo cual nos permitirá pensar la contradicción entre el reconocimiento formal de los derechos y su efectiva -o no- concreción. Puesto que, en paralelo al reconocimiento de los mismos y de manera contradictoria con ellos, avanzan los megaproyectos y las políticas extractivistas que afectan los territorios y a sus poblaciones. Con este objetivo, inicialmente, retomaremos algunas cuestiones del derecho internacional que se vinculan o tiene particular injerencia en la promoción de los derechos indígenas. Nos parece importante puntualizar estos instrumentos legales porque impactan en los países que adhieren, en sus normativas y sientan precedentes. Para luego adentrarnos específicamente en Argentina y las leyes vigentes destinadas a los grupos indígenas.

Como hemos mencionado, el avance en el mundo en las normativas vinculadas al tema indígena, dan mayor legitimidad a los reclamos y las denuncias de las comunidades originarias. A continuación veremos algunos hechos importantes vinculados a este tema. En el año 1971, un conjunto de antropólogos y antropólogas⁷¹ emitieron la denominada “I Declaración de Barbados” titulada “*Por la liberación indígena*”⁷² que significó un análisis crítico sobre las investigaciones antropológicas, la religión y los Estados, todo en relación al sometimiento histórico de los grupos étnicos. Este cambio de paradigma dejó como legado la importancia del trabajo conjunto con las comunidades y de verlos como actores políticos y sociales. En el año 1975 se creó el Consejo Mundial de Pueblos Indios (CMPI) en Vancouver, Canadá. Luego en el año 1977 se realizó la “II Declaración de

⁷¹ Firmaron dicho documento: Miguel Alberto Bartolomé, Nelly Arevelo de Jiménez, Guillermo Bonfil Batalla, Esteban Emilio Mosonyi, Víctor Daniel Bonilla, Darcy Ribeiro, Gonzalo Castillo Cárdenas, Pedro Agostinho da Silva, Miguel Chase-Sardi, Scott S. Robinson, Silvio Coelho dos Santos, Stefano Várese, Carlos Moreira Neto, Georg Grünberg.

⁷² Sugerimos ver la charla sobre los “50 años de la Declaración de Barbados: testimonios, trayectorias, desafíos ante el presente de los pueblos indígenas” que se realizó el 21 de septiembre del 2021 y que contó con las exposiciones del Dr. Miguel Bartolomé y la Dra. Alicia Barabas, donde relataron sobre la Declaración y sus alcances. Disponible en: <https://youtu.be/MPJQua-4Tmk> [Consulta: 29/11/2021].

Barbados” donde participaron alrededor de 20 organizaciones indígenas junto a antropólogas y antropólogos quienes en conjunto describieron las formas de dominación sufridas y llamaron a la unidad regional. Y en el mismo año se llevó a cabo la II Conferencia Mundial de Pueblos Indígenas en Suecia. En el año 1980, en Perú, mediante la participación de dirigentes y dirigentas de distintos países, se constituyó el Consejo Indio de Sudamérica (CISA). En 1981 acontece la III Conferencia Mundial de Pueblos Indígenas en Australia. Por último, en el año 1993, se realizó la tercera reunión de Barbados en Río de Janeiro donde se promulgó la III Declaración⁷³ (Malaga-Villegas, 2019; Radovich, 2014).

Por otro lado, sobre los derechos de las y los indígenas uno de los instrumentos jurídicos más importantes y vinculante, a nivel internacional, es el Convenio N° 169 “sobre pueblos indígenas y tribales”⁷⁴ de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Respecto al documento nos interesa resaltar algunas cuestiones. En la página de las Naciones Unidas se destaca que “*el Convenio es, hasta la fecha, el tratado internacional más avanzado específicamente dedicado a la promoción de los derechos de los pueblos indígenas*” (Normas Internacionales, s.f.). Si bien el mismo fue adoptado en la Conferencia General -convocada en Ginebra por el Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo-; congregada en dicha ciudad el 7 junio del año 1989, no entró en vigor hasta en el año 1991. En la actualidad, cabe mencionar, que hay un gran número de Estados que lo han ratificado. Además, fue un precedente para la posterior Declaración de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del año 2007. El Convenio consta de 10 partes en los que se encuentran distribuidos sus 44 artículos. Allí se tratan diversos temas relacionados con los grupos indígenas, entre los cuales podemos resaltar los derechos al trabajo, a la tierra y al territorio, a la salud y a la educación.⁷⁵ Veamos una parte del preámbulo donde se destaca, de forma incipiente, las condiciones históricas desiguales de las que fueron objeto dichos grupos:

⁷³ Para una lectura más detallada sobre las tres declaraciones sugerimos la lectura del texto de Malaga-Villegas (2019).

⁷⁴ Se puede acceder al documento completo en la página de Organización Internacional del Trabajo: https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169 [Consulta: 19/11/2021].

⁷⁵ Llancaqueo (2005) sostendrá que el Convenio N° 169 de la OIT a nivel normativo es débil porque establece normas de procedimiento para los Estados en lugar de reconocer el acceso sobre los recursos. También declara que resulta ambiguo y los Estados se aprovechan de esto para, por ejemplo, desvirtuar o desconocer la obligación de consulta.

Reconociendo las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven;

Observando que en muchas partes del mundo esos pueblos no pueden gozar de los derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la población de los Estados en que viven y que sus leyes, valores, costumbres y perspectivas han sufrido a menudo una erosión. (Convenio N° 169, Preámbulo).

En línea con lo anterior, Bellier (2019) sostendrá que hace cuarenta años las comunidades originarias lograron ingresar a la ONU. Motivo por el cual se crearon organismos para tratar y debatir el tema étnico donde participan delegados y delegadas indígenas. También colaboraron en la redacción de la “*Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*” (DNU DPI)⁷⁶ que fue aprobada por la Asamblea General el 13 de septiembre de 2007 (144 votos a favor, 4 en contra y 11 abstenciones). En el año 2014 la sociedad internacional adoptó un Documento para implementarla y en el año 2015 desde la ONU se diseñó un Plan de acción para coordinar los programas en la búsqueda de la concreción de estos derechos (imagen N° 5). Dicho escrito reconoce el derecho a ser diferentes, respetados y con libre determinación y especifica distintos reclamos de las comunidades que, los Estados, deberían y/o se les sugiere implementar (Bellier 2019).⁷⁷

⁷⁶ Se puede acceder al documento completo en la página de las Naciones Unidas: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf [Consulta: 19/11/2021].

⁷⁷ Bellier (2019) sostiene que, la declaración deja abierta la definición de ‘pueblos indígenas’ y esta indefinición jurídica choca con las definiciones (y negaciones) de los distintos Estados.

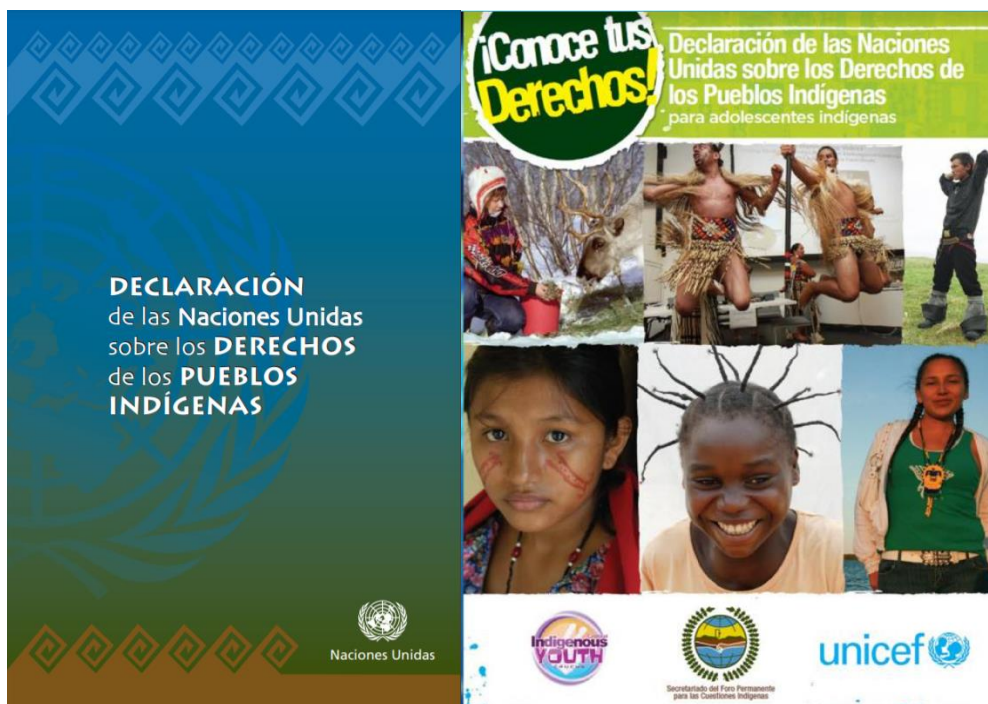


Imagen N°5: A la izquierda Portada del documento de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y, a la derecha, producción sobre el tema dirigido a adolescentes. Fuente: página Web de las Naciones Unidas (www.un.org).

Veamos algunos de los principales puntos de la Declaración: el artículo N° 4 destaca la autonomía en asuntos internos y locales, el N° 18 versa sobre el deber de los gobiernos de consultar antes de aplicar medidas legislativas o administrativas que afecten sus derechos -consentimiento libre, previo e informado (CLPI)-⁷⁸ y, por último, el N° 26 subraya que los países deben asegurar el derecho a las tierras y recursos tradicionales. Esto fue un gran avance para las comunidades en materia legislativa por su alcance universal y porque, actualmente, no tiene oposición de ningún país⁷⁹ (Bellier, 2019). Las comunidades actualmente se valen de esta normativa, entre otras, para reclamar sus derechos. Este es el caso de las tierras de una de las familias de Kalfulafken, que hemos visto en el capítulo dos y que desarrollaremos más adelante, que fueron alambradas sin su consentimiento por la Municipalidad para construir una Reserva Natural en la zona, hecho que omitió los reclamos comunales de reconocimiento y restitución de dicho espacio ancestral.

⁷⁸ El mismo promueve el conocimiento y la participación de los pueblos indígenas en la toma de decisión y ejecución de diferentes proyectos que los afectan.

⁷⁹ Canadá, Nueva Zelanda, Australia y Estados Unidos se mantuvieron vacilantes durante los 25 años que duró la negociación y recién se adhirieron en 2009 y 2010 (Bellier 2019). Luego también Colombia y Samoa cambiaron su posición e indicaron su apoyo.

Hoy en la ONU, las y los representantes indígenas son actores políticos que se posicionan como interlocutores válidos, intervienen en la producción de los informes y visibilizan sus luchas. En otras palabras, resulta un espacio desde donde disputan para ser incluidos en los sistemas legales de los que fueron excluidos históricamente. Lo cual, es una señal de autodeterminación porque es la primera vez que sujetos no estatales tienen la posibilidad de negociar en el ámbito internacional (Bellier, 2019).

Antes de continuar es preciso destacar que, en los periodos de avance de dichos derechos, tanto a nivel internacional y nacional, se han acentuado las presiones de actores estatales y privados para acaparar territorios y deslegitimar las luchas étnicas. De esta manera, las recuperaciones territoriales (más frecuentes desde la década de 1990) aparecen en los discursos oficiales y comunicacionales, como una amenaza a la propiedad privada. En contraposición, a cada recuperación, el discurso indígena demanda la revisión de los procesos históricos de expropiación. Por ejemplo, en Argentina la preexistencia y los vínculos con la tierra se deben constatar en cada caso, lo cual en general ha sido poco exitoso debido al escaso entendimiento de las formas de territorialidad y los intereses de los gobiernos, las industrias extractivas y los beneficios financieros que se oponen a los reclamos indígenas (Ramos, 2010). En esta tónica es que se alza el debate acerca de la prórroga de la Ley 26.160, acompañado por un incremento de la criminalización hacia los pueblos originarios, cuestión que trataremos en detalle más adelante. A continuación, veremos algunas de las legislaciones específicas de nuestro país.

Al igual que mencionamos en el capítulo uno y dos, después de la independencia de España se continuó con la lógica instaurada por la colonia. La misma se sustentaba en ideas racistas, la negación de la presencia indígena y un rol beligerante e invisibilizador por parte del Estado Nacional. Esto sucedió hasta bien entrado el siglo XX. Como hemos visto en el capítulo dos sobre el padre de uno de los integrantes de Kalfulafken que debió cambiarse el apellido para poder trabajar. En un escrito del año 2015 que realizó el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación, titulado “*Derechos de los pueblos indígenas en la Argentina, una compilación*” sostienen que desde sus inicios el sistema jurídico fue una herramienta para homogeneizar, disciplinar y concretar los objetivos de los sectores dominantes. Acerca del marco jurídico este exponía que fue:

Fundamentado en el paradigma de “civilización o barbarie”, que tenía como fin consolidar el avance del territorio nacional sobre el despojo de las tierras en las que vivían los pueblos indígenas como condición necesaria para la

expansión del modelo productivo agroexportador con concentración de la propiedad de las tierras en un reducido número de familias. Modelo que se institucionaliza tempranamente en el Código Civil de Vélez Sarsfield (1869), que refleja la organización monocultural del país, de la que los pueblos indígenas –así como otros sectores del pueblo– no son parte constitutiva. (Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación, 2015: 8).

Sobre este tema Radovich (2014) afirma que las políticas indigenistas por mucho tiempo se basaron en ideas de la diversidad como una anomalía que debía ser superada con el progreso de la modernización. De ahí que primaran en el continente americano propuestas asimilacionistas e integracionistas para convertir a los pueblos indígenas en “ciudadanos genéricos” con igualdad de derechos. El autor destaca que esto último no se logró y que continuó la exclusión y discriminación. Durante la última dictadura (1976-1983) y la recuperación del régimen constitucional, el principal reclamo de las organizaciones indígenas fue lograr la obtención de una legislación específica, la cual se concretó mediante la sanción de la Ley N° 23.302 -antes mencionada-.

En consecuencia, las normativas específicas hacia los indígenas son recientes y posteriores al retorno de la democracia. Gracias a luchas y las negociaciones con el Estado, los pueblos originarios fueron reconocidos como sujetos de derecho. En el año 1988 se realizó el Congreso Indigenista Interamericano en Neuquén donde se aprobó el Convenio N° 169 de la OIT, antes mencionado, que fue firmado por Argentina en el año 1992 y ratificado mediante la Ley N° 24.071 (sancionada en marzo de 1992 y promulgada en abril del mismo año) pero que rige y entra plenamente en vigencia en el país desde julio del 2001.⁸⁰ Asimismo, en el año 1994, se da la última reforma de la Constitución Nacional⁸¹ y se cambia lo dispuesto en la del año 1853⁸² (capítulo cuarto, artículo N° 67) respecto a “*conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo*”.⁸³ En la modificación que figura en el capítulo cuarto, artículo N° 75, inciso 17, establece:

⁸⁰ En Argentina, el Poder Ejecutivo dictó la ratificación en abril del año 2000 pero debido a la reglamentación internacional, el convenio entró en vigor doce meses después.

⁸¹ Se puede acceder al documento completo de la Constitución Nacional Argentina de 1994 en: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2001/0039.pdf> [Consulta: 24/11/2021].

⁸² Se puede acceder al documento completo de la Constitución Nacional Argentina de 1853 y sus reformas en: <http://www.biblioteca.jus.gov.ar/constitucionargentina1853.html> [Consulta: 24/11/2021].

⁸³ Además distintas provincias modificaron sus constituciones en los artículos vinculados a la población indígena “Jujuy (1986), Río Negro (1988) y Formosa (1991) lo efectuaron previamente a la reforma de la

Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.

Es preciso señalar que el reconocimiento de la preexistencia a la formación del Estado Nación, implicó un cambio respecto a la concepción integracionista que proponía asimilar a los pueblos originarios dentro de la cultura dominante. Además brindó un corpus legal y una base para la posterior organización etnopolítica. En los años posteriores se sancionaron diferentes leyes nacionales y provinciales, empujadas en su mayoría por las luchas indígenas colectivas. En suma, a partir del avance del reconocimiento de sus demandas y, a la vez, como resultado de diversas problemáticas que los afectan y que se han ido complejizando (desmontes, privatización y/o extranjerización de sus tierras, etc.), se han promulgado diferentes legislaciones que tienen como destinatarios a los indígenas o bien a amplios sectores sociales, pero que tienen efecto entre dichos grupos (Engelman y Varisco, 2021). Veamos algunas de ellas.

Un hito importante fue la conformación en el año 2004 del Consejo de Participación Indígena (CPI), en el ámbito del INAI, para la consulta y participación entre el Estado Nacional y las organizaciones indígenas representativas. No nos adentraremos más sobre este punto porque será abordado con mayor detalle en el capítulo siguiente. Sólo queremos señalar que fue desde este espacio que se llevó a cabo la sanción, entre otras, de la, antes mencionada, Ley N° 26.160⁸⁴ en el año 2006, y que fue prorrogada en 2009, 2013, 2017 y en noviembre del 2021 por el Decreto de Necesidad y Urgencia (DNU) N°

Constitución Nacional. En cambio Chaco (1994), Buenos Aires (1994), La Pampa (1994), Neuquén (1994 y 2006), Chubut (1994) y Salta (1998) lo hicieron con posterioridad a la misma.” (Radovich, 2014: 138).

⁸⁴ Se puede acceder al documento completo de la Ley N° 26.160 en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/120000-124999/122499/norma.htm?fbclid=IwAR2nOOH-QxWlcihyJNFyEO5AqKkO1pqtFQh2QCj-6pqKqV6mpxv5tpI7jDQ> [Consulta: 25/11/2021].

805/2021.⁸⁵ Esta normativa resulta fundamental ya que evidencia el contexto en el cual se encuentran los territorios indígenas, reconoce la precaria situación territorial e impide que se efectúen desalojos (por el plazo de emergencia promulgada). Asimismo, establece que se realicen estudios y un relevamiento técnico- jurídico (a cargo del INAI) sobre las diferentes comunidades de todo el país.⁸⁶ En palabras de Radovich:

Dicha ley constituyó parcialmente, un freno al avance especulativo de ciertas formas de “neolatifundismo” sobre los territorios indígenas, aunque los conflictos entre los gobiernos locales y ciertas organizaciones indígenas en algunas provincias (Neuquén y Formosa, por ejemplo), imposibilitaron su aplicación con total efectividad. (2014: 138).

Es preciso señalar que las diferentes legislaciones, especialmente las respectivas a la regularización territorial, evidencian en los hechos muchas dificultades en su efectivización.⁸⁷ En el escrito *Ley N° 26160 de “Emergencia territorial indígena”: una prórroga necesaria para contribuir a subsanar una deuda histórica con los Pueblos Originarios*,⁸⁸ difundido en el año 2021 por diversos equipos de investigación, se expresa que según los datos actuales; desde que se sancionó dicha norma se relevaron más de 1700 comunidades reconocidas por el Registro Nacional de Comunidades indígenas (RENACI),⁸⁹ órgano dependiente del INAI. No obstante, aún quedan aproximadamente 600 registradas sin relevar (es decir algo más de un tercio del total). Cuestión que muestra el desinterés estatal, la falta de presupuesto y la poca prioridad que le dan a esta problemática. Muchos de estos grupos, que siguen a la espera de ser relevados, viven una

⁸⁵ El DNU se dictó cuando se llevaba a cabo la discusión sobre la prórroga de la Ley en el Congreso de la Nación. Esta medida se implementó debido a la incertidumbre de un gran número de comunidades indígenas ante los procesos de desalojos. En consecuencia INAI deberá realizar el relevamiento de las tierras ocupadas por las comunidades antes del 23 de noviembre de 2025.

⁸⁶ La información para la carpeta técnica consta de diversos documentos como: croquis comunitarios del territorio, un cuestionario socio-comunitario, un informe histórico-antropológico, un dictamen y cartografías del territorio relevado.

⁸⁷ A nivel jurídico es lenta la regularización dominial y precaria la ocupación de los territorios indígenas. En general aparecen como fiscaleros, con permisos precarios de ocupación o como ocupantes (Trincherero y Valverde, 2014).

⁸⁸ Se puede acceder al documento completo en: <http://getteantropo.com/wp-content/uploads/2021/11/Ley-No-26160-de-%E2%80%9Cemergencia-territorial-ind%C3%ADgena%E2%80%9D-una-pr%C3%B3rroga-necesaria-1.pdf> [Consulta: 25/11/2021].

⁸⁹ Mediante la resolución 781/1995 se crea el RENACI y en la resolución 4811/1996 se establecen los requisitos para la inscripción de las comunidades.

conflictividad constante en sus territorios por el avance del agronegocio, los desmontes, la megaminería, los litigios con petroleras o con emprendimientos turísticos, forestales e inmobiliarios. De igual manera, en el documento las y los investigadores destacan que:

Muchas observaciones pueden hacerse a esta normativa, en especial respecto de sus limitaciones y alcances. Pero sin lugar a dudas, se trata de una herramienta en defensa de las territorialidades, ya que otorga un documento público -la carpeta técnica- que puede emplearse en diferentes instancias judiciales, conflictivas (ante el avance extractivista de proyectos mineros, petroleros, turísticos, entre otros) o bien como vía de acceso a otras políticas públicas orientadas a los pueblos originarios. (2021).

El debate sobre la prórroga de la Ley, en noviembre de 2021, así como los anteriores sucedieron en un contexto de gran movilización étnica, creciente conflictividad y estigmatización hacia los grupos indígenas, en especial al pueblo mapuche. Lo que muestra los diversos intereses que buscan y se beneficiarían de que esta Ley quede sin efecto. Esto se trata en el escrito titulado “*Repudio a la violencia y la campaña racista y estigmatizante hacia el pueblo mapuche/mapuche-tehuelche*”,⁹⁰ elaborado por un conjunto de equipos pertenecientes a diferentes universidades, unidades ejecutoras y centros de investigación del CONICET, que trabajan con estas poblaciones. Allí hablan de la criminalización y violencia que sufre dicho pueblo:

Llama la atención que estos hechos tengan lugar y adquieran centralidad mediática -bajo una operatoria similar a la ocurrida en el año 2017- en un contexto en el que se está debatiendo la prórroga de la Ley 26.160 de “emergencia territorial indígena” en el Congreso de la Nación, pero además, a escasos días de las elecciones. Ello nos lleva, como mínimo, a preguntarnos si no se trata de un “escenario” ideal, montado para quienes obtienen un rédito electoral a partir de la criminalización y estigmatización del “otro”; en este caso, del pueblo originario mapuche/mapuche-tehuelche. (2021).

⁹⁰ Se puede acceder al documento completo en: <https://igehcs.conicet.gov.ar/repudio-a-la-violencia-y-la-campana-racista-y-estigmatizante-hacia-el-pueblo-mapuche-mapuche-tehuelche/> [Consulta: 25/11/2021].

La falta de ejecución y finalización de la Ley N° 26.160 genera efectos sobre otras normativas debido a que paraliza el reconocimiento de las comunidades como sujetos de derecho y, en consecuencia, las limita para acceder a beneficios de financiamiento en distintos proyectos. Como es el caso de la Ley N° 26.331 de “*Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques Nativos*” (sancionada en noviembre del 2007 y promulgada en diciembre del mismo año).⁹¹ La misma promueve el enriquecimiento, restauración, conservación, aprovechamiento y manejo sostenible de los bosques nativos. Es preciso destacar que la emergencia de esta Ley debe situarse en la inclusión de derechos ambientales a partir de la reforma de la Constitución Nacional (1994). A saber, en el artículo N° 41, se destaca el derecho de gozar de un ambiente sano y determina que corresponde a la Nación dictar las normas relativas a los presupuestos mínimos de protección y a las provincias las necesarias para complementarlas. Es decir que, aunque las provincias ejerzan el dominio de los recursos naturales de sus territorios (artículo N° 124), deben adecuarse a los criterios de defensa ambiental que se establezcan (Engelman y Varisco 2021).⁹² En este sentido, la comunidad de Carhué destaca continuamente la necesidad de preservar el medio ambiente y la importancia que los espacios naturales tienen para el pueblo mapuche. El Lago Epecuén, como hemos visto, aparece como un espacio fundamental por su importancia ritual y sus propiedades curativas. Lo mismo sucede con la “Isla de Hirsch”, cercana a las aguas curativas del lago, por ser un antiguo asentamiento indígena y un lugar de ceremonias. De esta manera, la dirigencia tiene como objetivo resguardarlos y saben que hay normativas que los avalan para llevar a cabo esos pedidos.

Por último, otro corpus de leyes pertinentes al tema indígena es: La Ley N° 26.737 del “*Régimen de Protección al Dominio Nacional sobre la Propiedad, Posesión o Tenencia de las Tierras Rurales*”, denominada “Ley de tierras” (sancionada y promulgada en diciembre del 2011).⁹³ La Ley N° 26.206 de Educación Nacional

⁹¹ Se puede acceder a la Ley completa en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/135000-139999/136125/norma.htm> [Consulta: 26/11/2021]. Asimismo, para más información sobre este tema se pueden ver los textos de Minaverry et al., 2019; Schmidt, 2018.

⁹² Sobre la emergencia del régimen internacional medioambiental, Llancaqueo (2005) explica que conlleva ciertos riesgos para los derechos territoriales porque los Estados se apropian la soberanía de los recursos y la biodiversidad.

⁹³ Se puede acceder a la Ley completa en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/190000-194999/192150/norma.htm> [Consulta: 26/11/2021].

(sancionada y promulgada en diciembre del año 2006),⁹⁴ cuyos artículos N° 52, 53 y 54 hablan de la educación intercultural bilingüe como un derecho de los pueblos indígenas, según lo que dicta el artículo N° 75 inciso 17 de la Constitución Nacional, a recibir una formación que respete sus pautas culturales.

En este apartado buscamos realizar una introducción sobre las diferentes legislaciones relacionadas a los indígenas en el ámbito internacional y, específicamente, en Argentina. Es preciso reiterar que, a pesar del reconocimiento formal, las comunidades padecen situaciones de pobreza y marginalidad debido a la persistencia de un colonialismo interno,⁹⁵ derivado de la constitución de los Estados (Trinchero y Valverde, 2014). A modo de cierre queremos destacar algunas ideas que expresa Radovich respecto al tema (2014), con las que coincidimos. En este sentido, el autor realiza una caracterización sobre la acción histórica del país en relación con el tema indígena en la que señala el desconocimiento de la cultura de los pueblos originarios y el reconocimiento desde una visión estereotipada, positivista y ahistórica. Por lo tanto, la inadecuación de las acciones a las características específicas de dichas poblaciones y la falta de participación de los destinatarios.⁹⁶ La carencia de coordinación y objetivos generales entre las distintas áreas. El escaso monitoreo y evaluación en las políticas aplicadas. El desconocimiento y la insuficiente aplicación de las normativas a nivel provincial, nacional e internacional. Las escasas leyes destinadas a las y los que residen en espacios urbanos. Sin embargo, la vulneración sistemática de los derechos y las dificultades para la reglamentación y la aplicación de las normativas, Maidana (2019) sostendrá que la presencia de los pueblos y sus demandas representan un desafío para los organismos de gobierno que deben responder.

e. Formas de resistencia y organización etnopolítica de la comunidad Kalfulafken

En líneas anteriores expusimos cuestiones relacionadas a la presencia de población indígena en espacios urbanos, la reemergencia de las demandas étnicas a partir de la

⁹⁴ Se puede acceder a la Ley completa en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/120000-124999/123542/texact.htm> [Consulta: 26/11/2021].

⁹⁵ Según Casanova “*El colonialismo interno corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos*”. (2006: 197).

⁹⁶ Sobre este punto nos interesa citar lo concluido por Tamagno “*En este sentido es que nos atrevemos a afirmar que el análisis de la cuestión indígena hoy, de sus presencias, de sus saberes, de sus reflexiones, de sus reclamos y de sus utopías es imprescindible para la comprensión de la cuestión nacional y por lo tanto para el diseño y realización de políticas sociales*” (2003: 178).

década de 1990 y las normativas nacionales e internacionales que tienen particular injerencia sobre dichas poblaciones. Ahora pasaremos a analizar cómo estas cuestiones impactan en el caso de la comunidad Kalfulafken y su proceso de organización etnopolítico. Los principales núcleos temáticos que abordaremos en este apartado refieren, por un lado, a la revalorización de la memoria, la visibilización y el desarrollo de las relaciones intercomunitarias en espacios compartidos. Por otro, a la búsqueda de reorientar la historia ante el quiebre de los discursos historiográficos, los reclamos territoriales y las actividades culturales que pugnan por difundir y visibilizar la presencia local en Carhué. Lo cual nos permitirá, a lo largo del apartado, situar los distintos elementos que inciden en el proceso de reconocimiento como comunidad indígena que, profundizaremos en el próximo capítulo. Ahora pasemos al desarrollo de los distintos focos de análisis.

La historia está. Nosotros somos preexistentes, seguimos vivos. Nosotros no necesitamos museo ¿Eh? Entonces este caminar es de a gotita. Pero ¿Qué pasa? Nos está fortaleciendo cada vez más. (Lonka de la comunidad Kalfulafken, entrevista en la Radio FM Sueños, 01 de diciembre del 2020).

Nos pareció pertinente iniciar el apartado con un fragmento de una entrevista que le hicieron en la Radio a la Lonka de la comunidad de Carhué puesto que creemos que resulta un buen disparador para conectar la historia de despojo de los grupos indígenas y el proceso de reemergencia étnica acaecida en la década de 1990. Es decir vincular lo abordado en los capítulos anteriores, con lo desarrollado al comienzo del presente. En otras palabras, consideramos que, dicha cita refleja la importancia de realizar un abordaje con cierta profundidad histórica para reconstruir los hechos de persecución y violencia hacia los pueblos originarios.⁹⁷ Lo cual se vincula con las prácticas caracterizadas como genocidas que refieren a las operaciones de ocultamiento, expropiación de los territorios,

⁹⁷ Ana Margarita Ramos (2010) sostendrá que la mayoría de los grupos estuvieron en movimiento constante debido a las campañas militares, las persecuciones, los despojos, entre otros. Así establece que lo que se define como tradicional por la memoria social parte por la conexión de lugares más que por un determinado lugar, de esta forma tanto la creación de relaciones sociales como la pertenencia común se deben pensar de manera dinámica y flexible. La autora propone las “memorias de ruta” para comprender el interjuego entre el movimiento y la fijeza de los procesos de constitución de los grupos indígenas. Los cuales tendrán concepciones simultáneas de pertenencia con el sitio de origen y con el nuevo lugar donde la fuerza se reactualiza.

desmembramiento de las unidades familiares, migraciones y desplazamientos forzados promovidos por el Estado Argentino.

En palabras de Trincherro y Valverde (2014) ‘la guerra con el indio’ enfatizó la desaparición y contribuyó a la invisibilización de las y los indígenas sobrevivientes para construir el mito de la Nación blanca de raíces europeas. Llevó a cabo una homogeneización bajo otras identidades (comuneros, pobladores, etc.) y construyó una asociación con distintas formas de exterioridad (extranjeros, del pasado, de más allá de la frontera, etc.). Cuestión que, según los autores, llevó a la desadscripción étnica por la internalización de los prejuicios y/o la necesidad de ocultar sus identidades para sobrevivir en un contexto tan adverso. En el país se destacan distintos ejemplos de pueblos que fueron históricamente negados y estigmatizados, y por supuesto esto no es ajeno a la comunidad Kalfulafken. Al respecto una integrante comentó “*Pero bueno viste son cosas que hasta la misma gente descendiente por ahí se sentía discriminados, entonces era como que decidieron no hablar, no contar nada*” (Integrante V de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 22 de noviembre del 2018).

De igual manera, lo visto hasta el momento nos permitirá poner en diálogo y ahondar en las etapas de revalorización y las estrategias organizativas de las familias que integran Kalfulafken. En el fragmento de la entrevista a la Lonka,⁹⁸ también, se refleja el proceso de organización étnica que cobra impulso en las últimas décadas y que busca mostrar la presencia indígena en los ámbitos rurales y urbanos. Para lo cual buscan distanciarse y cuestionar los discursos promovidos por instituciones estatales que perpetuaron, y en muchos casos aún lo hacen, ideas evolucionistas y de extinción. Este es el ejemplo de los museos, escuelas, entre otros. Sobre este punto, Mariano Nagy en su texto *Los museos de la última frontera bonaerense y sus narrativas acerca de los pueblos indígenas*, repara en la experiencia tanto del Museo de la Comandancia y como del Histórico Regional Luis Scalese (antes llamado Museo Histórico de las campañas del Desierto General Conrado Villegas).⁹⁹ Ambos espacios, según dicho autor, versan sobre las operaciones militares de Trenque Lauquen, ciudad que está cerca de la antigua frontera bonaerense,¹⁰⁰ al igual que Carhué. Además, sostiene que dichas instituciones abordan el

⁹⁸ Líder y autoridad máxima de una comunidad mapuche.

⁹⁹ Asimismo podemos mencionar la Revista “Museos del Desierto” (imagen N° 6) que es producto de una publicación conjunta de los Museos de Carhué y Guaminí, ya su título refleja parte del imaginario que el Estado buscó mostrar para representar la región como ‘un desierto’ a poblar.

¹⁰⁰ Como ya hemos abordado en el capítulo dos, marcó el límite y estrategia de avance sobre las poblaciones indígenas, y su progresivo corrimiento.

tema indígena con el foco puesto en el pasado arqueológico pero no se escucha lo que tienen para decir las y los miembros de la comunidad Cacique Pincén de Trenque Lauquen. Esto se debe a que el análisis de los hechos recientes resulta incómodo porque llevaría a cuestionamientos de la historia oficial de la ciudad.



Imagen N° 6: A la izquierda Portada de la Revista “Museos del Desierto. Revista de Historia Regional. Año 1- Edición N° 1- Noviembre de 2016. Publicación conjunta de los museos de Carhué y Guaminí.”. A la derecha Monumento situado en la “Plaza Teniente General Nicolás Levalle” en el mismo aparece gravado “El pueblo al Tte. Gral. Nicolás Levalle. 1877-1977”. Fotos propias sacadas en las estadias de trabajo de campo en Carhué.

En el caso de Carhué podemos observar que en la plaza principal se destaca el Monumento al Tte. Gral. Nicolás Levalle (imagen N° 6), que en el año 1875 fue designado coronel por el Ministro de Guerra Adolfo Alsina para dirigir la campaña al sudoeste de la provincia de Buenos Aires. En el año 1876 ocupó Carhué y lo denominó Adolfo Alsina. La figura del militar aparece enarbolada y especialmente -también podríamos sugerir simbólicamente- por sobre la representación de las poblaciones originarias que se encuentran debajo y en un costado. Asimismo, podemos ver que el lema gravado es un homenaje a este personaje “*El pueblo al Tte. Gral. Nicolás Levalle. 1877-1977*”. De esta forma a partir de la imagen, el lema y su disposición es plausible

sostener que aún, como en muchos otros lugares del país,¹⁰¹ destacan personajes que llevaron a cabo la mal denominada “Conquista del Desierto” caracterizada por acciones militares que buscaban apropiarse de las tierras indígenas y usar su mano de obra. Cuestión que, como ya hemos destacado, produjo un gran impacto económico, político y social sobre las mismas.

Así, aunque pareciera haber un aval -representado en monumentos o la historia contada en los museos- de los personajes que llevaron a cabo estas masacres, desde muchas otras partes (personas, movimientos, instituciones, etc.) lo cuestionan y están en desacuerdo. Este es el caso de Carhué que a partir de la organización etnopolítica de la Comunidad Kalfulafken son más los que alzan su voz en contra de estos elementos que representan la violencia hacia los grupos étnicos. Esto se puede ver en la siguiente entrevista de un integrante de la comunidad donde, a partir de conversar sobre lo poco que se habla de la población originaria que hay en Carhué y la discriminación que esto representa, surgió el tema del monumento:

*Sí, porque acá de alguna manera pusieron ese indio que está en la plaza, eso es como una burla, mi viejo lo dijo siempre. Decía que eso es burlarse de los indios, siempre lo decía mi viejo. Mi viejo decía que **poner al indio abajo y a Lavalle arriba como está, que era burlarse de los indios** [énfasis agregado]. (Integrante IV de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 21 de noviembre del 2018).*

Ahora bien, Nagy sostendrá que en Trenque Lauquen las narrativas tradicionales hegemónicas se encuentran en debate permanentemente. Esto se debe a que:

¹⁰¹ Otro ejemplo es la estatua del general Julio A. Roca que está en distintas plazas a pesar de su sabida responsabilidad en el genocidio indígena. Valverde en un artículo periodístico menciona que en la plaza central del Centro Cívico de Bariloche, Río Negro, denominado “expedicionarios al Desierto” aún hay una estatua de dicho personaje, a pesar de la denuncia de diversas organizaciones indígenas y sociales. Además cabe destacar que el Centro Cívico se caracteriza por un estilo de aldea alpina que pareciera negar la historia de los pobladores originarios. Se puede ver más al respecto en la nota periodística *La exhibición de restos humanos en el Museo de la Patagonia dejó marcas* del [Diario El Cordillerano](https://www.elcordillerano.com.ar/noticias/2021/03/09/104909-la-exhibicion-de-restos-humanos-en-el-museo-de-la-patagonia-dejo-marcas): <https://www.elcordillerano.com.ar/noticias/2021/03/09/104909-la-exhibicion-de-restos-humanos-en-el-museo-de-la-patagonia-dejo-marcas>. [Consulta: 02/02/2022].

La sola presencia de la comunidad indígena y su reconocimiento conlleva un discurso crítico implícito, en función de que el relato hegemónico los ha eyectado de la historia, de modo que su agencia y su articulación comunitaria obliga a revisar el paradigma tradicional que avalaba su extinción. (Nagy, 2013b: 81).

El autor plantea que dicho cuestionamiento se da con menor intensidad en otras ciudades de las ex comandancias de frontera y allí retoma los ejemplos de Puan, Guaminí y Carhué. Sobre este punto cabe destacar que cada vez resultan más discutidas las formas tradicionales de contar la historia¹⁰² en Carhué, gracias a la organización etnopolítica de las familias de Kalfulafken y su pedido de reconocimiento ante el Estado provincial.¹⁰³ En el proceso de revalorización de la identidad étnica se destaca el contacto y la colaboración con grupos indígenas de las zonas cercanas como las comunidades mapuche Lof Kuripan–Kayuman de Bahía Blanca, la mapuche Tribu Ignacio Coliqueo de los Toldos y la Cacique Pincén de Trenque Lauquen. En palabras del Werken:¹⁰⁴

Bueno esto empezó hace 17 años por Olga Curipán [Dirigenta de la comunidad mapuche Lof Kuripan–Kayuman de Bahía Blanca] que se enteró que yo estaba en Carhué por una chica amiga de ahí de Carhué y ella me contacto un día fue a mi casa y estuvimos charlando y ella me propuso a ver si podíamos conformar nuestra identidad y le dije que sí y a partir de ahí empecé a recorrer el camino de seguir buscando nuestras raíces no y nuestras tradiciones y ahora estamos en pleno proceso de lo que es nuestra ruca, nuestra personería jurídica que es muy importante para nosotros, conformar nuestra comunidad. Así que bueno la gente ahora es como que se está abocando mucho a lo que estamos haciendo nosotros porque hace un par de años atrás no querían saber nada así que logramos hacer un parlamento y un año nuevo mapuche después de 140 años en Carhué. (Werken de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 19 de abril del 2018).

¹⁰² Dichos relatos que las y los interpelan y que continúan vigentes en diversos espacios de divulgación, museos, escuelas, medios de comunicación, entre otros.

¹⁰³ Cuya máxima expresión podemos ubicarla en el año 2018 que, como ya hemos mencionado, es cuando inician la tramitación de la personería jurídica.

¹⁰⁴ Autoridad del pueblo mapuche con la función de consejero y portavoz de su comunidad.

Es a lo largo de esos años, en que las y los miembros de la comunidad comienza con la realización de actividades conjuntas en escuelas, plazas y otros espacios zonales para mostrar la unidad y visibilizar a las comunidades indígenas organizadas. Este entramado de relaciones que exceden lo local y la necesidad de manifestar la presencia en la región se pueden ver en la publicación de notas periodísticas que relatan la organización en común de diversas actividades como, por ejemplo, la celebración del año nuevo mapuche en el Lago Epecuén de Carhué donde participaron integrantes de Bahía Blanca.¹⁰⁵ Con el aumento del nivel de organización, la dirigencia de Kalfulafken comenzó a hablar en distintos espacios cercanos y de los alrededores tales como la Escuela Técnica de Coronel Suárez (imagen N° 7) o la entrevista en la Radio FM Sueños. Asimismo, llevaron a cabo visitas al Sur del país para establecer vínculos e informarse de la situación de las poblaciones mapuches. Para dichos fines han traído testimonios y documentales para realizar charlas abiertas dirigida a la gente de la ciudad (Varisco, 2018). El dirigente al consultarle con qué grupos tenían más contacto sostuvo:

*Con la mayoría de las comunidades porque **si vamos al caso somos todos uno solo, más allá de que cambien los nombres** [énfasis agregado] como te habrás dado cuenta hoy. Más contacto tenemos son Los Toldos, Bahía Blanca, Patagones, Bariloche, Villa La Angostura, Trenque Lauquen que son las comunidades que más contacto tenemos y que donde están más las problemáticas. Así que bueno ahora se nos agregaron nuevos hermanos ya estamos también en contacto [hace referencia a la jornada del UBANEX -18 y 19 de abril de 2018- donde participaron referentes y referentas de distintas comunidades del país] también apoyaremos desde otro punto de vista y también al mismo objetivo por vamos todos por lo mismo. (Werken de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 19 de abril del 2018).*

¹⁰⁵ Cambio 2000 Online (1 de junio de 2017) “Ceremonia Mapuche a orillas del Lago Epecuén”. Disponible en: <http://cambio2000.com.ar/pagina.php?id=20534> [Consulta: 19/01/2022].

