

Del discurso sobre la historia a la historia del discurso: la conformación de la identidad indígena en la pampa bonaerense

Autor:
Jong, Ingrid de

Revista:
Memoria Americana: Cuadernos de Etnohistoria

2000, 9, 273-291

Artículo

**DEL DISCURSO SOBRE LA HISTORIA
A LA HISTORIA DEL DISCURSO:
LA CONFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD INDÍGENA
EN LA PAMPA BONAERENSE**

INGRID DE JONG*

* Docente e Investigadora de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Becaria de la Fundación Antorchas.

Resumen

Este trabajo presenta el recorrido de lecturas teóricas que a lo largo de mi investigación sobre las representaciones de memoria histórica en la Tribu mapuche de Ignacio Coliqueo (Los Toldos, Provincia de Buenos Aires) me permitieron replantear el modo de relacionar historia e identidad étnica y reorientar mi enfoque hacia los contextos históricos de producción de subjetividades. El interés por “el discurso sobre la historia” fue trasladándose al de “la historia del discurso”, es decir, hacia la reconstrucción de los contextos históricos en que se fueron conformando los límites y sentidos identitarios en relación a la diferencia “indígena” y su relación con lo “nacional”, intentando encontrar los nexos entre los rasgos del contexto socioeconómico pampeano, las prácticas simbólicas y materiales que articulan las relaciones interétnicas y las formas que adquieren las expresiones y representaciones sobre la identidad y la historia entre las poblaciones aborígenes.

Abstract

This article presents a tour of theoretical readings along my research about representations of historic memories in the Mapuche tribe of Ignacio Coliqueo (Los Toldos, Buenos Aires province) which allow me to rethink the way of relating history to ethnic identity and to refocus my approach through historical contexts of subjectivity production. The interests of the “the discourse on history” changed to “discourse’s history”. In other words, through the reconstruction of the historical contexts in which the limits and identity senses were forms regarding the “indigenous” difference and its relation with the “national”, we try to find the bonds between the pampean sociocultural context and the symbolic practices and material that articulate interethnic relationships and the ways those expressions and representations about identity and history among aboriginal populations appear.

INTRODUCCIÓN

Al intentar llevar al ámbito de la investigación que desarrollo¹ las problemáticas trabajadas en el texto central de esta publicación, imaginé que la forma más fiel de participar en la discusión general sería reconstruir el recorrido de las lecturas y “préstamos” teóricos que me permitieron replantear el modo de relacionar historia e identidad étnica y reorientar mi enfoque hacia los contextos históricos de producción de subjetividades.

En forma global, en el último periodo mi trabajo ha apuntado a incorporar la dimensión histórica en el estudio de las representaciones de memoria e identidad indígena, tratando de encontrar los nexos entre los contextos histórico-regionales, las prácticas simbólicas y materiales que articulan las relaciones interétnicas y las formas que adquieren las expresiones y representaciones sobre la identidad y la historia entre las poblaciones aborígenes. Un planteo de este tipo me llevó a zigzaguear entre las determinaciones mutuas entre pasado y presente, entre historia y representaciones de la historia. Esto me permitió ampliar el marco desde el que planteé inicialmente mis objetivos e interrogantes, y concretar algunos de ellos a través del análisis de un caso particular, referido a la historia de la población indígena conocida como la Tribu del Cacique Ignacio Coliqueo, ubicada en la ciudad de Los Toldos, en la provincia de Buenos Aires.

El asentamiento de la Tribu del Cacique Ignacio Coliqueo, en lo que a mediados del siglo pasado constituía la frontera nacional contra el indígena, obedece al papel estratégico que este cacique cumplía como “indio amigo” aliado del gobierno nacional, al que apoyaba militarmente para combatir los “malones” que llevaban a cabo los indios de la pampa y la cordillera. Recompensando su actuación, en 1866 el gobierno del Gral. Bartolomé Mitre otorgó a Coliqueo y su tribu la propiedad de las tierras ocupadas bajo la modalidad de concesión comunal².

¹ Lleva como título *Memoria colectiva e identidades sociales: las configuraciones de la etnicidad en Los Toldos*, en el marco de la Beca de Perfeccionamiento de la UBA, bajo la dirección de la Dra. Lidia Nacuzzi.