NELSON CAIPIL, DE LA COMUNIDAD MAPUCHE DE CARHUÉ DIO UNA CHARLA EN LA ESCUELA TÉCNICA DE CORONEL SUÁREZ.

Ante la comunidad educativa e integrante de la comunidad mapuche Calvu Lafkten de Carhué brindó una charla y luego, en una entrevista, aprovechó para hacer un pedido al Municipio de Adolfo Alsina.

12 Oct 2018 • Déjanos Un Comentario



Foto La Nueva Radio Suárez

Imagen N° 7: Diario de Rivera (12 de octubre de 2018) “Nelson Caipil, de la Comunidad Mapuche de Carhué dio una charla en la Escuela Técnica de Coronel Suárez” Se puede acceder a la nota completa en: <http://www.diarioderivera.com.ar/2018/10/12/nelson-caipil-de-la-comunidad-mapuche-de-carhue-dio-una-charla-en-la-escuela-tecnica-de-coronel-suarez/> [Consulta: 19/01/2022].

Este conjunto de actividades enseña cómo y por qué, a la par de la organización de las familias de la comunidad, hay una búsqueda continua de visibilizar la presencia indígena y contrarrestar la historia ‘oficial’ perpetrada por muchos años. De lo cual se desprende que desde el proceso de reivindicación de la identidad de los últimos años, los sujetos que han sido histórica y directamente afectados comenzaron a levantar la voz para contar su propia historia. Esto se debe principalmente a la organización etnopolítica y al avance en materia de políticas públicas. Lo que no quiere decir que antes no estaban presentes sino que no era tan visible su etnicidad ni sus reclamos debido -entre muchas otras causas- a la discriminación y la violencia sufrida. Una integrante contó sobre su madre que siempre reconoció su identidad pero no la militó porque aún no estaban dadas las condiciones y, además, el Estado no respondía:

No, no. Nunca porque ella siempre tenía presente su descendencia, no es que militó en nada. Porque acá nunca se hizo nada. Acá le decía al intendente o le decía a cualquiera, bueno, no te dan bolilla en realidad, nada, entonces esa es una cosa que tendría que haber estado. Hay cosas de más anterior, o viste que en el museo no sé si has ido hay muchas cosas que se han

encontrado en los médanos, piedras. (Integrante V de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 22 de noviembre del 2018, Carhué).

Es así que a partir de censar a las familias de Carhué -trabajo en conjunto con la y el dirigente- algunas personas que no hablaban del tema o no decían abiertamente que eran indígenas empezaron, en dichos encuentros, a mostrar fotos y contar sus historias sobre los ancestros, las prácticas que realizaban, la discriminación que sufrieron, entre muchos otros temas. Es decir que, cuando tuvieron un espacio seguro para hablar pudieron contar de forma más abierta sus orígenes e incluso, en muchos casos, comenzaron a participar más activamente. Lo cual no quita que aún haya sujetos que ocultan su origen por miedo a sufrir discriminación y/o agresiones puesto que todavía, en muchos ámbitos como medios de comunicación, escuelas, museos, etcétera, priman múltiples de las concepciones promovidas desde la conquista y la formación del Estado Nación.¹⁰⁶ Una integrante dijo al respecto:

Todos los que pasaron, tenían miedo. Ahora mismo por ahí uno dice 'mira, en el sur está pasando tal cosa', hay gente mapuche que por ahí ni siquiera quiere decir que es mapuche por el miedo de que le vayan a hacer algo, es así. (Integrante V de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 22 de noviembre de 2018).

En esta línea, Lazzari et al. (2015) sostienen que luego de las campañas militares del siglo XIX, el Estado tuvo una política de intolerancia a la diversidad étnica y asimilación forzada. Así los discursos hegemónicos buscaron asociar lo mapuche a lo

¹⁰⁶ No queremos dejar de mencionar los actuales hechos criminales, condenables y de violencia perpetrados por un grupo fascista que se autodenomina “Comando de Restauración Nacional” sobre la comunidad Lof Kuripan–Kayuman de Bahía Blanca. Lo realizado por este grupo contra la comunidad constó de panfletos con amenazas sumamente graves e insultos, la explosión de una bomba molotov en la puerta de la casa de la dirigente, entre otros. Instamos a que estos hechos repudiables sean condenados por la sociedad en general y por las instituciones pertinentes. Sugerimos ver las siguientes notas para obtener más información al respecto:

<https://www.pagina12.com.ar/386031-ataques-y-amenazas-de-un-grupo-ultranacionalista-catolico-co>

[Consulta: 11/02/2022].

<https://delacalle.org/curipan-es-algo-que-tiene-que-preocupar-a-toda-la-sociedad/> [Consulta: 11/02/2022].

<https://delacalle.org/grupo-fascista-se-adjudico-el-atentado-a-referente-mapuche/> [Consulta: 11/02/2022].

chileno y su “extinción”. Mencionan, como ejemplo, el modelo histórico etnológico predominante en Argentina que planteaba como lugar de origen de los mapuches la Araucanía chilena. En la transición democrática cambia el paradigma y pasa del conflicto “araucano invasor” a buscar la integración del mapuche a la Nación. Pero, lo que proponen en el texto es que, aunque hay un cambio en la academia, en el sentido común continúan dichas ideas. Para analizar estos sucesos las y los autores proponen tres fases, en relación con los estudios antropológicos y la problemática indígena, que van desde el año 1984 hasta el presente. La primera, a partir de la vuelta a la democracia, se caracteriza por políticas de desarrollo con reparación de los derechos humanos. La segunda, 1992/19996 y 2002/2006, representada por el aumento de la movilización política, las nuevas leyes (Constitución Nacional de 1994), los cuestionamientos y contra festejos de los 500 años de la Conquista de América. En este contexto las organizaciones mapuches instalan los temas de la resistencia, la lucha por los territorios, el reconocimiento de su preexistencia y de los derechos nacionales e internacionales.

Sin embargo, a pesar de estas demandas y movilizaciones, las instituciones estatales –enmarcadas en una perspectiva neoliberal multiculturalista– no terminan de visualizar a los mapuches como “actores políticos” y continúan considerándolos como productores de “cultura”, “artesanías” y/ o “folklore”. (Lazzari et al., 2015: 63).

La tercera fase está marcada por la crisis del 2001 y llega hasta el presente. En este periodo se destacan la Ley 26.160 y la Declaración de los derechos indígenas. Aquí hay un cambio significativo en la relación de los pueblos originarios con el Estado y con la academia a quienes se les solicita mayor compromiso. Comienzan a surgir nuevas comunidades y aumentan los pedidos de reconocimiento mediante la personería jurídica del INAI. Esta etapa estará marcada por el aumento de los reclamos mapuches (Lazzari et al., 2015). Sobre este punto Varas (2005) realiza un análisis cuantitativo de las demandas de la población mapuche en Santiago de Chile que creemos se pueden vincular con lo que sucede en Argentina. El autor las enumera por orden de importancia. Primero los pedidos al Estado de espacios propios y autonomía cultural. Segundo, un mayor acceso a fondos y proyectos sociales. Tercero, recuperar y practicar la lengua y medicina con el objetivo de controlar y recuperar los propios elementos de la cultura perdida para llenar de contenido la identidad requerida, lo cual busca generar prácticas y significados

distintos a los dominantes. Destaca como una de los más importantes la necesidad de autonomía en las ciudades a través de la disposición de lugares relacionada a las peticiones de tierras y territorios, para el desarrollo de la práctica cultural y ejercer su derecho a la preservación y transmisión del acervo. En palabras del escritor, los elementos demandados:

hacen referencia a la conservación y el desarrollo de la cultura propia, en el sentido, de que se constituyen en espacios físicos y sociales adecuados para practicar la cultura, espacios sociales en que se puede desarrollar una intelectualidad étnica y una política cultural. (Varas, 2005: 85).

Sobre este tema el autor concluirá que el movimiento mapuche demanda principalmente cuestiones político-culturales y en menor grado aspectos sociales-económicos. Esto sucede porque el Estado ha priorizado las acciones para la satisfacción de estas últimas, y ha dejado de lado los temas políticos y culturales (como la petición de tierras) porque satisfacer estas últimas implicaría constituir un Estado diferente. Que primen estos pedidos se debe, también, a que las ciudades aparecen como espacios de reflexión de la intelectualidad indígena con discursos más críticos donde los movimientos apuestan a una construcción identitaria.

El desarrollo etnopolítico de la comunidad Kalfulafken la podemos ubicar principalmente en la tercera fase -mencionada por Lazzari et al., 2015- ya que es cuando comenzaron a visibilizar con más fuerza su presencia en la zona. En el periodo mencionado podemos destacar mayor número de notas periodísticas y actividades organizadas junto a otras comunidades. Asimismo, se comenzó a plantear la necesidad de aumentar los niveles de institucionalización mediante la tramitación de la personería jurídica. Cabe destacar que, al comenzar a juntar los papeles para dicho trámite, entablaron nuevos vínculos con otras comunidades, universidades,¹⁰⁷ instituciones nacionales y locales. En este sentido, a partir de los primeros contactos -en el año 2018- con el equipo de extensión UBANEX e investigación UBACyT, integrantes de

¹⁰⁷ Se puede ver todo lo referido al trabajo conjunto con la comunidad Kalfulafken para la tramitación de la personería jurídica en el apartado “*Consideraciones metodológicas*” del primer capítulo y en la parte referida a las narrativas de las familias de Carhué “*Habitar el territorio: La comunidad Kalfulafken y los relatos familiares sobre Carhué*” del segundo capítulo. Cuestión que, a su vez y en algunos aspectos, volveremos a abordar en el capítulo número cuatro. Motivos suficientes -creemos- para no ser reiterativos sobre este tema en el presente apartado.

Kalfulafken comenzaron a participar en las charlas y actividades realizadas en la UBA y escuelas para visibilizar sus demandas y proceso de organización -imagen N° 8- (Varisco, 2019).



Imagen N° 8: Recorte del flyer de la Mesa Redonda *“Alianza con los Pueblos Indígenas para ejercer los derechos”* realizada el 22 de octubre del 2019 en el CIDAC de la Secretaría de Extensión y Bienestar Estudiantil (SEUBE) de la FFyL-UBA. En la misma participó como orador, entre otros dirigentes y dirigentas, Nelson Ismael Caipil de la Comunidad Kalfulafken (aparece en la foto del flyer que es de una actividad anterior en la que participó). Se puede ver la difusión completa en: <http://investigacion.filo.uba.ar/novedades/mesa-redonda-alianza-con-los-pueblos-ind%C3%ADgenas-para-ejercer-los-derechos>

Además, en el año 2019, se elaboró en conjunto un tríptico (imagen N° 9 y 10) *“No entregar Carhué al huinca”* (Comunidad mapuche Kalfulafken et al., 2019), el cual contiene temas elegidos por las familias para ser divulgados. Este ha sido distribuido, por la dirigencia, a integrantes de la comunidad, oficinas municipales, la Biblioteca Popular Adolfo Alsina, el Museo Regional Dr. Adolfo Alsina y el Archivo Histórico dependiente del mismo. También las y los integrantes de Kalfulafken asistieron a diversas instancias de difusión en la zona, como la Radio Local de Carhué. Según la Lonka, el objetivo de repartir el folleto y asistir a medios de comunicación *“es para mostrarle a la gente que estamos avanzando y haciendo cosas, que no va a quedar todo en la nada”* (julio de 2019). La importancia que se le da al mismo, para demostrar y apoyar el proceso reivindicativo, se puede vincular con lo que sostiene Barrera (2014) -mencionado en el capítulo primero- sobre la capacidad que tienen los documentos de ser espacios de construcción y validación del saber, así como de subjetividad y poder.



Imagen N° 9: Cara 1 del Tríptico "No entregar Carhué al huinca" (2019). Autores/as: Integrantes de la Comunidad Mapuche Kalfu Lafken, Varisco Sofía y Valverde, Sebastián. Disponible en: <http://getteantropo.com/publicaciones/no-entregar-carhue-al-huinca/>

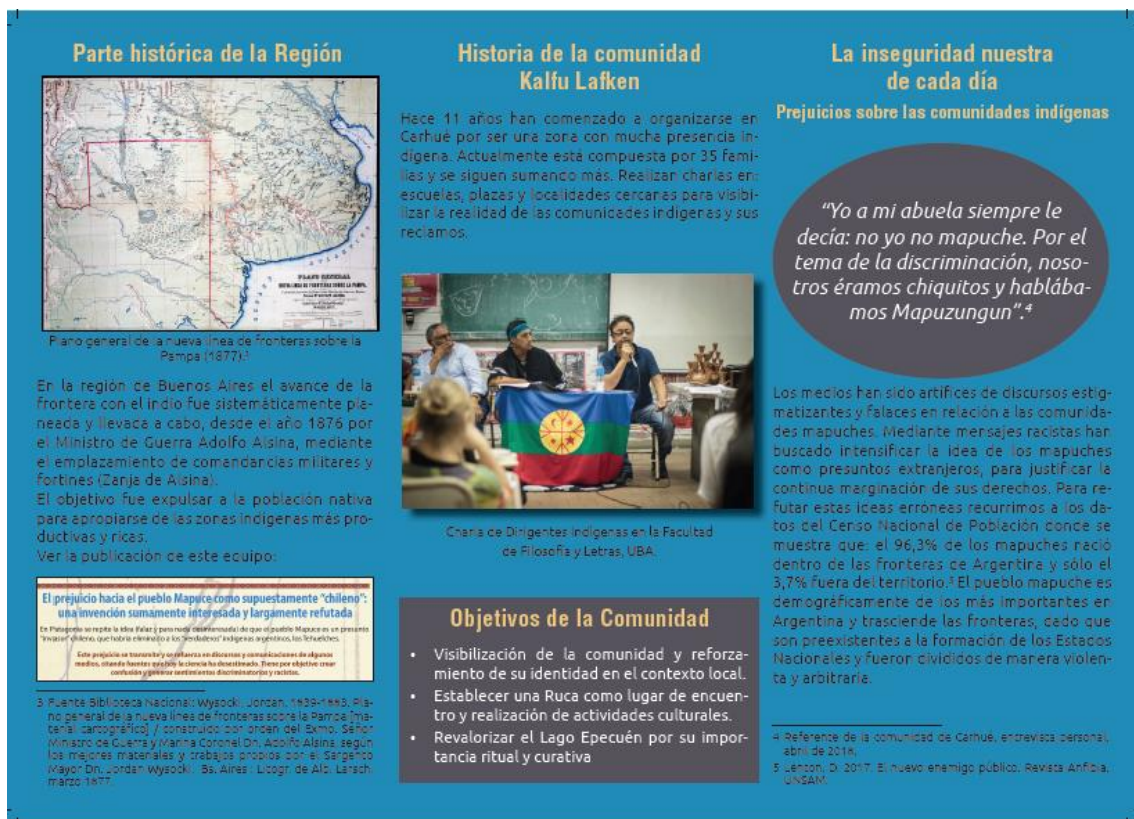


Imagen N° 10: Cara 2 del Tríptico "No entregar Carhué al huinca" (2019).

Conjuntamente, a la hora de repartir los folletos, surgió el tema sobre si era pertinente hacerlo antes de las elecciones, esto se debía a que no querían que sea usado por agrupaciones a su favor. Al respecto, uno de los líderes de Kalfulafken señaló “*esto no es política, nosotros venimos trabajando con la Universidad hace un montón*” (julio 2019) y sostuvieron que no deseaban mezclar las cosas porque ‘la cultura no es política’. En efecto, se podría interpretar que, este posicionamiento busca distanciarse de algunos agentes -movimientos políticos y/o barriales- y acercarse a otros -Universidad, Municipio, entre otros- (Varisco, 2022). En palabras de Varas:

Encontramos discursos que apuntan a la generación y necesidad de tener una identidad mapuche urbana sin contaminación de elementos políticos partidarios y/o religiosos (Católico o Evangélicos), es decir, un sector del movimiento mapuche urbano plantea la necesidad de construir una identidad étnica propiamente mapuche basada en la memoria, en una esencia cultural. (2005: 76).

Según el autor, esto se debe a que la construcción identitaria estará plenamente relacionada con la discriminación y asimilación vivida. Así frente a un medio sin las condiciones necesarias para desarrollar la cultura, la organización resultará un elemento fundamental para hacerle frente y será clave en los procesos de autoadscripción. Lo cual se relaciona con los planteos de Bartolomé (1997) sobre la etnicidad -visto en el capítulo uno- como un estructurador de conductas políticas. Es decir que los objetivos, las formas y los símbolos en los discursos para conformar su identidad variaran según el contexto.

A su vez, en el proceso de organización y nuevas relaciones, se han abierto otros espacios de participación como el Consejo Indígena de la provincia de Buenos Aires (CIBA),¹⁰⁸ conformado por representantes de pueblos de la Provincia. El Werken de Carhué participó y votó, por primera vez, en las elecciones para las nuevas autoridades indígenas, realizadas en la ciudad de La Plata. En sus palabras:

¹⁰⁸ Las normativas vigentes sobre el CIBA son el decreto 3631/07 y la resolución 158/06. Integra el CPAI, órgano de codecisión perteneciente a la Secretaría de Derechos Humanos de la provincia de Buenos Aires. El CIBA se encuentra conformado por representantes de pueblos de la provincia de Buenos Aires, con dos representantes elegidos en asamblea de los pueblos: mapuche-tehuelche, kolla, qom y guaraní.

Bueno, eso fue muy lindo. Empezamos a conocer mucha gente, muchas comunidades. Por ahí gente que no hemos visto nunca y pareciera que nos hubiéramos visto toda la vida. Entonces va quedando ese proceso de amistad, compañerismo, hermandad. Entonces se van pasando contacto de la misma gente para poder estar informados y buscar información sobre lo que nos hace falta a nosotros, qué necesitan ellos... También mantenernos contactados, yo creo que eso es fundamental. (Werken de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 23 de octubre del 2019).

Estos nuevos sitios serán de alianzas y disputas, donde entrarán en juego negociaciones e intereses. En este sentido, según Barabas (2000) el aumento de la conciencia etnopolítica ha permitido el desarrollo de una organización indígena que se vincula y permite la negociación con instituciones estatales, organismos no gubernamentales (ONG) y distintos actores sociales. Esto se puede ver en lo que relata el dirigente:

Bueno, yo arranco hace diecinueve años con lo que es el caminar mapuche. Empecé con la ruca (...) -mapuche de Bahía Blanca. En ese momento trabajaba para ello, y ahí empecé a tener contacto con la gente del INAI... Bueno estuve con el CPAI, y bueno, con (...) Rojas, que ella nos cedió su número, con Florencia, que han ido a Carhué también a... en la época que se empezó a hacer los censos, a llevarme la invitación a presenciar lo que eran las elecciones originarias. Entonces a partir de ahí se empezó a armar un vínculo de contactos permanentemente para poder lograr hacer la comunidad. (Werken de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 23 de octubre del 2019).

En palabras de Bengoa (2009) las reivindicaciones en esta nueva etapa no estarán tan marcadas por las políticas indigenistas particulares, sino por buscar la participación y ejercicio de los líderes indígenas en el poder político del Estado. Es decir, el Estado se etnifica y las instituciones se convierten en instrumentos de desarrollo. En el estudio que Varas (2005) realiza de los mapuches urbanos de Santiago de Chile hace una descripción muy detallada de las redes de apoyo con que cuentan las organizaciones étnicas (a quiénes acuden, quiénes responden, y qué recursos circulan). Allí constata que la mayoría se

relaciona, de alguna manera, con el Estado y en mayor medida con los gobiernos locales (Municipalidades),¹⁰⁹ con el objetivo de lograr el reconocimiento de las autoridades para la obtención de espacios propios y el apoyo en la realización de actividades. Del mismo modo que, serán los organismos locales los que canalicen y satisfagan dichas demandas y entreguen recursos.

Lo cual se puede ver en el pedido que realizó la dirigencia a la Municipalidad sobre los límites originales de las tierras pertenecientes históricamente a una de las familias que la integran, la familia Pita. La demanda actual es por la necesidad de resguardar el territorio ante el daño ambiental y cultural.¹¹⁰ Sobre este tema la Lonka destaca que:

Y, bueno, entonces nosotros lo único que pedimos... hoy vamos... estos días vamos a presentar una carta tanto al Consejo Deliberante como al intendente Javier Andrés [se refiere al intendente de Adolfo Alsina] para pedir relevamiento de esas tierras. Porque creo que mejores cuidadores que nosotros, los originarios, sobre lugares naturales no hay. ¿Qué mejor que haya un lugar donde haya un reconocimiento a la mujer originaria? Y el reconocimiento es a todas las mujeres originarias. Porque el ochenta por ciento de Carhué es un pueblo originario. (Lonka de la comunidad Kalfulafken, entrevista en la Radio FM Sueños, 01 de diciembre del 2020).

Esto se debe a que la Ordenanza Municipal N°4265 que crea y regula una Reserva Natural Municipal (imagen N° 11)¹¹¹ lo hace en los territorios antes mencionados, que pertenecieron a integrantes de Kalfulafken desde antes de la declaración de Carhué como ciudad, en el año 1949. En este caso, no se efectuó ningún proceso de consulta a la

¹⁰⁹ El autor destaca que las organizaciones mapuches se relacionan primero con los Municipios, luego con el Estado y sus instituciones. Y que apelan principalmente a organismos no Gubernamentales, universidades, instituciones privadas (por ejemplo Bancos), organismos internacionales para buscar financiamiento. A través de estas últimas circularán otros recursos como: asesorías, información, tratados, etc. Respecto a la Universidad dirá que dicho espacio será una red que resulta “*un canalizador de reflexiones, en una relación de igual a igual a partir de invitaciones a actividades relacionadas con el mundo mapuche*”. (Varas, 2005: 73).

¹¹⁰ Es preciso destacar que las definiciones de territorialidad de los dispositivos de poder a los que debían acudir los grupos para probar la preexistencia, en los últimos años han comenzado a ser cuestionadas (Ramos, 2010).

¹¹¹ Se puede acceder al documento completo en: <https://sibom.slyt.gba.gob.ar/bulletins/1132/contents/1230674> [Consulta: 26/01/2022].

comunidad, por lo que se incumplieron las disposiciones del Convenio N° 169 de la OIT (artículos, 6°, 7° y 22°), donde se prevén mecanismos apropiados y eficaces para la participación de los indígenas en relación con las cuestiones que les conciernen. Además en su Artículo 5°, se establece: en inciso a) *“deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente; y b) deberá respetarse la integridad de los valores, prácticas e instituciones de esos pueblos”*. Cabe aclarar que dicho espacio, según lo comentado por la dirigencia, quiere ser utilizado para establecer un Centro Cultural con el objetivo de que sea un espacio de encuentro entre la comunidad, realizar actividades, enseñar la lengua del pueblo mapuche “mapuzungun” y además abierto a la gente de la zona o que esté interesada en saber más sobre su historia y tradiciones.



Imagen N° 11: Cartel, colocado en la zona donde se asentaba la familia Pita de Carhué, que anuncia la Reserva Natural Municipal y la zona donde se situará (según la Ordenanza N° 4265/18). Fuente: foto enviada por la Comunidad Kalfulafken el 16 de noviembre del 2020.

Recordemos que el acceso al campo se inició, desde el año 2018, por pedido de la comunidad mapuche Kalfulafken al grupo de investigación-extensión en el que me desempeño, para ayudar en el proceso de tramitación de la personería jurídica. Con este objetivo, definido por ellas y ellos, se comenzó el trabajo en la zona junto con las y los miembros de la comunidad guiado por los requisitos de dicho trámite. Luego surgieron

otras colaboraciones y pedidos vinculadas, por ejemplo, con el reclamo de las tierras de la familia Pita arriba detallado. Vemos que en la entrevista de la Radio “FM Sueños” la Lonka buscó resaltar cuales son las instituciones que los respaldan y, además, la importancia que implica para la comunidad conseguir el apoyo de las autoridades. De manera detallada contó todo lo que están haciendo para lograr dicho objetivo: juntar firmas, solicitud al grupo de extensión UBANEX que integro de elaborar una carta que avale y constate el pedido, y el contacto con los organismos y/o personas para que colaboren como los abogados del CPAI y del INAI. Asimismo resaltó:

Porque sabes que tenemos leyes... Nos han pasado diferentes leyes, que se las vamos a remarcar y a ver qué es lo que nos van a... Van a decidir el Consejo Deliberante y nos gustaría estar también nosotros como pueblo originario ese momento. Porque yo creo que es muy importante para el pueblo. (Lonka de la comunidad Kalfulafken, entrevista en la Radio FM Sueños, 01 de diciembre del 2020).

Sobre este punto vemos, al igual que Varas (2005), que los procesos de organización etnopolítica de Kalfulafken se dinamizan en el marco de una red de apoyo dinámica y una alta movilidad en la búsqueda de recursos, en oposición a la idea de que son organizaciones inmóviles y carentes de iniciativa. Los mismos disponen de redes sociales que abarcan distintos ámbitos en lo local, regional, nacional e internacional.

A modo de cierre, es importante resaltar que, como hemos visto la enumeración de las demandas indígenas y el pedido de las tierras de la familia Pita, es fundamental para las comunidades la recuperación de sus territorios para tener espacios propios y autonomía cultural para su reproducción (en el caso de Kalfulafken quieren establecer un Centro Cultural). Asimismo la necesidad de rescatar elementos como la lengua, en este sentido la dirigencia comenzó a aprender mapuzungun para enseñar y transmitir a las y los demás integrantes. Además a partir de las entrevistas a las y los ancianos de la comunidad -para la elaboración de la historia requerida en la personería jurídica- se busca recobrar distintas prácticas en relación a la elaboración de alimentos y la cura de enfermedades. Otra cuestión que se destaca es la necesidad de mayor acceso a fondos y proyectos sociales que permitan llevar a cabo dichos objetivos y que brinden becas de estudios para que las generaciones más jóvenes puedan estudiar. Es decir que estos tres pedidos que han surgido en la organización se ven estrechamente vinculados y se

enriquecen mutuamente ya que será más difícil que puedan tener autonomía si no disponen de territorios o de fondos para sustentarlo. Y los aspectos de recuperación de la cultura serán también más factibles si se pueden valer de los elementos antes mencionados.

Lo expuesto hasta aquí nos permitió dar cuenta del trabajo etnopolítico local, y reflejar el uso e impacto particular de los materiales que se producen en el marco de la extensión universitaria. Así se puede ver que la elaboración en conjunto de impresos, grabaciones audiovisuales,¹¹² entre otros, puede incidir en los procesos de organización etnopolítica local. O, en otras palabras, muchas veces acompañar la legitimación de dirigentes y dirigentes indígenas, lo que puede provocar escenarios de mayor o menor conflictividad. Gran parte de ello ha sido reflexionado en los talleres colectivos que mensualmente lleva adelante el equipo de investigación y extensión. Se trata de destacar el impacto directo que nuestra presencia tiene, no sólo a través de la labor etnográfica, sino mediante la realización de instrumentos particulares (Engelman et al., 2020).

En pocas palabras consideramos que lo trabajado en este apartado muestra que no se han logrado los proyectos estatales de una argentina homogénea y la presencia de los movimientos indígenas es cada vez más evidente. Así como, a pesar de la dificultad en su concreción, el avance en el reconocimiento jurídico y las políticas públicas de participación y gestión (Trincherro y Valverde, 2014). En el caso de Kalfulafken hemos podido ver que además de la tramitación de la personería jurídica busca generar nuevos espacios de intervención y redes en la región para lograr mayor visibilidad y fortalecimiento de sus reclamos. Asimismo, se destaca la importancia para la comunidad que representa ser reconocidos y lograr un apoyo de las autoridades municipales (representados en el Intendente y el Concejo Deliberante de Adolfo Alsina, entre otros) para poder viabilizar sus pedidos. Lo cual resulta interesante para pensar la porosidad del poder político en los contextos locales y la apelación directa a las figuras del ámbito local que enmarcan el poder (Poole, 2012).

¹¹² Audiovisual “Siempre presentes” realizado por las y los alumnos del seminario *"Pueblos indígenas, organizaciones etnopolíticas en contextos de conflictividad"*. Disponible en: <https://youtu.be/wj0YH3UP5FQ> [Consulta: 05/05/22].

Audiovisual *"Pueblos Originarios. Desafíos"* realizado en el marco del Proyecto PDTs "Del territorio rural a la ciudad: características socioculturales, trayectorias de la migración y políticas públicas en relación a los pueblos indígenas en ámbitos urbanos", llevado adelante entre la UNDAV, la UNLu y la UBA. Disponible en: <https://youtu.be/W-uDuBQYjhE> [Consulta: 05/05/22].

Por último, a partir de lo visto en el presente capítulo sobre los avances jurídicos en las normativas con respecto a la temática indígena y la emergencia étnica en 1990, pudimos pensar como las leyes se encuentran en continua conformación e interrelación con las prácticas populares -jurídicas y extrajurídicas- (Milanich, 2009). Lo que nos lleva a sugerir la necesidad de partir desde una perspectiva dinámica para abordar el tema ya que, a pesar de que los derechos homogeneizan a las comunidades, éstas están en constante cambio y, a cada paso, adquieren nuevas y creativas estrategias (Merry 2010; Poole 2012).

CAPÍTULO IV: El uso creativo de la ley por parte de las comunidades indígenas. Solicitud de la personería jurídica por la comunidad Kalfulafken

a. Introducción

Para comenzar quisiéramos recordar cuáles son los objetivos generales y específicos que guían y son la brújula de la presente tesis. Por un lado, de forma general, se busca contribuir al conocimiento de los procesos migratorios, formas de resistencia y prácticas organizativas del pueblo mapuche en la región urbana de Carhué, provincia de Buenos Aires, en un contexto caracterizado por la emergencia de las demandas étnicas. Por otro lado, de manera específica, se orienta al análisis de las reconfiguraciones étnico-identitarias y las condiciones de organización etnopolítica de la comunidad Kalfulafken en el marco de las relaciones interculturales que establecen con otros actores, instituciones estatales y no-estatales desde la década de 1990 en adelante. Además, se pretende indagar en la manera que se disputa la presencia indígena local a partir de la conformación e historia comunal, en función del sometimiento e invisibilización al que fueron sometidas las familias de la zona. Por último, se intenta caracterizar los reclamos por el territorio y el reconocimiento estatal desde una postura dinámica y relacional que recupere la reconfiguración identitaria actual para abordar la organización colectiva, la revalorización de espacios locales, la participación en instancias de decisión y autodeterminación de los pueblos originarios.

Consideramos que en los capítulos anteriores se han mostrado distintos puntos concernientes a la presencia histórica en la región y el reclamo de reconocimiento por parte de Kalfulafken. Recordemos que, en el primero, desarrollamos los abordajes de la cuestión étnica y sus diferentes corrientes antropológicas sobre las conceptualizaciones

de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad, genocidio y etnocidio por ser la teoría en la cual se enmarca esta investigación. Asimismo, detallamos la metodología del trabajo etnográfico que se vincula a las propuestas colaborativas y de extensión. En el segundo hemos examinado la persecución, invisibilización y sometimiento, pero también la resistencia y organización de los pueblos indígenas. Allí vimos la historia de las familias de Carhué y la importancia que tiene el territorio para la reproducción de su cultura. Luego, en el tercero, abordamos la organización etnopolítica de la década de 1990 donde las y los indígenas comienzan a mostrar su identidad y luchar por sus derechos. Aquí también reparamos en las distintas normativas que surgen a raíz de dichos reclamos y de un contexto más oportuno. Con relación a la comunidad reparamos en cómo surge la necesidad de visibilizar su presencia en el plano local y hacer cumplir sus demandas.

En el cuarto se continúa con la línea temporal y argumentativa de los anteriores, por lo que examinaremos lo que sucederá en Argentina a partir del siglo XXI. De esta manera desarrollaremos cómo las comunidades se apoyarán en las leyes para hacer valer sus derechos, ser reconocidas y participar en instituciones estatales. Gracias al análisis sobre la personería jurídica y su tramitación veremos el rol -disciplinador- del Estado y las exigencias impuestas para el reconocimiento que, sostendremos, tienen particular efecto en los procesos organizativos. Por último en el quinto repararemos en la situación actual de Kalfulafken para ver de qué manera, luego de la presentación de dicho trámite, se transformó la demanda y surgieron otras cuestiones vinculadas a la salud, educación, trabajo, conectividad, entre otros. Esto nos permitirá pensar cuál fue la respuesta estatal -si la hubo-. Además nos preguntaremos en qué medida impactó la expansión del COVID-19, con la consiguiente declaración como Pandemia, y el ASPO decretado en Argentina en marzo de 2020, sobre los pueblos indígenas, su organización y reclamos.

Entonces en la primera parte del presente capítulo intentaremos mostrar cuestiones más generales sobre las distintas instituciones respectivas al tema étnico que resultan primordiales para lo trabajado en esta tesis. Así, por un lado, consideraremos lo respectivo al INAI, el CPAI donde funciona el REPROCI, el CPI y el CIBA integrado por representantes de pueblos de la región. Para analizar esta sección nos valdremos de entrevistas a funcionarios y funcionarias, textos de la temática y fuentes secundarias como resoluciones, decretos, reglamentos y folletos emitidos por dichos espacios.

Luego, nos adentraremos en el proceso de solicitud de la personería jurídica de Kalfulafken ante el REPROCI. Para ello, veremos los principales puntos requeridos y las limitaciones que conlleva para los pueblos indígenas. Ya que, como mencionamos

anteriormente, muchas veces piden información de difícil reconstrucción que se convierte en un obstáculo para la organización. Además repararemos en cómo, concretamente, esto ha impactado en la comunidad de Carhué y en su organización etnopolítica. Este proceso estará atravesado por la demanda de colaboración al equipo de extensión UBANEX.

Por último, y de manera relacionada, veremos las distintas estrategias que las familias de Carhué tuvieron que implementar para llevar a cabo la solicitud de dicho trámite. Trabajo que inició con la lectura de las normativas, reglamentos y elaboración de un plan de acción en conjunto. El mismo, como ha sido adelantado en los capítulos anteriores, constó de entrevistas a las y los integrantes más ancianos para reconstruir la historia comunal, el recorrido por distintos puntos de la ciudad para marcar lugares de su historia, el censo a los grupos familiares, la unificación de toda la información recolectada y el armado del reglamento. Este proceso fue acompañado de modo continuo por: otras comunidades que ya contaban con la personería que les facilitaron los documentos como guía, la colaboración con el equipo UBANEX y la instrucción de dirigentes y dirigentas que participan de espacios estatales y/o poseen conocimiento jurídico sobre el tema.

Creemos que el desarrollo del presente capítulo nos permitirá reflexionar sobre distintas cuestiones vinculadas a la organización y demandas étnicas. Por un lado, observaremos cómo las prácticas populares se encuentran en continua interrelación con las leyes y serán usadas de forma creativa según las propias interpretaciones e intereses de las comunidades. Por el otro, repararemos en la apropiación y reinterpretación de los objetos de la dominación como símbolos de protesta que son usados para concretar los distintos proyectos. Además desarrollaremos sobre el lugar del Estado en los ámbitos locales y el camino que ha seguido la participación indígena en espacios abiertos de agencias estatales. Asuntos que relacionaremos con el proceso organizativo de Kalfulafken a lo largo de estos años.

En suma, en las siguientes páginas y a partir del pedido de reconocimiento al Estado Nacional por parte de la como comunidad mapuche urbana de Carhué, nos adentraremos en las trabas del sistema burocrático estatal y los requisitos exigidos que, muchas veces, apelan a demostrar la autenticidad indígena desde una visión idealizada y homogeneizadora. Pero por otro lado afirmamos que, en el caso de Kalfulafken dicho proceso también posibilitó organización comunitaria y etnopolítica de las familias que cohesionaron sus esfuerzos y, a su vez, comenzaron a vincularse con otras organizaciones étnicas, universidades e instituciones de la zona.

b. Organismos e instituciones estatales ¿trabajar con las y los indígenas o sobre el tema indígena?

El objetivo del apartado es presentar y discutir ciertos puntos vinculados con los espacios destinados a llevar a cabo las políticas dirigidas a la población originaria. De esta manera, buscaremos profundizar en la labor del INAI, el CPAI y, principalmente, el REPROCI dado que allí la comunidad Kalfulafken presentó los papeles para la personería jurídica. Este trámite inicialmente era centralizado en Buenos Aires mediante el RENACI pero con el tiempo se descentralizó en algunas provincias a través de organismos provinciales. Estos funcionaban con intermediarios para reducir los tiempos y las distancias y mantener la autonomía de las provincias. Según el discurso oficial tanto la forma nacional como la provincial tienen el mismo valor legal y queda a decisión de la comunidad en donde solicitar la personería (Guiñazú, 2018). Además, veremos cuestiones respectivas al CPI y al CIBA. Nos interesa aquí cuestionar el funcionamiento, injerencia y efecto de dichos sitios en las comunidades indígenas. Así como reflexionar sobre la categoría misma de participación y la experiencia participativa en ámbitos institucionales. Esto se vincula y tiene primordial relevancia con el proceso de organización etnopolítico de las familias de Carhué que han establecido vínculos con instituciones estatales, organismos no gubernamentales (ONG) y distintos actores sociales.

Inicialmente es importante hacer una síntesis de ciertas cuestiones históricas relacionadas con las políticas e instituciones dirigidas a los pueblos indígenas en Argentina. Como sostiene Engelman (2016b), a pesar de la orientación neoliberal de la década de 1990 que, entre muchas otras acciones perjudiciales para el país, dismanteló diversas instituciones estatales, también podemos destacar algunos logros como el inicio del INAI, iniciativas con financiamiento internacional y la reforma Constitucional que - si recuerdan- ha sido desarrollada en el capítulo tres. Luego, en el decenio de los 2000, hay un punto clave y sin retorno que acontece en diciembre del 2001 cuando el presidente Fernando de la Rúa es obligado a renunciar. Este hecho acontece como resultado de los reclamos sobre la restricción del retiro de efectivo en los Bancos por un decreto presidencial (el famoso “corralito”), la fuerte presión popular y la movilización en las calles con la consigna “que se vayan todos”. Según datos del INDEC en octubre de dicho año *“el 28% de los hogares y el 32% de las personas vivían bajo la línea de pobreza, la tasa de desocupación ascendía al 18,4%, y la situación se agravaría hacia diciembre”*

(Golbert, 2004: 7). En este contexto de crisis económica y política, con un clima de alta conflictividad social, el gobierno de Eduardo Duhalde (enero de 2002-mayo de 2003) elegido en una Asamblea Legislativa, pone en marcha un programa social dirigido a las y los desocupados que se titula “*Plan Jefes y Jefas de Hogar Desocupados*” que será de alcance universal para asegurar un ingreso mínimo a todas las familias argentinas (Golbert, 2004). A partir del año 2003, con la presidencia de Néstor Kirchner (2003-2007), iniciará un proceso de reestructuración estatal e implementación de políticas públicas con recursos dirigidos a sectores vulnerados. En este contexto, si bien no hubo una línea dirigida específicamente para las y los indígenas urbanos, por ser parte de estos sectores sociales fueron alcanzados por dichos beneficios. Entonces el rol del Estado, en este periodo, se encuadrará en una serie de políticas activas que inician con el plan antes mencionado y continua con una variedad de proyectos. Muchos de esos recursos siguieron con los gobiernos de Cristina Fernández de Kirchner (2007-2015). Además, en esta época, mediante una descentralización político-administrativa obtuvieron mayor poder los municipios y dejaron de ser proveedores de servicios para pasar a articular el desarrollo socioeconómico y productivo local, lo que llevó a un aumento en el interés de participar en estos espacios locales (Engelman, 2016b).

Recordemos que el concepto de etnificación, visto en el capítulo uno, refiere a instituciones, cambios normativos, leyes, censos que generan contextos más favorables para aumentar el reconocimiento, institucionalizar demandas y reconstruir identidades. Ahora bien, ya en la Ley 23.302 sobre “*Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes*”¹¹³ se promueve la creación del INAI que será el organismo de injerencia nacional que se encargue de implementar las políticas dirigidas a los pueblos indígenas y se destaca la necesidad de la participación indígena. Nos interesa resaltar que el Artículo N° 5 de la mencionada ley, insta al INAI a crear un Consejo Asesor y un Consejo de Coordinación y que, este último, debía estar conformado por representantes de distintos ministerios y por “*Representantes elegidos por las comunidades aborígenes cuyo número, requisitos y procedimiento electivo, determinará la reglamentación;*” (Ley 23.302, artículo 5, punto E). Por su parte el Decreto 410/2006,¹¹⁴ del año 2006,

¹¹³ Se puede acceder al documento completo de la Ley en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/20000-24999/23790/texact.htm> [Consulta: 11/05/2022].

¹¹⁴ Se puede acceder al documento completo del Decreto en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/115000-119999/115501/texact.htm> [Consulta: 11/05/2022].

reglamenta la estructura organizativa del INAI como ente descentralizado y en el Anexo II se enlistan los objetivos y responsabilidades. A partir del cual, pasó a la órbita de la Secretaría de Políticas Sociales y Desarrollo Humano del Ministerio de Desarrollo Social – desde su creación dependía del entonces Ministerio de Salud y Acción Social y, luego, en el año 2016 pasó a la Secretaría de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos-.

Actualmente, el INAI está compuesto por direcciones encargadas de los diferentes temas concernientes a las poblaciones originarias y creemos que es importante detallar sus funciones debido a que se relacionan con la realidad que atraviesa a estas poblaciones y sus reclamos. La Dirección de Tierras y Registro Nacional de Comunidades Indígenas (DTYRNCI) que se encarga del Programa Nacional Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas el cual realiza los relevamientos técnicos, jurídicos y catastrales de los territorios para la ejecución de la Ley 26.160. Además allí funciona el RENACI donde los pueblos del país pueden tramitar la Personería Jurídica. La Dirección de Desarrollo de Comunidades Indígenas (DDCI) que trabaja en conjunto con diferentes organismos para llevar adelante programas (planes de salud, de vivienda, de previsión social, etc.), capacitaciones sobre derechos (tanto para grupos étnicos como para personal estatal), apoyo de proyectos productivos y de medios de comunicación. También coordina operativos de tramitación del Documento Nacional de Identidad y seguridad social, todo esto siempre respectivo a los grupos étnicos. La Dirección de Afirmación de Derechos Indígenas (DADI) se encarga de garantizar la participación en los procesos de elaboración de las políticas públicas que los afectan, da asesoramiento jurídico y gestiona el Programa de Restitución de restos. Además el INAI coordina tres espacios de intercambio para el desarrollo de políticas entre el Estado y la sociedad civil: el CPI formado por dos miembros por pueblo de cada provincia elegidos por las comunidades, el Consejo de Coordinación integrado por un representante por pueblo y un representante por ministerio con incidencia en la temática. El Consejo Federal Indígena para el intercambio de funcionarios y funcionarias nacionales y provinciales de áreas de gobierno a cargo de políticas indígenas. La Dirección de Asuntos Jurídicos (DAJ) representa judicialmente al organismo y coordina el Programa de Fortalecimiento Comunitario y Acceso a la Justicia que da herramientas para la regularización dominial de las tierras y, por último, la Dirección Técnica Administrativa (DTA).

Es importante ver la composición del INAI puesto que es el principal organismo de injerencia en el tema indígena del país y, por lo tanto, al cual recurrirán en relación

con sus distintas solicitudes y reclamos. En el caso de Carhué, el Werken, contó que a raíz del vínculo con otros grupos indígenas y el comienzo de la organización etnopolítica comenzaron a tener contacto con “la gente del INAI”. Este fue el puntapié inicial para posteriores y nuevos contactos institucionales, como, por ejemplo, asistir a las votaciones para las nuevas autoridades indígenas del CIBA o recurrir a las y los abogados del CPAI y del INAI para el apoyo en el pedido de las tierras de la familia Pita, mencionado en el capítulo anterior. Esto quiere decir, que las redes de apoyo entre las organizaciones étnicas abren nuevos espacios de interacción y diálogo con las instituciones que representan el poder político estatal. De esta manera retomamos la propuesta de Manzano y Ramos sobre el estudio del Estado desde las experiencias concretas e históricas para ver cómo *“las ideas e instituciones de Estado se encarnan en las prácticas, relaciones y conceptos de los grupos con que trabajamos”* (2015: 11). Esta postura situará la presencia estatal en espacios, personas o grupos donde antes se planteaba su inexistencia.

Ahora bien, para proseguir con los espacios de participación indígena, lo primero que queremos hacer es desmembrar -con objetivo de su análisis- ambos términos y luego abocarnos a los casos concreto. Con dichos fines retomaremos la caracterización que hace Massey (2012) sobre el espacio, dentro del sistema hegemónico, como producto y condicionante social, impregnado de aspectos políticos. Asimismo relacional porque somos seres sociales en permanente interacción, es decir que van a coexistir una multiplicidad de trayectorias. La autora alertará que, desde las elites, se ha intentado instaurar una idea en el sentido común de que; solo hay un futuro posible, sin alternativa. Pero un análisis profundo demostrará una simultaneidad dinámica, siempre en proceso de ser construida y abierta a modos alternativos de evolución. Coincidimos con Chernavsky (2021) que el espacio no solo será el medio para que se ejerza el poder y el funcionamiento de la vida social y política, sino que también posibilitará el cambio. De esta manera, aparecerán nuevos espacios, se entretejerán redes, habrá lugares de encuentro y participación que permitirán resistir y reafirmar la identidad. En este sentido, Bartolomé (2010; 2008) destacará que el aumento de la población indígena no se debe sólo al crecimiento demográfico y los nuevos criterios censales sino a los procesos de reetnización, que deriva de las experiencias de participación política adquirida desde los años '70 e influenciada por las organizaciones etnopolíticas. Cuestiones que contribuirán a dignificar lo étnico y darle un sentido positivo. En muchos casos la re-etnificación o actualización étnica acontecerá a partir de una dignidad que se forja en la participación de procesos políticos nacionales (casos de México, Ecuador o Bolivia) que *“influyeron*

en una redefinición de la autopercepción colectiva de aquellos que habían llegado a asumir que ser “indio” era una forma ineficiente y precaria de ser un ser humano” (Bartolomé, 2008: 38).

Para comenzar, Trinchero y Valverde (2014) entienden que la participación indígena en entes Estatales (institutos nacionales, provinciales y municipales, Parques Nacionales, etc.) y la aplicación de leyes y programas, se ha acentuado en los últimos años y ha implicado un cambio trascendental para los movimientos indígenas. Por su parte, Engelman (2020b) sostendrá que, en Argentina, representará un proceso de implementación paulatino -y conflictivo- de un modelo etnogubernamental. Esto se debe a que los espacios de participación (CPI, CIBA, etc.)¹¹⁵ son experiencias que han suscitado descontentos o modificaciones de sus objetivos iniciales. Además destaca que la participación en espacios -como el INAI o en el gobierno de la provincia- derivó del trabajo colectivo y de las posibilidades de organización en un contexto de reconocimiento de derechos. Por lo cual, la existencia de instancias de discusión tendrá que ver un doble enriquecimiento, por un lado, la búsqueda de reparación y participación estatal, por el otro lado, la voluntad política. Coincidimos con Engelman en que la transición positiva y de dignificación de la etnicidad ha transformado progresivamente el modelo de ciudadano y se evidencia una mayor organización, visibilización y efectivización de la práctica etnopolítica.

Por su parte Sterpin (2017) destaca que se la suele asociar la participación, en términos positivos, con lo democrático e inclusivo para la toma de decisiones donde los grupos étnicos estarían en igualdad de condiciones para formular propuestas. De esta forma, dicha experiencia, aparecería como productora de procesos transformadores y superadora de la histórica violencia sobre las poblaciones indígenas. No obstante alerta que la participación genera una idea de igualdad que busca ocultar las asimetrías y que no implica *per se* un cuestionamiento y transformación de las condiciones de subordinación y desigualdad. En este aspecto Bartolomé (2008) expresa que la tradición dominante ha buscado históricamente posesionarse como universal pero que resulta incompleta si no acepta ser pensada por otros. Esto quiere decir que, en una democracia no habrá libertad e igualdad si no se dispone del derecho a la diferencia, por ejemplo, los sistemas locales deberían estar abiertos a la participación de otras tradiciones. Finalmente

¹¹⁵ El autor cita como ejemplo los testimonios de dirigentes de la provincia de Buenos Aires en relación con el funcionamiento del CIBA, el cual transitó etapas de inactividad o poca representatividad y, en contextos electorales, se dinamizó la comunicación con la población indígena.

Sterpin (2017) no tomará la categoría en abstracto sino como una categoría nativa que analizará a partir de cómo la construyen las y los actores implicados. A su vez analizará el contraste entre los discursos oficiales y lo que realmente el Estado habilita para la cooperación.

A continuación quisiéramos ver la creación del CPI que, según Sterpin (2017), es lo que marca el inicio de la institucionalización de la participación indígena en espacios estatales. En este sentido, a pesar de que esta necesidad aparece en la Ley 23.302, será recién en el año 2004, producto de la movilización y las demandas étnicas, que el INAI adoptará como uno de sus pilares la efectivización de la participación indígena. Lo cual irá en línea con la política del Estado Nacional que proclamará la construcción de nuevas relaciones entre el Estado y los pueblos originarios. De esta manera van a comenzar distintas iniciativas oficiales, algunas temporarias y para objetivos puntuales, por ejemplo comisiones donde intervengan los pueblos indígenas junto a funcionarios y funcionarias para discutir anteproyectos de Ley, y otras permanentes como la instauración de espacios para la promoción y el ejercicio de la participación étnica, como el caso del CPI.¹¹⁶ Este último fue creado con dos objetivos. Primero ser el organismo base para convocar posteriormente un Consejo de Coordinación definitivo (como se destaca en la Ley 23.302, artículo 5, punto E) y, en segundo lugar, llevar a cabo las funciones que le correspondían a dicho Consejo e intervenir en asuntos urgentes. Así una de las primeras tareas donde colaboró el CPI fue en la elaboración y ejecución de la Ley 26.160. A partir de la conformación del Consejo de Coordinación en 2008, se reformuló el CPI y sus funciones pasaron a orientarse a tareas de acompañamiento y fortalecimiento de sus comunidades (Ministerio de Desarrollo Social, s/f). Pero, a pesar de que el CPI pasó por periodos de congelamiento, fue el primer espacio integrado por pueblos originarios en el INAI que logró conformarse y permanecer (Sterpin, 2017).

Entonces sobre la participación indígena enmarcada en el CPI Sterpin (2017) sostendrá que, aunque su creación fue una respuesta a los reclamos de las comunidades, quedó restringido a un órgano que creó el Estado con sus regulaciones para contener los pedidos, establecer consenso y legitimar su accionar respecto a las políticas. Es decir, se reactualizaron las relaciones hegemónicas y no pusieron en cuestión la representatividad. En otras palabras, en lugar de efectivizar el derecho a intervenir en la toma de decisiones en los asuntos que los conciernen *“parecía asumirse que éste era, casi por naturaleza, el*

¹¹⁶ El CPI se creó en el año 2004 por medio de la resolución INAI 152/2004.

órgano “de los indígenas”, que garantizaba mecánicamente el respeto a las demandas de cada pueblo, y que su labor daba por cumplida la participación indígena en políticas públicas” (Sterpin, 2017: 61). Por lo que coincidiremos con la autora sobre la necesidad de problematizar la participación ya que una mayor presencia étnica en espacios estatales no implicará necesariamente un aumento real en el poder de intervención sobre las cuestiones centrales que les conciernen.

Para recapitular, hasta aquí hemos visto diferentes aspectos del INAI y su funcionamiento puesto que desde este organismo descentralizado se desprenden la mayoría de las políticas orientadas a las poblaciones indígenas. Luego desarrollamos algunas cuestiones respectivas al CPI por ser uno de los primeros lugares donde comienza a concretarse la participación en espacios estatales. A continuación, y conforme vayamos avancemos en estas páginas, intentaremos mostrar lo respectivo al CPAI como organismo de codecisión de la provincia de Buenos Aires, perteneciente a la Subsecretaría de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la provincia de Buenos Aires; espacio donde funciona el REPROCI a partir de un convenio con el INAI. En función de ello, en el próximo apartado veremos los requisitos para la tramitación de la personería jurídica como disparador para pensar y cuestionar las categorías analíticas que reconocen a los pueblos originarios desde las instituciones estatales. Lo que a su vez nos permitirá analizar luego el proceso de solicitud por parte de la comunidad Kalfulafken al REPROCI.

Ahora bien, el órgano de codecisión CPAI fue creado en el año 2007 mediante el decreto N° 3631 que aprueba la reglamentación de la Ley N° 11.331. En dicho documento se detalla que el Consejo se desempeñará como autoridad de aplicación de leyes y decretos en beneficio de las y los indígenas de la provincia de Buenos Aires, y que será responsable del cumplimiento de lo dispuesto en el Convenio 169 de la OIT. El mismo estará integrado por el CIBA¹¹⁷ con representantes de los pueblos mapuche-tehuelche, kolla, qom y guaraní y cuatro funcionarios y/o funcionarias del Estado provincial (cuadro N° 2). Cada uno cuenta con dos representantes con mandato de dos años que son elegidos en asambleas donde participan las máximas autoridades comunitarias. A propósito de las elecciones del CIBA, en una entrevista que realizamos a una funcionaria del CPAI (como

¹¹⁷ Creado por Resolución 158/06 de la Secretaría de Derechos Humanos, el cual se compone de dos (2) representantes por cada pueblo indígena que posea al menos tres comunidades en el territorio de la provincia de Buenos Aires inscriptas en el Registro Provincial de Comunidades Indígenas o en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas, y hasta un máximo de ocho.

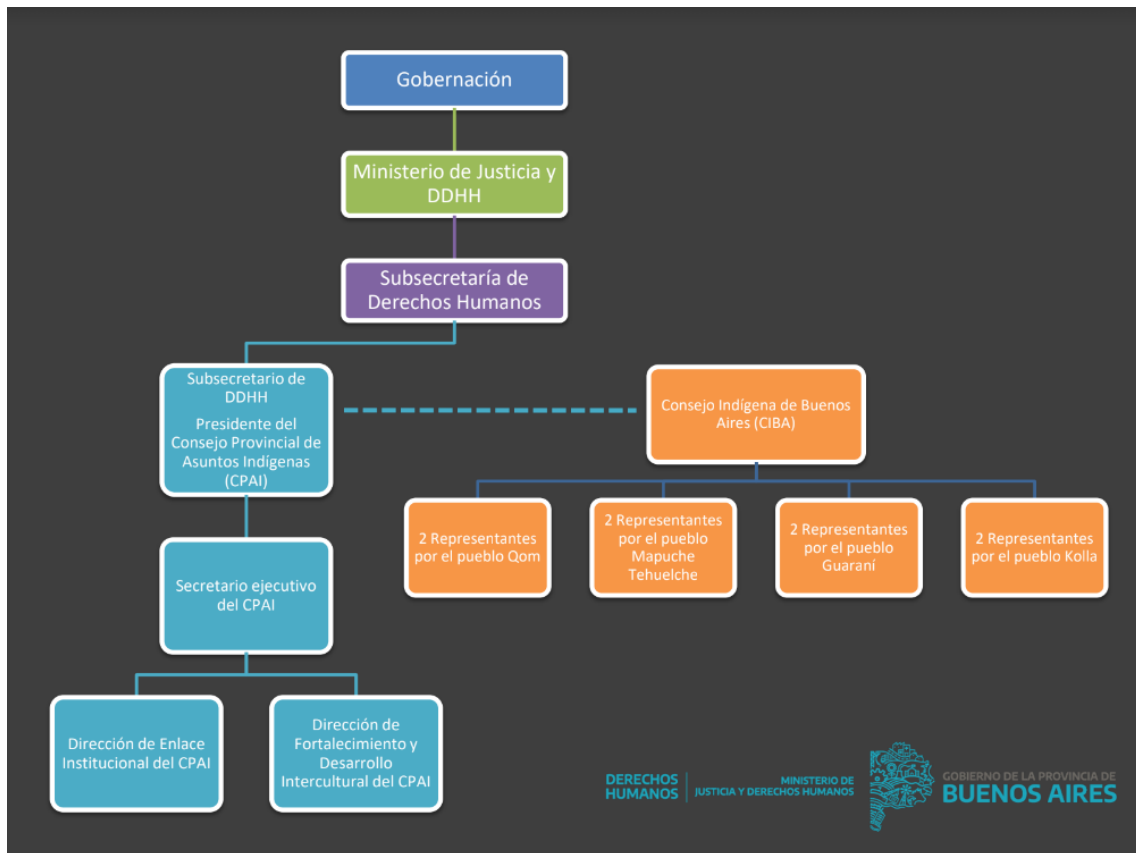
actualmente ya no ejerce el cargo, en adelante la citaremos como “ex funcionaria del CPAI”) nos comentó que visitan a las comunidades de la región para notificar, con un mínimo de quince días de anticipación, la fecha de las votaciones de cada pueblo¹¹⁸ y que estas no son obligatorias. Además nos explicó que el Estado se hace cargo de los traslados y de los hoteles para que no sea un impedimento el tema monetario para ir a votar. Sobre la dinámica y organización de la votación especificó que:

Ese día estamos nosotros acá pero nosotros no participamos de la asamblea. Nosotros lo único que hacemos es... Hablamos como introducción, les contamos qué se va a tratar, qué sé yo, nos vamos, nos retiramos del recinto... Es importante que ellos deciden cómo es la forma de votación. Por ejemplo el pueblo qom en general lo hace por consenso, el pueblo guaraní lo hace por voto secreto. El pueblo... ¿Viste? Cada uno decide cómo lo quiere hacer y después nos llaman, una vez que el acto terminó, que ya eligieron a sus dos representantes, y nosotros hacemos el acta en el cual se deja asentado quiénes fueron elegidos como nuevos representantes para cada uno de los pueblos [...]. (Ex funcionaria del CPAI, entrevista personal, 15 de octubre del 2019).

Por su parte Cherñavsky (2021), plantea que en el seno de los espacios de participación se posibilita el desarrollo de los procesos identitarios (re) configurados por las diversas relaciones, trayectorias, identidades y disputas y, a la vez “*dichos espacios son resultados de estos vínculos, conflictos, negociaciones, mediante las cuales permiten el desarrollo y una (re)configuración constante*” (2021: 60). En este sentido, como se ha mostrado en el capítulo uno, a partir del mayor contacto y confrontación interétnica habrá más competencia con identidades alternas y el contraste llevará a que la emergencia de la etnicidad tenga una mayor visibilidad. Las identidades étnicas serán abordadas como construcciones ideológicas variables y vinculadas al contexto en que se encuentran (Bartolomé, 2006). En consecuencia, y como hemos visto anteriormente, partimos de un enfoque dinámico que incorpore en el análisis tanto a los sujetos sociales como a los

¹¹⁸ Según la entrevistada, por un tema de espacio, cada pueblo tiene una fecha particular y puede asistir un representante por comunidad más un acompañante.

hechos que los interpelan y sus historicidades para pensar la organización etnopolítica de la comunidad Kalfulafken y la revalorización de su identidad en el contexto local.



Cuadro N° 2: “Autoridades y Organigrama CPAI-CIBA 2021”. Fuente: página web del Gobierno de la provincia de Buenos Aires: https://www.gba.gov.ar/derechoshumanos/consejos_provinciales [Consulta: 31/05/2022].

Ahora bien, el CPAI llevará adelante líneas de trabajo propias y, a su vez, ejecutará programas, acciones y actividades de manera coordinada con otros organismos provinciales, nacionales y municipales.¹¹⁹ Según lo destacado en la página del Gobierno de la provincia de Buenos Aires

Es un espacio de participación y consulta con representantes de pueblos indígenas asentados en la provincia, para la elaboración y gestión de

¹¹⁹ Por ejemplo articula con: el Programa de Salud y Pueblos Indígenas del Ministerio de Salud de la provincia Buenos Aires, la Dirección General de Cultura y Educación (DGCyE) para el desarrollo de actividades educativas interculturales, la promoción de políticas sobre educación intercultural (EI) y el acceso a becas para pueblos indígenas, entre otros. Para más información sugerimos ver la página del Gobierno de la provincia de Buenos Aires: https://www.gba.gov.ar/derechoshumanos/consejos_provinciales [Consulta: 31/08/2022].

políticas públicas a través de asambleas periódicas. Es decir que el CPAI contempla en su estructura un derecho fundamental de los pueblos indígenas: el de participación y consulta. (Página web del Gobierno de la provincia de Buenos Aires:

https://www.gba.gob.ar/derechoshumanos/consejos_provinciales).

[Consulta: 31/05/2022].

Entre los temas que aborda, podemos mencionar que: organiza el REPROCI, arbitra los medios para la obtención de la personería jurídica, promueve los derechos individuales y colectivos a la cultura, la salud, la interculturalidad, la educación, la producción, las tierras y los territorios. También recordemos que el CPAI desarrolló un mapa en el cual se presentan los pueblos y comunidades en la provincia de Buenos Aires -ya sea que cuenten o no con personería jurídica- y que allí aparece la comunidad de Carhué (mapa N° 8). En otras palabras, el objetivo de este espacio será articular programas y políticas estatales a través de sus referentes territoriales, lo cual, a su vez, será una oportunidad para dinamizar y visibilizar demandas hacia el Estado.



Mapa N° 8: Mapa de comunidades indígenas de la provincia de Buenos Aires, CPAI. Se puede acceder al mapa actualizado en: <https://www.google.com/maps/d/u/0/viewer?mid=1utpFLB3lyp5-UxuCFbr5fx0eqiU&ll=-36.90579278830018%2C-61.01949235326454&z=6> [Consulta: 31/05/2022].

c. Kalfulafken y REPROCI: requisitos para tramitar la personería jurídica en provincia de Buenos Aires

Sin más preámbulos pasemos a desarrollar las principales cuestiones relacionadas con el REPROCI que funciona en el CPAI que es la autoridad de aplicación. Esto se debe al convenio celebrado a través del Decreto 1420/14, suscripto el 16 de junio de 2014, entre el INAI y la Secretaría de Derechos Humanos de la provincia de Buenos Aires. Recordemos que la función del REPROCI es tramitar y otorgar la personería jurídica a las comunidades indígenas de la provincia de Buenos Aires que lo soliciten y donde Kalfulafken presentó los papeles. Este ente estatal exige ciertos requisitos y dictamina, a partir de la presentación de un conjunto de documentos, el reconocimiento o no de la figura de ‘comunidad indígena’. En el Anexo I de la Resolución N° 1/2016 “*Reglamento de Procedimiento del Registro Provincial de Comunidades Indígenas*” se destaca que:

Una vez consultados los espacios de participación (CIBA y/o CPI), el/la Secretario/a Ejecutivo/a emitirá y anexará un informe donde conste que se han cumplido todos los pasos pertinentes que indica el presente reglamento. Cumplido esto, se remitirá el expediente al Secretario de Derechos Humanos, que, en su carácter de Presidente del CPAI, deberá emitir y firmar Resolución que establezca el reconocimiento de la comunidad indígena y ordene la inscripción de la personería jurídica solicitante ante el REPROCI. (Punto VII- Resolución- Art. 24).

A partir de este párrafo podemos ver como se interrelacionan los distintos espacios desarrollados y la importancia de hacer un abordaje más completo de los lugares destinados a las políticas dirigidas a las y los indígenas. En el caso del REPROCI estará representado y dirigido por la o el Secretario Ejecutivo del CPAI, el cual tendrá a su cargo gestionar los expedientes, recopilar los requisitos y dictaminar la inscripción de la personería jurídica. A su vez, según lo que nos explicó en la entrevista la ex funcionaria del CPAI, el INAI sigue siendo supervisor de todo el procedimiento y cada paso del expediente debe ser informado.¹²⁰ Además, los CIBA deben presentar sus avales y el

¹²⁰ Esto se detalla en el Art. 5 de la Resolución N° 1/2016 “*El Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (en adelante, INAI) podrá participar en todas las gestiones conjuntas con la Provincia en cualquier instancia del trámite de inscripción de la personería jurídica iniciado por una comunidad indígena, a los fines de garantizar el tratamiento correspondiente*”. Se puede acceder al documento completo en: https://www.gba.gob.ar/static/derechos_humanos/docs/Normativaacercadel%20procedimiento.pdf [Consulta: 07/06/2022].

INAI un informe para que el CPAI pueda proceder a realizar el informe final y otorgar - o no- la aprobación. En palabras de la entrevistada, el REPROCI, el CIBA, el CPAI estarán vinculados entre sí y con las distintas comunidades

Conocemos todos la dinámica de todos porque... Una comunidad muchas veces está pidiendo la personería porque necesita sacar un proyecto productivo y... Bueno, trabajamos con el mismo mundo de comunidades. Entonces sí, termina estando todo interrelacionado. (Ex funcionaria del CPAI, entrevista personal, 15 de octubre del 2019).

A continuación, nos adentraremos en la solicitud de la personería jurídica y la experiencia de la comunidad Kalfulafken. Con tal objetivo, repararemos en los puntos requeridos que muchas veces resultan en obstáculos para las comunidades. Además veremos cómo este proceso ha sido vivido por las familias de Carhué y qué rol ha cumplido el equipo de extensión UBANEX que ante la demanda de colaboración buscó elaborar pautas de trabajo en conjunto desde la propuesta de la investigación colaborativa y el compromiso político con la causa indígena.

En primer lugar, debemos destacar algunos de los requerimientos que nos interesan en este análisis. En la página del Gobierno de la provincia de Buenos Aires, sección de Consejos provinciales (recordemos que el REPROCI funciona en el CPAI),¹²¹ se puede encontrar todo lo requerido para la tramitación de la personería jurídica. Veamos qué documentos están disponibles y lo que aparece en cada uno:

- a) Anexo I- Reglamento de funcionamiento del Registro Provincial que consta de 28 artículos donde se especifican las disposiciones generales (qué se entiende por familia y por comunidad indígena, etc.), los requisitos para la presentación del trámite (que se vincula a lo detallado en el Anexo II), las distintas instancias del trámite una vez iniciado (los organismos que tendrán injerencia, los tiempos, la examinación y la comunicación), la necesidad de consulta a la comunidad mediante procedimientos culturalmente adecuados y a las instituciones indígenas representativas reconocidas por el Estado, la elaboración del informe técnico final y los elementos considerados para la evaluación, la resolución y las

¹²¹ https://www.gba.gob.ar/derechoshumanos/consejos_provinciales [Consulta: 07/06/2022].

disposiciones finales.

- b) Anexo II- Guía de inscripción en el REPROCI (imagen N° 12): se detalla qué es el REPROCI, qué es la personería jurídica de las comunidades indígenas y cuáles son sus ventajas en comparación a la de una Asociación Civil. Además se describen los requerimientos para tal procedimiento. Por último, hay un apartado de preguntas frecuentes y aparece la dirección en la cual se debe presentar la documentación.
- c) Anexo III- Hoja del Censo (cuadro N° 4).
- d) Nota modelo para la solicitud de inscripción al REPROCI.



Imagen N° 12: *Guía orientadora para la inscripción en el REPROCI*, recorte y ampliación de la primera página.

En la parte de la “Guía de inscripción en el REPROCI” donde se detallan los requerimientos hay siete puntos principales que se dividen, a su vez, en varios subtemas solicitados/recomendados. La mayoría tiene modelos preestablecidos -como en el censo- donde se debe completar una planilla por grupo familiar o, al menos, ítems que deben estar necesariamente desarrollados. Asimismo, en las historias (comunal y pueblo de origen) hay preguntas disparadoras para guiar la escritura. Para mayor claridad sugerimos

ver a continuación el cuadro N° 3 que hemos elaborado con el objetivo de resumir y esclarecer los distintos componentes. El mismo ha sido organizado de la siguiente manera: los puntos solicitados, los contenidos requeridos en cada uno y el formato (exigido y/o sugerido). Por último, el trámite necesita la certificación de funcionarios o funcionarias del organismo interviniente que van a visitar y verificar lo detallado en los papeles.

PUNTOS SOLICITADOS	CONTENIDO REQUERIDO EN CADA PUNTO	SÍNTESIS	FORMATO
1) Nota de solicitud de la inscripción al REPROCI Dirigida al Secretario de Derechos Humanos de la Provincia (Presidente del CPAI)	-Nombre de la comunidad y del pueblo de pertenencia - Cantidad integrantes - Existencia o no de otras personerías jurídicas - Firma de las autoridades comunales - Datos de contacto	Que figure de manera resumida los principales datos que se desplegaran en la solicitud.	Existe un modelo que se puede solicitar al CPAI.
2) Censo de integrantes de la comunidad (una planilla por grupo familiar)	<u>Sobre el grupo</u> -Apellido de la familia -Lengua originaria -Domicilio o ubicación en la comunidad - Situación de la tierra - Cantidad de integrantes <u>Sobre cada integrante</u> -Apellido, nombre, fecha de nacimiento, género, número de DNI (si no tiene lo puede indicar) - Grado de parentesco entre sus integrantes - Ocupación actual, oficio - Estudios cursados (primario, secundario y terciario/universitario) completos o incompletos - Lee y/o escribe castellano (si/no) - Habla y/o entiende su lengua originaria (si/no)	Solicita información detallada sobre el grupo familiar y luego datos sobre cada integrante de la familia.	Se debe completar una planilla con un formato ya establecido (ANEXO III de la guía).
3) Historia del pueblo indígena de pertenencia	Hay preguntas disparadoras recomendadas para orientar la redacción: ¿A qué pueblo pertenecen? ¿Conocen la historia de ese pueblo? Entre otras.	Detallar el pueblo de pertenecía y su historia.	Preguntas sugeridas en “el instructivo” para describir la historia.
4) Historia de la comunidad	Hay preguntas recomendadas para orientar la redacción: ¿Quiénes fueron los antepasados que la formaron? Entre otras.	Detallar la historia de la comunidad y sus familias.	Preguntas sugeridas en “el instructivo” para describir la historia.
5) Organización de la comunidad Reglamento con las pautas de organización	-Nombre, ubicación de la comunidad y ocupación de tierra (individual o comunitaria) - Miembros de la comunidad (quiénes son parte y qué las diferencia de otras que no la integran) - Formas de inclusión y de exclusión de miembros (de qué manera se decide la incorporación y expulsión) - Autoridades (cargos que cumplen), Formas de designación (quiénes y cómo las eligen). Mandato (cuánto tiempo duran en su cargo). Remoción (de qué manera y en qué situaciones podría finalizar el mandato) - Funcionamiento de las asambleas comunitarias (se debe aclarar el funcionamiento del espacio de toma de decisiones).	Establecer reglas de organización y manejo de la comunidad para las familias y las futuras generaciones.	El reglamento debe incluir los puntos solicitados en “el instructivo”.

6) Acta de asamblea	Acta/s de asamblea que aprueben: 1) El reglamento 2) La designación de autoridades de la comunidad 3) La solicitud de inscripción en el REPROCI	Documento escrito que refleje que las decisiones se tomaron de forma comunitariamente.	-Se puede presentar un acta única o varias actas si se hacen en distintas asambleas. -La o las actas deben contener los ítems detallados en “el instructivo” (puntos 6.1, 6.2, 6.3)
7) DNI de la máxima autoridad comunal (fotocopia)			

Cuadro N° 3: Requisitos para la inscripción en el Registro Provincial de Comunidades Indígenas (Elaboración propia a partir de los datos de la Guía para la inscripción en el Registro Provincial de Comunidades Indígenas).

Recordemos que, en los capítulos anteriores, buscamos problematizar las definiciones esencialistas sobre los grupos étnicos, a partir del giro teórico de los años 1960 y 1970, que tuvo un fuerte impacto en las concepciones culturalistas de la época. Incluso, hemos visto que dichas visiones, en algunos espacios, aún continúan, por lo que resulta imperativo cuestionarlas, ya que tienen asidero en los medios de comunicación, el sentido común y en políticas públicas que afectan directamente a las y los indígenas. Con dicho objetivo hemos desarrollado algunas cuestiones generales en torno a los requisitos burocráticos que todavía reflejan argumentos del imaginario construido desde la formación del Estado Nación sobre los pueblos originarios. El mismo se constituyó en base al sometimiento y la presunta desaparición del indígena para la apropiación de las grandes extensiones de tierras, necesarias para la expansión de la clase terrateniente y la consolidación de un modelo agroexportador. Las representaciones del indígena como enemigo contribuyeron a negarlo de la historia nacional y se efectuó una homogeneización forzada bajo otras identidades que, incluso, fue internalizado por los propios sujetos para evitar prejuicios (Trinchero y Valverde, 2014; Valverde, 2010; Radovich y Balazote, 1995). Porque la diversidad era una anomalía que debía ser superada por el progreso de la modernización (Radovich, 2014). En otras palabras, las *“clasificaciones han funcionado históricamente (y siguen haciéndolo) como forma de legitimar el acceso -o la exclusión- de los recursos”* (Trinchero y Valverde, 2014: 200). Cuestión que quedó clara, como vimos en el capítulo uno y dos, cuando se redactó la historia comunal y en la pregunta del censo sobre la lengua (cuadro N° 4) donde se pudo comprobar que la mayoría de las y los integrantes de la comunidad no hablaban mapuzungun porque sus mayores lo dejaron de usar en espacios públicos y de transmitir a su descendencia para evitar la discriminación.

Nombre de la comunidad:					Situación de la tierra de la familia (marcar con una X)				
Apellido de la familia:					Propiedad comunitaria		Propiedad privada		
Lengua originaria:					Alquilada		Ocupada		
Domicilio o ubicación de la familia en la comunidad:					Otra				

Datos obligatorios					Datos optativos											
Apellido	Nombre	Fecha de nacimiento	Género (U/M)	Número de documento (aclarar si no tiene)	Grado de parentesco con el/la jefe/a de familia	Ocupación actual	Oficio	Estudios (completos/incompletos)			Castellano		Lengua originaria			
								Primario	Secundario	Terciario o universitario	¿Lee? <i>si/no</i>	¿Escribe? <i>si/no</i>	¿Habla? <i>si/no</i>	¿Entiende? <i>si/no</i>	¿Lee? <i>si/no</i>	

Cuadro N° 4: Planilla para conformar el censo de la comunidad, recorte y ampliación de la parte superior donde figura lo que deben responder.

En este sentido, creemos que lo analizado por Guiñazú (2018) respecto al Programa de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (ReTeCI)¹²² y las continuidades coloniales y esencialistas que subyacen a las propuestas estatales se puede hacer extensivo al caso examinado en esta tesis sobre los requisitos de la personería jurídica. La autora sostiene que se evidencian discursos de sospecha de la ‘impureza’ o autenticidad con efectos concretos sobre las comunidades que, por ejemplo, tenían una organización formal más reciente, falta de datos que fundamenten la ocupación, un supuesto instrumentalismo o invención de las tradiciones con fines económicos que guíen los procesos de organización y autoadscripción identitaria. A su vez, deslegitiman las resignificaciones y reconexiones, del pasado y el presente, que ocurran durante el relevamiento:

Estos esencialismos pueden estar negando el paso del tiempo, ocultando las fuerzas hegemónicas de plegado y pretendiendo encontrar la presencia inmaculada de estas prácticas, pasando por alto la violencia física, la violencia simbólica, la violencia epistémica e institucional y los múltiples dispositivos de desarticulación e invisibilización cultural vivenciados por las comunidades indígenas en sus diferentes trayectorias y procesos de organización. (Guiñazú, 2018: 162).

¹²² La Ley 26.160, sancionada en 2006, ordenó la suspensión de los desalojos y dispuso la ejecución del ReTeCI que tiene por objetivo conocer la situación territorial de las comunidades.

De acuerdo con esto, Trincherero y Valverde (2014) sostienen que muchas practicas se transmitieron de manera oculta dentro del ámbito familiar y que hayan perdurado en la memoria resulta primordial en el proceso de revalorización iniciado. Puesto que, apoyarse en el pasado histórico es una herramienta para plantear las reivindicaciones pendientes de autonomía política, económica y cultural de sus territorios. Veamos qué nos contó el Werken de la Comunidad cuando le pedimos que nos explique cómo fue el armado y presentación de la personería jurídica, y cómo se organizaron para llevarlo a cabo:

Bueno, esto se empezó a armar hace diez meses que llamamos para un censo. Primero que nada para constatar la cantidad de gente originaria que había en el lugar. Nos encontramos con que el ochenta por ciento tiene sangre originaria. Bueno, después empezamos un proceso de... empezar a constatar la comunidad, empezar a hacer una asamblea, empezar a convocar a los hermanos, y empezar a hacer las autoridades por ejemplo. Entonces se buscaron las autoridades, se hizo un expediente al CPAI para pedir la personería jurídica, y a través de todo eso pudimos enviar al CPAI la documentación que necesitaba. Que también mucha de las informaciones se la tuvimos que pedir a ustedes desde la Universidad, como decía a otras comunidades también, para saber qué es lo que realmente necesitábamos, los requisitos que precisaba cada estatuto para poder conformar la comunidad. (Werken de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 23 de octubre del 2019).

La ex funcionaria del CPAI sostuvo que los requisitos de la personería jurídica (Reglamento, decreto, etc.) están por escrito y hay que cumplirlos, pero tratan de ser flexibles. Pero en la práctica hemos podido comprobar que, para las y los indígenas, estas instancias administrativas resultan muy extensas y complejas. Esto se pudo ver en el trabajo con las familias de Carhué y también se refleja en la cita del dirigente donde detalla todo el camino que tuvieron que recorrer. Debido a esta dificultad, en general, deben solicitar ayuda a especialistas y comunidades que ya hayan sido reconocidas porque disponen de un conocimiento sobre las normativas y los procedimientos. Recordemos que las y los integrantes de Kalfulafken cohesionaron sus esfuerzos durante la realización de los trámites y comenzaron a implementar distintas estrategias a partir de, y en base a, los nuevos vínculos establecidos con otras comunidades, agrupaciones

etnopolíticas, dirigentes que se encuentran en espacios de participación indígena en ámbitos estatales, universidades, instituciones nacionales y locales, entre otros. Es decir que, presupone un entramado de relaciones que exceden lo estrictamente local y requiere del trabajo conjunto con distintos espacios y sujetos y temporalidades.

De esta manera, desde el año 2018, se ha dado un intercambio continuo entre las familias de Carhué y el equipo UBANEX. El mismo parte de una postura de intercambio mediante la práctica de la extensión que postula un trabajo más horizontal y comprometido desde las universidades con las problemáticas sociales y con las personas con las cuales se colabora (Varisco, 2019). En este proceso surgieron diversos intercambios y solicitudes, algunos ya vistos en los capítulos anteriores y otros que describiremos a lo largo de las siguientes páginas. Creemos que lo sostenido por el Werken en una charla¹²³ muestra la importancia de la cooperación en los procesos organizativos de las comunidades *“Si no hubiese sido por la antropología, no nos hubiésemos formado como comunidad [...] Los antropólogos nos brindaron todo lo que necesitábamos para poder conformarnos y alcanzar los mismos derechos que otros ciudadanos”* (“Pueblos originarios: El reclamo que no calla”, Agencia TSS, 07 de enero de 2020).¹²⁴ A continuación, se puede ver una foto de una de las charlas organizadas en la Facultad donde participó la comunidad junto a otros dirigentes y dirigentas (imagen N° 13).

¹²³ Mesa redonda "Alianza con los Pueblos Indígenas para ejercer los derechos". Actividad organizada por: el programa "Etnicidades y territorios en redefinición" del ICA, el Seminario de Prácticas Socioeducativas Territorializadas (PST) del Departamento de Ciencias Antropológicas y el proyecto de Extensión Universitaria UBANEX "Indígenas en la ciudad", de la FFyL-UBA. Realizada el martes 22 de octubre de 2019 en el CIDAC de la SEUBE-FFyL-UBA.

¹²⁴ Se puede acceder a la nota completa en: <https://www.unsam.edu.ar/tss/pueblos-originarios-el-reclamo-que-no-calla/> [Consulta: 16/06/2022].



Imagen N° 13: Panel “Experiencias de articulación con pueblos indígenas” conformado por dirigentes y dirigentes indígenas, investigadoras e investigadores/docentes. Realizado el miércoles 15 de mayo de 2019, FFyL-UBA.