² La tribu de Ignacio Coliqueo obtuvo la concesión de seis leguas de tierra mediante las leyes provinciales 474 y 552 de 1866 y 1868 respectivamente. Durante el mismo periodo, y bajo modalidades jurídicas similares, otras tribus mapuche obtuvieron tierras en el área pampeana. Un informe

La realización de la Campaña al Desierto extiende el dominio nacional sobre el área pampeana y norpatagónica, cambiando sustancialmente la función y el papel de los indios amigos. De aquí en más, este grupo deberá incorporarse a un proyecto social y económico que no lo incluye entre sus principales protagonistas. La integración de esta población indígena al desarrollo agro-ganadero pampeano se articuló tanto a través de instituciones y regulaciones estatales como de las prácticas cotidianas de relacionamiento con la sociedad no-indígena local. A lo largo de este siglo, una sucesión de conflictos y enfrentamientos interétnicos por la ocupación de las tierras indígenas llevó a este grupo a perder las tres cuartas partes de sus campos. Actualmente, esta población constituye el sector de mayor pobreza y marginalidad de la ciudad de Los Toldos.

La investigación se inició con el objetivo de analizar la relación entre las configuraciones de memoria histórica de la población indígena de Los Toldos y las trayectorias sociales en el trabajo, la propiedad y la ocupación del espacio. Tal objetivo pretendía explorar las posibilidades críticas que determinadas trayectorias sociales reflejaban a nivel de las representaciones del pasado. En particular, y dado que la diferencia étnica se había reproducido a través de un proceso de diferenciación socioeconómica muy marcado -a su vez resultado de acciones y prácticas de despojo y discriminación acontecidas a lo largo del presente siglo- se esperaba que estas experiencias vividas por parte de la población indígena permitieran la elaboración de una conciencia crítica hacia la forma en que se habían planteado las relaciones interétnicas a lo largo de la historia local.

De esta manera, si bien el planteo inicial ya concebía el estudio de los fenómenos de la subjetividad y las identidades sociales en relación con experiencias históricas, un conjunto de lecturas relacionadas con los "usos del pasado" y con la incorporación del bagaje gramsciano al estudio de los fenómenos de etnicidad y nación permitió complejizar el enfoque de la relación entre trayectorias sociales y representaciones. Básicamente, los aportes teóricos basados en la noción de hegemonía permitieron visualizar no sólo el fenómeno de la representación del pasado, sino el de la etnicidad aborígen en relación con procesos de producción de hegemonía particulares.

En un primer punto, entonces, presento las posturas que permiten situarse en la encrucijada en una doble perspectiva: la de ver cómo las prácticas actuales de (auto)identificación de grupos se asientan en determinada construcción y "usos" del pasado, por una parte, y la de cómo ciertos procesos históricos condicionan la forma en que los grupos mantienen, refuerzan o diluyen sus límites y construyen sus sentidos de pertenencia (Brow 1990), por otra.

gubernamental de 1940 cita los casos de las tribus de Ancalao, Melinao, Rondeau y Raninqueo (Informe de la Comisión Investigadora ... 1940). Hux (1980) cita poblaciones indígenas en Bragado y Junin. La provincia de Buenos Aires posee además algunos enclaves indígenas en los partidos de Olavarría, Azul, 25 de Mayo, Talpalqué y Trenque Lauquen. Una investigación sobre los cambios sufridos por estos agrupamientos indios a lo largo del presente siglo, confirmaría seguramente que la disolución de las concesiones de tierras y la dispersión del núcleo de población indígena ha sido el resultado en la mayoría de los casos.

En consecuencia, si bien parto del consenso general que toma a la memoria como una construcción social siempre recreada desde un presente local y posicionado (Briones 1994), quiero desarrollar aquí el razonamiento que me ha llevado a recuperar la historia en el estudio de las representaciones de memoria e identidad, en función de recrear los contextos en los que se fueron conformando los horizontes conceptuales, las nociones y categorías de origen hegemónico que participan de la conformación de los sentimientos de pertenencia de grupos subordinados como, en este caso, los aborígenes. En este planteo, resultaron productivas aquellas aproximaciones que abordan la etnicidad indígena o "aboriginalidad" (Beckett 1988) como una forma específica, aunque históricamente variable, de constitución de grupos al interior de estados mayores, permitiendo situar la etnogénesis de grupos aborígenes en relación con los procesos de conformación de los estados-nación. Una síntesis de dichos aportes se encuentra en el segundo subtítulo, seguido finalmente por una aproximación al planteo de los condicionantes de la etnicidad y la identidad indígena en la pampa bonaerense.