En este sentido, coincidimos con Campos Muñoz (2007) en que hay una falta de inclusión de los pueblos originarios en el diseño de las políticas que les conciernen, las cuales se viven como imposiciones, construidas a sus espaldas y que no suelen responder a sus expectativas. El autor habla sobre la importancia de que los proyectos públicos se orienten a recuperar los sentidos de pertenencia, los lazos comunitarios y organizacionales. En la misma línea sostiene que se deben incentivar programas de educación, salud y que la cuestión territorial debe seguir como tema primordial junto con el reconocimiento de sujetos colectivos de derechos, aunque vivan o no en zonas rurales. Sobre el último punto, resulta interesante la experiencia relatada por Maidana (2019) sobre la elaboración de un protocolo de actuación para organismos gubernamentales que reciben solicitudes de poblaciones indígenas.¹²⁵ Allí se centran en los procesos de transformación y cambio, sin que ello implique una pérdida de la identidad, mediante una serie de principios que funcionen como guía para orientar a las y los funcionarios para la atención de las demandas. La necesidad de elaborar estas herramientas se debe al desconocimiento sobre cuestiones como: los lugares donde se encuentran las comunidades y personas indígenas en el país, las leyes vigentes en cuanto colectivos

¹²⁵ La misma fue llevada a cabo por el Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS) junto a referentes de la Comunidad Nam Qom, a pedido de la Defensoría del pueblo de la provincia de Buenos Aires. Se puede acceder al Protocolo completo en: <http://www.defensorba.org.ar/pdfs/protocolo-pueblos-indigenas.pdf> [Consulta: 12/07/2022].

culturalmente diferenciados. Y, a esto se suma, la dificultad en la reglamentación y aplicación de las normativas. Por ejemplo, en el caso de la provincia de Buenos Aires -en que se encuentra la comunidad Kalfulafken- aún no se ha alcanzado un reconocimiento total de las poblaciones que allí habitan. En ese marco, a pesar de los avances legislativos, sus derechos son continuamente vulnerados (Maidana, 2019).

Además para las comunidades resulta muy difícil articular las gestiones exigidas con las obligaciones de la vida en el contexto local. En este sentido, uno de los momentos en los cuales las y los integrantes de Kalfulafken aprovechaban para avanzar con el censo y la escritura de la historia comunal, que son los requisitos que llevaron más tiempo, fue en las distintas instancias de trabajo de campo, ya que se organizaban para tener más disponibilidad en esas fechas y así poder hacer las cosas en conjunto. También los tiempos que suelen demorar en la aprobación del trámite, una vez presentado, no se condice con las necesidades de las familias que ponen mucho esfuerzo en juntar la documentación requerida y expectativas en lo que pueda cambiar/mejorar cuando sean reconocidas por el Estado.

Bueno, ahora estamos en la etapa, ya la última etapa, esperando que llegue el CPAI para hacer la entrevista, y esperar la personería jurídica, así ya tenemos número de expediente, así ya empezamos también con el tema territorio, que es algo que estamos también queriendo confeccionar ahora por el tema de tener nuestro espacio, nuestra comunidad, nuestro lugar de ceremonia. Así es todo un proceso, y, bueno, todo a su debido momento ¿No? (Werken de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 23 de octubre del 2019).

El dirigente diaguíta calchaquí, miembro de ORCOPO y Director de Enlace Institucional del CPAI, sostuvo¹²⁶ sobre las trabas institucionales y los largos tiempos administrativos para el reconocimiento de las comunidades “*Con esto del derecho no,*

¹²⁶ En el marco del Panel con referentes de los pueblos originarios “*Espacios de organización etnopolítica, marco jurídico y autogestión cultural indígena en ámbitos urbanos*” fue convocado por las asignaturas Antropología Social del DCS-UNLu, así como el PROARHEP-UNLu. El Programa “Etnicidades y territorios en redefinición” del ICA. El equipo “Pueblos originarios...” del CIDAC, y el proyecto UBANEX “Indígenas en la ciudad...” estos últimos dependientes de la SEUBE-FFyL-UBA El seminario de “Antropología Social: Antropología Rural” del Departamento de Ciencias Antropológicas, de la FFyL. Se puede acceder a la charla completa en: <https://youtu.be/M0dY0DbX3Ic> [Consulta: 07/06/2022].

hablando ahí [se refiere al tema que se está hablando en el panel], que se ha creado todo el andamiaje que los pueblos son autónomos. El Estado hoy no puede decir quién es o no indígena, lo hacen los mismos pueblos” (Dirigente diaguíta calchaquí, panel con referentes de los pueblos originarios, 06 de junio del 2022). Explicó que este es un problema que se debate continuamente entre las y los representantes del CIBA para buscar estrategias de acción ante la demora en la aprobación de las personerías por parte del organismo. Por su parte, en la misma charla, el Werken de Kalfulafken describió cómo viven en Carhué la espera su aprobación. El pedido fue realizado a mediados del año 2019 y, luego de tres años, no han tenido novedades:

*Tenemos el problema también de nuestros gobernantes de acá que **no nos reconocen como pueblo originario porque no tenemos la personería jurídica** [énfasis agregado] eh como yo la otra vuelta decía somos reconocidos a nivel mundial y no a nivel local que yo creo que es una vergüenza porque nos reconocen desde cualquier punto del país pero menos acá en local.* (Werken de la comunidad Kalfulafken, panel con referentes de los pueblos originarios, 06 de junio del 2022).

Esto muestra la necesidad que vive la comunidad por ser reconocida y que sea una herramienta que los posicione en otro lugar frente a la Municipalidad de Adolfo Alsina. La cual argumenta que sin la personería no los puede reconocer y, en tanto, avanza sobre lugares de importancia para su cultura como las tierras de la familia Pita:

Y, sí, porque vos fijate que fue gente de... municipales... fue este... tres patrulleros, cuchame... dos zorros... Y Juan con esa humildad les decía "Pero, me están llevando parte de mi historia" Es loco. Como si Juan fuera un usurpador de su propia tierra. Pero estamos locos. (Lonka de la comunidad Kalfulafken, entrevista en la Radio FM Sueños, 01 de diciembre del 2020).

Como contrapunto, sobre las presentaciones ante el REPROCI, la ex funcionaria del CPAI sostuvo que las

Comunidades que sienten que si tienen personería tienen mayor peso, lo cual no es real porque para las elecciones [se refiere a las elecciones de las

autoridades indígenas del CIBA, realizadas cada dos años] *el voto cuenta igual digamos... Pero sí hay una mala lectura, desde mi punto de vista, de dentro de los mismos referentes han comprado mucho esta idea de que si no tenés personería no sos nada ¿no? Entonces los mismos referentes les exigen "Bueno, pero si vos no tenés personería" Y a veces no se... no dicen "Ay, bueno, no importa, igual puedo elegir no tenerla". Entonces ahí vienen "Che, tengo que tener la personería". Y por ahí se informan un poco más. Pero han comprado tanto la idea del Estado, el Estado se les ha metido tanto en la cabeza de que tienen que tener la personería jurídica.* (Ex funcionaria del CPAI, entrevista personal, 15 de octubre del 2019).

Creemos que esta afirmación refleja cuestiones del imaginario construido en la formación del Estado Nacional sobre las poblaciones indígenas y muestra que dichas concepciones esencialistas siguen vigentes en discursos donde no se tiene en cuenta la realidad de violencia y discriminación sufrida por las comunidades indígenas. Lo cual sustenta la afirmación de Radovich (2014; 2013) respecto a que en la acción histórica y oficial del tema indígena ha primado un desconocimiento generalizado sobre el pueblo mapuche que, en caso de ser reconocido, parte de visiones acríicas, positivistas y ahistóricas. Por lo tanto creemos que, la importancia por disponer de la personería no se debe, como sostuvo la ex funcionaria del CPAI, a que *“los mismos referentes han comprado mucho esta idea de que si no tenés personería no sos nada”* o a que *“el Estado se les ha metido tanto en la cabeza”* sino que se encuentran inmersos en un sistema interétnico con relaciones de dominación/subordinación que generan discriminación y desigualdad (Radovich, 2014) donde hay mecanismos que tienen que cumplir para obtener el reconocimiento porque de otra manera quedan excluidos de programas, reparaciones, restituciones, convenios con gobiernos locales, etc. Esto resulta evidente cuando le consultamos a la ex funcionaria del CPAI ¿qué cambia en la práctica disponer del reconocimiento jurídico?

Por ejemplo para acceder a proyectos productivos ahí sí, es muy exquisito del CPAI que tengan la personería jurídica. Eso tiene más que ver con que después para acceder al monotributo social, todas las cuestiones que tienen que ver con AFIP [Administración Federal de Ingresos Públicos], facturación y demás, teniendo la personería inscripta es mucho más fácil que si no la

tenés. Después para el tema de tierras, ahora me estoy acordando, sí cambia porque cuando quieren hacer escrituración comunitaria si no tienen la personería inscripta no la pueden hacer. Eso es específicamente por qué es importante que la tengan, en tema de tierras. (Ex funcionaria del CPAI, entrevista personal, 15 de octubre del 2019).

Cabe destacar que esta es una respuesta discordante con la afirmación antes mencionada sobre que quieren tener la personería porque “*el Estado se les ha metido tanto en la cabeza*”. Esta contradicción radica en que, aunque haya cuestiones donde pueden participar y avanzar las comunidades que no posean personería como acceder a ciertos recursos o participar en las votaciones del CIBA, resulta apremiante tener el reconocimiento estatal. Esto se debe a que es una carta de presentación que sirve para cuestiones formales frente al Estado y para hacer trámites con otros organismos públicos como la AFIP, la Agencia de Recaudación de la Provincia de Buenos Aires (ARBA) y en el caso de la escrituración de la propiedad comunitaria, entre otros. Entonces claramente, las comunidades ven en dicho trámite una forma de que, el mismo Estado que buscó someter e invisibilizar su presencia, hoy los reconozca. En otras palabras, coincidimos con Guñazú (2018) en que, la tramitación de la personería jurídica es el principal instrumento para que las comunidades sean reconocidas por el Estado Nacional y Provincial. Los cuales deben considerar con valor jurídico y derechos específicos a los grupos que hayan acreditado su pertenencia a un pueblo. Es decir que, desde la óptica formal, es el primer paso para acceder a un diálogo con el Estado y llevar a cabo reclamos de carácter general o territoriales. Esta ha sido la respuesta del INAI frente a los pedidos, de los últimos años, de los pueblos indígenas por el reconocimiento y devolución territorial. En palabras de la autora:

Sin ella las comunidades no acceden a la legitimidad jurídica que las habilita a accionar legalmente por la reivindicación de derechos, a tener una garantía frente a atropellos y a acceder a subsidios estatales o de organismos nacionales/internacionales, sin necesidad de intermediarios más allá que el propio INAI, para la mayoría de los casos. (2018: 165).

De esta manera, habrá limitaciones de acción que se verán en los trámites requeridos por diferentes organismos que se relacionan o exigen entre sí, que terminará imponiendo

la necesidad de obtener una figura legal que las y los ampare. Argumento que claramente pondrá en cuestión el presunto acercamiento voluntario de las comunidades al Estado (Guiñazú, 2018). Entonces ¿es realmente, como dijo la ex funcionaria del CPAI, ‘*una mala lectura*’ la que hacen las y los referentes sobre la importancia de tener personería porque si no ‘*no sos nada*’? A partir de lo desarrollado hemos podido constatar que en la práctica, y muchas veces en lo formal, los grupos indígenas requieren del reconocimiento del Estado. En consecuencia, coincidimos con Engelman et al. (2018) en que, a la hora de garantizar cierta voluntad política local deben haber sido reconocidos o estar en proceso de reconocimiento de su personería jurídica. Una vez que eso está garantizado comienza el juego de negociación y pedido a los entes estatales.

Es preciso aclarar que desde las comunidades indígenas existen diferentes posturas respecto a dicho trámite, algunas tienen posiciones autonomistas, es decir no creen que deban ser reconocidos por un Estado al que son preexistentes. Otras, ante la imposibilidad de acceder a ciertos beneficios la aceptan como una forma para lograr sus objetivos y llevar a cabo sus reclamos. También, están las que lo perciben como un logro que genera esperanzas en que sea la forma de lograr un mayor reconocimiento de sus derechos y la devolución de sus territorios (Guiñazú, 2018). En Carhué ha aparecido reiteradas veces, durante el trabajo de campo, el anhelo por obtener la personería para viabilizar otros reclamos urgentes como: pedido de tierras para las familias que no poseen viviendas propias y para construir un centro cultural donde se puedan realizar actividades y reuniones de la comunidad, becas de estudio para las y los más jóvenes, la visita de arqueólogos o arqueólogas que lleven adelante una prospección en la zona del Lago Epecuén, entre otros.

Aunque resulta evidente la importancia de disponer de una personería jurídica para las comunidades del país, hay una alarmante demora en el reconocimiento del Estado y la falta de aplicación de las leyes que resguardan los derechos. Ante esta situación los pueblos indígenas elaborarán estrategias para seguir avanzando en la concreción de sus reclamos.

Para los mismos movimientos sociales, el entendimiento del Estado es un punto de partida a la hora de definir sus estrategias: como formas autónomas o de autodeterminación ante el Estado, como acciones del Estado contra el Estado, como participaciones dentro del Estado para transformar

progresivamente el Estado, o como profundizaciones desafiantes de los mismos argumentos y fundamentos del Estado. (Manzano y Ramos, 2015: 9).

Cuestiones que, en cierta medida, orientarán las prácticas y pedidos de los grupos. Aspecto que se puede vincular con lo visto en el capítulo tres, sobre la forma en que las y los sujetos se piensan e intentan presentarse en los procesos de organización etnopolíticos que transitan. Recordemos que Kalfulafken busca generar nuevos espacios de intervención y redes en la región para obtener mayor visibilidad y fortalecimiento de sus reclamos. De esta manera, las charlas que realizan en escuelas y plazas de Carhué o en ciudades cercanas -en fechas importantes para las comunidades mapuches- podemos pensarlas como estrategias de reafirmación de su identidad en un marco de reconocimiento legitimado por múltiples derechos. En otras palabras, como una forma de visibilizar la presencia indígena en la zona, obtener mayor apoyo de la sociedad civil y el Municipio de Adolfo Alsina para habilitar vías de dialogo para que sean escuchadas sus demandas.





Imagen N° 14: Integrantes de la comunidad Kalfulafken, foto tomada por la comunidad en el año 2019 para el Tríptico “No entregar Carhué al huinca” (mencionado en el capítulo tres).

Asimismo, la dirigencia ha participado en diversas charlas, paneles, mesas redondas organizadas por el equipo UBANEX de la FFyL de la UBA y la UNLu.¹²⁷ Tanto el nuevo Lonko¹²⁸ como el Werken en una reciente charla relataron las trabas por la demora en la obtención de la personería (imagen N° 15). Allí dirigentes de otras comunidades que estaban presentes hicieron aportes y debatieron sobre posibles estrategias de acción. En cuanto a dicha espera el dirigente diaguita calchaquí sostuvo que hay demandas en las que pueden ir avanzando como es el caso de las tierras de la familia Pita donde la Municipalidad de Adolfo Alsina ha establecido una Reserva Natural y -sugirió- que se podría solicitar la coparticipación.¹²⁹ También dijo que se podía evaluar qué posibilidades hay con respecto al reclamo de la Isla de Hirsch que -recordemos- se encuentra cerca de las aguas curativas del Lago Epecuén y la reconocen como espacio de ceremonias y de asentamiento indígena pero que actualmente no tienen acceso por pertenecer a manos privadas (para más información de ambos temas sugerimos remitirse al capítulo dos).

¹²⁷ Las mismas solían ser presenciales, en espacios de algunas de las facultades, pero con el nuevo escenario generado por la pandemia del virus COVID-19 y la declaración del ASPO a principios del 2020, se comenzó a implementar la modalidad virtual.

¹²⁸ A principios del año 2022 hubo votación comunitaria de nuevas autoridades en Kalfulafken donde se eligieron a otras y otros integrantes para los cargos de Lonko, Werken y Iñalonko. Es preciso aclarar que en esta tesis cuando nos referimos al Werken y la Lonka es respecto a las autoridades previas a dicha elección, en el caso que no referimos a las nuevas autoridades lo especificamos y distinguimos como “nuevo Lonko” puesto que el trabajo de campo, la mayoría del material recopilado y entrevistas fue previo a estas votaciones.

¹²⁹ Entendemos que esto hace referencia al co-manejo que tiene como primer antecedente en la Argentina el caso del Parque Nacional Lanín (PNL) en Neuquén donde se asentaban siete comunidades indígenas mapuches con derechos históricamente vulnerados y que, en 1999, frente a la amenaza de un posible desalojo, se movilizaron junto a la Coordinadora Mapuche Neuquina (CMN) para frenarlo con el reclamo de la participación en el manejo del Parque (Castilla et al., 2018).


INVITACIÓN AL PANEL CON REFERENTES DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS




"Espacios de organización etnopolítica, marco jurídico y autogestión cultural indígena en ámbitos urbanos"

Presentación:

Miguel Núñez, Decano de la Universidad Nacional de Luján (UNLu)
Marina Stancanelli, Jefa de la División de Trabajo Social (TS)- Departamento de Ciencias Sociales UNLu
Ana De Bonis, Jefa de la División de Análisis Socioeconómico y Cultura (ASEC)- Departamento de Ciencias Sociales UNLu
Juan Pablo Cervera Novo, Coordinador general del Centro de Innovación y Desarrollo para la Acción Comunitaria (CIDAC)

Referentes y referentes indígenas:

Grete Sánchez Mora, Integrante de la agrupación Artístico Cultural , Bartolinas Danzas Andinas
Benito Espindola, Dirigente diaguita calchaquí, miembro de ORCOPO y Director de Enlace Institucional del CPAI (Consejo Provincial de Asuntos Indígenas).
Nelson Ismael Caipil, Werken de la Comunidad Mapuche KalfuLafken, Carhué, Partido de Adolfo Alsina, Provincia de Buenos Aires.
Rodrigo Casas, Lonko de la Comunidad Mapuche KalfuLafken, Carhué, Partido de Adolfo Alsina, Provincia de Buenos Aires.
Sergio Dario Sánchez, Pro Secretario de la comisión vecinal de la comunidad del pueblo wichi "Misión Chaqueña" (Salta) y estudiante de la Tecnicatura en Enfermería Intercultural Bilingüe.

Convocan las asignaturas Antropología Social del Departamento de Ciencias Sociales (UNLu), así como el Programa de Arqueología Histórica y Estudios Pluridisciplinarios (PROARHEP) de la Universidad Nacional de Luján. El Programa "Etnicidades y territorios en redefinición" del Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA). El equipo "Pueblos originarios..." del Centro de Innovación y Desarrollo para la Acción Comunitaria (CIDAC), y el proyecto UBANEX "Indígenas en la ciudad..." estos últimos dependientes de la Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil (SEUBE), de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). El seminario de "Antropología Social: Antropología Rural" del Departamento de Ciencias Antropológicas, de la FFyL.

El encuentro se realizará el día **Lunes 06 de junio de 2022 a las 17 hs. Modalidad virtual**

Transmisión en vivo por el canal de YouTube de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) "FILO UBA"
<https://www.youtube.com/channel/UCJV9iEnRp74G6OLCEjNqd1g>

Imagen N° 15: Panel con referentes de los Pueblos Originarios "Espacios de organización etnopolítica, marco jurídico y autogestión cultural indígena en ámbitos urbanos" realizada en junio del 2022. Se puede acceder a la grabación de la charla en: <https://www.youtube.com/channel/UCJV9iEnRp74G6OLCEjNqd1g> [consulta: 13/07/2022].

Para dar cierto cierre al presente apartado, coincidimos con Poole (2012) en que en los distintos momentos de la historia las leyes servirán para facilitar que se consoliden proyectos locales, los cuales se irán adaptando de formas creativas a los espacios normativos ofrecidos. La autora compara la ley con un "don" que el Estado ofrece con la promesa de justicia "Su fuerza radica, más bien, en su carácter normativo como instrumento que regula, pero no sanciona, la manera en que la gente implementa o interpreta el contenido específico de las diferentes formas jurídicas que la ley les ofrece como posibilidades [...]" (88). De esta manera, creemos que lo analizado hasta el momento nos permite ver que la tramitación de la personería jurídica, a pesar de sus trabas burocráticas y requisitos exigidos, en muchos casos, posibilita instancias de organización comunitaria y empoderamiento (Guiñazú, 2018). Como es el caso de la comunidad Kalfulafken que a partir de este trámite ha llevado a cabo distintas estrategias para lograr sus proyectos.

d. "La cultura no es política"

Para iniciar nos interesa destacar el subtítulo del apartado que, como ya mencionamos en el capítulo tres, surgió a raíz de una conversación con la dirigencia de Kalfulafken donde buscaban distanciarse de algunos agentes como partidos políticos y acercarse a otros como el Municipio, la Universidad. A continuación, intentaremos desentrañar esta idea, porque consideramos que hay una creciente presencia de los pueblos indígenas como actores etnopolíticos que permite repensar la influencia y las estrategias de dichos actores en relación con el Estado. En estos procesos, entran en juego los contactos interétnicos, las transformaciones y respuestas a través del tiempo, la reemergencia étnica, las movilizaciones en busca de reclamos históricos que provocan cambios en las formas de pensarse y pensar al otro.

Coincidimos con Manzano (2011) sobre la importancia de tener una mirada global para abordar la historia y las tramas de relaciones interpersonales porque *“los sujetos producen colectivamente diversas formas políticas a lo largo del tiempo y de manera simultánea”* (p. 336). La autora propone poner el foco en las y los individuos que producen (movimiento, partidos, personas, políticas de Estado), lo que permitirá realizar preguntas relativas a las condiciones históricas y materiales en las que estas son producidas. Para pensar el trabajo continuo de las personas que, aunque no aparecen bajo la forma de una acción directa, recrean el movimiento en los distintos espacios. Esto nos sirve para analizar cómo las y los actores involucrados hacen un uso creativo de las leyes, se reapropian de las categorías más amplias de los derechos humanos como una bandera de lucha y según sus propias interpretaciones e intereses, las ponen en práctica para lograr objetivos concretos (Poole, 2012).

En Carhué aparecen ejemplos de producción de formas políticas y movimiento en los distintos momentos históricos. Así podemos ver algunos intentos de visibilizar la presencia mapuche, desde antes que se conforme la comunidad, dando entrevistas o participando en alguna charla para contar sobre las familias indígenas y la persecución que habían vivido. Podemos mencionar como ejemplo la entrevista que dio Ester Sejas en un programa de televisión (imagen N°16) donde destacó que recordaba todo lo que narraba su abuela (de apellido Huenchual) sobre lo que tuvieron que pasar *“Porque ellos eran perseguidos por el militarismo que en ese entonces ya les sacaron de las tierras, los mataban, y entonces porque... para no sucumbir todo tenían que desparramarse [...]”* (Ester Sejas, entrevista en canal de televisión local de Carhué, década del 2000, entrevistador Doni San Roman, material Audiovisual facilitado por la familia).



Imagen N° 16: Entrevista en canal de televisión local de Carhué, década del 2000, entrevistador Doni San Roman, material Audiovisual facilitado por la familia. Disponible en YouTube: <https://youtu.be/6iIGGaVuG3I> [Consulta 14/12/22].

Su familia explicó que ella siempre estuvo orgullosa de sus orígenes y que era valiente por animarse a contarlo públicamente -cosa que no era tan común en ese momento- porque vivían en un contexto con mucha discriminación y miedo. Su hija dijo al respecto:

Acá había una señora que... de Pita... que solamente me acuerdo que mi mamá la iba a visitar, y hablaban en mapuche ellas. Y a ella le contaba cosas, a ella sí le contaba, pero si iba gente a investigar como vos por ejemplo, no, no, directamente era como que no los atendía porque no... (Integrante V de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 22 de noviembre del 2018).

Como sostiene Guiñazú (2017) luego de la campaña del desierto, los dispositivos estatales buscaron romper la cadena de transmisión. La cita anterior muestra un momento

de desconexión e interrupción entre generaciones, que hacía necesario ocultar los signos que marcaban el pertenecer a un pueblo indígena. Pero en el presente, de reconocimiento estatal, circulan discursos que facilitan reconectarse con el pasado porque la memoria no será estática si no que estará en constante reformulación. De esta manera, la memoria individual se va a complementar y fortalecer por la social, para explicar lo que sucedió y planificar acciones futuras. Lo que representa un proyecto político que, a partir de los recuerdos, busca repensar las nociones hegemónicas, fundamentales en las disputas por el derecho a ser reconocidos y visibilizados. Actualmente podemos verlo en las formas políticas y de movimiento de la organización de Kalfulafken y el establecimiento de nuevos vínculos donde se empieza a gestar un contexto más propicio para visibilizar la presencia mapuche en Carhué y pensar una nueva realidad posible para las familias de la comunidad. Una integrante explicitó:

Esperemos que por ahí se consiga algo que pueda dar el apoyo a esa gente para poder que esa misma gente que, no es por uno, pero sí es por toda esa gente que está anotada y nunca se dio a conocer, se sientan más protegidos, más seguros, que puedan decirlo, que puedan decirlo sin tener vergüenza, ni miedo, ni nada. (Integrante V de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 22 de noviembre del 2018).

En este punto coincidimos con Radovich (2004; 2014) en que las distintas formas de lucha y resistencia serán una respuesta que busca, no solo, revertir la situación de explotación, sino también, redefinir las condiciones del sistema interétnico que las legitima. Proceso que crece, se fortalece y redefine constantemente a pesar del sistema hegemónico en el cual está inmerso. De esta forma, en esta etapa, los movimientos etnopolíticos cuestionarán e interpelarán al propio Estado sobre los distintos momentos históricos en que los pueblos indígenas sufrieron su accionar. Pensemos que en Carhué, por ejemplo, comenzaron a recabar los relatos de distintas familias indígenas para reconstruir la historia comunal y mostrar que fueron perseguidos e invisibilizados por mucho tiempo. Dicho de otro modo, están generando movimiento y cuestionando la ‘historia oficial’ que aún es predominante en muchos espacios (como escuelas o museos) para demostrar su presencia histórica en el lugar. Lo cual muestra, apoyándonos en Trincherro (1994), la importancia de construir una historia crítica de los procesos de ocupación y las trayectorias, mediante la reconstrucción crítica de la memoria y la

confrontación colectiva de los documentos institucionales para mitigar el vacío de la historiografía y producir registros e información que sirvan a los pueblos indígenas.

Guiñazú (2018) plantea que en el reconocer/ser reconocido van a darse diferentes prácticas que serán llevadas a cabo de formas disímiles. Así, mientras que el Estado demarca quién será -o no- reconocido, las comunidades elaboraran estrategias para responder y cumplir con lo requerido. Para ello, tendrán en cuenta qué deben, o no, contar, es decir: si los datos son útiles y/o beneficiosos, en cuáles es preciso o no profundizar. De esta manera, las estrategias, los silencios, el uso de los instrumentos estatales, el suministro de una historia que encaje con los formularios, las redes con otros grupos, puede ser pensada como “motor de agencia”. Porque en lugar, de dar una respuesta pasiva a lo solicitado en los requisitos, generan nuevas instancias de reunión y elaboración conjunta que no sucedían anteriormente. Entonces habrá distintas modalidades de agencia indígena que irán desde la aceptación, resistencia, reformulación, negociación y participación.

En el caso de Carhué hubo un continuo intercambio y debate sobre lo que era importante destacar. Para guiarse pidieron modelos de lo presentado por otras comunidades y mantuvieron un diálogo constante para despejar dudas durante el proceso. También se apoyaron en la lectura, elaboración conjunta y consulta a dirigentes que ocupaban lugares en el Estado. Así, por ejemplo, la historia sobre el pueblo indígena de pertenencia que habían escrito inicialmente, luego de revisar lo elaborado por otras comunidades y discutir su contenido, decidieron que estaba y optaron por complementarla con entrevistas a las y los integrantes más ancianos, además le sumaron documentos históricos como mapas y actas para constatar la presencia histórica en la región. Cabe destacar que la dirigencia, a partir de lo hablado, visto y consultado, decidió completar cada punto como era solicitado/sugerido en la guía del REPROCI.

Lo cual muestra que la agencia disputará, reelaborará, creará y actualizará los límites y formas dispuestas para el relacionamiento con el Estado. Es decir que no será un proceso meramente impuesto por el poder estatal, sino un campo de lucha practicado de distintos modos por todos los actores intervinientes que buscarán entrar en las porosidades y quiebres de las estructuras del poder político para encontrar antagonismos y producir cambios. Entonces más allá de lo estipulado en las normativas respectivas a la personería, habrá espacios para la invención, uso de estrategias y la puesta en práctica de la agencia, tensionando lo establecido y lo llevado a cabo por las distintas comunidades -

siempre debemos tener en cuenta que hay una historia de relaciones asimétricas y hegemónicas- (Guiñazú, 2018; 2017).

En este punto es preciso que veamos algunas teorizaciones respecto al concepto de hegemonía. Roseberry (2002) lo verá como lucha, en referencia a las formas en que las personas hablan, reclaman y son moldeadas por el proceso de dominación *“Lo que construye la hegemonía, entonces, no es una ideología compartida sino un marco material y cultural común para vivir en, hablar de y actuar sobre los órdenes sociales caracterizados por la dominación”* (2002: 127). Según la autora, debemos pensar el campo de fuerzas como dinámico y complejo, poniendo atención a los lugares de ruptura, donde no hay un marco discursivo común, para analizar como moldea al Estado y a las prácticas populares. Por su parte, Gordillo (2006) sostendrá que configura el tipo de lugares por los que la gente lucha y esto implica abordar esas esferas en relación con los procesos históricos y de poder. Pero a la vez asegura que, los sujetos, mediante sus prácticas cotidianas crean valores alternativos a los hegemónicos. En este aspecto, Valverde (2010) expresará que la hegemonía¹³⁰ se buscan imponer por los sectores dominantes pero no será reproducida automáticamente por las y los subalternos, sino que harán una recreación y reapropiación de los significados, produciendo matices y diversas respuestas. Según Manzano y Ramos los movimientos sociales y organizaciones *“reflexionan sobre el “Estado” para definirlo y producir posicionamientos, así como también lo hacen sobre las formas locales de presencia estatal con el fin de crear diagnósticos y establecer estrategias”* (2015: 12). Nos parece interesante nombrar como ejemplo el caso que analiza Ramos (2018) de la primera recuperación territorial en Chubut, presidida por la organización 11 de octubre y la comunidad de Futa Huau, porque muestra como *“el testimonio de la memoria fue sustento, argumento y prueba suficiente para plantear el conflicto”* (2018: 57) poner en valor la palabra de las y los mapuches sobre la injusticia y desestimar la documentación estatal al respecto para recuperar sus tierras y acotar el control del Estado.

Podemos ver el ejemplo del conflicto por las tierras de la familia Pita, donde el Municipio de Adolfo Alsina busca reclamar el dominio a través de acciones de fuerza y normativas aunque la comunidad sostuvo que habían ‘hablado y arreglado con el anterior Intendente que podían vivir allí aunque no tuviera papeles’. Recordemos que no al no

¹³⁰ Para dicha definición el autor retoma el texto de Isla, A. R. (2002). Los usos políticos de la identidad: indigenismo y estado. Editorial de las Ciencias.

efectuar un proceso de consulta a Kalfulafken se incumplieron las disposiciones del Convenio N° 169 de la OIT para la participación de los indígenas en relación con las cuestiones que les conciernen. Además sin informarles elaboraron una Ordenanza N° 4265/18 y colocaron un cartel -en la zona donde se asentaban los Pita- en el cual se anunciaba que próximamente habría una Reserva Natural Municipal y se detallaba el espacio que abarcaría, quedando dentro las tierras de la comunidad (sugerimos ver la imagen N° 11 del capítulo tercero).

Y, sí, porque vos fijate que fue gente de... municipales... fue este... tres patrulleros, cuchame... dos zorros... Y Juan con esa humildad les decía "Pero, me están llevando parte de mi historia" Es loco. Como si Juan fuera un usurpador de su propia tierra. Pero estamos locos". (Lonka de la comunidad Kalfulafken, entrevista en la Radio FM Sueños, 01 de diciembre del 2020).

En respuesta al avance sobre sus territorios y sus derechos, las familias mapuches de Carhué se presentaron reiteradas veces a la Municipalidad de Adolfo Alsina para reclamar y, ante la falta de respuesta, comenzaron una campaña de junta de firmas en la ciudad, acudieron a medios zonales de difusión para visibilizar el conflicto y pidieron al grupo UBANEX que elabore una carta dirigida al Municipio en donde se explique el asentamiento histórico de la familia.

Es preciso aclarar que muchas veces para que las protestas sean escuchadas deben usar formas y lenguajes dominantes *"Reconoce y se dirige al poder aun si está protestando contra él"* (Roseberry, 2002: 131). Coincidimos con Ramos (2018), en que pueden usar el lenguaje hegemónico gubernamental y de igual manera *"producir resignificaciones y reacentuaciones de las categorías en uso"* (2018: 64) y limitar el control estatal. Entonces, según la autora, en las grietas, y contradicciones del Estado, los movimientos lograran intervenir. Al respecto Lagos (2008) analiza cómo en las marchas o las huelgas se usa el discurso y los símbolos oficiales para cuestionar las políticas públicas. Así por ejemplo se porta la bandera nacional junto a la wiphala es una práctica dotadora de legitimidad. De esta manera, propondrá examinar los temas dentro de un contexto histórico, social y culturalmente específico. Claramente, lo anterior se puede hacer extensivo al pedido de reconocimiento ya que, para llevar a cabo muchos de los reclamos, los pueblos indígenas deben poseer la personería y, para ello, seguir un instructivo detallado por los organismos estatales y utilizar un lenguaje y formato oficial.

Por lo tanto, veremos que las prácticas populares (jurídicas y extrajurídicas), estarán en continua conformación e interrelación, apelarán a las figuras locales que enmarcan el poder del Estado (Milanich, 2009; Poole, 2012). En Carhué, la municipalidad representará el foco al cual solicitar, y el que debe ver los progresos de la organización y la importancia de la comunidad. Así la dirigencia plantea que, si hubiera un centro cultural indígena o una reserva con los principios mapuches de cuidado y respeto de la naturaleza, se podrían hacer actividades abiertas al público en general- incluidos turistas- y que esto sería muy beneficioso para el Municipio. Además, buscan que la bandera del pueblo mapuche y la Whipala estén en la plaza junto con la de Argentina y para ello tienen previsto presentar una nota con la solicitud -nuevamente vemos el uso de las formas y el lenguaje oficial- al Consejo Deliberante y al Intendente para que consideren si lo aprueban y, en caso afirmativo, lo gestionen:

Bueno, se está haciendo ahora una carta para el Municipio, para que pueda terminar la bandera mapuche y la bandera wiphala en la plaza. La bandera mapuche que nos representa a nosotros como pueblo y la bandera wiphala porque hay muchos originarios que son distintos puntos del país y estaría bueno que también esté la bandera wiphala. Como hizo Calfucurá en su debido momento ¿no? Hizo la unión de todos los pueblos originarios. Entonces nosotros queremos el mismo legado que tenía Calfucurá en su momento. (Werken de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 23 de octubre del 2019).

En este sentido Gordillo (2006) realiza un análisis muy interesante sobre cómo la municipalidad es un lugar cargado de poder político, donde se manejan y construyen relaciones locales de dominio entre distintos actores regionales “*la proximidad espacial de la comuna hace que estos funcionarios sean más susceptibles a formas cotidianas de presión y negociación*” (2006: 205). El autor plantea que condensa, para sus pobladores, las expectativas asociadas al “gobierno”.

Entonces como hemos podido ver en el proceso organizativo de Kalfulafken aparecerá el Municipio como la representación del Estado al cual reclamar y que puede llevar a cabo modificaciones en el reconocimiento a la comunidad y a sus derechos. Pero dicho interlocutor, mediante el argumento de la falta de la personería jurídica, no los reconoce ni les habilita canales de diálogo. Por lo que nos preguntamos ¿qué sucederá

cuando consigan su personería? ¿el Municipio abrirá sus puertas y espacios a las familias mapuches que, cada vez y con mayor fuerza, hacen notar su presencia y organización? ¿Qué nuevos reclamos surgirán al calor de los evidentes avances en torno a la organización etnopolítica de las y los integrantes indígenas de Carhué? Al preguntarle al Werken ¿Cuáles son los objetivos futuros a partir de haber presentado la solicitud en el REPROCI? Respondió:

Bueno, ahora es el tema territorio, primero que nada, porque hay mucha... hermanos que le hacen falta vivienda. Y también nuestro lugar de ceremonia, que es un espacio físico que también vamos a precisar para... porque tenemos unos proyectos para poder bajar lo que es la alfarería, lo que es la... la lengua mapuche por ejemplo. Entonces... lo que es la platería... Después tenemos pensado organizar una feria artesanal, bajar algún proyecto como para poder... algún recital también. Proyecto hay mucho, que también ayuda a nivel población como también a nivel turístico, porque es un trabajo para todos, no solamente para la comunidad sino también para la sociedad. Así que el proyecto está en vincularlo adentro de la sociedad para poder trabajarlo todos juntos desde lo que es cultural y lo que es urbano. (Werken de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 23 de octubre del 2019).

Estos cuestionamientos sobre las posibles respuestas- o no- del municipio y los próximos pasos a seguir por la comunidad en palabras de uno de los dirigentes, nos proporcionan la ocasión para proceder al próximo capítulo, quinto y último de esta tesis. Allí abordaremos cuestiones vinculadas a la situación actual de Carhué, la transformación de la demanda étnica a partir de la presentación de la personería y las contestaciones -o no- por parte de los organismos estatales. Asimismo, deberemos preguntarnos por el impacto socioeconómico y cultural que tuvo, para las y los integrantes de Kalfulafken y su proceso organizativo, la pandemia COVID-19 y el ASPO. Para relevar las consecuencias retomaremos bibliografía elaborada por investigadores e investigadoras en conjunto con indígenas de diferentes zonas del país.¹³¹

¹³¹ Entre ellos: Abeledo et al., 2020; Aljanati et al., 2020a; Aljanati et al., 2020b; Castilla et al. 2020; Quispe et al., 2020.

Pero antes de finalizar queremos resaltar ciertas cuestiones, trabajadas, sobre la pertinencia teórica hasta aquí expuesta para pensar el proceso de organización étnico y colectivo que Kalfulafken transita, y la revalorización de su identidad en el contexto local. A partir de lo cual, intentamos posicionarnos desde un enfoque dinámico y contrapuesto a las perspectivas que tomaban a los grupos como algo dado, para incorporar en el análisis tantos a los sujetos sociales como a los procesos que los interpelan y sus historicidades. Lo cual nos permite analizar las particularidades del caso como las generalidades que lo engloban en un proceso más amplio y de larga data. En este sentido, entendemos que, el desarrollo etnopolítico en Carhué se vincula a la reemergencia étnica y a la creciente presencia de los pueblos indígenas como actores políticos que buscan obtener resultados a sus reclamos históricos a partir del uso del derecho indígena. Asimismo, creemos que, a raíz del análisis de los requisitos para la tramitación de la personería jurídica, pudimos ver las trabas reales de un sistema burocrático estatal que -a simple vista- se muestra como abierto y sencillo. Pero por otro lado, en el caso aquí abordado, ha sido un puntapié para la organización, crecimiento y aumento de la vinculación entre distintos actores.

CAPÍTULO V: La lucha por el reconocimiento y por el cumplimiento de los derechos en materia indígena ¿Cuánto tiempo más deberán esperar?

a. Introducción

En el año 2019 la comunidad Kalfulafken presentó la documentación de la personería jurídica ante el REPROCI, y aún aguardan su aprobación. Como hemos visto en el capítulo anterior, conseguir el reconocimiento del Estado Nacional resulta fundamental para obtener una legitimidad jurídica que les permita llevar a cabo otras reivindicaciones de derechos, acceder a subsidios estatales y tener una garantía frente a posibles intervenciones. El tiempo que demora la aprobación de un trámite, que resulta primordial y necesario para viabilizar otros reclamos, primero fue vivido con expectativa y luego con indignación por las familias de Carhué. En este último capítulo abordaremos cuestiones que surgieron luego de la presentación de la personería jurídica por parte de Kalfulafken. Inicialmente veremos cómo se transformó la demanda respecto a nuevos puntos vinculados con la salud, la vivienda, la educación, etcétera. Asimismo, repararemos el lugar que ocupan y los reclamos en los espacios ciudadanos. Puesto que es preciso mostrar la diversidad de actores y el marco en que se insertan y disputan los

sentidos para desentrañar las modalidades del Estado cuando ‘permite y/o habilita’ las solicitudes indígenas (Engelman, 2020a). A partir de lo expuesto al final del capítulo cuatro sobre los objetivos futuros, podremos evaluar en qué medida el Estado apoyó (o dificultó) los nuevos pedidos de las familias mapuches de Carhué. En otras palabras, se tendrán en cuenta las políticas indígenas -o falta de ellas- que posibilitan o frenan las demandas étnicas.

En tal sentido, durante las instancias de campo con la comunidad Kalfulafken compartimos gran parte del tiempo en el espacio doméstico con la dirigencia y en conjunto recorrimos el ámbito barrial donde, en diferentes oportunidades, fue posible conversar sobre las experiencias y trayectorias de las familias que la integran. Las y los miembros se emplean en variados rubros como docencia, construcción, servicios y cuentan con modalidades de trabajo que van desde lo formal, informal y temporario. A su vez, participan en distintos espacios y actividades locales como iglesias y partidos políticos. Para trabajar sobre estos temas debemos tener en cuenta, como sostiene Maidana (2013), que la población indígena de Carhué se encuentra inserta en una sociedad estratificada de clases sociales, por lo que será necesario reflexionar sobre la cuestión étnica y de clase como parte de un entramado social complejo.

Este escenario, por demás complicado para las y los integrantes de las comunidades, se dificultó, a principios del año 2020, con la expansión del COVID-19 como pandemia mundial. El incremento de casos en la Argentina se tradujo, en marzo de ese año, en la implementación del ASPO mediante el Decreto 297/2020.¹³² La situación nacional puso en juego muchas de las carencias de la población indígena, pero al mismo tiempo resaltó un conjunto de estrategias etnopolíticas, demandas y dinámicas en Carhué que respondieron al momento de emergencia a partir del cuidado comunitario y la redistribución de bienes y ayudas. Asimismo nos preguntaremos cuáles fueron -si las hubo- las acciones del Estado para ayudar a estos grupos. El rol de la Universidad en este contexto tan difícil se caracterizó por el trabajo colaborativo con los pueblos originarios para intentar abordar el impacto social de la pandemia y las posibles formas de mitigar los efectos en las distintas regiones del país.

Para sintetizar es preciso que aclaremos la estructura del presente capítulo. En primer lugar, nos adentraremos en el momento ulterior a la presentación de la personería

¹³² Se puede ver la disposición completa en: <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/227042/20200320> [consulta: 20/10/2022].

jurídica y a la noción de espera para analizar cómo afecta las expectativas de la población indígena de Kalfulafken. Ello nos permitirá advertir de qué manera impacta en las y los integrantes, en el proyecto etnopolítico y en sus reclamos presentes como futuros. A su vez, nos cuestionaremos sobre el lugar del Estado y el rol que cumple en estos procesos puesto que demorar los trámites es también una forma política de posicionarse al ignorar las necesidades, urgencias y derechos indígenas. En segundo término, nos centraremos en la relación entre etnia y clase en Carhué. Finalmente, repararemos en cómo este entramado social se complejizó en el contexto de pandemia, cuáles fueron los aspectos que cambiaron y qué acciones se llevaron a cabo por las y los distintos actores involucrados para hacerle frente.

b. La espera que desespera

Si vos me preguntás el Estado no les debería pedir nada. Además el Estado no es que saca un papelito que dice "Sí, yo te reconozco comunidad" y a partir de ese momento son comunidad. Son comunidad porque existen de hecho. Lo del Estado en realidad se hace como un trámite burocrático para que puedan acceder a ciertas cuestiones del Estado. (Ex funcionaria del CPAI, entrevista personal, 15 de octubre del 2019).

Como hemos podido ver a lo largo de la tesis ese ‘trámite burocrático’ no procura ser una instancia sencilla -aunque desde los organismos estatales se busca mostrar de esa manera-, y tampoco se adecúa a los tiempos que necesitan las comunidades sino que, como vimos en el caso de Carhué, demora años. De esta manera se desatienden las urgencias puestas en juego para llevar a cabo reclamos fundamentales que les fueron negados históricamente y para lo que es necesario disponer del reconocimiento estatal. Aquí cabe preguntarnos si ¿esta demora es casual o, por el contrario, cargada de intencionalidad? ¿es realmente tan extenso el recorrido administrativo de la documentación para que tarde años o hay una falta de voluntad política? acaso ¿hay un mensaje que se oculta tras esa dilación? Coincidimos con Auyero (2013) en que esta manipulación del tiempo forma parte de una dimensión simbólica de la política y que a través de estos procesos temporales se reproduce una subordinación política. En estas páginas analizaremos los lugares de espera a partir de la propuesta del autor, como una

“oportunidad para el estudio del ejercicio cotidiano o de la negación de derechos” (2013: 23).

Ahora bien, Auyero (2013) realiza una tempografía de la dominación donde hace una descripción densa del modo en que las y los oprimidos perciben la temporalidad, la espera y cómo actúan -o dejan de actuar- en consecuencia y analiza cómo estas percepciones, acciones o inacciones llevan a cuestionar o perpetuar la sujeción. En palabras del autor “*la dominación opera cuando unos se rinden ante el poder de otros; y se vive como un tiempo de espera: esperar con ilusión primero y luego con impotencia que otros tomen decisiones, y en efecto rendirse ante la autoridad de otros.*” (2013: 18). A los meses de entregar los documentos para la personería, le preguntamos al Werken ¿qué esperaban a partir de conseguir la aprobación? En su respuesta podemos ver las expectativas y proyectos vinculados a dicho trámite:

*Bueno, queremos... Una vez que tengamos la personería jurídica poder conseguir los terrenos, como decimos nosotros. Poder empezar a construir nuestra propia comunidad, viviendas para la comunidad y conformar la comunidad en ese espacio. Y tener nuestra casa intercultural porque va a ser para todos, se van a dar talleres para todos, no solamente para gente de la comunidad sino para la gente que esté interesada, que sea de un pueblo, y también involucrarlo en esos talleres. Poder hacer casas de barro como se hacían antiguamente, y tener nuestro lugar de ceremonias que es fundamental. **Esos son los proyectos más urgentes que tenemos** [énfasis agregado]. Tema habitacional y tema casa intercultural. Esos son dos requisitos que tenemos en mente, **que tenemos muy muy a flor de piel** [énfasis agregado] porque tenemos muchos hermanos y sabemos que la falta habitacional es una demanda muy grande que hay y entonces queremos también llevar ese proceso para que ellos tengan... Y formarlos como comunidad, que no tenga... el terreno que no sea a nombre de fulano o a nombre de mengano. Que no sea vendible ni transferible a nadie. Entonces quede para la comunidad. Entonces la persona que el día de mañana se quiera retirar lo puede hacer y la casa queda para otros hermanos que también quieran... y así. (Werken de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 23 de octubre del 2019).*

A partir de este relato podemos ver la urgencia de obtener el reconocimiento del Estado Nacional como comunidad, puesto que tienen claro que es un requisito necesario a la hora de avanzar con otros reclamos. En cuanto a la documentación institucional Gesteira (2016) sostendrá que permiten cartografiar a las poblaciones para facilitar cuestiones como el control, la asistencia y establecer derechos, deberes y límites. De esta manera serán fetichizados y asumirá un valor concreto y mágico. La palabra escrita ocupará el lugar de símbolo y de objeto de poder concerniente a determinados procesos sociales, en este caso en el proceso de conquista y sometimiento. La autora para ejemplificar hablará sobre la importancia del DNI para las y los indígenas por haber sido privados de ellos durante mucho tiempo. Entonces el carácter opresor de la burocracia se relacionará con lo imprescindible, obligatorio y variado de los papeles, registros y comprobantes documentales. En el relato del referente de Kalfulafken queda claro el valor y la jerarquía que le dan a la personería, mientras en la espera elaboran e idean estrategias para obtener mejores condiciones de vida, afirmar sus derechos y sus espacios colectivos. *“ya al estar la comunidad conformada ya somos pueblos preexistentes porque estamos existiendo en el pueblo ¿no? Yo creo que ya ahí eso también nos va a fortalecer a lo que nosotros pidamos como se nos restituya lo que nos corresponde”* (Werken de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 23 de octubre del 2019). Ahora bien, coincidimos con Engelman en que retrasar su cumplimiento es la norma general y que cuando parece que la política no sucede, en realidad ocurre de manera concreta y efectiva *“No solo se trata de la doble negación en el reconocimiento, sino que el reclamo se inserta en procesos administrativos y burocráticos que dependen de tiempos de acción y silencios estatales.”* (2020: 188).

Estas prácticas institucionales reflejan relaciones de dominación y subordinación, construidas a partir del colonialismo, que son centrales para la estructuración ideológica de las representaciones colectivas y están presentes en la mayoría de las expresiones identitarias actuales (Bartolomé, 2006). Pero, aunque la posición de las poblaciones indígenas sea estructuralmente desigual, esto no limitará que aparezcan diferentes acciones con cierta autonomía (Engelman, 2020a). Entonces a pesar de que hay una historia de relaciones asimétricas y hegemónicas, a partir de lo visto en los capítulos anteriores y lo que desarrollaremos a lo largo de estas páginas, podremos ver que la agencia de Kalfulafken disputará los límites para relacionarse con el Estado y no será un proceso únicamente impuesto por el poder, sino un campo en disputa que continuamente tensiona lo establecido (Guiñazú, 2018; 2017). Lo cual se evidencia en la organización y

participación en actividades, charlas, medios de difusión para visibilizar sus problemáticas, demandas (imagen N° 17 y 18) y en el accionar de la dirigencia que se vale tanto de la vía legal como de otras estrategias para el logro de sus objetivos, porque esperar los tiempos burocráticos y acatar los silencios estatales sería condenarse a una espera indefinida en ese ‘mientras tanto’ con el riesgo de ser arrastrados por esas demoras:

Entonces es como que eso nos ayuda a fortalecernos a distintos puntos del país como pueblo preexistente. Y que es todos hermanados y que hay una unión muy fuerte entre todos. Yo creo que eso es un trabajo en conjunto y que estamos todos en la misma lucha y en la misma causa de poder ser reconocidos como pueblo preexistente y que el gobierno también reconozca el genocidio que hubo, que eso a nosotros también nos fortalecería. Que el gobierno reconozca sus errores ¿no? (Werken de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 23 de octubre del 2019).



Imagen N° 17: Entrevista radial en el programa Pensamiento Joven, Radio FM Suarensense, Julio 2022. Fuente: Facebook personal del Werken de la comunidad Kalfulafken, publicado 3 de julio [consulta: 08/08/2022].



Imagen N° 18: compilación propia de fotos donde aparece gente de la comunidad en actividades. Por orden: arriba a la izquierda charla en una escuela primaria de CABA. A la derecha proyección del video “Pueblos Originarios. Desafíos” (donde habla el Werken de Kalfulafken) en escuela secundaria por la conmemoración al Día del Respeto a la Diversidad Cultural. Abajo a la izquierda y derecha actividad organizada por el equipo UBANEX con dirigentes y dirigentes indígenas en el CIDAC de la SEUBE-FFyL-UBA.

Según Bartolomé (2006) la etnicidad construye una narrativa con una lógica discursiva que responde al desarrollo histórico y contemporáneo de su proceso social de identificación, la cual requiere una reflexividad de pensarse y construir una definición de su carácter de grupo diferente, desde donde buscará distinguirse de otros y presentarse como una totalidad.¹³³ De esta manera, las distintas dinámicas que asumen estas poblaciones en torno al accionar y conocimiento administrativo se contraponen a los supuestos que los engloban como sujetos aislados o políticamente distantes de las prácticas de la política local (Engelman, 2020a). En la cita que se detalla a continuación podemos ver que presenta al Estado como el que, en el marco de las legislaciones indígenas existentes,¹³⁴ debe reconocer y resarcir lo que históricamente les expropió. Veamos que nos respondió el Werken de la comunidad cuando le preguntamos ¿cuál es el deber del Estado para con las comunidades indígenas?

¹³³ Intentará ocultar al exterior su heterogeneidad interna que puede ser de género, de clase, generacional, etc.

¹³⁴ Para más información sobre las diferentes leyes respectivas al tema indígena sugerimos remitirse al tercer capítulo de la presente tesis.

Bueno, el deber del Estado uno es reconocernos como pueblo preexistente, bueno que reconozcan el genocidio que hicieron, y nuestros derechos [énfasis agregado]. Nuestro derecho constitucional sería fundamental que lo reconozcan y que lo respeten. Porque con reconocerlo y que no lo respeten yo creo que tampoco sirve [énfasis agregado]. Yo creo que van las dos cosas de la mano [¿Y cuáles serían esos derechos?] Y yo creo que el derecho territorial, eso es fundamental. Que nos restituyan nuestros cuerpos, que nos tienen en los museos por ejemplo, nuestras pertenencias, nuestro territorio, nuestras costumbres. Entonces eso quiero que reconozcan ellos. Entonces es un trabajo que va a llevar tiempo, entonces no sé si lo vamos a lograr o no pero está bueno en trabajarlo también para que el pueblo y la nación lo reconozcan como pueblo preexistente que somos. (Werken de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 23 de octubre del 2019).

Según Auyero (2013) aunque el Estado fue vaciado, descentralizado y reducido con la globalización y el neoliberalismo, aún representa un actor clave en la vida de la población vulnerada. En lo que respecta al caso argentino sostendrá que, a pesar de ser deficiente y falto de recursos, cumple funciones específicas como dar acceso a la ciudadanía, a los planes sociales, controlar los conflictos mediante el manejo de la fuerza, aportar representaciones culturales y proveer el idioma que se debe usar para iniciar las luchas. Así será un lugar de producción cultural y simbólica que definirá tipos de sujetos e identidades mediante las fuerzas policiales pero también -y esto es lo que nos interesa resaltar aquí- por medio de las oficinas, las rutinas y los trámites. “*Por lo tanto, el Estado es la vez una estructura abstracta a nivel macro y un conjunto de instituciones a nivel micro con las cuales los habitantes urbanos pobres interactúan de manera directa e inmediata*” (Auyero, 2013: 21). Por supuesto en este trabajo nos incumbe lo concerniente a los departamentos directamente relacionadas con el tema indígena que son los que hemos abordado en el capítulo anterior. Por ejemplo veamos qué dijo sobre el CIBA¹³⁵ la ex funcionaria del CPAI:

¹³⁵ Recordemos que es un consejo integrado por representantes de pueblos de la provincia de Buenos Aires.

Ellos un poco también, yo lo que siempre les digo en las asambleas, que a veces el espacio del CIBA no está tan bien aprovechado como se podría aprovechar porque es el espacio donde ellos tienen que exigirle al Estado más y más y más, y muchas veces están a la espera de que el Estado haga por ellos. No. Ustedes acá vengan a proponer, exijan, vengan con una agenda y digan "falta esto, no hicieron esto, no hicieron lo otro" [énfasis agregado]. Es para lo que está el espacio y la realidad es que las últimas reuniones del CIBA anterior era como que venían así, a escuchar, tomaban mate, un rato hablaban entre ellos y... no. No surgían muchas cosas, entonces eso no está bueno. Está bueno que el espacio se use mucho. Para lo que está hecho el espacio. Exijan, pida. O sea, siempre va a ser difícil. Porque todos te dicen "no, porque siempre el Estado nunca responde". Bueno, siempre va a ser difícil con el Estado, ya lo sabes. Pero si tenés el espacio ganado úsalo [énfasis agregado]. Además el espacio ahora está funcionando. Sabemos que otras gestiones no funcionó. (Ex funcionaria del CPAI, entrevista personal, 15 de octubre del 2019).

En el relato de la ex funcionaria parece recaer en la dirigencia etnopolítica la obligación de que funcionen -o no- estos espacios estatales, por lo que resta importancia a la dificultad que conlleva la relación con este y su falta de respuesta. Aquí cabe preguntarnos si; al sostener este argumento no le quita responsabilidades que le pertenecen históricamente al Estado, ya que parecería desconocer que las prácticas gubernamentales educan políticamente sobre el funcionamiento del poder, modelan ciertos comportamientos y tienden a desalentar futuras demandas (Auyero, 2013). Lo cual es muy claro en que ‘el Estado nunca responde’, pues así lo viven y esta falta desalienta, quita fuerzas y esperanzas en que haya una solución: entonces ante las fallas y ausencia de los compromisos oficiales, son las comunidades las que deben encargarse de muchas cuestiones que no les corresponden. Esto último fue evidente en la pandemia y durante el ASPO, donde el abandono y la situación apremiante de necesidad se profundizó dramáticamente y las condiciones existentes se recrudecieron tanto en los espacios comunitarios como en las oficinas institucionales. En este contexto las y los referentes pusieron en marcha -mediante esfuerzos desmedidos- diversas estrategias y redes de apoyo para socorrer a la población indígena.

La Directora de Fortalecimiento y Desarrollo Intercultural del CPAI explicó que en el Estado existe un desconocimiento sobre la presencia de indígenas en Buenos Aires y sobre las legislaciones vigentes, por lo que deben encargarse de explicar estas y muchas otras cuestiones a las y los funcionarios. Asimismo, destacó que el incumplimiento de las leyes tiene que ver con una falta de voluntad política y de recursos “*Muchas cosas no podemos hacer porque no hay presupuesto*” (Directora de Fortalecimiento y Desarrollo Intercultural del CPAI, entrevista virtual y conjunta, 12 de agosto del 2021). A su vez en una charla realizada en la UNLu¹³⁶ el Secretario Ejecutivo del mismo organismo, sostuvo:

También en relación a lo que es la estigmatización y la invisibilización que poseen los pueblos indígenas en provincia de Buenos Aires [...]tenemos presencia de todos los pueblos indígenas de la República Argentina y hay comunidades. Y en el rol que me toca a mí me he encontrado, y esto es una crítica al Estado, si bien yo formo parte y soy parte de la gestión pública pero no puedo dejar también de criticarla [...]cuando un funcionario, una funcionaria no conoce absolutamente nada, no conoce que existe en la provincia de Buenos Aires que existen indígenas [...] si no se conoce eso, no se puede generar política pública por eso la cuestión indígena es tan invisibilizada porque los funcionarios no tienen una formación y acceden a puestos, los funcionarios y funcionarias públicas, con un total desconocimiento [énfasis agregado]. (Secretario Ejecutivo del CPAI, mesa redonda con referentes y referentas de los pueblos originarios, 03 de octubre del 2022).

En el caso de la Secretaría Ejecutiva del CPAI son conscientes de que los organismos administrativos del Estado -relativos al tema- deben lidiar con burocracias cargadas de racismo y fundamentar la legitimidad ante otras secretarías y direcciones. Es decir que tanto las y los indígenas como las y los trabajadoras estatales tienen que demostrar la presencia y pertenencia étnica (Engelman, 2020a). Esto se debe a la visión

¹³⁶ Mesa redonda “*Pueblos indígenas en la coyuntura actual: estigmatización, territorios y conflictos*” Convocada por la asignatura Antropología Social, dictada en el Centro Regional San Miguel - UNLu. Programa “Etnicidades y territorios en redefinición” del ICA, el equipo “Pueblos originarios...” del CIDAC, y el proyecto UBANEX “Indígenas en la ciudad...” estos últimos dependientes de la SEUBE-FFyL-UBA.

de un "país sin indios" que ha sido propiciada por los ámbitos oficiales que, aunque fue refutada, persiste en diversos ámbitos públicos (Tamagno, 1991). Tal desconocimiento sobre la presencia étnica se puede ver en Carhué con el accionar del Municipio que llegó a expresar que allí no hay pueblos originarios y que no reconocerá a Kalfulafken hasta que tenga personería jurídica. Cuestión que fue rebatida por la comunidad mediante el censo donde constató que *“hay muchas familias originarias en Carhué más allá que había muchos que no se hacían reconocer por el miedo del hostigamiento* [énfasis agregado], *porque pertenece a un trabajo público entonces tenían ese miedo”* (Werken de la comunidad Kalfulafken, taller con referentes de los pueblos originarios, 18 de mayo del 2021).¹³⁷

En este punto coincidimos con Tamagno (1991) en que quienes manejan el poder y los factores de decisión, en situaciones de reparación histórica y ejecución de políticas, se erigen en “censores de la indianidad”. Es decir que juzgan, desde criterios propios y sin ser discutido con las comunidades, y si el reclamo es acertado además suelen culparlas de no presentarlos en tiempo y forma o atribuirles contradicciones que “supuestamente” dificultan una resolución favorable. Entonces las políticas estarán inmersas en conflictos difíciles de resolver porque parten de la idea (implícita) de que hay poca población originaria en Argentina y definen la indianidad (quién es o no indígena) mediante modelos estáticos y estereotipados externamente por quienes ostentan la autoridad y/o por especialistas, en lugar de por la población que se autoreconoce. Por consiguiente, Tamagno sostendrá que es primordial quebrar el estereotipo para dejar de valorar lo étnico desde la permanencia, la especificidad y el conservadurismo. Lo cual aún perdura y se evidencia en el relato del Secretario Ejecutivo del CPAI:

piensan que las comunidades están en el Norte o en el Sur y, en la mayoría de los casos, piensa que andan desnudos y con arcos y que no usan celulares. No, los indígenas de todo el territorio de la provincia de Buenos Aires y en todo el territorio argentino tenemos celulares, nos conectamos a wifi [...].

¹³⁷ Taller virtual “Pueblos indígenas en Argentina en la coyuntura actual: paradojas, avances y retrocesos” Convocado por las asignaturas Antropología Social del DCS-UNLu, el PROARHEP- UNLu y el equipo “pueblos originarios...” del CIDAC, y el proyecto UBANEX “Indígenas en la ciudad...” estos últimos dependientes de la SEUBE- FFyL- UBA, el seminario de “Antropología Social: Antropología Rural” del Departamento de Ciencias Antropológicas, de la FFyL, y el Programa "Etnicidades y territorios en redefinición" del ICA. Se puede acceder a la charla completa en: <https://youtu.be/3O-q7IHEbDk> [Consulta: 30/09/2022].

(Secretario Ejecutivo del CPAI, mesa redonda con referentes y referentas de los pueblos originarios, 03 de octubre del 2022).

En efecto el entramado administrativo y las áreas que recorren los expedientes muestran lo heterogéneo que es el Estado y la dificultad que encuentran tanto las comunidades como los espacios indígenas para disputar los posibles caminos para hacer cumplir sus derechos. A su vez, estas instancias, forjan a las y los dirigentes en un alto grado de manejo del lenguaje estatal (Engelman, 2020a). Según el Secretario Ejecutivo del CPAI, la juventud busca intervenir en los ámbitos estatales, ir a listas políticas, a cargos en secretarías, ser funcionarias y funcionarios para usarlo como una herramienta de transformación (Secretario Ejecutivo del CPAI, entrevista virtual y conjunta, 12 de agosto 2021). Lo cual muestra que ven al Estado como un medio y que participar en las oficinas estatales será utilizado como una oportunidad de cambio, sin desatender que hay limitaciones por la falta de presupuesto y desinterés oficial que impactan y restringen el trabajo real que pueden hacer las y los referentes.

c. Ante la espera: pedidos y estrategias de la comunidad Kalfulafken

Para comenzar este apartado nos interesa retomar un fragmento de la entrevista realizada al Werken donde explica los principales pedidos que, las y los integrantes, hacen al Estado:

Y bueno primero que nada es tema territorio, porque hay muchos que han perdido territorio a través de los gobiernos. Que les restituyan su lugar ancestral de ellos. Entonces ahora vamos a ir por ese tema. Y también que la bandera esté en el lugar que corresponde como pueblo preexistente, ya que tenemos una historia muy rica en el país y en el mundo, porque no es solamente acá sino en el mundo. Más allá de aguas curativas de ese lugar de turismo, sino mucha historia de la Conquista del Desierto. Entonces yo creo que la gente también quiere eso, que se reconozca por su historia, como que somos pueblos preexistentes, entonces eso es fundamental para nosotros. (Werken de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 23 de octubre del 2019).

En un intento por esclarecer los principales pedidos de Kalfulafken y ver cuáles han sido escuchados, han tenido una respuesta y qué instituciones o espacios han intervenido, para reparar en las trabas burocráticas y el impacto en el proceso organizativo; hemos elaborado un cuadro (N° 5) a partir de lo detallado en las distintas instancias de campo, charlas, entrevistas y comunicaciones vía telefónica o por WhatsApp. Veamos los principales puntos:

Pedidos de la comunidad Kalfulafken, cuál ha sido la respuesta del Estado -si la hubo- y los apoyos de otros espacios

Pedidos	Motivos u objetivos de dichos pedidos	Estrategias que llevó a cabo la comunidad	Espacio u organismo al cual se solicita	Hubo resolución del pedido (Si/No)	Situación actual	Espacios u organismos que colaboraron o que dieron algún tipo de respuesta
Personería jurídica	Que el Estado reconozca a la comunidad como pueblo preexistente, lo que les permite llevar adelante otros reclamos. El Municipio de Adolfo Alsina les exige que tengan personería para poder escuchar sus pedidos (Ver capítulo IV).	Juntaron la documentación y a mediados del 2019 hicieron la presentación ante el organismo correspondiente (Ver capítulo IV).	REPROCI	NO	A más de tres años de la presentación siguen a la espera de su aprobación.	Para la elaboración ayudaron: otras comunidades indígenas, equipo UBANEX de la UBA, representantes indígenas que participan en espacios estatales.
Tierras de la familia Pita	Lugar donde se asentaban y nacieron las y los hijos de la abuela Pita. Hoy es reclamado por su gran significancia como antiguo espacio de encuentro y por su cercanía con el Lago.	Acudieron al Municipio y, ante la falta de respuesta, fueron a medios de difusión zonales, juntaron firmas para avalar el pedido, solicitaron apoyo del equipo UBANEX para elaborar una carta dirigida a la intendencia. Recurrieron a las y los abogados del CPAI y del INAI.	Consejo Deliberante e Intendente del Municipio de Adolfo Alsina.	NO	La municipalidad acudió con fuerzas policiales al terreno, lo cercó, elaboró una Ordenanza (N° 4265/18) y colocó un cartel que anuncia una Reserva Natural Municipal que desconoce las tierras de la familia Pita.	Respuesta Negativa y violenta por parte del Municipio. Múltiples canales de apoyo: comunidades cercanas, CPAI e INAI, medios zonales de difusión, Universidad (equipo UBANEX)
Territorios	Para disponer de un espacio comunal donde construir viviendas y un centro cultural de ceremonia.	Está sujeto a la personería, por lo que se encuentran a la espera de su aprobación para comenzar dicha solicitud.		NO	Siguen a la espera de disponer de la personería para iniciar el reclamo.	
Poner la bandera mapuche y la wiphala en la plaza central de Carhué	Que las banderas estén en la plaza central junto a la de argentina. Argumentan que corresponde como pueblo preexistente, ya que tienen una historia.	Elaboraron una carta para solicitarlo.	Consejo Deliberante e Intendente del Municipio de Adolfo Alsina.	NO	Siguen a la espera de una respuesta.	

Cuadro N° 5: Pedidos de la comunidad Kalfulafken, cuál ha sido la respuesta del Estado -si la hubo- y los apoyos de otros espacios. Elaboración propia a partir de lo detallado por la comunidad en las distintas instancias de campo, charlas, entrevistas y comunicaciones vía telefónica y por WhatsApp.

A primera vista el cuadro muestra que:

a) La totalidad de los reclamos siguen sin ser resueltos y que algunos de ellos precisan de la personería para llevarse a cabo, siendo este un argumento que utiliza la municipalidad para no habilitar canales de diálogos ni respuestas. Por consiguiente, una vez más, queda demostrada la importancia del reconocimiento jurídico para acceder a

distintas cuestiones administrativas, posicionarse y poder negociar con los entes estatales. Según Engelman *“Esa formalidad, en los últimos años, se volvió un requisito fundamental para abrir el canal institucional de demandas territoriales, así como para la aplicación de programas y/o beneficios que hacen a la visibilización de la cultura indígena en el medio urbano”* (2020: 191).

b) En contraposición a la nula respuesta de las demandas, aparece una acción rápida y negativa del Municipio en torno al reclamo de las tierras de la familia Pita. Allí pareciera que hubo una intención de adelantarse ante la posibilidad de que las y los miembros comunitarios -cada vez más organizados y demandantes-, dispongan de la personería e inicien los reclamos territoriales. De manera que accionó las fuerzas policiales, dictaminó una ordenanza (imagen N° 19) y dispuso un cartel para que quede claro que es la municipalidad la que detenta el poder y la autoridad para decidir sobre el uso y destino de las tierras. Además, podemos pensar que la estrategia de instaurar una Reserva Natural no es ingenua ya que apela a la protección del medio ambiente y a beneficiar al ‘conjunto’ de la sociedad, cuestión que suele generar simpatía y consenso¹³⁸ pero que, por supuesto, excluye a la población indígena al mismo tiempo que desoye los derechos y legislaciones que la amparan.¹³⁹

¹³⁸ Hasta quizás podríamos aventurarnos a pensar que es algo que busca equiparar el cuidado que le darían las comunidades indígenas pero manteniendo el control estatal.

¹³⁹ Recordemos que en el capítulo dos hablamos sobre la región Norpatagónica y el interés del Estado por las tierras donde vivían mapuches, esto se debía a la ubicación cerca de la cordillera y los lagos. La estrategia entonces fue convertir de manera forzada dichos espacios en áreas protegidas, lo cual se llevó a cabo sin el consentimiento de las y los pobladores que allí habitaban, y fue la forma de consolidación del Estado en el territorio (Valverde, 2010).



-2.018-

ORDENANZA N° 4265

VISTO: Que no existe en el Distrito de Adolfo Alsina ninguna Ordenanza que cree y regule una Reserva Natural Municipal. Y;

CONSIDERANDO: Que, en dichas Áreas convergen gran cantidad de animales y vegetales, conteniendo la diversidad biológica, siendo sitios con importantes criterios ecológicos, botánicos, zoológicos, limnológicos, hidrológicos, históricos, paleontológicos y geológicos entre otros; generando para el Distrito valores científicos, culturales, fomentando el turismo y la salud, entre otros beneficios.

Que, en nuestro Distrito, existen humedales específicamente como hábitat de aves acuáticas, pudiendo convertirse a futuro en "Regiones Ramsar" y Sitios de la red hemisférica de reservas para aves playeras (RHRAP), ambos reconocidos a nivel internacional; con gran diversidad de flora y fauna; por lo que se justifica de sobremanera la creación de estos sitios o espacios, para la protección. Por ello:

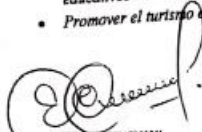
EL HONORABLE CONCEJO DELIBERANTE DEL PARTIDO DE ADOLFO ALSINA, EN USO DE SUS FACULTADES LEGALES, APRUEBA Y SANCIONA LA SIGUIENTE:

ORDENANZA

Artículo 1°- Establézcase para el Distrito de Adolfo Alsina, "Reserva Natural Municipal", según lo considerado en los Artículos de la presente Ordenanza.

Artículo 2°- Los objetivos generales de la creación de la "Reserva Natural Municipal", son:

- Proteger muestras de la totalidad de los ambientes naturales y especies del Distrito de Adolfo Alsina.
- Proteger y conservar ecosistemas ambientales y hábitats terrestres y acuáticos que albergan diversas especies animales y vegetales.
- Proteger ciertos ambientes que circundan cursos de agua, garantizando su subsistencia y perpetuidad.
- Conservar el patrimonio natural y cultural del Distrito.
- Proteger y brindar Áreas Naturales cercanas o inmersas en los centros urbanos para que los habitantes disfruten de una recreación en convivencia con la naturaleza.
- Preservar paisajes naturales.
- Dotar a la/s "Reserva Natural Municipal" de la infraestructura, equipamiento y recursos humanos necesarios, que permita la investigación científica de los ecosistemas y sus componentes, el desarrollo de actividades educativas ambientales, y la implementación de sistemas de control y vigilancia.
- Promover los valores y principios de la conservación de la naturaleza y de la "Reserva Natural Municipal", por iniciativa de la autoridad de aplicación o en coordinación con establecimientos educativos de todos los niveles.
- Promover el turismo ecológico sustentable y responsable.


GUSTAVO ELMAN
SECRETARIO LEGISLATIVO
H.C.D. ADOLFO ALSINA




JUAN CARLOS DE ORTUZAR
PRESIDENTE
H.C.D. ADOLFO ALSINA

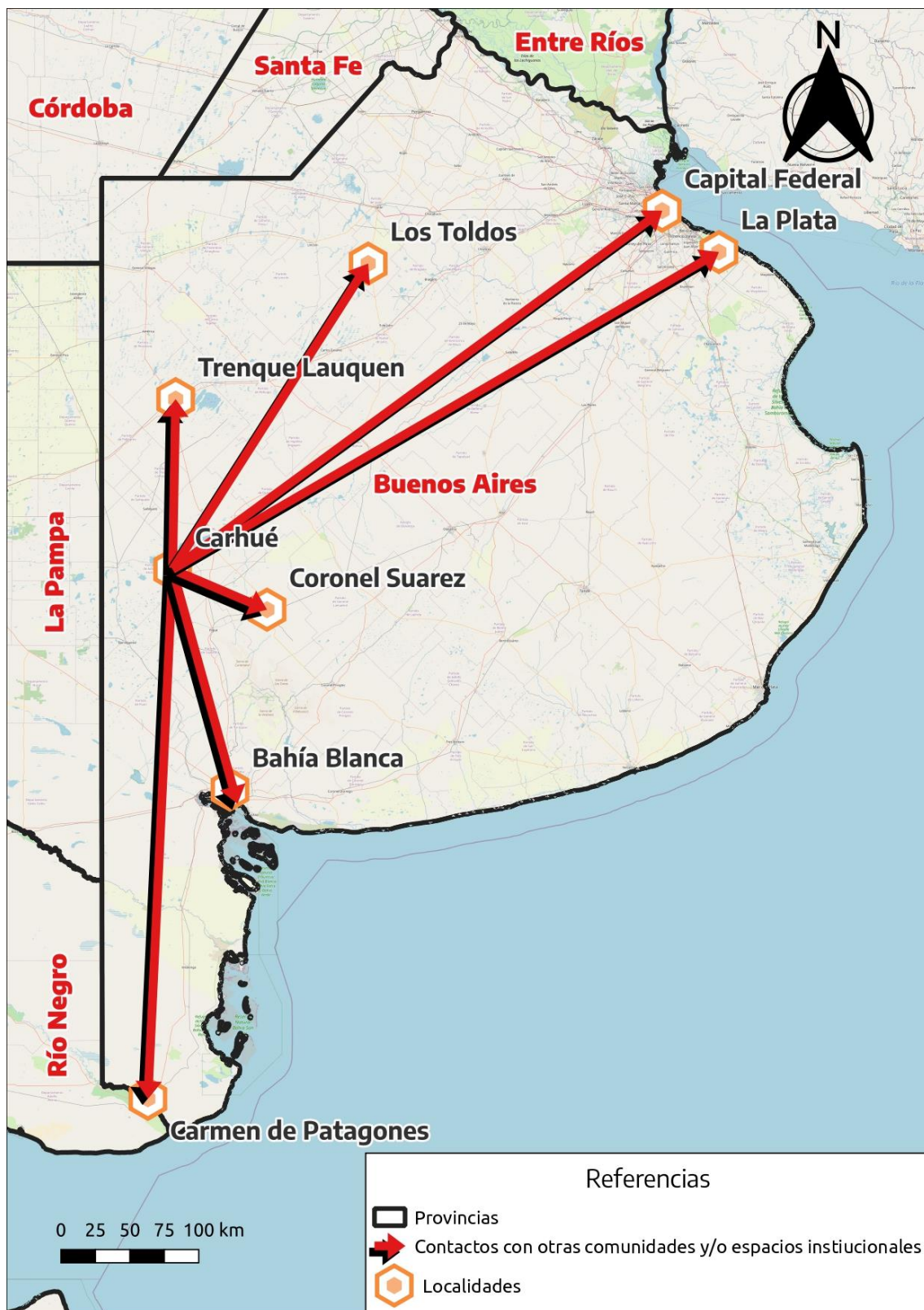
PELLEGRINI Y RIVADAVIA - TELEFAX (02936) 432150 - (B6430CSN) CARHUE

Imagen N° 19: primera hoja de la Ordenanza N° 4265/18 que crea y regula una Reserva Natural Municipal en Carhué. Escaneo facilitado por la comunidad Kalfulafken. Se puede acceder a la ordenanza completa en: <https://sibom.slyt.gba.gob.ar/bulletins/1132/contents/1230674> [consulta: 09/08/2022].

c) Hay un cabal entendimiento, por parte de la comunidad, sobre la necesidad de recurrir al lenguaje y a las formas institucionalizadas. Para ello se valen de la experiencia y el apoyo de otras comunidades, el trabajo en conjunto con la Universidad y la orientación de representantes indígenas que participan en espacios estatales. Como hemos visto en el capítulo anterior, en el camino de elaborar los papeles para la personería se instruyeron y probaron cuál era la forma que debían implementar con los entes estatales.

Recordemos lo visto anteriormente sobre las diferentes prácticas que se llevan a cabo en el reconocer/ser reconocido y, a la vez, que es el Estado el que decide quién será reconocido o no, pero habrá espacios para que las comunidades pongan en práctica variadas estrategias (uso de los instrumentos estatales, redes con otros grupos, entre otras). Entonces en un campo de lucha con distintos actores intervinientes, en lugar de responder de manera pasiva, disputará, reelaborará y actualizará los límites y formas para relacionarse (Guñazú, 2018, 2017). Lo cual, no garantiza que obtengan una respuesta más rápida o positiva pero posibilita ver las estrategias, los distintos caminos y las cuestiones que consideran prioritarias.

d) Se hace visible el trabajo etnopolítico de Kalfulafken, la elaboración de estrategias para lograr sus objetivos y la construcción de vínculos con otros grupos étnicos y espacios institucionales en distintas partes de Buenos Aires. Se destaca una movilidad permanente en distintas localidades como Carmen de Patagones, Bahía Blanca, Coronel Suarez, Trenque Lauquen, Los Toldos, CABA y La Plata donde la comunidad ha participado de actividades y/o posee contacto con otras. El mapa N° 9 intenta mostrar la extensa red que ha desplegado la comunidad en su proceso organizativo y de visibilización de sus reclamos. Es decir que no circunscribieron su accionar al plano local sino, por el contrario, se movilizaron a lo largo y ancho de la provincia. Lo cual evidencia, una vez más, la agencia, el complejo accionar, la red de relaciones y la implementación de tácticas. El mismo ha sido elaborado a partir de lo mencionado en las instancias de campo, charlas, entrevistas y no pretende ser restrictivo ya que seguramente ha desatendido otras zonas con las cuales tienen interacción (por ejemplo, como se menciona en el capítulo tres, con Bariloche, Villa La Angostura, etc.).



Mapa N° 9: Contacto de Kalfulafken con otras comunidades, espacios institucionales y/o estatales (escuelas, universidades, CPAI, etc.) de la provincia de Buenos Aires. Recorrido elaborado a partir de lo detallado por la comunidad en las distintas instancias de campo, charlas, entrevistas. Fuente elaboración propia con apoyo y orientación para su armado del Prof. Nahuel Spinoso (Peryg- Idae, Unsam).

e) Por último, resulta indiscutible que la comunidad tiene claro a quién debe interpelar para hacer los pedidos por mejoras en sus condiciones de vida, el

reconocimiento de sus derechos culturales y de espacios para compartir colectivamente, es decir: al Estado y a sus distintas dependencias. Los reclamos territoriales se construyen en relación con los marcos legislativos vigentes y son dirigidos al Estado en su totalidad que fue quien los expropió a través de las campañas militares genocidas y etnocidas, la expansión de la propiedad privada, la expulsión de grandes contingentes hacia zonas urbanas. Hoy la tierra es entendida como un derecho expropiado en el pasado y que debe ser restituido en el presente, lo que a su vez también lleva a afirmar la responsabilidad pública sobre la falta de territorios comunales en las metrópolis (Engelman, 2020a). En palabras de una de las integrantes de Kalfulafken:

Yo lo que he visto que se ha peleado mucho [...] para ser revalorizados [...] y eso es lo que yo creo que debe ser así porque nosotros, la Argentina, fue, era poblados de [...] originarios... entonces somos los... realmente los... dueños [...] Entonces tendría que tener el respeto que se merece, formar como se forma una comisión con todos sus derechos [...] Así que bueno, eso es lo que nos gustaría [...] Porque yo por ahí miro la gente de México como ellos se revalorizan con sus mariachis, con sus bailes [...] y acá es como que no. (Integrante V de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 22 de noviembre del 2018).

Ahora bien, el conflicto surge cuando el territorio entra en el marco de las relaciones de desigualdad de la sociedad capitalista¹⁴⁰ y la propiedad privada en los medios urbanos. Allí se pondrán en juego distintos intereses y actores, por lo que deja de ser un asunto específicamente indígena (Engelman, 2020a). Respecto al uso analítico del concepto se

¹⁴⁰ Esto en parte se debe a los sucesivos despojos que sufrieron las poblaciones indígenas de sus territorios que, como sostienen Radovich y Balazote (1995), era un bien escaso y necesario para la expansión de la clase terrateniente y la consolidación del modelo económico agroexportador. Por ello, luego de la derrota militar (campaña del desierto) siguió la expropiación mediante el frecuente corrimiento de alambrados sobre las tierras menos productivas o de difícil acceso a donde habían sido reasentadas las comunidades. En el caso de la población mapuche la monetarización de la economía y la mayor demanda de cría de ganado llevó a que paulatinamente dejaran la agricultura familiar y se hicieran más dependientes de productos hortícolas y forrajes. A su vez la condición de indígenas que hace que ocupen las zonas más inhóspitas y de difícil acceso, favorecerá que los intermediarios que los abastecen (único canal de insumo-consumo) impongan precios monopólicos. Así el pueblo mapuche será un fragmento económico del mercado que permitirá que las personas vinculadas a la compra de su producción y al abastecimiento de bienes de consumo obtengan ganancias extraordinarias.

acrecentó su significación con las transformaciones sociales ligadas al desarrollo del capitalismo industrial y la influencia de los escritos de Karl Marx. El nexo etnia y clase en Antropología es temprano, ya los estudios africanistas de principios del siglo XX tuvieron en cuenta el vínculo del sometimiento colonial, las estructuras sociales y el modo de producción impuesto. En América Latina estas discusiones fueron preponderantes entre 1960 y 1970 donde la etnia quedó subsumida a la clase. En Argentina, estos estudios fueron pausados durante las dictaduras militares (1966 a 1973 y 1976 a 1983), y se retomaron recién con la vuelta a la democracia. En este contexto y con las nuevas legislaciones que amparan a las poblaciones originarias cobró importancia el debate sobre el tema (Maidana, 2013). Díaz Polanco (1998) desarrolla los distintos enfoques sobre etnia y clase: en las dos primeras perspectivas le dan importancia a uno de los fenómenos y excluyen al otro, según sea el caso. La tercera, no reduce la etnia, pero tampoco busca vincularla en un análisis más estructural, porque pertenece a una naturaleza distinta y habría una tendencia a evolucionar hacia lo clasista. La cuarta, no toma lo étnico como una etapa provisional pero tampoco como algo del mismo orden o que pueda reducirse. Según el autor esta última propuesta representa un avance para el análisis del problema, aunque, al acentuar la especificidad, separa ambos órdenes y lo desvincula de lo socioeconómico donde está inserto. Por consiguiente, concluye que se debe comprender lo étnico desde una perspectiva histórica, establecer su especificidad y definir la correlación con la cuestión social, donde la composición de clase es primordial (Díaz Polanco, 1998).

De esta manera, será importante repensar los espacios rurales y urbanos como construcciones sociohistóricas, políticas y económicas donde se plasman conflictos y contradicciones de clases. Inicialmente repasemos lo que sucedió con la conquista y colonización donde la organización social se regía por las castas y la división racial del trabajo, la cual determinaba la ocupación laboral (Maidana, 2013). Como se expresa en el siguiente testimonio “*Y, ellos **trabajaban la tierra como todos los aborígenes de esos tiempos** [énfasis agregado]. Ellos en un tiempo llegaron a tener, según mi padre, de esos carros grandes que están en la foto ahí [imagen N° 20], que yo no los conocí nunca, que con eso cargaban bolsas de cereales*” (Integrante IV de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 21 de noviembre del 2018). Según Bourdieu (2002) las propiedades de posición son indisociables de las de situación, esto quiere decir que la situación de clase puede definirse igualmente como posición en el sistema de relaciones de producción

y que esta va a definir el margen de variación -que suele ser muy limitado- de las propiedades de posición.

Para continuar con esta línea de análisis veamos lo que desarrolla Milanich (2009) sobre el Estado y la sociedad en Chile de mediados del siglo XIX, puesto que muchas cuestiones se pueden conectar con lo que sucedía en el mismo periodo en la Argentina.¹⁴¹ La desaparición del dominio imperial marcó el surgimiento de una República constitucional y un Estado liberal con igualdad jurídica y formal ante la ley. Así, a mediados de 1850, las categorías raciales se excluyeron de las prácticas burocráticas pero las ideas racializadas y racistas continuaron en el discurso social y político de la época. Según la autora las relaciones de dependencia y distinciones de clases que estaban arraigadas y organizaban lo social no fueron eliminadas con el liberalismo¹⁴² sino que, por el contrario, se fortalecieron. De esta manera, se encontraba dividida en dos grupos muy distintos: ricos y pobres. En el caso de los primeros *“La propiedad de tierras era fundamental para el poder de la elite, ya que otorgaba estatus, fuerza política y sentido de identidad”* (Milanich, 2009: 6). Por su parte los segundos eran una subclase mestiza considerada como una masa generalizada (el pueblo, los de abajo, etc.) que se distinguía de sus superiores sociales (los de arriba, la gente decente, etc.). Los cuales habitaban mayoritariamente en las zonas rurales y no poseían tierras por lo que dependían de las haciendas (latifundios que controlaban grandes extensiones) donde intercambiaban su fuerza de trabajo y la de su familia por acceso un espacio para vivir, sembrar, tener animales y a otras remuneraciones. Las relaciones con los terratenientes estaban marcadas por acuerdos cargados de paternalismo.

¹⁴¹ Por ejemplo en la segunda mitad del siglo XIX que, como hemos visto en el capítulo dos, aconteció la ‘campana del desierto’ en Argentina y en paralelo la ‘pacificación de la Araucanía’ en Chile.

¹⁴² Milanich (2009) sostendrá que el liberalismo en sí mismo conlleva una tensión: su impulso secularizador representa una expansión estatal pero su énfasis en la libertad personal y económica limita al Estado.



Imagen N° 20: Familia Coline (abuelo y bisabuelo sentado) en la Estancia “La Concepción”. Foto aportada por Juan Coline (nieto) para la reconstrucción de la historia comunal en el trámite de la personería jurídica.

Ahora bien, veamos qué dice el Código Rural Argentino con relación a los peones de La Pampa, entre fines del siglo XIX y principios del XX, en el artículo 222 se indica que:

"Es patrón rural quien contrata los servicios de una persona en beneficio de sus bienes rurales; y es peón rural quien los presta, mediante cierto precio o salario. El artículo 223 señala: "El peón es destinado, o a desempeñar indistintamente todos los trabajos generales que la naturaleza del establecimiento exija, o a ejecutar algunos especiales, ya determinados, y, en consecuencia, puede ser: Por día o por quincena o por cierto número de meses o por un año. Puede serlo también para una tarea o empresa determinada, esto es, a destajo". (Reguera, 1991: 115).

Dicho de otro modo, los roles de mando y poder estaban destinados a los blancos (cúspide de la jerarquía social) en las ciudades y la labor de la tierra quedaba circunscripto para las y los indígenas en las zonas rurales. Maidana (2013) se referirá así a la territorialización de las identidades puesto que la étnica se ligó a lo rural. Dicha división del trabajo y del territorio no fue ajena a las familias de Kalfulafken sino que, por el

contrario, las atravesó de manera rotunda. Esto se puede ver en el siguiente fragmento donde una integrante cuenta lo que implicó para su familia vivir en una estancia:

En la Estancia Las Oscuras [...] no sabes lo que eran las estancias en la época en la que yo era chiquitita todavía, y mis tíos trabajaban en unas estancias, mi papá trabajaba en otra siendo puesteros, o capataces en las estancias. Y era en un pueblo las estancias, porque ahí tenías carnicería... tenías de todo... [...] Estaba la casa grande que era una mansión, que era de los dueños de la estancia, "los ricos" que le decían. Que yo lo he sentido a mi papá decía, y era toda la gente humilde así, ignorante de la época, porque mi papá nunca fue al colegio y nunca... antes era como toda la gente era así, principalmente la gente de campo [énfasis agregado]. Entonces "sí, señor, no señor". Por poco no se arrodillaban cuando llegaba el rico. Porque yo le decía "el rico" [...] Los puestos eran las casas de los hombres que trabajaban ahí, y les daban su lugar, una casa para la familia. Entonces iban a los puestos y les preguntaban qué necesitaban, cosas así. Yo por eso te digo que a veces no toda la gente era mala, sino que porque tenía plata se adueñaron de cosas, pero bueno. Yo lo único que sé que cuando mi papá fue, lo sacaron después de quince o dieciocho años de trabajo, lo sacaron, lo pusieron en otra estancia, después lo sacaron... Y te imaginás, él crió sus hijos en el campo, y en el pueblo no tenía nada. [...] Y, bueno, no fueron reconocidos en nada. Y le dijeron "bueno, les vamos a pagar tanto porque si usted va a juicio va a tardar mucho más" así que le daban miseria. Y mi papá con su trabajo extra amansando tropilla se compró la casita en el pueblo, pero una casita de una habitación y una cocina. Te imaginas, nosotros cuando nos fuimos a trabajar al campo mi papá... éramos ocho hermanos, entonces les dijeron que tenían que figurar cinco hermanos para que no le dijeran que no. Porque si no era mucha familia. (Integrante V de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 22 de noviembre del 2018).

A partir de lo anterior se puede inferir que había una clara y marcada distinción de clases, los dueños de la estancia ('los ricos') que disponían de tierras y los trabajadores rurales ('los humildes') que solo tenían su fuerza de trabajo y la de su grupo familiar. Radovich y Balazote (1995) hablan sobre el afianzamiento del capitalismo y la

privatización del suelo, cuestiones que impactaron en las formas organizativas indígenas que debieron reorganizar sus esquemas productivos y de consumo. Los autores sostienen que luego de la violencia militar (conquistas) sobrevino la violencia de mercado que incorporó a las y los indígenas al sistema económico como productores, consumidores y abastecedores de fuerza de trabajo para diversas ramas y sectores económicos, mediante diferentes modalidades migratorias que favorecieron el desarrollo y reproducción del capitalismo. Entonces el mapuche como campesino pertenece a una clase sometida a diferentes formas de explotación donde se combina la extracción de excedentes mediante un intercambio desigual en el mercado y la obtención de plusvalía por el trabajo parcial y asalariado. De esta manera, los autores concluirán que es preciso entender las economías domésticas a partir de su historicidad y su relación con el capital.

Según describe Reguera (1991) los puesteros y peones¹⁴³ debían adecuarse a las demandas que exigía la organización productiva de cada unidad y era requerido que posean la habilidad para ‘hacer de todo’. Con los adelantos tecnológicos -en el primer tercio del siglo XX- se aliviaron las tareas y se especializó la mano de obra, lo que llevó a un aumento de la división del trabajo y a una disminución de la cantidad de personal necesario para realizar las faenas agrarias. Como relata la entrevistada, los empleados fijos tenían los puestos que era donde vivían con sus familias, pero esos espacios no les pertenecían por lo que cuando su padre fue despedido perdieron la casa y debieron reubicarse en la ciudad en un espacio muy pequeño (siendo 8 hermanos). En este sentido, Díaz Polanco (1998) sostendrá que los grupos étnicos suelen formar parte de la clase social denominada “campesinado” pero ¿qué sucede cuando son despojados de sus territorios? El autor explicará que hay que enfocar la cuestión desde la propuesta del movimiento de masas, es decir que el movimiento popular consigue mantenerse y crecer con independencia de los territorios porque responde a relaciones sociales contra las que se construye como fuerza antagónica. Así el fenómeno étnico crea su espacio basado en la fuerza de la acción *“de ahí que la existencia de las etnias y las nacionalidades como entidades históricas y fuerzas sociales no dependan a fortiori de un territorio delimitado [...]”* (1998: 30).

Debido a estos procesos y por la creciente reducción de los espacios territoriales producto del avance de agentes estatales y privados, paulatinamente las actividades

¹⁴³ Trabajadores permanentes que se encargaban de la rutina diaria en el campo a cambio de un salario mensual, además en distintas épocas del año se contrataba mano de obra estacional para tareas específicas y temporarias.

económicas de agricultura y ganadería de los ámbitos campestres fueran declinando. Lo cual ocasionó, durante el siglo XX, muchas migraciones hacia ciudades cercanas para emplearse en diferentes trabajos asalariados (Paz et al., 2021). De esta manera, en América Latina, las ciudades crecieron mucho en cortos periodos como resultado de los cambios estructurales concernientes a las relaciones de producción y comercialización de los polos de poder. Lo que llevó a la destrucción de las economías y los modos de vida regionales, a una gran concentración del capital, la producción y la población, cuestiones que agravaron las desigualdades (Tamagno, 1991).¹⁴⁴ La segregación espacial del suelo urbano se mantuvo a pesar de las migraciones internas ya que las clases acomodadas siguieron habitando los ejes urbanos y las zonas más desfavorecidas de las periferias. Lo cual da cuenta de los intereses del mercado inmobiliario y de la regulación excluyente de la superficie que segrega a los sectores vulnerabilizados, en los que se encuentra la población indígena. Entonces habitar las zonas alejadas de los centros hablará de la identidad en tanto partes constitutivas de una sociedad estratificada y de clase a la que pertenecen (Maidana, 2013). Como argumenta Milanich (2009), con la aceleración de la urbanización y el éxodo campo-ciudad la distinción entre los pobres urbanos y los pobres rurales se hará cada vez más borrosa. Así:

[...]habría que establecer pues cómo la estructura de las relaciones económicas puede, al determinar las condiciones y las posiciones sociales de los sujetos sociales, determinar la estructura de relaciones simbólicas que se organizan según una lógica irreductible a la de las relaciones económicas.
(Bourdieu, 2002: 141).

Para continuar con esta línea argumentativa, respecto a la economía doméstica en Argentina, Paz et al. (2021) destacan que los pobladores expulsados (migrantes), se asentaron en barrios periurbanos -con servicios prácticamente inexistentes- que crecieron producto de la migración rural-urbana.¹⁴⁵ Estos habitantes, en su mayoría, se emplearon

¹⁴⁴ La autora señala que en 1960 la demografía partía de ideas desarrollistas y evolucionistas para plantear que los procesos de urbanización llevarían a superar el retraso. Ya en 1970 muchos estudios sobre la migración campo-ciudad, la creación de las villas miserias y el impacto sociocultural de estos procesos descubrieron que “[...] el subdesarrollo no era la antesala del desarrollo, sino una consecuencia de ello. O sea que el desarrollo de los países centrales se realizaba a expensas del subdesarrollo de los nuestros, eufemísticamente llamados pobres. La colonización se tornaba dependencia” (Tamagno, 1991: 143).

¹⁴⁵ Los mapuches habitan principalmente en las zonas rurales y urbanas de las provincias de Chubut, Río Negro, Neuquén, La pampa y Buenos Aires (Balazote y Radovich, 2003).

en trabajos precarios e informales como el servicio doméstico, la construcción, y solo en pocos casos, lograron insertarse en empleos más formales y estables como el ámbito estatal. Según Engelman (2020a) las familias indígenas se ubicarán lejos de las zonas residenciales, en espacios urbanos de mayor marginalidad y estarán distribuidos en forma de mosaico -lo que no quita que haya una red de relaciones familiares-. En esos espacios padecerán condiciones de hacinamiento, ausencia de servicios de agua corriente, cloacas, gas natural. En el caso de Carhué no poseen tierras comunales y viven en lugares distantes de la ciudad. Según la dirigencia una de las problemáticas que más aqueja a las familias es la falta de viviendas propias lo que lleva a que se concentren varias generaciones en sitios reducidos o -en el mejor de los casos- logren construir en los mismos terrenos donde ya hay otros parientes. Otra cuestión es la informalidad tanto en lo laboral como en lo habitacional (por ejemplo, la falta de títulos de propiedad) lo que aumenta la diferencia, vulneración y riesgo de sus integrantes. Esto se puede ver claramente en lo que dice la Lonka

[...] Y, sí, nosotros no tenemos papeles de las tierras porque nosotros los mapuches pertenecemos a la tierra [...] No necesitamos papeles para... todo un pueblo sabe dónde nacieron los Pita, dónde se criaron, dónde criaron sus hijos. Es un lugar maravilloso ese lugar, porque hemos estado ahí con Juan. Y bueno, nosotros pedimos esos, la reivindicación de esas tierras. (Lonka de la comunidad Kalfulafken, entrevista en la Radio FM Sueños, 01 de diciembre del 2020).

Estas poblaciones migrantes sufren una doble estigmatización que se caracteriza por peores condiciones de vida que en sus territorios, bajas remuneraciones, mayor precariedad laboral y discriminación por su origen indígena. Los prejuicios de vastos sectores de la sociedad produjeron, en muchos casos, procesos de ocultamiento de la identidad (Paz et al., 2021). En palabras de Tamagno (1991) las reivindicaciones de los pueblos originarios también se entrelazarán con las de otros grupos, que muchas veces son conformados por descendientes indígenas, que dejaron de reconocerse *“[...] en el largo camino de una lucha en la que indudablemente perdieron. Perdieron, pero no desaparecieron, y hoy muchos de ellos están dispuestos a difundir su situación y hacer conocer cuál es el espacio que ocupan a pesar de todo, y cuáles los espacios que están dispuestos a recuperar. (1991: 146).* Recordemos, como vimos en el capítulo dos, que el

Werken de Kalfulafken migró, primero y en distintos periodos, desde el Sur de la Argentina hacia centros más cercanos y, luego, hacia grandes ciudades. Al respecto contó que en diferentes momentos de su vida sufrió marginación por ser mapuche y hablar su lengua:

*Bueno, cuando recién me vine a Bahía que tenía 18 años, bueno, venía con el pelo largo hasta la cintura, traía mi idioma incorporado porque yo hablaba más mapuzungun que castellano. Y en un momento me piden dar una charla en un colegio y me dicen a mitad de la **charla me trataron de todo, que me volviera a mi país, porque no era un lugar nuestro, que nosotros pertenecíamos a Chile, que nosotros éramos unos asesinos, que éramos unos ladrones...** Y eso me llevó a un estrés que me agarró una fobia de miedo, un ataque de pánico, estuve un año sin salir de mi casa [énfasis agregado] ni siquiera a la vereda, a raíz de ese gran golpe emocional que me pegó a mí. Porque fue un golpe muy fuerte, no me esperé que me iban a tratar así. Y bueno eso yo creo que el mapuche es muy sensible a todo eso, por eso yo muchas veces hago hincapié en el respeto ¿No? Hacia el prójimo ¿No? Porque lo que nosotros le decimos a los demás es lo que nos refleja a nosotros. Nosotros somos el espejo de los demás, entonces tenemos que cuidar nuestras palabras, porque una palabra mal dicha te puede llegar a costar la vida, te puede llegar a costar la salud. Una palabra mal dicha duele más que mil cachetadas juntas. Entonces yo creo que tenemos que ser muy cautelosos en lo que se dice, y más que nada el respeto hacia el otro. No importa la cultura, la religión, o el color de piel. Yo quiero que todos seamos seres humanos y tenemos todos el mismo derecho. (Werken de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 23 de octubre del 2019).*

Creemos que analizar estos relatos a través de la historización y la teoría muestra que no fue un hecho aislado que le paso a un solo individuo, sino que es parte de un sistema capitalista y un contexto determinado que, y aquí nos apoyamos en Paz et al. (2021), necesita de esa discriminación para justificar la explotación y la inserción de estas poblaciones en los trabajos peores pagos y con menor calificación para reproducir la estructura socioeconómica desigual. “De este modo, el enfoque estructural permite captar, mediante el estudio sistemático de un solo caso particular, rasgos transhistóricos

y transculturales que se encuentran, con pocas variantes, en todos los grupos que ocupan posiciones equivalentes” (Bourdieu, 2002: 127).

Según Bourdieu (2002) para definir a una clase social los marcadores de clase simbolizan la posición (sistema de inclusión/exclusión) y expresan el sistema social desde la lógica de lo distintivo. Pensemos algunas cuestiones que expresan esas diferencias en el interior de la sociedad como un signo de la condición y una marca común de las personas que pertenecen a un conjunto y las que no. Aclaremos este tema mediante un ejemplo:

Lo que andábamos mal de vestimenta antes, de vestimenta sí. Éramos tan pobres [...]Mucho frío pasábamos, en la calle con las alpargatas rotas... todo así. Porque los viejos... éramos muchos, muchos hijos, éramos como nueve. Ahora ya quedamos pocos pero para criar... Por eso te digo que comer comíamos bien pero vestir mal, mal, era trabajar y agarrar frío no te digo nada [...]. (Integrante II de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 22 de noviembre del 2018).

Primero, podemos mencionar lo que cuenta el entrevistado sobre “lo mal que andaban de vestimenta y el frío que pasaban con las alpargatas rotas”, esto se va a contraponer de manera “muy visible” con los conjuntos más adinerados, “los ricos”, que tenían acceso a una variedad de vestuarios y disponían de una casa que “era una mansión” (cita sobre la Estancia Las Oscuras). Estos marcadores, son sistemas simbólicos expresivos que buscan la distinción y se organizan en torno a términos fijos, en otras palabras, formas que diferencian a los grupos de rango elevado (elegancia, refinamiento, lenguaje, vestido) con los de condición inferior. Aquí podemos diferenciar el mayor acceso que tienen los primeros a la educación en oposición a lo que antes citamos sobre las y los trabajadores de la Estancia Las Oscuras que era “gente humilde así, ignorante de la época, porque mi papá nunca fue al colegio”. A continuación, mencionamos un fragmento del Monólogo “Marrón” donde David Gudiño busca difundir y cuestionar lo qué es ser un indígena que habita la urbanidad y cómo eso es vivido (y sufrido). Allí podemos ver diferentes marcadores que “definen y diferencian” a estas poblaciones:

[...] ¿De qué puedo actuar? de pibe chorro, en la cárcel, de peón, de pobre ¿en qué publicidades puedo aparecer? En la de los planes sociales, en las

campañas políticas. Pareces peruano me dicen, de Filipinas, de Camboya, de Vietnam, de Indonesia, todo menos argentino [énfasis agregado]. *Facundo no somos blancos ni negros, nuestro color se asocia a la delincuencia, a la pobreza, al choriplanero, al negro de mierda. Luis yo vengo del norte, a 80 km de la frontera nací, crecí en una casa de ladrillos sin terminar con mi mamá, mi papá, mis hermanas y mi perro Terry [...].* (Publicado en Instagram por emergentesmedio, 14 de agosto del 2022).¹⁴⁶

La cita anterior muestra denominaciones peyorativas sobre las y los indígenas que son recurrentes, sobre todo en los contextos urbanos. Inicialmente la ciudad aparece como un espacio que niega e invisibiliza a dicha población en pos de una idea de Nación homogénea, blanca y europea que fue legitimada a través del discurso estatal, la historiografía y los sectores altos de la sociedad (Engelman, 2020b). Tal como destaca Valverde “*Luego de las conquistas y con el proceso de conformación nacional, las políticas pretendieron homogeneizar en términos culturales a la población asentada en el territorio*” (2013: 143). Según el autor, esto se aplicó de manera más intensa en Norpatagonia con políticas que buscaban estigmatizar y homogeneizar a la identidad indígena y a otros sectores que consideraban indeseables como la inmigración chilena de bajos recursos. Lo cual nos lleva a pensar que el Estado establece clasificaciones sociales que subsumen ciertas formas por sobre otras, en donde prima un paradigma de clase y vulnerabilidad¹⁴⁷ que se expresa en una falta de políticas públicas específicas para las poblaciones indígenas y en un escaso acompañamiento de sus reclamos. En otras palabras, son premisas que regulan y definen las conductas y las formas dentro de un determinado orden social e histórico. Esto quiere decir que luego de siglos de expropiación, colonización y despojos los viejos criterios de estratificación social basados en las jerarquías que se vinculan a la oposición étnica siguen vigentes y operan territorializando la diferencia (Engelman, 2020a; Maidana, 2013). Veamos qué dijo el

¹⁴⁶Se puede acceder al video completo en <https://www.instagram.com/reel/ChQDrYMvFWS/?igshid=YmMyMTA2M2Y%3D> [consulta: 17/08/2022].

¹⁴⁷ En palabras de Milanich (2009) a finales del siglo XIX, en América y Europa, el bienestar material y moral de los pobres se transformó en un tema de crítica pública. Un elemento decisivo de esta "cuestión social" era la necesidad de elevar a la familia de clase baja. Lo que llevó a la importancia y aceptación de la intervención del Estado en esferas que antes se consideraban privadas o de jurisdicción de la Iglesia.

dirigente de Kalfulafken cuando le preguntamos si muchas familias sufrieron discriminación y, si había sido así, cuáles fueron los efectos:

*Bueno, sí... sí... El tema pasa que ellos mismos se negaron a reconocerse más allá de todo lo que pasó durante la conquista, más allá del proceso que pasó muchos ¿no? Al no haber gente que se anime a conformar una comunidad como nos largamos nosotros así. Yo desde la nada porque sin ser del territorio arranqué a fomentarlo, a andarlo, venir a Buenos Aires, a La Plata, ir a Chile, ir al sur. He andado por muchos lugares, entonces eso también le va dando credibilidad a lo que uno viene haciendo. **Yo creo que hoy por hoy la gente ya está más abierta, ya no le tienen miedo a la discriminación. Yo creo que estamos en derecho de igualdad y se están reconociendo como originarios que son** [énfasis agregado]. Y eso a nosotros nos reconforta porque nos fortalece a nosotros también como autoridades de la comunidad. Y nosotros todo trabajo que hacemos y vamos a hacer, y lo que proyectamos lo comentamos a todos. No es que solamente a las autoridades, sino a toda la población en general. Así sea mapuche o no sea mapuche, lo sacamos a nivel periodismo, por radio, por internet, lo sacamos por los diarios. Entonces para que la gente del pueblo vea que lo que nosotros estamos haciendo es algo serio. Entonces eso es lo que nos favorece también a nosotros como comunidad. (Werken de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 23 de diciembre del 2019).*

El relato del dirigente destaca de qué forma impactó la organización política y comunitaria en las familias de Carhué, las cuales comenzaron a participar de manera más activa y a visibilizar su presencia en la ciudad. Este punto se puede relacionar con las leyes de reconocimiento (específicamente la Ley 23.302 de protección del aborigen) que, como sostiene Tamagno (1991), si bien fue resultado de los reclamos étnicos, con su reglamentación y, ante la posibilidad de que se reduzca el prejuicio, creció el número de personas que hicieron explícito sus orígenes. Lo que muestra, que las presencias indígenas en los espacios ciudadanos resisten estas representaciones dominantes, buscan apropiarse del espacio urbano y organizarse mediante normativas que las y los habiliten a ejercer sus derechos (Maidana, 2013).

A continuación, en el siguiente y último apartado de este capítulo veremos cómo se complejizó -aún más- el entramado social con la expansión del COVID-19 y la situación de pandemia mundial. Allí puntualizaremos en las apremiantes condiciones de los sectores más vulnerabilizados, entre los que se encuentra la población indígena, que fueron los más golpeados y en la respuesta (o no) del Estado Nacional. Asimismo, nos centraremos en el trabajo y las acciones implementadas para hacer frente a esta situación de crisis por las y los investigadores sociales y los pueblos originarios del país.

d. Algunas reflexiones en torno a los tiempos de pandemia: la organización etnopolítica y la labor antropológica

En esta última parte intentaremos discernir una serie de cuestiones respecto a la expansión del COVID-19 que afectó a la sociedad en general, y a los pueblos originarios en particular por constituir uno de los grupos socioculturales más vulnerabilizados histórica y estructuralmente. Por lo tanto, nos interesa dar cuenta de algunos interrogantes que buscaremos responder a lo largo de estas páginas: ¿cuál fue la respuesta del Estado (si la hubo) para hacer frente a este contexto? ¿se aplicaron leyes específicas para los colectivos étnicos? ¿cuáles fueron las principales demandas? ¿se cumplieron? ¿qué rol tuvo la Universidad y la investigación social en este escenario? Antes que nada es preciso recordar que, como hemos visto, las poblaciones indígenas están atravesadas por situaciones de desigualdad socioeconómica, política, cultural, irregularidad en la posesión de las tierras, invisibilización y criminalización asociada a su especificidad sociocultural. A principios del 2020, tanto en los ámbitos urbanos (donde el hacinamiento en el que se encuentran los hogares pudo constituirse en un agravante de riesgo) como en las zonas rurales o periurbanas, los contextos de exclusión, racismo y discriminación se profundizaron y recrudecieron.

Ahora bien veamos qué sucedía en Carhué en los primeros momentos de la pandemia. En una charla de WhatsApp del 29 de abril de 2020, la Lonka nos comentaba “*Estamos bien en lucha como siempre*”, para la fecha había pocos contagios registrados en el Municipio y aún no había casos en la comunidad. También las principales dificultades que destacó fue la incapacidad de las familias para asegurar el sustento de las economías domésticas porque muchas personas se empleaban informalmente y ante la situación de emergencia sanitaria y el ASPO no pudieron trabajar por lo que se redujeron o dejaron de percibir ingresos. Esto se tradujo en la dificultad de pagar los alimentos y

los servicios básicos como la luz, el gas, el agua. Ante este panorama se organizaron colectivamente y armaron redes en la zona con una constante comunicación vía WhatsApp, Facebook y/o teléfono para ayudar a resolver los problemas y necesidades que surgieran, sobre todo para asistir al grupo de riesgo que no eran pocos. De esta manera en los primeros meses hubo un continuo intercambio entre las y los miembros de Kalfulafken para colaborar e informar sobre cuestiones vinculadas a trámites, salud, cuidados, etc. Además el 25 de marzo del mismo año completamos, mediante un intercambio por WhatsApp con la dirigencia, el “Relevamiento del impacto social de las medidas de aislamiento”¹⁴⁸ solicitado por el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación (MINCYT). Aquí quisiéramos traer algunas de las preguntas del relevamiento y las respuestas por parte de la comunidad porque creemos que evidencian lo que era urgente en los momentos iniciales:

- a) ¿Cuáles fueron las principales dificultades en tu barrio o comunidad para que las personas permanecieran en sus casas sin tener contacto con otras personas fuera de ellas? **Que trabajan en changas y no pueden sostener su economía.**
- b) Es probable que la política de cuarentena se extienda más allá de la fecha prevista que es el 31 de marzo. Si esto ocurriera, ¿cuáles serían los principales problemas que tendrán las personas de tu barrio o comunidad? **Como muchos tienen trabajos informales (changas) uno de los principales problemas sería el trabajo y con ello la plata para pagar luz, agua y comida.**

En sus respuestas podemos ver que, dentro de la percepción de lo que era urgente, no aparecía tanto el riesgo de contraer COVID-19 sino la falta de trabajo porque la mayoría se empleaba en el sector informal, por lo que dejaron de percibir ingresos y por ende no alcanzaban a pagar los alimentos y servicios de primera necesidad. Esto tiene correlación con lo que la Directora de Fortalecimiento y Desarrollo Intercultural y el Secretario Ejecutivo del CPAI relatan respecto a que fue una etapa muy dura donde primaron demandas básicas insatisfechas como bienes de consumo (alimento e higiene)

¹⁴⁸ La Secretaría de Articulación del MINCYT creó una Unidad Coronavirus y, en el marco de ella, una Comisión para analizar los impactos sociales de la pandemia de coronavirus y de las medidas dispuestas por el Gobierno argentino. La misma hizo un pedido de colaboración a todas las Facultades de Humanidades y Ciencias Sociales del país para realizar un relevamiento federal a través de un cuestionario a ser completado por investigadoras e investigadores con experiencia en el trabajo territorial y/o con sectores vulnerables mediante información proporcionada (de manera virtual) por referentes sociales.

y atención médica para las y los integrantes con enfermedades crónicas que no podían dejar de ser tratados (Entrevista virtual y conjunta, 12 de agosto 2021). Ya en un taller con referentes de los pueblos originarios realizado el 18 de mayo del 2021, el Werken contaba “*esta complicado en todos lados, nos pasa a nosotros acá hay en Carhué nomás, un pueblo chico, hay casi 200 contagiados, en menos de un mes hubieron treintaipico muertos*”.

Estas cuestiones se reflejaron claramente en el primer y segundo informe,¹⁴⁹ sobre COVID-19 y pueblos indígenas. Aquí puntualizaremos en los resultados del último por ser el más actualizado y donde se amplió la información de cada región y se incluyeron nuevas áreas.¹⁵⁰ El mismo fue elaborado por más de 90 investigadores e investigadoras de distintas universidades del país junto a referentes y referentas de comunidades que aportaron sus testimonios en relación con las problemáticas que vivían. La metodología utilizada se basó en el principio del “Consentimiento Libre, Previo e Informado” y el objetivo fue hacer un diagnóstico que sirva como insumo para la toma decisiones y la implementación de políticas públicas. A continuación, nos interesa detallar, brevemente, algunos de los puntos que se trataron:

- a) Las dificultades para acceder al sistema de salud pública y la disponibilidad de agua potable que varía desde la falta de redes de distribución hasta la inexistencia de infraestructura en las zonas rurales.
- b) En cuanto a la Ley 26.160, ha empeorado el hostigamiento, discriminación y violencia de los emprendimientos privados y agentes estatales como instituciones sanitarias o las fuerzas de seguridad.
- c) Paralización del empleo y los ingresos, en muchos casos informales, que dificulta las economías cotidianas y produce una creciente inseguridad alimentaria y de dificultad en la obtención de productos de primera necesidad.

¹⁴⁹ El primer informe se titula “*Los efectos socioeconómicos y culturales de la pandemia COVID-19 y del aislamiento social, preventivo y obligatorio en las comunidades indígenas de la RMBA, NOA, NEA y Patagonia*”. El segundo es una ampliación del primero y se titula “*Informe ampliado: efectos socioeconómicos y culturales de la pandemia COVID-19 y del aislamiento social, preventivo y obligatorio en los Pueblos Indígenas del país*”. Se puede descargar desde el siguiente link: <http://getteantropo.com/informe-ampliado-efectos-socioeconomicos-y-culturales-de-la-pandemia-covid-19-y-del-aislamiento-social-preventivo-y-obligatorio-en-los-pueblos-indigenas-en-argentina-segunda-etapa-junio-2020/> [Consulta: 01/11/2022].

¹⁵⁰ El escrito detalla la situación de los pueblos qom, mbya, moqoit, mapuche, guaraní, avá guaraní, kolla, diaguita, diaguita-calchaquí, wichí, huarpe, quechua, aymara, nivaclé, tonokote, omaguaca, tastil, comechingón, ocloya, iogys, chané, tapiete, sanavirón, ranquel, wehnyek, atacama, lule y quilmes, entre otros.

- d) Escaso acceso a internet en algunas regiones lo cual dificultó que los niños y niñas indígenas se puedan conectar a las clases virtuales.

Este punteo muestra, una vez más, las profundas desigualdades existentes. En este escenario fueron fundamentales las redes de contención entre las organizaciones indígenas, sociales, políticas, sindicales, los ámbitos institucionales, educativos y las relaciones en los barrios que articulan con las áreas de atención y gestión local, provinciales y nacionales (Quispe et al., 2020). Como hemos visto a lo largo de estas páginas, los vínculos establecidos por Kalfulafken con distintos actores (en el plano local y nacional) han sido primordiales para su organización etnopolítica y también lo fueron para este contexto tan difícil. Ya lo mencionaba el Werken de la comunidad

[...] yo creo que eso es fundamental, estar todos unidos no importa el punto del país que estemos sino que tenemos que estar unidos, como decía Calfucurá 'unidos es difícil que nos venzan' y bueno él hermano a todos [...] nosotros estamos haciendo lo mismo que hace Calfucurá, unirnos entre todos, hermanarnos entre todos para ser fuertes y poder dar batalla a todos lo que nos vienen hostigando [...]. (Taller virtual con referentes de los pueblos originarios, 18 de mayo del 2021).

La cita muestra la importancia que le da la dirigencia al trabajo mancomunado para fortalecer la organización y los reclamos al Estado Nacional. En lo que duró el ASPO mantuvieron un contacto cotidiano y virtual con otras comunidades, instituciones, el grupo UBANEX para intercambiar información y ayuda ante las complejas (y diversas) situaciones que atravesaban. También, en estos meses establecieron nuevos vínculos, por ejemplo, con una comunidad en Junín, provincia de Buenos Aires.

Ahora bien, cabe preguntarnos qué hizo el Estado en este contexto ¿brindó redes de contención o políticas públicas para estos sectores? Primero analicémoslo desde el plano Nacional donde mediante el decreto N° 310/2020, el Poder Ejecutivo Nacional estableció una prestación monetaria no contributiva de carácter excepcional denominado “Ingreso Familiar de Emergencia” (IFE)¹⁵¹ para todo el territorio argentino con el fin de compensar la pérdida o grave disminución de ingresos por la situación sanitaria mediante la

¹⁵¹ La ayuda se comenzó a abonar en el mes de abril del 2020, la misma era de \$10.000 y lo podía percibir un integrante por grupo familiar.

Resolución 2020-4.¹⁵² Aunque esta política no fue dirigida específicamente a los pueblos originarios, el INAI articuló acciones con la Administración Nacional de la Seguridad Social (ANSES) y realizó un relevamiento de las comunidades indígenas del país para asegurar su efectiva aplicación. Muchos de los y las integrantes de Kalfulafken se anotaron para percibir el IFE, pero la falta de computadoras y de acceso a internet fue un limitante para gestionarlos. Además tenían incertidumbre respecto si se lo otorgarían porque aún no tenían la personería jurídica.¹⁵³ Por su parte desde el Municipio no existió una política específica para abordar las demandas de la población indígena, si bien la dirigencia destacó el lugar de la policía y los bomberos en las campañas de prevención y cuidado.

Veamos que sucedía en este contexto con los espacios estatales de participación etnopolítica como el CPAI o el CIBA. Según lo detallado por la Directora de Fortalecimiento y Desarrollo Intercultural y el Secretario Ejecutivo del CPAI, en la entrevista virtual y conjunta del 12 de agosto de 2021, en los primeros momentos se abocaron a resolver demandas de alimentos, elementos de higiene (alcohol en gel, lavandina), salud y articular con dependencias estatales para su distribución. En muchos casos, como hemos mencionado anteriormente, tuvieron que explicar a las y los funcionarios que había población indígena en sus partidos porque no sabían o no estaban informados en el tema. Al respecto recalcaron que fue muy diferente y se trabajó mejor en los municipios donde había oficinas o coordinaciones indígenas, como Almirante Brown o Quilmes. Subrayaron la escasez, intermitencia, diversidad de las partidas de comida y artículos de desinfección que enviaban desde Provincia (algunas veces eran 10.000 kilos y otras veces 1.500 kilos) por su parte nación directamente no envió nada. Al mismo tiempo hubo numerosas quejas de las comunidades porque no fue equitativa la distribución *“Al principio no dábamos abasto con las entregas. No teníamos vehículos, era muy costoso ir a llevar las cosas a las familias y además fue muy doloroso gestionar con el hambre de la gente”* (Secretario Ejecutivo del CPAI, entrevista virtual y conjunta, 12 de agosto 2021). Según especificó, luego de los primeros meses se dieron cuenta que su trabajo no era de asistencia y que no podían volcarse solo a la tarea de llevar alimentos, por lo cual comenzaron a descentralizar las demandas mediante las estructuras municipales y la militancia barrial. Así la Directora sostuvo que buscaron generar una

¹⁵² Disponible en: <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/227155/20200326> [Consulta: 30/09/2022].

¹⁵³ Cuestión que como hemos visto, en muchas cuestiones, es un limitante para las comunidades.

nueva agenda de trabajo centrada en la gestión desde el Estado, pero con la complejidad de los espacios donde viven las poblaciones indígenas no fue fácil generar cambios. Esto se vincula a las diversas y complejas realidades de las familias como la falta de: accesibilidad, Documentos de Identidad, herramientas para administrar fondos como cuentas bancarias o no tener deudas en AFIP. Por lo que continuamente debían diferenciar lo urgente de lo importante.

Estas cuestiones muestran que, por un lado, ante la ausencia de políticas públicas específicas para estos sectores fueron las y los referentes indígenas -que en muchos casos, ocupan espacios de participación estatal- quienes tuvieron que asumir un rol de ayuda, apoyo y contención en la pandemia dada la situación crítica. Por el otro, evidencian -una vez más- que hay un desconocimiento en instituciones públicas sobre la presencia indígena y que -nuevamente- es la dirigencia la que tiene que visibilizar en los diferentes escenarios locales. En el caso de Carhué, como cabe suponer, durante el ASPO los reclamos por los territorios y por el cumplimiento de sus derechos se sosegaron ante el surgimiento de necesidades más urgentes como alimentos y productos de higiene. A la vez dejaron de realizar las actividades y encuentros que venían organizando junto a otras comunidades para evidenciar la existencia de población étnica en la región y pujar por sus reclamos.

A pesar del nuevo contexto Kalfulafken modificó sus estrategias y, por ejemplo, comenzó a participar de manera muy activa en diversas charlas con modalidad virtual organizadas desde el grupo UBANEX (imagen N° 21). Esta nueva esfera de encuentro se emitía -según fuera el caso- en el YouTube institucional de la UBA o de la UNLu y estaba abierto para las y los estudiantes y el público en general. Los paneles virtuales, con dirigentes y dirigentas, comenzaron a realizarse en mayo del 2020 y fue una dinámica que continuó por casi dos años. El último encuentro virtual se llevó a cabo en junio del 2022 y ya en octubre del mismo año se efectuó una mesa redonda con modalidad presencial. Es preciso destacar que en las diversas actividades realizadas durante ese tiempo pudieron participar nuevas comunidades de distintos puntos del país que anteriormente por motivos de tiempo, dinero, lejanía no habían podido estar. Además, fue un espacio para seguir en contacto, mostrar las realidades que vivían en los distintos territorios y difundir las problemáticas en diferentes lugares desde donde hubiera gente conectada (puede ser nacional e incluso internacional). Los paneles quedaron grabados y subidos en los canales institucionales, lo que posibilita que sea utilizado por las comunidades como insumo de difusión. Kalfulafken participó y expuso en todas las charlas realizadas mediante las

plataformas digitales y fue un sitio para establecer nuevos contactos, intercambiar información y planificar estrategias.

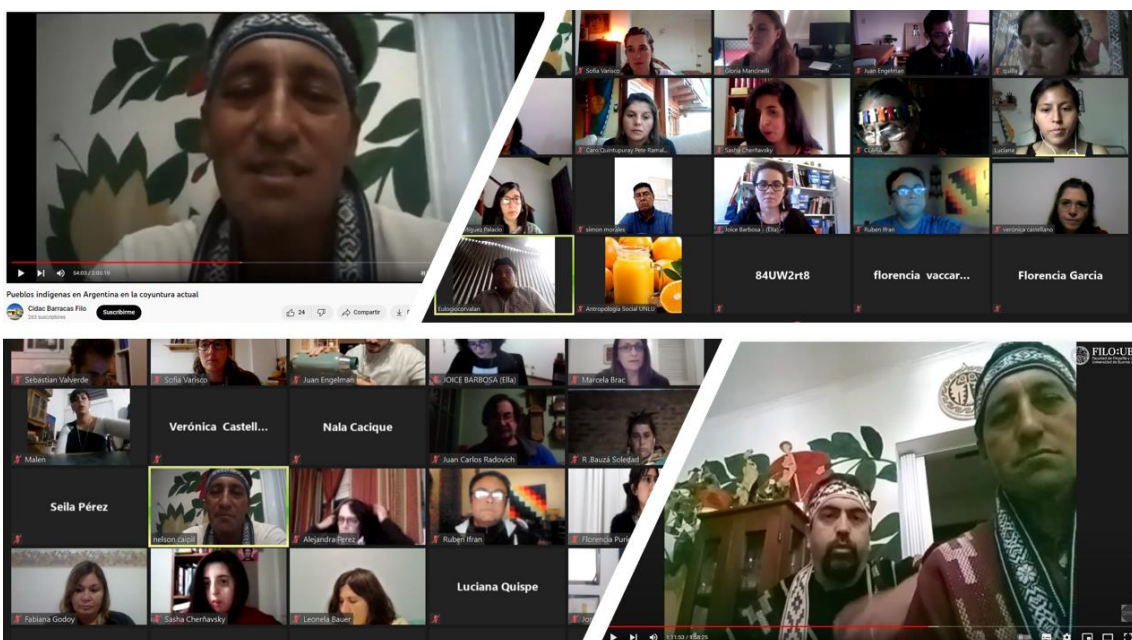


Imagen N° 21: charlas virtuales organizadas por el grupo UBANEX en las cuales participó la comunidad de Carhué (compilación propia). De izquierda a derecha: Foto 1 y 2 el Werken de la comunidad hablando en la Mesa redonda “Pueblos indígenas en Argentina: coyuntura actual, problemáticas invisibilizadas históricamente” (16- 11-2020) y la pantalla con las y los participantes de dicha mesa; Taller “Pueblos indígenas en Argentina en la coyuntura actual: paradojas, avances y retrocesos” (18-05-2021); Panel “Espacios de organización etnopolítica, marco jurídico y autogestión cultural indígena en ámbitos urbanos” (06-06-2022) se puede ver al Werken Nelson Ismael Caipil y el nuevo Lonko Rodrigo Casas.

Asimismo en el marco del ASPO se vieron interrumpidos los tramites y reclamos iniciados por la comunidad. En el tiempo que se prolongó la pandemia la dirigencia consultó a los organismos pertinentes sobre el curso del trámite de la personería y en todos recibió la misma respuesta que las gestiones administrativas estaban frenadas y había demoras por el contexto nacional que se vivía. Sin embargo, aunque hace varios meses que la situación que atañe al COVID-19 se encuentra controlada¹⁵⁴ y los espacios estatales han vuelto a la presencialidad, Kalfulafken sigue sin novedades. En el relato del Werken se evidencia lo que significa -en cuestiones concretas- disponer del reconocimiento estatal:

¹⁵⁴ Según información detallada por el Gobierno Nacional y actualizada a septiembre del 2022, en los últimos meses ha habido un descenso abrupto de los casos y muertes por COVID-19. Lo cual se puede ver en el siguiente link mediante los números y gráficos presentados: <https://www.argentina.gob.ar/salud/coronavirus-COVID-19/sala-situacion> [Consulta: 11/10/2022].

tenemos trabada lo que es la personería jurídica y nos está jugando en contra porque no podemos elevar nota al Municipio porque no nos reconocen, no nos dan importancia entonces lo único que nos toca ahora es poder luchar por la personería jurídica y lograr que se nos dé, así que y bueno después con el tema del territorio hay mucho por luchar [...]. (Werken de la comunidad Kalfulafken, panel con referentes indígenas, 19 de octubre del 2021).¹⁵⁵

Como hemos podido ver a lo largo estas páginas la situación de Kalfulafken, ya de por sí compleja por la ausencia de políticas y recursos destinadas a las y los indígenas y a las áreas estatales pertinentes, se complicó con la pandemia y el ASPO. La falta del reconocimiento estatal, el abandono nacional, provincial y municipal dejó a la comunidad en una situación de vulnerabilidad absoluta y fue un limitante para avanzar en los reclamos urgentes ante la apremiante situación que vivían. Las demandas indígenas deben atravesar distintos caminos que están delineados por canales administrativos (censos, planillas, etc.) y múltiples sentidos como la negación de la presencia indígena en la ciudad, la discriminación, el racismo que sustentan la idea de una Nación blanca. Puesto que el discurso fundante y la historia del Estado Nacional se constituyó en el sometimiento y la presunta desaparición del indígena. Lo cual fue complementado con la noción de exterioridad y la extranjería, por ejemplo, mediante la representación estigmatizante del mapuche como chileno o de otros pueblos del Noroeste Argentino con los bolivianos o paraguayos (Engelman, 2022; Valverde, 2013). *“De este modo, la invisibilización de la diferencia -étnica- se vuelve clave para comprender el accionar estatal en torno a las demandas y las dilaciones que tienen por protagonista a los y las indígenas.”* (Engelman, 2022: 12). Como bien destaca el Werken de Kalfulafken:

fuimos a hablar con el Intendente y nos dijo que si no teníamos personería jurídica no podíamos reclamar nada, pedir nada porque ellos no nos

¹⁵⁵ “Panel con referentes indígenas en el marco de una nueva conmemoración en el día del Respeto a la Diversidad Cultural” Convocado por Programa "Etnicidades y territorios en redefinición..." (ICA); el equipo “Pueblos originarios...” (CIDAC), el proyecto UBANEX “Indígenas en la ciudad...” (SEUBE/ FFyL/ UBA), el seminario “Antropología y Etnicidades” de la Maestría en Antropología Social y del Doctorado de la Secretaría de Posgrado(ICA-FFyL-UBA) y el “seminario abierto: Pueblos indígenas, cuidado y salud intercultural” (SEUBE/ FFyL/ UBA). Se puede acceder la charla completa en: <https://youtu.be/cVCIZ3cE5VQ> [Consulta: 12/10/2022].

reconocían como comunidad mapuche y como que hay gente mapuche en el pueblo entonces yo digo somos reconocidos a nivel mundial y nacional y en nuestro propio pueblo no nos reconocen como pueblo originario. Yo creo que hay algo que tienen que empezar a cambiar y rever que la historia está que Carhué es la llave del desierto, fue una de las grandes batallas fue acá en Carhué, tiene su historia, entonces si tenemos esa historia, esa riqueza como tenemos la laguna tan famosa como dijo Calfucurá 'no entreguen Carhué al huinca' ósea que tenemos una historia muy rica para poder proteger, para poder tener nuestra propia cultura acá en Carhué, hay muchos proyectos lindos para poder hacer pero nos atan de pies y manos si no tenemos la personería jurídica. Entonces proyectos hay muchos pero tenemos siempre la contra de lo que es el gobierno de turno, eh la contra del poder económico [...]. (Werken de la comunidad Kalfulafken, panel con referentes indígenas, 19 de octubre del 2021).

Por último a lo largo de la tesis se ha intentado reflejar la falta de políticas públicas específicas, los pocos recursos destinados a los espacios estatales concernientes y la espera a la que se ven sometidas las poblaciones indígenas que muestran la violencia, el desinterés y revelan la persistencia de ciertas ideas instauradas desde la formación del Estado Nacional. Asimismo, al manejar y prolongar los tiempos reproduce una subordinación política que niega los derechos y los reclamos étnicos. Esto quedó claro en la demora de la aprobación de la personería y en la ausencia de acciones estatales específicas durante el ASPO. De esta manera Kalfulafken debe luchar continuamente en los distintos espacios para visibilizar su presencia a nivel local y hacer cumplir sus derechos. Allí se destaca la organización etnopolítica en Carhué que implementó diversas estrategias que se sostuvieron mediante las redes y lazos establecidos previamente y la gestión de la dirigencia que buscó afrontar un contexto tan adverso. En esta situación fue importante el rol de la Universidad que se caracteriza por un trabajo colaborativo con los pueblos originarios (Engelman et al., 2020). En definitiva, para dar cierre a este capítulo, quisiéramos subrayar que el reconocimiento formal representado en las leyes y normativas no implica necesariamente un reconocimiento real de los grupos étnicos y que son las comunidades y su dirigencia las que deben batallar permanentemente para ser efectivamente reconocidas y para llevar a cabo sus reclamos. En este punto cabe

preguntarnos ¿Cuánto más deberá esperar la comunidad Kalfulafken para que se respeten y cumplan sus derechos?

Reflexiones finales

A lo largo de la presente tesis, buscamos analizar desde la perspectiva de la Antropología Social las formas de resistencia y la organización etnopolítica de las familias mapuches en la región urbana de Carhué, provincia de Buenos Aires, desde la década de 1990 hasta la actualidad. Por consiguiente, desarrollamos cómo Kalfulafken constituyó los reclamos en torno al territorio, la identidad étnica y la mejora en sus condiciones de vida. En esta línea, consideramos que el estudio actual de la población indígena debe pensarse en el marco de las relaciones sociales interculturales en el que se inserta, así como en su historicidad. Por ello, hemos atendido diversas cuestiones como las circunstancias socioeconómicas, políticas, las construcciones sociohistóricas en la zona y sus posteriores transformaciones (Gordillo, 2006). En síntesis, las unidades de estudio seleccionadas no sólo refirieron a las estrategias elaboradas por la comunidad para obtener el reconocimiento y hacer cumplir sus derechos, sino que también se tuvieron en cuenta los vínculos con otras comunidades indígenas y espacios políticos, gubernamentales y sociales no-indígenas.

Recordemos que el trabajo en la región comenzó a partir de la demanda específica de Kalfulafken al grupo UBANEX para colaborar en la tramitación de su personería jurídica. La modalidad y pautas se definieron de manera conjunta, por un lado, para avanzar en las gestiones administrativas requeridas y, por el otro, para profundizar en los objetivos de la investigación. Se tomaron enfoques sobre co-investigación que fueron primordiales a la hora de pensar la elaboración de sentidos, categorías y núcleos problemáticos que sean relevantes tanto para la comunidad como para el campo académico. En efecto, este estudio se sustentó en la experiencia de la propuesta de extensión universitaria que promueve una labor mancomunada con espacios abiertos y de intercambio. Pero sobre todo se trabajó en el marco de la denominada Consulta Previa, Libre e Informada.



Imagen N° 22: Integrantes de la comunidad Kalfulafken, reunión para completar el censo del REPROCI, noviembre de 2018.

La pregunta de investigación indagó en las formas de organización de las familias mapuche y su relación con la reconfiguración étnico-identitaria en Carhué, en el marco de contextos de emergencia indígena, resurgimiento de las demandas étnicas y territoriales en la zona. En estos procesos se evidenció una búsqueda de participación en espacios de decisión y autodeterminación y una continua interpelación a los diversos niveles del Estado -Municipio, Provincia y Nación-. Es importante destacar que la misma fue reformulada en función del trabajo de campo, las observaciones, las entrevistas y la interacción con la comunidad. Por lo cual volver al campo en repetidas oportunidades, ahondar en los puntos y reelaborar las tácticas metodológicas permitió construir los objetivos y orientar la indagación. En una primera etapa, tuvimos que recopilar escritos sobre el tema étnico de otras regiones y de grupos indígenas cercanos porque no había trabajo antropológico previo sobre Kalfulafken. Lo reunido fue enlazado con la experiencia en el campo y la compilación de material documental en centros de archivo oficiales para sustentar los relatos familiares y la historia comunal.

De forma general se buscó contribuir al conocimiento de los procesos migratorios, las formas de resistencia y las prácticas organizativas de Kalfulafken. De manera específica se orientó al análisis de las reconfiguraciones étnico-identitarias y las condiciones de organización etnopolítica en el marco de las relaciones interculturales que establecieron. Además, se pretendió indagar en el modo en que se disputa la presencia indígena local a partir de la conformación e historia comunal, en función del

sometimiento e invisibilización al que fueron sometidas las familias mapuches. Por último, se caracterizaron los reclamos por el territorio y el reconocimiento estatal desde una postura dinámica y relacional que recupera la reconfiguración identitaria actual, la organización colectiva y la revalorización de los espacios locales. Cuestiones que evidencian como la política está presente en distintos aspectos de la vida cotidiana y no solo en los momentos de mayor visibilidad pública.

A continuación, enumeramos los principales puntos que han sido desarrollados en cada capítulo:

- a) En el primero desarrollamos las discusiones teóricas en Antropología y la teoría étnica que fueron primordiales para la construcción del problema de investigación. Allí tratamos los distintos enfoques sobre grupo étnico, identidad étnica, etnicidad, genocidio y etnocidio. Además vimos cuestiones vinculadas a la metodología del trabajo colaborativo y de extensión en la cual se enmarca la investigación.
- b) En el segundo retomamos los aportes etnohistóricos e históricos de la zona de frontera, de mediados del siglo XIX y de los grupos étnicos de La Pampa. Enmarcamos el caso de Carhué en un proceso más amplio y prolongado donde primó -por mucho tiempo- la persecución y violencia hacia los pueblos originarios.
- c) En el tercero articulamos la perspectiva histórica que da cuenta de la presencia indígena ancestral en la región con la revalorización étnica y la organización etnopolítica de Kalfulafken.
- d) En el cuarto atendimos cómo se valen de las leyes para hacer cumplir sus derechos y luchar por el reconocimiento. A raíz del análisis de la tramitación de la personería jurídica pudimos ver las exigencias impuestas y los efectos estatales en los procesos organizativos.
- e) En el quinto, desplegamos las cuestiones surgidas luego de la presentación de dicho trámite, cómo se transformó la demanda y evaluamos en qué medida el Estado apoyó (o dificultó) los pedidos de las familias mapuches.

Pensamos que estas reflexiones resultan en una contribución para visibilizar la violencia y el racismo que ejercieron -y en muchos casos aún ejercen- diversos actores sociales e instituciones estatales sobre los grupos étnicos. También, consideramos que lo trabajado a lo largo de la tesis puede ser un insumo utilizado por Kalfulafken para

sustentar su presencia histórica en la región y hacer valer sus pedidos. En definitiva, creemos que plantear el tema desde la mirada antropológica es una herramienta que responde a las problemáticas de las y los sujetos con los cuales trabajamos y contribuye a la visibilización y legitimación de sus reclamos y derechos. De esta manera quisiéramos remarcar la importancia de construir un conocimiento crítico que apoye los procesos de resistencia y organización indígena de los últimos treinta años en nuestro país.



Imagen N° 23: Entrevista junto a la dirigencia realizada a uno de los mayores de la comunidad Kalfulafken para reconstruir la historia comunal para la personería jurídica, noviembre de 2018.

A lo largo de la tesis procuramos resaltar que falta una verdadera inclusión de los pueblos originarios en el diseño de las políticas que les conciernen; las cuales actualmente son vividas como imposiciones que no suelen responder a sus necesidades (Campos Muñoz, 2007). A su vez, vimos que las mismas son interpretadas y usadas por las y los sujetos para concretar sus proyectos y crear espacios de acción etnopolítica. Lo que nos permitió mostrar la agencia que se refleja -por ejemplo- en las respuestas creativas que elaboró Kalfulafken y la adopción de las formas y los lenguajes de la dominación para hacerse escuchar y llevar a cabo sus solicitudes. En este plano fue fundamental la articulación que establecieron con otros actores como grupos indígenas, instituciones estatales y no-estatales, universidades, entre otros.

Los reclamos por el territorio y el reconocimiento estatal se anclaron en una postura dinámica y relacional donde se recuperó la organización colectiva, la revalorización de espacios locales y la participación en instancias de visibilización y

decisión. Allí pudimos ver que Kalfulafken padeció (y aún padece) situaciones de sometimiento, discriminación e invisibilización y que la forma de transformar esta situación de desigualdad fue mediante la conformación como comunidad indígena, la demanda de la personería jurídica y la constante disputa por demostrar la presencia indígena local. Como hemos visto, conseguir el aval del Estado Nacional resulta primordial para obtener una legitimidad jurídica que las y los habilite para hacer cumplir otros derechos y reivindicaciones. A raíz de la tardanza en la aprobación de dicho trámite, destacamos que los tiempos prolongados y demoras reflejan intereses y posturas políticas que niegan los derechos y buscan reproducir la subordinación política, alejándose de las necesidades y objetivos de las comunidades.



Imagen N° 24: recorrido con nieto de la abuela Pita y la dirigencia para mostrar y marcar el lugar donde se encontraba históricamente la familia antes de ser corrida por el agua en la inundación del Lago Epecuén en el año 1985. Foto tomada en julio del 2019.

Seguidamente nos referiremos, de modo más detallado, a los puntos enumerados más arriba y las principales conclusiones de las distintas secciones de la tesis. Partimos de la personería jurídica y los requisitos burocráticos que resultan instancias administrativas complejas y de difícil realización. Ello nos permitió cuestionar las categorías analíticas construidas desde las instituciones estatales sobre las poblaciones indígenas. Además, retomar lo administrativo fue un puntapié para desplegar los principales abordajes sobre la cuestión étnica en Antropología que, mediante el giro teórico de 1960 y 1970, comenzaron a problematizar las posturas culturalistas y

esencialistas. Estas definían a los grupos étnicos como entidades aisladas, con rasgos culturales estáticos y donde cualquier cambio implicaba una pérdida de la identidad. Ideas que aún siguen vigentes en distintos espacios y sectores de la sociedad y aparecen con mayor visibilidad en los momentos de tensión para deslegitimar los reclamos indígenas. Iniciamos dicho recorrido con el trabajo de Barth (1976) que representó un viraje subjetivista y un quiebre respecto a las anteriores teorías. No pretendemos volver a ahondar en dichos debates, pero sí nos interesa recalcar ciertas cuestiones que resultan concluyentes de este estudio.

- a) Las diferencias étnicas y los límites perduran más allá de la movilidad, y el foco estará puesto en cómo se transforman y se disputan históricamente esos límites más allá de sus expresiones empíricas y/o culturales.
- b) Las relaciones sociales se sostienen sobre límites y se construyen en el contraste con otros y otras. Al distinguirse utilizan aspectos culturales exclusivos, que podrán reinventarse en un contexto de múltiples actores y contextos.
- c) La interacción no lleva a la desaparición, las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y el grupo podrá mantenerse no obstante se modifique ‘la forma cultural’.

Esta propuesta resultó esencial para pensar el cambio y resaltar la presencia indígena en la ciudad, porque hay sentidos construidos históricamente en la negación, discriminación y exclusión. A raíz de analizar los datos estadísticos del INDEC quedó demostrada la fuerte presencia étnica en la provincia de Buenos Aires, en muchos casos vinculada a diversos procesos de migración forzada que respondieron a tácticas del Estado Nacional y de la propiedad privada para avanzar sobre los territorios indígenas. Esta teoría nos sirvió para desmitificar los prejuicios sobre los grupos que residen en espacios urbanos y la idea de que allí pierden su “cultura”. En el caso de Kalfulafken, las familias fueron desplazadas de sus tierras, en algunos casos, a lugares distantes de sus territorios y actualmente no poseen viviendas propias, además han expresado la segregación sufrida que por mucho tiempo las obligó a ocultar su identidad por miedo a represalias. Concluimos que dicho proceso es parte de un sistema capitalista que necesita de esa discriminación para justificar la explotación y la inserción de estas poblaciones en los trabajos peores pagos y con menor calificación para reproducir la estructura socioeconómica desigual (Paz et al., 2021). En vista de ello, abordamos los espacios

rurales y urbanos como construcciones sociohistóricas, políticas y económicas donde se plasman conflictos y contradicciones de clases. En suma, las relaciones étnicas poseen un complejo y dinámico carácter procesual que no podían ser abordadas como algo estático sino desde un enfoque que incorpore a las y los sujetos sociales y sus historicidades. Para ver las particularidades del caso como las generalidades que lo engloban en un proceso más amplio y de larga data. La perspectiva histórica nos permitió ver que son cuestiones que expresan la segmentación de las comunidades y su expulsión de los territorios ancestrales.

En otras palabras, ubicamos la investigación en la teoría étnica y para ello profundizamos en los conceptos teóricos de grupo étnico, identidad étnica y etnicidad, que fueron clave para pensar la organización etnopolítica de la comunidad Kalfulafken y la creciente visibilidad en el contexto local. En lo que respecta al accionar del Estado Nacional sobre la población indígena, desplegamos las conceptualizaciones sobre genocidio y etnocidio que implicaron una expansión territorial y de pensamiento hegemónico para construir a un “Otro” externo que justificaba el exterminio físico, simbólico y político, disciplinaba a las y los sobrevivientes y negaba los hechos y sus responsabilidades. Fue necesario retomarlas para problematizar, desnaturalizar y visibilizar las condiciones de explotación, las lógicas de clasificación social y las construcciones histórico-sociales impuestas. No obstante, se ha demostrado que el proyecto estatal no se logró y que la presencia de los movimientos indígenas cada vez es mayor (Lenton, 2014; Nagy, 2008; Lenton et al., 2007; Quijada, 2004; Barabas, 2000; Briones, 1998; Bonfil Batalla, 1971).

En términos metodológicos, la labor etnográfica fue enriquecida gracias al uso de datos históricos y fuentes documentales oficiales como mapas, etc.- que por mucho tiempo intentaron invisibilizar a los pueblos originarios-. Describimos las diversas campañas estatales que buscaron someter a la población nativa y apropiarse de sus tierras en la región Pampeana -por ser un recurso escaso y esencial para la expansión de la clase terrateniente en el mercado mundial-. Estas políticas, tuvieron un gran impacto económico, político, y social sobre dichos grupos y se excusaron en objetivos ‘patrióticos’ cuando, en realidad, solo buscaron favorecer los intereses de un grupo reducido. Retomamos estas cuestiones para clarificar, una vez más, que hubo objetivos claros de avanzar contra las poblaciones nativas, puesto que no podía haber una parte del territorio fuera del control estatal y sus leyes (Bechis, 2006; Navarro Floria, 2001).

Los dispositivos implementados de sometimiento, los sucesivos despojos y la expansión de la propiedad privada son aún fenómenos que repercuten en la discriminación, invisibilización y en la dificultad para comprobar la ocupación ancestral de Kalfulafken. Este trabajo intentó apoyar los actuales reclamos territoriales y mostrar que las familias indígenas se encuentran en Carhué desde antes de su declaración como ciudad. A partir de los relatos familiares se ha podido ver la complejidad de dichos procesos y ha sido destacada (y reiterada) la persecución y los desplazamientos obligados a distintas partes del país, que marcaron de manera permanente sus trayectorias y provocaron situaciones de pobreza. Otra cuestión que se subrayó fue que la mayoría desconocía el *mapuzungun* porque sus mayores lo dejaron de transmitir y/o hablar para evitar la exclusión. Esto también sucedió con otros ocultamientos de la identidad que se mantuvieron latentes y solo se siguieron transmitiendo de forma oculta en el ámbito familiar.

A su vez, hemos podido constatar que en el Municipio los temas vinculados a las campañas militares -llevadas a cabo por el Estado Nación- son revalorizados e incluso promocionados con fines turísticos; cuestión que muestra la negación de los hechos y sus responsabilidades. Asimismo en los relatos y registros etnográficos, en torno a los antiguos lugares de asentamiento de donde las familias fueron expulsadas, hubo una continua referencia a los fortines, lo que mostró que estos sucesos marcaron de forma definitiva la región y a sus habitantes. Son muestra de ello, el Monumento al Tte. Gral. Nicolás Levalle en la plaza principal de Carhué y su disposición espacial donde la figura militar se encuentra por sobre las poblaciones originarias o la historia que es relatada en los museos de la última frontera bonaerense.

Por mucho tiempo, fueron hechos que llevaron a la desadscripción étnica por la internalización de los prejuicios y/o la necesidad de ocultar sus identidades para sobrevivir en un contexto tan adverso (Trinchero y Valverde, 2014). Asunto que lógicamente se vinculan a que exista en la zona una idea arraigada sobre que ‘antes había indígenas pero que actualmente no’. Cuestiones que han sido ampliamente refutadas a lo largo de la tesis. De hecho, al indagar han surgido distintas referencias sobre las familias mapuches y una relación directa con los apellidos como forma de afirmar su pertenencia; recordemos que, en muchos casos, debieron cambiarlos para evitar discriminación y/o conseguir trabajos.



Imagen N° 25: Entrevista junto a la dirigencia realizada a mayores de la comunidad Kalfulafken para reconstruir la historia comunal para la personería jurídica, noviembre de 2018.

Conjuntamente hemos visto lo difícil que resulta para Kalfulafken demostrar derechos sobre los territorios de los que fueron expulsados y de los cuales no poseen documentación. Este ha sido el caso del reclamo de las tierras de la familia Pita para establecer un Centro Cultural mapuche y espacio de encuentro abierto a la gente del lugar. Hemos incorporado diversos relatos que señalaron a esta familia como una de las primeras que habitaron la zona y que la municipalidad - sin realizar previamente una consulta a la población indígena- dictó una Ordenanza para una Reserva Natural. La comunidad señaló que la importancia de este lugar se debe a su cercanía con las aguas curativas del Lago Epecuén que es fundamental para la reproducción de su cultura por ser un antiguo espacio ceremonial, de cura de humanos y animales. Tal fue su relevancia que, también los

caciques Calfucurá y Namuncurá buscaron proteger y evitar que Carhué sea tomado por las milicias que estaban interesadas.

En síntesis, partimos de visibilizar las condiciones de explotación, las lógicas de clasificación y construcción histórico-sociales para problematizar y desnaturalizar las nociones impuestas sobre los pueblos originarios y rever la negación e invisibilización de la presencia en zonas urbanas. Los múltiples factores y objetos de la dominación que interpelaron a la comunidad Kalfulafken han sido reapropiados y resignificados para ser complementados con los relatos orales y utilizarlos como símbolo de protesta con el fin de demostrar y apoyar sus reclamos. Resultó claro que hay una continua resistencia y crítica de los discursos asimiladores que intentan revertir la histórica relación de poder desigual que buscó someter a la población nativa en la provincia de Buenos Aires (Rodríguez y Papazian, 2015; Worsley, 1980).

Esto se encuentra relacionado al proceso de revalorización de la identidad étnica, la lucha por la reivindicación de sus derechos y la creciente presencia a nivel nacional como actores etnopolíticos que comenzó a fines del siglo XX y fue un hito en muchos estados de América Latina. Continuadamente, en una segunda etapa, se acentuó la etnicidad, la organización y la búsqueda de participación en espacios de decisión. De tal manera que se incrementaron las agrupaciones y las solicitudes por los territorios y el reconocimiento estatal. En otras palabras, se comenzó a disputar y poner en cuestión los proyectos imaginados de Nación y el relato estatal. En este contexto fueron importantes las nuevas legislaciones -que tienen como principales destinatarios a los pueblos originarios- que son resultado de las luchas colectivas de estos grupos para ser reconocidos como sujetos de derecho. El nuevo corpus legal brindó una base para la posterior organización etnopolítica y en los años sucesivos nuevas leyes nacionales y provinciales fueron sancionadas. El adelanto en materia de derechos humanos en el mundo también dotó de legitimidad a la denuncia sobre la criminalización y expoliación (Bengoa, 2009, 2000).

No obstante, hemos podido ver que, a pesar de los avances normativos, persisten relaciones sociales de dominio y explotación donde los pueblos originarios padecen condiciones de pobreza y marginalidad. Así, la acción histórica del país es clara en relación con el tema: hay una falta de conocimiento que parte desde visiones estereotipadas, positivistas y ahistóricas con una inadecuación de las acciones estatales y a la poca inclusión de las y los destinatarios en ellas. Analizar estas cuestiones fue primordial para recapacitar sobre la contradicción existente entre el reconocimiento formal de los derechos -que dan mayor legitimidad a los reclamos- y las serias dificultades

en su efectivización. Ya que, de forma simultánea, continúan las presiones de los actores estatales y privados que buscan acaparar territorios y deslegitimizar las luchas mediante discursos oficiales y comunicacionales que criminalizan a dichas poblaciones (Radovich 2014; Trincheró y Valverde, 2014).

De igual manera, y como contrapunto, hemos señalado que las legislaciones se encuentran en continua conformación e interrelación con las prácticas de las comunidades que denuncian estos hechos y adquieren nuevas y creativas estrategias. Lo cual muestra que, en los distintos momentos, las leyes facilitan la consolidación de proyectos locales que se irán adaptando a los espacios normativos ofrecidos. Estos asuntos no han sido ajenos a las familias mapuches de Carhué que, de forma urgente y amparados en las distintas normativas, buscan preservar ciertos sitios naturales y ceremoniales. A su vez, mediante diversas estrategias, han puesto en cuestión los discursos estatales que intentaron construir una historia de negación sobre la población nativa en la región para situar el tema en la agenda política del Municipio. Esto se debe, como hemos subrayado en el capítulo cinco, a la porosidad del poder político en el ámbito local y la demanda directa a las figuras que allí enmarcan el poder y representan al Estado (Poole 2012; Merry 2010; Milanich, 2009).

Es oportuno volver a mencionar que mediante la organización etnopolítica Kalfulafken comenzó a visibilizar con más fuerza su presencia en la zona y a recurrir a distintos espacios institucionales (Universidad, espacios estatales, Municipio, entre otros) en pedido de apoyo y compromiso con sus demandas. A lo largo del presente trabajo, hemos analizado cómo se ha fortalecido el proceso organizativo en Carhué, a raíz de las diversas redes de sostén establecidas tanto en lo local como en otras partes del país. De esta manera, a partir de los primeros contactos con el equipo UBANEX, la dirigencia participó de charlas y de la elaboración conjunta del tríptico "*No entregar Carhué al huinca*" donde visibilizaron las problemáticas cotidianas y sus reclamos. En los discursos de las familias han sido destacados -y reiterados- ciertos temas respecto a los territorios, el reconocimiento de su preexistencia y que sean respetados los derechos nacionales e internacionales que las y los amparan. Otra cuestión fue la necesidad de mayor acceso a fondos y proyectos sociales que permitan llevar a cabo dichos objetivos y que brinden becas de estudios para que las generaciones más jóvenes puedan estudiar.



Imagen N° 26: Integrantes de la comunidad Kalfulafken, reunión para completar el censo del REPROCI, noviembre de 2018.

La dirigencia se basó en diversas prácticas para difundir el tema étnico en el plano local. Esta experiencia de organización etnopolítica mostró la relevancia de los reclamos territoriales y las actividades culturales que buscan visibilizar la presencia de las familias indígenas en Carhué. A lo largo del trabajo quedó claro que los nuevos vínculos establecidos y la colaboración, primero, con otras comunidades cercanas y, luego, con universidades, instituciones nacionales y locales, fueron fundamentales y fortalecieron los pedidos. Es oportuno volver a mencionar que la sola presencia de la

comunidad Kalfulafken, su solicitud de reconocimiento y su agencia acarrear una crítica implícita sobre la violencia sufrida y obliga a revisar el paradigma tradicional sobre su extinción (Nagy, 2013b).

Lo cual no quiere decir que antes no había población indígena, sino que su etnicidad y reclamos no eran tan visibles producto de la discriminación y la violencia que hacían necesario ocultar los signos que marcaban la identidad étnica. En Carhué aparecen ejemplos de producción de formas políticas y movimiento en los distintos momentos históricos donde ha habido tentativas de visibilizar la presencia mapuche, incluso antes de que se establezca la comunidad. Pero, es en el presente, con el reconocimiento estatal que resulta más sencillo reconectarse con el pasado y donde la memoria individual se articula con la social, para repensar las nociones hegemónicas y planificar acciones futuras (Guiñazú, 2017). Lo que deseamos resaltar es que mediante la conformación de Kalfulafken se ha llevado a cabo un proceso colectivo de organización para visibilizar sus orígenes, sus asentamientos históricos en el partido de Adolfo Alsina y un conjunto de reclamos específicos. En otras palabras, cuando las familias dispusieron de un contexto más propicio y seguro pudieron empezar a hablar y participar de forma más activa tanto en el plano local como provincial.

Es en este contexto que consideraron necesario tramitar la personería jurídica para ser reconocidos como comunidad indígena y posicionarse en otro lugar frente al Estado. Es pertinente destacar nuevamente que, aunque desde las instituciones pertinentes se busca mostrar como una instancia sencilla, hemos podido comprobar que son pasos administrativos extensos y complejos dado que deben juntar información de difícil reconstrucción debido a los continuos despojos y, además, resulta muy difícil articular estas gestiones con las obligaciones de la vida cotidiana (Nagy, 2013a). Debido a la documentación requerida y las trabas del sistema burocrático, Kalfulafken tuvo que solicitar colaboración para la lectura de las normativas, de los reglamentos y para llevar a cabo las acciones necesarias para su concreción. Este proceso fue acompañado por otros grupos que ya contaban con la personería, la instrucción de dirigentes y dirigentas en espacios estatales y el equipo UBANEX, entre otros. A partir del trabajo conjunto pudimos concluir que, por un lado, los pueblos originarios no disponen de ese tiempo porque en esa solicitud de reconocimiento estatal, se ponen en juego cuestiones primordiales y necesidades que han sido históricamente postergadas. Por el otro, que estas instancias burocráticas se valen de visiones idealizadas y ahistóricas que buscan

demostrar la ‘autenticidad indígena’ sin atender a las particularidades de cada grupo y región o mismo a sus transformaciones a lo largo del tiempo.

Otra cuestión que también entra en juego es la alarmante demora en la aprobación de la personería jurídica que aún sigue sin resolución. Nos apoyamos en Auyero (2013) para sostener que la espera y la falta de acción respecto a las necesidades, urgencias y derechos indígenas es la forma en que el Estado se posiciona y educa políticamente sobre el funcionamiento del poder. De esta manera busca modelar comportamientos y desalentar futuras demandas, por lo que cuando parece que la política no sucede en realidad ocurre de manera concreta. Entonces estas prácticas institucionales, las personas que manejan el poder y los factores de decisión reflejan relaciones de dominación y subordinación que han sido construidas a partir del colonialismo. Además, la reparación histórica y la ejecución de políticas continúan atravesadas por ideas como la poca población originaria en Argentina sustentadas en modelos estáticos y estereotipados sobre quién es o no indígena (Tamagno, 1991, Bartolomé, 2006, Engelman, 2020a).



Imagen N° 27: Integrantes de la comunidad Kalfulafken, reunión para completar el censo del REPROCI, noviembre de 2018.

Ahora bien, disponer del reconocimiento resulta apremiante para Kalfulafken porque, por un lado, en la práctica sirve para cuestiones formales como hacer trámites

con múltiples organismos públicos, acceder a programas, reparaciones, restituciones, convenios, entre otros. De esta manera, se impone la necesidad de obtener una figura legal que las y los ampare, asunto que pone en cuestión el presunto acercamiento voluntario de las comunidades. Por otro lado, ven en dicho trámite una forma de que, el mismo Estado que buscó someter e invisibilizar su presencia, hoy las y los reconozcan. En síntesis, desde lo formal, será el primer paso para lograr un diálogo con los espacios estatales y llevar a cabo reclamos de carácter general o territorial. Cuando retomamos los principales pedidos de la comunidad para analizar cuáles habían tenido una solución pudimos ver que en su totalidad seguían sin ser resueltos y que, algunos de ellos, requerían -si o si- de la personería. También fue un argumento que utilizó la municipalidad para no habilitar canales de diálogos ni respuestas. Por consiguiente, una vez más, queda demostrada la importancia que tiene para distintas cuestiones administrativas, así como para posicionarse en otro lugar y poder negociar con los entes gubernamentales. Al respecto, fue evidente la claridad de la dirigencia sobre la importancia de recurrir al lenguaje y a las formas institucionalizadas en el proceso de tramitación.

Entonces, a pesar de que hay una historia de relaciones asimétricas y hegemónicas, con lo desarrollado a lo largo de esta tesis pudimos ver la agencia de Kalfulafken en la organización y participación en actividades, charlas, medios de difusión para visibilizar sus problemáticas y demandas que se valen tanto de la vía formal como de otras estrategias para el logro de sus objetivos. Ha quedado evidenciado que no es un proceso únicamente impuesto por el poder, sino que es parte de un campo en disputa que continuamente tensiona lo establecido y los límites para relacionarse con el Estado por los tiempos burocráticos, los silencios las esperas indefinidas. Vimos que, ante las fallas y ausencias de los deberes estatales, fueron las comunidades las que históricamente debieron encargarse de muchas cuestiones que no les correspondían. Las distintas estrategias implementadas en Carhué, ante esta situación, las abordamos como ‘motor de agencia’ que, en lugar de dar una respuesta pasiva a lo solicitado en los requisitos, generan nuevas instancias de reunión y elaboración conjunta para avanzar en la concreción de sus derechos, obtener mejores condiciones de vida y afirmar sus espacios colectivos (Guiñazú, 2017, 2018). Es decir que, los movimientos etnopolíticos cuestionan e interpelan para redefinir los términos de un sistema interétnico con relaciones de dominación que generan y legitiman la discriminación y desigualdad (Radovich, 2014).

En el caso de Carhué la tramitación de la personería jurídica fue un puntapié para la organización y el aumento de la vinculación entre distintos actores. Se destacó una

movilidad permanente de la dirigencia que ha generado una extensa red de relaciones, por lo que el conflicto no quedó circunscripto solo al plano local sino, por el contrario, se movilizaron a lo largo y ancho de la provincia. Lo cual evidenció, nuevamente, la compleja y variada implementación de tácticas y la claridad de que: es el Estado y sus distintas dependencias quienes deben responder ante los reclamos por mejores condiciones de vida, reconocimiento de sus derechos, sus territorios y espacios para compartir colectivamente.



Imagen N° 28: Entrevista junto a la dirigencia realizada a mayores de la comunidad Kalfulafken para reconstruir la historia comunal para la personería jurídica, noviembre de 2018.

Asimismo desplegamos cómo este escenario se dificultó aún más con la expansión del COVID-19 como pandemia mundial y la implementación del ASPO, puesto que puso de relieve muchas de las carencias históricas de la población indígena de Carhué. La falta de reconocimiento estatal, la inacción del Estado y el Municipio dejó a la comunidad en una situación de vulneración absoluta que se complejizó en dicho contexto por la ausencia de políticas y recursos. También se evidenció el desconocimiento de las instituciones públicas sobre las problemáticas indígenas, que se vivían en los diferentes territorios, y fue la dirigencia -también las y los que ocupan espacios de participación indígena- quienes tuvieron que movilizar recursos y reclamos. La urgencia por resolver las necesidades más apremiantes que atravesaban las distintas familias llevó a postergar los anteriores pedidos. No obstante, en este periodo tan complejo se destacó el conjunto de estrategias implementadas por Kalfulafken para responder al momento de emergencia

que se basó en el cuidado comunitario y la redistribución de bienes y ayudas. Igualmente, subrayamos el trabajo colaborativo de los pueblos originarios y la Universidad para intentar mostrar el impacto social y las posibles formas de mitigar sus efectos.

A modo de cierre, consideramos que muchas de las reflexiones, que hemos desarrollado a lo largo del presente trabajo, revelaron la falta de políticas públicas específicas y los pocos recursos destinados a las y los indígenas. La espera a la que fue sometida Kalfulafken evidenció la violencia, el desinterés y la persistencia de ideas fundadas con la formación del Estado Nacional. En otras palabras, aunque hay un reconocimiento formal, que está representado en las leyes y normativas pertinentes, aún falta que se pongan efectivamente en práctica y se cumplan. De esta manera advertimos que fueron las familias de Carhué las que debieron luchar y establecer diversas estrategias para visibilizar su presencia a nivel local con el objetivo de ser efectivamente reconocidas, para lo cual hicimos foco en la práctica etnopolítica y las modalidades de resistencia de la dirigencia que continuamente disputa y pugna por hacer cumplir sus derechos como pueblos preexistentes.

Sabemos que esta tesis no ha agotado los temas de análisis y que posiblemente han quedado afuera muchas cuestiones que son fundamentales para ahondar sobre estos procesos. En este sentido para futuras investigaciones entendemos que resultaría interesante indagar en la posibilidad de analizar el co-manejo de la Reserva Natural y la factibilidad del trabajo mancomunado con el Municipio. Además, resultaría pertinente ahondar en otros espacios que se encuentren vinculados al tema indígena en la región, los cuales podrían ser oficinas municipales, museos, archivos, secretarías, escuelas, entre otros. Asimismo, creemos pertinente abordar otras localidades del Partido de Adolfo Alsina (tales como: Arano, Arturo Vatteone, Canónigo Gorriti, Delfín Huergo, Esteban A. Gascón, San Miguel Arcángel, Los Gauchos, Villa Maza, Murature, Rivera, Thames, Tres Lagunas, Yutuyaco y Avestruz) para preguntarnos cómo fue vivido el avance sobre esos territorios, lo que ello implicó para las y los indígenas que allí residen y si hay organización comunitaria que lleven a cabo demandas étnicas. De esta manera, sería enriquecedor poner en diálogo estos nuevos lugares con lo analizado en Carhué para establecer vínculos y avanzar en la idea de que las poblaciones indígenas aportan y enriquecen las dinámicas locales.

BIBLIOGRAFÍA

Acevedo De La Harpe, C. (2021). Inclusión de derechos indígenas en Chile: Arquetipo constituyente desde América Latina. *Polis* (Santiago), 20(58), 22-42. <https://dx.doi.org/10.32735/s0718-6568/2021-n58-1576>

Achilli, E. (2005). *Investigar en antropología Social. Los desafíos de transmitir un oficio*. Laborde Libros Editor, Rosario.

Aljanati, L. I., Barbosa Becerra, J. J. M., Bompadre, J. M., Brown, A., Castelnuovo Biraben, N. S., Cherñavsky, S. C., ... & Varisco, S. M. (2020b). *Pueblos indígenas y COVID-19 en Argentina: principales lineamientos de un informe colaborativo*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.

Alwin Oyarzún, J. (2008). Pueblo Mapuche en Neuquén, Argentina, y en la Araucanía, Chile. De la fragmentación a la reconstrucción transfronteriza. <http://www.institut-gouvernance.org/es/analyse/fiche-analyse-409.html> (20 de marzo 2008)

Amodio, E. (1996). Los indios metropolitanos: Identidad étnica, estrategias políticas y globalización entre los pueblos indígenas de América latina. Caracas: UCV-ALAS-Unesco.

Arizpe, L. (1976). Migración indígena problemas analíticos. *Nueva Antropología*, vol. 2, no 5, p. 63-89.

Arruti, J. (2016) "Etnogénesis Indígena" *Revista en Brasil actual*.

Auyero, J. (2013). *Pacientes del estado*. Buenos Aires: Eudeba.

Balazote, A. y Radovich, J. (comps.) (1992). La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina. CEAL: Buenos Aires.

Balazote, A. y Radovich J. C. (2003). Grandes represas hidroeléctricas: efectos sociales sobre poblaciones Mapuches en la Región del Comahue, Argentina. En: Silvio Coelho dos Santos y Aneliese Nacke (Orgs.) *Hidrelétricas e povos indígenas*. Ed. Letras Contemporáneas, Florianópolis.

Balazote, A y J.C. Radovich (2009). Turismo y etnicidad. Una interculturalidad conflictiva en territorios mapuche. En Tamagno, L. (Coord) *Pueblos Indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política* (pp. 25-44). Buenos Aires, Editorial Biblos.

Balazote, A., Valverde, S., Varisco, S., y Engelman, J. (2019) Indígenas urbanos: un estado de la cuestión. *Actas del III Congreso Internacional de Geografía Urbana*, pp. 770-772.

Barabas, A. (2000). La construcción del indio como bárbaro. *Rev. Alteridades*, 10(19).

Barrera, L. (2014). Burocracia y derecho. Reflexiones sobre el rol de los documentos en la construcción del conocimiento jurídico. *Revista Sociedad*, nº 33, pp. 73-90.

- Bari, M. C. (2002). La cuestión étnica: Aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas. *Cuadernos de antropología social*, (16).
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales*. F. C. E. Méjico.
- Bartolomé, M. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México, Siglo XXI.
- Bartolomé, M. (2003). Los pobladores del “Desierto” genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, n. 17, pp. 162-189.
- Bartolomé, M. A. (2004). Movilizaciones étnicas y crítica civilizatoria. Un cuestionamiento a los proyectos estatales en América Latina. *Perfiles Latinoamericanos*, (24), 85-105.
- Bartolomé, M. (2006). Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas. En *Avá* (Posadas), ago. 2006, núm.9, pp.28-48.
- Bartolomé, M. A. (2008). La diversidad de las diversidades: Reflexiones sobre el pluralismo cultural en América Latina. *Cuadernos de Antropología social*, (28), 33-49.
- Bartolomé, M. A. (2010). Interculturalidad y territorialidades confrontadas en América Latina. *Runa*, 31(1), 09-29.
- Batallán, G., y García, J. (1992). Antropología y Participación, contribución al debate metodológico. Publicar-en Antropología y Ciencias Sociales, N° 1. *Revista del Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina*. Pp. 79-93.
- Bechis, M. (2006) La Organización Nacional´ y las tribus pampeanas en Argentina durante el siglo XIX. *Revista Tefros*, vol. 4, no 2, p. 14.
- Bellier, I. (2019). *Pueblos indígenas en el mundo. Reconocimiento jurídico y político*. Buenos Aires: Editorial Eudeba.
- Bello, A (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígena*. CEPAL.
- Bengoa, J. (2000). *La Emergencia Indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica: Santiago de Chile.
- Bengoa, J. (2009). ¿una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina? Buenos Aires: *Cuadernos de Antropología Social*, FFyL, UBA. N° 29.
- Bigot, M; Rodríguez, G. y Vázquez, H. (1991). Asentamientos toba-qom en la ciudad de Rosario: procesos étnicos identitarios. En *América Indígena*, vol. 51, núm. 1, pp. 217-253.

Boccaro, G. (1999). Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review*, vol. 79, no 3, p. 425-461.

Bonfil Batalla, G. (1971). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, UNAM, v. IX, pp. 105-124.

Bourdieu, P. (2002). Condición de clase y posición de clase. *Revista Colombiana de Sociología*, Vol VII, N° 1, 119-141.

Briones, C. (2007). Nuestra lucha recién comienza". Vivencias de Pertenencia y Formaciones Mapuche de Sí Mismo. En *Avá*, Posadas, vol. 10 pp. 23 - 46

Briones, C. (1998). *La alteridad del cuarto mundo. Una construcción antropológica de la diferencia*. Tercera Parte: La aboriginalidad como forma de organizar las diferencias: 141-222. Ediciones del Sol, Buenos Aires.

Bruno, F. (2010). Cifras imaginarias de la inmigración limítrofe en Argentina: En Migraciones y MERCOSUR: una relación inconclusa. Buenos Aires: Catálogos.

Burguete Cal y Mayor, A. (2011). Municipalización del gobierno indígena e indianización del gobierno municipal en América Latina. *Revista Pueblos y fronteras digital*, (11), 38-88.

Campos Muñoz, L. (2007). La violencia al denominar en la construcción/deconstrucción del sujeto indígena urbano por el Estado de Chile. *Revista de la Academia*, n. 12. Universidad Academia de Humanismo Cristiano: Santiago de Chile, pp. 63-84.

Campos Muñoz, L. (2016). La desigualdad de la diferencia. Estudio sobre la desigualdad y la construcción de la diferencia del Mapuche urbano en Santiago de Chile. En: *Del territorio a la ciudad. Revalorizando saberes, identidades y trayectorias indígenas*. Editorial FFyL, UBA-UNLU-UNDAV: 385-412.

Campos, L., Espinoza, C., & Maza, F. D. L. (2018). De la exclusión a la institucionalidad. Tres formas de expresión Mapuche en Santiago de Chile. *Andamios*, 15(36), 93-112.

Cañuqueo, L. (2005). Los ngutram: relatos de trayectorias y pertenencias Mapuches. Ciudad de Buenos Aires: *VI Congreso Internacional de Etnohistoria*. Simposio III: Tradiciones orales, narrativa y simbolismo. Sección Etnohistoria, Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA.

Cardoso de Oliveira, R. (1982) *Etnicidad y Estructura Social*. Capítulo I. Colección Miguel Othon de Mendizábal. Méjico.

Carenzo, S. y Fernández Álvarez, M (2014). De la investigación-acción a la etnografía colaborativa: aportes para (re) pensar el vínculo con organizaciones sociales desde ámbitos universitarios. En Gómez Solórzano y Pacheco Reyes (comp.) *Trabajo informal, economía solidaria y autogestión. Precariedad laboral y resistencia en la globalización*. Ediciones Peña Lillo/Continente. Buenos Aires.

Casanova, P. G. (2006). Colonialismo interno (uma redefinição). BORON, AA; AMADO, J.; GONZÁLEZ (Org.). *A teoría marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 395-420.

Castelnuovo, N., Castilla, M. y Valverde, S. (2019). Movilización, derechos indígenas y Antropología en colaboración. En *Revista Quehaceres*, No 4. 33-47. Revista del Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

Castilla, M., Engelman, J. M., Herrera, V., Míguez Palacio, R., Quispe, L., Rodríguez, S., Varisco, S., Valverde, S., Weiss, M. L. (2020) Antropología y colaboración en tiempos de pandemia. Breves apuntes para repensar la práctica antropológica en el marco de la realización de un informe regional sobre COVID y Pueblos Indígenas en Argentina. Dossier (343-359) *Atek Na* 9.

Castilla, M., Varisco, S., & Valverde, S. (2018). Políticas de Intervención con los Pueblos originarios Mapuche y Qom en Argentina. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, 12(2), 86-123.

Cherñavsky, S. C. (2021). Espacios de participación indígena y diálogo intercultural. Análisis sobre el consejo provincial de asuntos indígenas (CPAI). *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 30(1), 56-71.

Clastres, P. (1996). Sobre el etnocidio. En *Investigaciones en Antropología Política*. Gedisa, Barcelona. pp. 55-64

Collinao F., Loncón L., Olivero D., Subiri L., Tropan S., Márquez V., Florentino N., Ghioldi G., Trincherro H., Balazote A., Radovich J. C., Ramos M., de Jong I., Maragliano G., Impemba M., Stecher G., Valverde S., Varisco S., Pérez A. (2019). *Lof Paichil Antreao: comunidad mapuche ancestral de la región de Villa la Angostura*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Comaroff, J. (1987). Of totemism and ethnicity: consciousness, practice and the signs of inequality. *Ethnos*, vol.52, N° 3-4.

Corbelle, F. (2018). El activismo político de los usuarios de drogas: de la clandestinidad al Congreso Nacional. *Colección Antropología Jurídica y Derechos Humanos/2*. Buenos Aires, Teseo Press.

Daich, D. y Sirimarco, M. (2009). Anita Anota. El antropólogo en la aldea penal. *Revista Cuadernos de Campo*, N.18, PPGAS/USP.

Delrio W.; Lenton, D.; Musante, M.; Nagy, M.; Papazian, A.; Raschcovsky, G. (2007). Reflexiones sobre la dinámica genocida en la relación Estado Argentino-Pueblos Originarios. *Segundo Encuentro Internacional. Análisis de las prácticas sociales genocidas*. Tres de Febrero, Buenos Aires.

Díaz Polanco, H. (1988). *La cuestión étnico-nacional*. Fontamara, México.

Díaz Polanco, H. (1995) Etnia, Clase y Cuestión Nacional. En: *Formación nacional y cuestión étnica*. F. C. E. Méjico.

Engelman, J. (2016a). Migración étnica y condiciones de vida urbana al sur del Área Metropolitana de Buenos Aires. *Alteridades*, vol. 26, no 52, p. 68.

Engelman, J. M. (2016b). Participación política indígena urbana en el municipio de Almirante Brown, provincia de Buenos Aires. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XLI (1), 1-10.

Engelman, J. M. (2020a). Entre la 'necesidad y urgencia' y el derecho indígena: reclamo territorial en el sur de la Región Metropolitana de Buenos Aires, Argentina. *Revista de Antropología Social*, 29(2), 185.

Engelman, J. M. (2020b). *Identidad étnica y práctica política al sur del conurbano bonaerense*. Colección Tesis Doctorales, Sociedad Argentina de Antropología, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Engelman, J. M. (2022). Nucleamientos indígenas en tiempos de COVID-19. Organización etnopolítica en el sur de la Región Metropolitana de Buenos Aires, Argentina. *AVÁ Revista de Antropología*, Posadas, Misiones.

Engelman, J, Varisco, S, Míguez Palacio R, Weiss, L (2018). Etnización de la práctica política de la dirigencia indígena en los gobiernos locales de la región metropolitana de buenos aires, argentina. *Revista Antropologías del Sur*: UAHC.

Engelman, J. M., Varisco, S. y Valverde, S. (2020). La producción de conocimiento antropológico desde la extensión. Colaboración con poblaciones indígenas de la provincia de Buenos Aires y Norpatagonia, Argentina. *+E: Revista de Extensión Universitaria*, 10(13), e0001. doi: 10.14409/extension.2020.13. Jul-Dic.e0001.

Engelman, J. y Varisco S. (2021). Introduction: indigenous presence and legislation in Argentina. C. Minaverri y S. Valverde (comps.), *Ecosystem and cultural services. Environmental, legal and social perspectives in Argentina*. Gewerbestrasse: Editorial Springer Nature.

Enriz, N. (2017). El verso del indio trucho. Los medios contra los indígenas. *Anfibia*. Recuperado de <http://www.revistaanfibia.com>

Floria, P. N. (2001). El salvaje y su tratamiento en el discurso político argentino sobre la frontera sur, 1853-1879. *Revista de indias*, 61(222), 345-376.

Fonseca, C. (1999). Quando cada caso nao é um caso. Pesquisa etnográfica e educação. *Revista Brasileira de Educação*, nº 10, pp. 58-78.

Galafassi, G. (2008). Producción, tierra y conflictos socio-ambientales en Patagonia. Una primera aproximación. *V Jornadas de Investigación y Debate*: Quilmes.

Gesteira, S. (2016). 'Legales pero ilegítimos'. Sentidos sobre la inscripción de la filiación y los documentos personales para quienes buscan sus orígenes en Argentina. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 20(1), 5-31.

Golbert, L. (2004). ¿Derecho a la inclusión o paz social? Plan Jefas y Jefes de Hogar Desocupados. *Serios de la CEPAL*, División de Desarrollo Social, Políticas Sociales, N° 84, 1-42.

Gordillo, G. (2006): *El gran chaco. Antropología e historias*. Prometeo. Buenos Aires. Capítulo 6 y 8, pp. 147-168 y 195-221.

Guiñazú, S. (2017). Memorias indígenas movilizadas: un análisis del proceso de producción de los Informes Histórico-Antropológicos del relevamiento territorial de comunidades indígenas en Río Negro, Argentina. Clepsidra. *Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 4(8), 26-45.

Guiñazú, S. (2018). El interjuego entre la normalización estatal y agencia indígena en la ejecución del relevamiento territorial de comunidades indígenas en Río Negro, Argentina.

Herrán, M. (2005). ¿Que son los Estereotipos? *En Cubrimiento periodístico responsable de desplazamiento*. Cap 1. Corporación Medios para la Paz - M PP. Colombia.

Juliano, D. (1992). Estrategias de elaboración de la identidad. En C. Hidalgo y L. Tamagno (comps.), *Etnicidad e Identidad*: 50-63. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Kant de Lima, R., Eilbaum, L. y Medeiros, F. (orgs). (2017). Casos de repercussão. Perspectivas antropológicas sobre rotinas burocráticas e moralidades. Rio de Janeiro, Consequência. Apresentação y Capítulo 1, pp. 7-42

Kropff, L. (2004). Mapurbe: jóvenes mapuche urbanos. En *KAIROS-Revista de Temas Sociales*; San Luis; pp. 1 – 12.

Lafée-Wilbert, C. A., & Gómez, P. R. (2012). Elementos de la etnogénesis cultural guaiquerí. *Presente y Pasado. Revista de Historia*. Año 17. N° 34.

Lagos, M. (2008): «Vida cotidiana, ciudadanía y el género de la política», en *Cuadernos de Antropología Social*, N° 27, Buenos Aires, pp. 91-112.

Lanata J. L. (2014) Casos, análisis y reflexiones. En *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectivas transdisciplinar*. Lanata J. L. (Comp). 1a ed. San Carlos de Bariloche, i-xii.

Lanteri, M. S., Ratto, S., De Jong, I., & Pedrotta, V. (2011). Territorialidad indígena y políticas oficiales de colonización: los casos de Azul y Tapalqué en la frontera sur bonaerense (siglo XIX). *Antíteses*, 4(8), 729-752.

Lazzari, A.; Rodríguez, M.; Papazian, A. (2015). Juegos de visibilización: Antropología sociocultural de los pueblos indígenas en Pampa y Patagonia.

- Lenton, D. (2014). Apuntes en torno a los desafíos que derivan de la aplicación del concepto de genocidio en la historia de las relaciones entre el estado argentino y los pueblos originarios. *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectiva transdisciplinar*, 32-51.
- Lenton, D; Delrio, W; Raschcovsky, G; Papazian, A; Nagy, M. Y Musante, M. (2007). Reflexiones sobre la dinámica genocida en la relación Estado Argentino-Pueblos Originarios. Buenos Aires, *Segundo Encuentro Internacional*.
- Llancaqueo, V. T. (2005). Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004. *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 67-102.
- Lucaioli C. P. (2018) Los contextos de producción de los documentos coloniales. Lidia Nacuzzi, Coord. En *Entre los datos y los formatos. Indicios para la historia indígena de las fronteras en los archivos coloniales*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: IDES, 4-28.
- Lucic, M. C. (2001) "Identidades emergentes: un desafío para los estudios interculturales" *IV Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.
- Luna Penna, G. (2014) "Trayectoria crítica del concepto de etnogénesis" *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 24(2), 167-179.
- Maidana, C. (2013). Territorios indígenas: entramados de etnicidad y clase. *Quid 16 N° especial*: 66-81.
- Maidana, C. (2019). La necesidad de conocimiento y reconocimiento plural: los pueblos indígenas en la provincia de Buenos Aires, Argentina. *Antropologías del Sur*, 6(11), 249-262.
- Malaga-Villegas, S. G. (2019). Lo indígena en las Declaraciones de Barbados: construcción simbólica e imaginario político de igualdad. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos (México)*, 49(2), 35-58.
- Manzano, V. (2011). "El hacerse y (des) hacerse del movimiento. Sobre espacios etnográficos y espacios en movimiento en el Gran Buenos Aires". En Grimberg, M. Hernández, M. y Manzano, V. (editores): *Etnografía de las tramas políticas colectivas: Estudios en Argentina y Brasil*. Buenos Aires: *Antropofagia*, pp. 307-339.
- Manzano, V. y Ramos, A. (2015): "Introducción. Procesos de movilización y de demandas colectivas: estudios y modos de abordar, lo político" en la vida social" *Identidades*. *Revista del Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia*, Año 5, Numero 8, pp. 1-25.
- Massey, D. (2012). Espacio, lugar y política en la coyuntura actual/Space, Place and Politics in the Present Conjuncture. *Urban*, (04), 7-12.
- Matossian, B. (2010). Expansión urbana y migración. El caso de los migrantes chilenos en San Carlos de Bariloche como actores destacados en la conformación de barrios populares. *Scripta Nova*, Vol 14, N° 331, Barcelona.

- Matossian, B. (2017). Movilidades, interescalaridad y género: mujeres profesionales en un barrio de San Carlos de Bariloche. *II Congreso Internacional de Geografía Urbana*, Unlu, Luján, Buenos Aires.
- Merry, Sally Engle (2010). *Derechos humanos y violencia de género. El derecho internacional en el mundo de la justicia local*. Bogotá: Siglo del hombre Editores.
- Milanich, N. (2009). *Children of Fate: Childhood, Class, and the State in Chile, 1850–1930*. London: Duke University Press.
- Minaverri, C. M., Valverde, S., Stecher, G. A., & Matranga, R. (2019). Realidades en la aplicación práctica de la Ley de bosques nativos N° 26.331 en Norpatagonia argentina. *IV Jornadas Forestales de Patagonia del Sur*.
- Moreno Pestaña, J., y Espadas Alcázar, M. 2009. Investigación acción participativa. En Román Reyes (Dir): *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales. Terminología Científico-Social*, Tomo 1/2/3/4, Ed. Plaza y Valdés, Madrid-México.
- Muzzopappa, E. y Villalta, C. (2011). “Los documentos como campo. Reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales”, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 47, nº 1, pp. 13-42.
- Nacuzzi, L. (2010). Principios básicos de entrenamiento en la investigación: la tesis de licenciatura.
- Nacuzzi, L. y Lucaioli, C. (2011). El trabajo de campo en el archivo: campo de reflexión para las ciencias sociales. *PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales*, (10).
- Nagy, M. (2008). Los pueblos originarios y las consecuencias de la “conquista del desierto” (1878-1885). Perspectivas desde un estado de la cuestión. En: *Genocidio Indígena y Estado Nación*. OPFYL-UBA, Buenos Aires.
- Nagy, M. (2013a). Las credenciales de autenticidad: Estigmas, estereotipos y burocratización en los procesos de reconocimiento legal de los pueblos indígenas. *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Mendoza.
- Nagy, M. (2013b). Los museos de la última frontera bonaerense y sus narrativas acerca de los pueblos indígenas. *Revista del Museo de Antropología*, vol. 6, no 1, p. 79-90.
- Nagy, M. (2014) Después del fin. Sometimiento, proletarización y rearticulación comunitaria indígena en Buenos Aires. En *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectivas transdisciplinar*. Lanata J. L. (Comp). 1a ed. San Carlos de Bariloche, pp. 96-133.
- Nagy, M. y Papazian, A. (2011). El campo de concentración de Martín García. Entre el control estatal dentro de la isla y las prácticas de distribución de indígenas (1871-1886). *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, vol. 1, no 2.
- Noceti, R. (2013). *Los Curá y su liderazgo en la nación mapuche*. Ed. Nuestros caciques, Bahía Blanca.

- Olivera, A. (2014). Charruas urbanos en Uruguay. *(Re) Penser L'Exil*, N°4.
- Ortelli, S. (2000). Marginalismo y relaciones interétnicas: blancos e indios en la frontera rioplatense en el siglo XIX. *Revista complutense de historia de América*, 26, 181-198.
- Ortelli, S. y Ratto, S. (2006). Poder, conflicto y redes sociales en la frontera pampeana, siglos XVIII-XIX. *Trabajos y comunicaciones*, (32-33), 77-85.
- Pacceca, M. y Averbuj G. (2014). Mirar y que te miren, pensar y que te piensen. Migraciones, diferencia y derechos en la escuela. *Documento del Ministerio de Educación de la Nación*.
- Pacheco de Oliveira, J. (2010). ¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil. *Desacatos*, (33), 13-32.
- Paz, M. L., Fleitas, K., Balazote, A., & Valverde, S. (2021). re-Construyendo la economía doméstica en argentina: un análisis Comparado entre la región Centro y la norpatagonia. *Cuadernos de antropología*, 25, 63-96.
- Pérez, A. (2001). De la etnoescatología a la etnogénesis: notas sobre las nuevas identidades étnicas. *Revista de Antropología Experimental*, (1), 12.
- Pichumil, F. y Nagy, M. (2016). Cultura, historia y presente del pueblo mapuche y mapuche-tehuelche en Río Negro, Chubut y Buenos Aires. En *Pueblos indígenas en la Argentina. Historias, culturas, lenguas y educación*. Ciudad de Buenos Aires, p. 1- 36.
- Pita, M. y Miranda, A. P. (2015). Alcance y limitaciones de las consultorías en materia de seguridad pública y derechos humanos Es posible resistir a las generalizaciones y a los productos estandarizados? – Relato de una experiencia. *Civitas*, v. 15, n. 1, p. 128-154
- Poole, D. (2012). Corriendo riesgos: normas, ley y participación en el Estado neoliberal, *Antropológica*, 30(30), 83-100.
- Quijada, M. (2004). De mitos nacionales, definiciones cívicas y clasificaciones grupales. Los indígenas en la construcción nacional argentina. Siglos XIX a XXI. En Ansaldi, Waldo (coord.) *Caleidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*: 425-450.
- Quispe, L. E., Míguez Palacio, R. M., Castiñeira Alder, M. J., Barandela, A. C., Chernavsky, S. C., Rodríguez Ramírez, S. G., Castellano, V., Herrera, V., Varisco, S., Weiss, M. L., Castilla, M., Engelman J. M. y Valverde, S. (2020). ¿Qué hacemos lxs antropólogxs frente al COVID-19? Dossier “Notas universitarias en contexto de pandemia,” *Redes de Extensión / 7* (2020) ISSN 2451-7348 pp 101-106. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/redes>.
- Radovich, J, C. (2004). Procesos migratorios en comunidades Mapuches de la Patagonia Argentina. *II Congresso Internacional de Investigaçã o e Desenvolvimento Sócio-cultural*, At Paredes de Coura, Portugal., Volume: 1.

- Radovich, J. C. (2005). Ideología de grandes proyectos en la región Comahue, Argentina. *Disputas territoriales y conflictos interétnicos en Brasil y Argentina*, 97-120.
- Radovich, J, C. (2011). “Los pueblos originarios de la Argentina. Situación actual”. En: M. Bovisio & Radovich, J. *Arte Indígena en tiempos del Bicentenario*. Secretaría de Cultura de la Nación: Buenos Aires.
- Radovich, J, C. (2013). Los Mapuches y el Estado neuquino: algunas características de la política indígena. *Runa* vol.34 no.1 Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Radovich, J. C. (2014). Política indígena y movimientos etnopolíticos en la Argentina contemporánea: una aproximación desde la antropología social. *Revista Antropologías del Sur* N°1, pp. 133-145.
- Radovich, J, C. y Balazote, A. (1995). Transiciones y fronteras agropecuarias en norpatagonia. En Trinchero (ed.) *Producción doméstica y Capital. Estudios desde la antropología económica*. Biblos, Buenos Aires, pp.63-79.
- Ramos, A. (1998). The Hyperreal Indian. En: *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*: 267-283. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Ramos, A. M. (2010). Debates y reflexiones sobre la preexistencia mapuche tehuelche: sentidos de permanencia y continuidad en la noción de territorialidad. *Sociedades de paisajes áridos y semiáridos*, 2, pp. 109-124
- Ramos, R. (2018): Los caminos sinuosos del kizugüneun (autonomía): reflexiones situadas en las luchas mapuche. En: *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, Año 24 N° 32 pp: 53-72.
- Rapoport, M. y Spiguel, C (2005). *Política exterior argentina (1880-2001)*. Colección dirigida por José Nun. Capital Intelectual, Bs. As.
- Reguera, A. (1991). Trabajo humano, trabajo mecánico. Cadena de oficios entre ciudad y campo en el sur bonaerense. Siglos XIX y XX. *Anuario IEHS*, 6, 113-136.
- Roca Girona, J. (2011). Amores locales, noviazgos transnacionales. La búsqueda virtual de pareja mixta por parte de hombres españoles. *Revista de Antropología Social*, (20), 263-292.
- Roca Girona, J. (2014). [Per]Siguiendo informantes en terrenos movedizos. Una reflexión a partir de una experiencia etnográfica con migrantes por amor. En C. Oehmichen (Ed.) *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 305-321.
- Rockwell, E. (1987). *Reflexiones sobre el proceso etnográfico (1982-1985)*. Departamento de investigaciones Educativas; Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del IPN. México DF.
- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos*. Paidós. Buenos Aires.

Rockwell, E. y Ezpeleta, J. (1983). La escuela: relato de un proceso inconcluso. *Revista Colombiana de Educación Centro de Investigaciones pedagógicas. Universidad Pedagógica de Bogotá* (12).

Roseberry, W. (2002). “Hegemonía y lenguaje contencioso”. En: Joseph, Gilbert y Nugent, David (compiladores): *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*. Ediciones Era. México. pp. 213–226.

Salomón Tarquini, C. (2011). Entre la frontera bonaerense y La Pampa Central. Trayectorias y redes de relaciones indígenas (1860-1920). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*.

Sarrabayrouse, M. J. (2009). “Reflexiones metodológicas en torno al trabajo de campo antropológico en el terreno de la historia reciente”. *Revista Cuadernos de Antropología Social*, N.29., pp. 61-83.

Sarrabayrouse, M. J. (2011). *Poder judicial y dictadura. El caso de la Morgue*. Buenos Aires: Ed. Del Puerto/Cels.

Schmidt, M. (2018). Una década protegiendo los bosques nativos. Claroscuros de una política ambiental en defensa de los bienes comunes. *BORDES, Revista de Política, Derecho y Sociedad* (7), 153-162.

Stefanelli, L. (2015). “Relaciones fronterizas entre el Estado nacional argentino y líderes cacicales de Nordpatagonia 1870-1880”. *Anuario Digital*. Escuela de Historia, N° 27: 146-167.

Sterpin, L. V. (2017). Participación indígena en el INAI: ¿una década ganada? Reflexiones en torno a la conformación y el funcionamiento del Consejo de Participación Indígena en el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (2004-2015). *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano - Series Especiales*. Vol. 4 N°1, Año 2017 pp. 58-67

Tamagno, L. (1986). Una comunidad toba en el Gran Buenos Aires: su articulación social. En *II Congreso Argentino de Antropología Social*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 29 de noviembre y 2 de diciembre de 2011.

Tamagno, L. (1991). La cuestión indígena en Argentina y los censores de la indianidad. *América indígena*, (1).

Tamagno, L. (2003). Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Argentina. *Campos-Revista de Antropología*, 3, 165-182.

Trincherro, H. H. (1994). Compromiso y distanciamiento: configuraciones de la crítica etnográfica contemporánea. *Runa*, archivo para las ciencias del hombre, 21(1), 317-333.

Trincherro, H. (2000). *Los Dominios del Demonio. Civilización y Barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco Central*. EUDEBA. Buenos Aires.

Trincheró, H. (2007). *Aromas de lo exótico (retornos del objeto). Para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción*. Editorial SB, Buenos Aires, 300 pp.

Trincheró, H. (2010). Los Pueblos Originarios en la formación de la Nación Argentina. *Revista Espacios*, 46: 106-123.

Trincheró, H. y Valverde, S. (2014). *Del Centenario al Bicentenario argentino*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Trincheró, H. y Valverde, S. (2014). *De la "guerra con el indio" a los pueblos originarios como sujetos sociales y políticos: del Centenario al Bicentenario argentino*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, pp. 175-222.

Valverde, S. (2010). Demandas territoriales del pueblo Mapuche en área Parques Nacionales. *Avá*, no 17.

Valverde, S. (2011a). El giro teórico "interaccionista" en el abordaje de la "cuestión étnica" en la antropología. En M. Ramos, A. Balazote y S. Valverde (edits.), *Arqueología y antropología social: Arte, política y economía*: 133-156. Buenos Aires, Editorial Biblos.

Valverde, S. (2011b). De "pobladores" a "mapuche": historias ausentes (y los ausentes de la historia). *Papeles de trabajo*, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural, Rosario.

Valverde, S. (2013). De la invisibilización a la construcción como sujetos sociales: el pueblo indígena Mapuche y sus movimientos en Patagonia Argentina. *Anuário Antropológico*, Brasília.

Varas, J. (2005). *La construcción de la identidad étnica urbana: etnificación y etnogénesis del movimiento mapuche urbano organizado en la ciudad de Santiago 1990-2000*. Magister Antropología y Desarrollo, Universidad de Chile.

Varisco, S. (2018). Despojos de las poblaciones mapuches por parte del Estado Argentino. La frontera bonaerense y el caso de la comunidad mapuche Calfu Lafken de Carhué. *Albuquerque: revista de historia*. vol. 10, n.º 20.

Varisco, S. (2019). La antropología mediada por el trabajo de investigación y de extensión universitaria. *Cuadernos de Antropología*, No. 21: 25-38.

Varisco, S. (2022). El uso creativo de la ley por parte de las comunidades indígenas. El caso de la comunidad mapuche Kalfulafken. *Anales De Antropología*, 56(1), 47– 56.

Vázquez, H. (2000) *Procesos Identitarios y Exclusión Sociocultural. La cuestión indígena en Argentina*. Biblos. Buenos Aires.

Vázquez, H. (2002). Procesos identitarios, "minorías" étnicas y etnicidad: los mapuches de la República Argentina. *Amnis. Revue d'études des sociétés et cultures contemporaines Europe/Amérique*, (2).

Vázquez, H. (2006). Análisis de los procesos étnico-identitarios desde un abordaje histórico-crítico. *Actas de las IV Jornadas de Investigación en Antropología Social*, 688-696.

Vázquez, H. y Bigot, M. (1998). Lengua, sociedad, cultura y percepción: el caso toba de Villa Banana. En *Cuadernos de Historia Regional*, núm 10, pp. 5-29.

Weiss, L; Engelman, J; Valverde, S. (2013). Pueblos Indígenas urbanos en Argentina: un estado de la cuestión. *Revista Pilquen*, Centro Universitario Regional Zona Atlántica de la Universidad Nacional del Comahue.

Worsley, P. (1980). *Al son de la trompeta final: estudios de cultos "cargo" en Melanesia*. Siglo XXI: Madrid.

FUENTES

a. Fuentes de organismos, y datos demográficos/estadísticos

INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas. 2001.

INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010, Censo del Bicentenario. Resultados definitivos, Serie B N° 2. Argentina, 2012.

Ministerio de Desarrollo Social. Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) Órganos de consulta y participación. (s/f).

Normas Internacionales (s.f.) Normas internacionales relativas a los pueblos indígenas [Publicación Web]. Naciones Unidas, Derechos Humanos, Oficina de Alto Comisionado. Recuperado de: <https://www.ohchr.org/SP/Issues/IPeoples/SRIndigenousPeoples/Pages/InternationalStandards.aspx> [Fecha de consulta: 19/11/2021].

Organización Internacional del Trabajo (OIT). Convenio (N. 169) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, 27 Junio 1989.

Organización de las Naciones Unidas (ONU). Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, 13 de septiembre de 2007. Recuperado de: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

Sebastián Demicheli Calcagno, Viviana Canet, Leticia Virosta (Comp.). (2015) *Derechos de los pueblos indígenas en la Argentina, una compilación*. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación. Secretaría de Derechos Humanos.

b. Otras fuentes

Abeledo, S., Acho, E., Aljanati, L. I., Aliata, S., Aloí, J., Alonso, M. F., ... & Weiss, M. L. (2020). Informe ampliado: efectos socioeconómicos y culturales de la pandemia COVID-19 y del aislamiento social, preventivo y obligatorio en los Pueblos Indígenas en

Argentina-Segunda etapa, junio 2020.

Aljanati, L. I., Alonso, M. F., Aragon, G. L., Brac, M., Castilla, M., Castellano, V., ... & Weiss, M. L. (2020a) Los efectos socioeconómicos y culturales de la pandemia COVID-19 y del aislamiento social, preventivo y obligatorio en las comunidades indígenas de la RMBA, NOA, NEA y Patagonia, abril 2020.

Congreso Internacional de Historia Mapuche. (2002). Actas del primer Congreso Internacional de Historia Mapuche: celebrado en Siegen, Alemania del 1 al 4 de febrero 2002 Carlos Contreras Painemal, (editor).

Comunidad Mapuche Kalfu Lafken, Varisco Sofía y Valverde, Sebastián (2019). “No entregar Carhué al huinca”. Tríptico realizado con fondos del proyecto de Extensión Universitaria UBANEX “Indígenas en la ciudad: articulación y fortalecimiento de espacios etnopolíticos en el Área Metropolitana de Buenos Aires”.

Documental “4 lonkos: Vida, muerte y profanación” (2020) de Sebastián Díaz. INCAA, Argentina.

Ubanex (2016) “Qué va a ser indígena si es mi vecino!” Indígenas en la ciudad: visibilizando una realidad desconocida y negada.

ANEXOS

a. Anexo N°1: Actas de Bautismo de la Isla Martín García. Extraído del Archivo del Museo Regional Dr. Adolfo Alsina, Carhué.

LIBRO DE BAUTISMOS

Del Partido de *Northungarica*

AÑO DE 1877

1877
200
Francisco
Pedro Collares
Conquistador
de 15 años

En Quinas, Oahu del año del Señor
de mil ochocientos setenta y siete, el Capellan
de este partido de *Northungarica*
señalado Don *Francisco Collares*
natural de *San Pedro de Macoris*
de edad, y de *Francisco Collares* natural de
de *San Pedro de Macoris* natural de

al cual sus padres *Francisco Collares* natural
de *San Pedro de Macoris* y *Francisco Collares* natural de
destinado en *San Pedro de Macoris*
y *Francisco Collares* natural de
destinado en *San Pedro de Macoris*
A quien se le ha impuesto el nombre de *Francisco*
por sus padres, y la obligación de cumplir la doctrina cristiana, y por el de recibir la comunión

El Cura Vicario del Partido

Francisco Collares

Padrino

Madrina

LIBRO DE BAUTISMOS

141

Del Partido de *San Juan*

AÑO DE 187*7*

En *quinta* de *Setiembre* del año de *1877*
de mil novecientos *setenta y siete*, el *Capitán*

inscribió Como Fianza de este

Partido de *San Juan* bautizado

espiritualmente, por sus padres y padrinos de *Vicente macho* *Arzobispo*
que nació el día *veinte y tres* a las *horas* de *...*

de *...* del *...* natural de *...*

natural de *...* de *...* natural de *...*

de *...* natural de *...*

de *...* natural de *...*

nació sus padres el *...* natural

de *...* natural de *...*

denominado en *...* y *...* natural de

... natural de *...*

denominado en *...*

el quince anterior al presente inscritos en el libro y

con sus padres, y la obligación de mantener la doctrina cristiana, y por sí de recibir la fe...

El Cura Vicario del Partido

[Signature]

Padrino

Madrina

1877
n.º 801
Vicente macho
Arzobispo
Arzobispo
Indica en 20 años
según el comp. 1877

LIBRO DE BAUTISMOS

141

Del Partido de *San Juan*

AÑO DE 187*7*

En *San Juan de Chiriquí* del año del Señor
de mil ochocientos ochenta y siete, a *Capellan*

Partido de *San Juan* inscripto Cura Vicario de este
obispanato, por día y años a *Don Juan María Martínez*

que nació el día *veinte tres* a las *once* de
Agosto del lugar de *San Juan*

natural de *Caracas* de *Concepción* años
de edad, y de *Pedro de Cárdenas* natural de

de *San Juan* años de edad, domiciliado en *San Juan*
siendo sus padrinos el *Don Juan de Benigno Zapata* natural
de *Caracas* y *Don Juan de los Rios* años de edad,
domiciliado en *San Juan*

y *Doña María de los Angeles* natural de
Caracas y *Don Juan de los Rios* años de edad, domiciliado en *San Juan*

que quienes asistieron al nacimiento asistieron con el objeto y
con sus padres, y la obligación de enseñarle la doctrina cristiana, y por virtud de recibida la fe

El Cura Vicario del Partido

Juan Pérez

Padrino

Madrina

1877
n. 801
Don Juan María
San Juan
San Juan de los Rios
Doña María de los Angeles

LIBRO DE BAUTISMOS

Del Partido de *Sancti Spiritus*

AÑO DE 1874

1874
1803
Sancti Spiritus
Sancti Spiritus
Sancti Spiritus
Sancti Spiritus
Sancti Spiritus

En presencia de *Sancti Spiritus* del año del Señor
 de sus nobres *Sancti Spiritus* y *Sancti Spiritus*
 bautizado con el nombre de *Sancti Spiritus*
 solemnemente, por sí y en presencia de *Sancti Spiritus*
 que nació el día *Sancti Spiritus* de los *Sancti Spiritus*
 sus legítimos, a *Sancti Spiritus*
 natural de *Sancti Spiritus* a *Sancti Spiritus*
 de edad, y de *Sancti Spiritus* natural de *Sancti Spiritus*
 de *Sancti Spiritus* año de edad, domiciliado en *Sancti Spiritus*
 sus legítimos
 siendo sus padrinos el señor *Sancti Spiritus* natural
 de *Sancti Spiritus* a *Sancti Spiritus* año de edad,
 domiciliado en *Sancti Spiritus*
 y *Sancti Spiritus* natural del
 de *Sancti Spiritus* a *Sancti Spiritus* año de edad,
 domiciliado en *Sancti Spiritus*
 el quince anterior al presente expedido con el apellido y
 con sus padres, y la obligación de cumplir la doctrina cristiana, y por sí de verdad lo firmamos

El Cura Vicario del Partido

[Signature]

Padrino

Madrino