1. LA MEMORIA COMO ESPACIO DE CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES ATRAVESADAS POR LA HEGEMONÍA

El objetivo de vincular las representaciones del pasado con las trayectorias sociales dentro de una población se asentó en dos planteos iniciales respecto de la memoria considerada, en primer lugar, como un espacio de construcción de identidades sociales y, en segundo lugar, como la expresión más o menos mediatizada de las experiencias históricas que son "recordadas".

En este sentido, posturas como las de Friedman (1992: 108), de raíz bourdieuana, permitan relacionar los procesos de interpretación histórica y procesos de construcción de la identidad, considerando la construcción del pasado como un acto de autoidentificación, que debe ser interpretado en su autenticidad. Según su esquema, las interpretaciones históricas son producto de posiciones sociales determinadas. Estas posiciones derivan de las condiciones de existencia y conforman espacios de identificación que seleccionan y organizan discursos. Desde esta perspectiva, la atribución de significados al pasado resulta de estructuras de subjetividad que condicionadas por realidades locales y globales, económicas y sociales, llevan a vincular el presente a un "pasado viable" (Friedman 1992: 207).

De esta manera, la memoria tiene que ver no sólo con "el pasado", sino con la relación entre pasado y presente, con un pasado que tiene una activa existencia en el presente, derivándose de esto sus implicancias políticas (Briones 1994). Entendidas como construcciones posicionadas en el presente, las representaciones del pasado dejan de ser consideradas el "depósito objetivo" de experiencias puntuales, enfatizándose, por el contrario, el carácter instrumental de dichas representaciones en los procesos de conformación de grupos identitarios. Destacar justamente las funciones sociales implícitas en las

interpretaciones de pasado es lo que hicieron los autores enrolados en la corriente de los "usos del pasado e invención de la tradición" (Hobsbawm y Ranger 1989). Las memorias del pasado crean un terreno discursivo para re consolidar la identidad personal y colectiva. Landsman y Ciborsky (1992) enfatizan el poder validante que posee la conciencia histórica para representar la identidad dentro de la sociedad mayor. La memoria histórica se ligaría en este punto a lo que Brow (1990) denomina "comunalización" o procesos de conformación de sentidos de pertenencia a un grupo, en el cual la apelación a un pasado y a un origen común es uno de los recursos sobre los que se basa un reclamo sustancial de identidad en el presente:

Cabe, sin embargo, oponer un doble límite a esta total "manipulación" o "construcción" del pasado según las condiciones y objetivos del presente, en función de definir los "márgenes para la interpretación o la invención" de la historia³. Por una parte, como bien indica Briones (1994), se pueden cambiar los significados atribuidos al pasado, pero no lo que pasó. Los Mapuche pueden cuestionar, pero no pueden "borrar" la "Conquista del Desierto". En este sentido, el hecho de que no todos los grupos se vean enfrentados a las mismas experiencias constituiría una cualidad "no maleable" de la historia (Briones 1994: 112).

El otro límite se vincula a la incorporación de la noción de hegemonía al orden de las representaciones sociales⁴. El problema de los usos del pasado o invención de la tradición es que no pueden explicar por qué no siempre los grupos imaginan "pasados viables" en relación con la construcción de su identidad e intereses, como en el caso de ciertas poblaciones indígenas, en las que la memoria histórica da lugar a una coexistencia de interpretaciones que cuestionan los estereotipos dominantes con interpretaciones estigmatizadas (Briones 1994).

³ Los condicionamientos entre pasado y presente se ligan a otra dicotomía, referida al peso diferencial, aunque no excluyente, que se le otorga al sujeto y a la estructura en la construcción y elaboración de representaciones sociales. En este sentido, coincido con Briones (1994:111) en que "los sujetos interpretan su propia historia (y la historia de los otros), pero no lo hacen simplemente como a ellos les place, pues la interpretan bajo circunstancias que ellos no han elegido".

⁴ Raymond Williams define la hegemonía como "todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. [...] un vivido sistema de significados y valores -fundamentales y constitutivos- que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente" (Williams 1990:110). Los esposos Jean y John Comaroff (1992) distinguen el concepto de hegemonía como el orden de signos y prácticas que se toman como "dados", que no se presentan como objeto de explicación o disputa. Mientras la hegemonía refiere al sector del pensamiento dominante que se presenta como "natural", la ideología representa el espacio de prácticas y significados discutibles. En tanto la primera representa el orden compartido por toda la comunidad política, la segunda expresa grupos sociales particularizados, articulándolos de maneras específicas.

La incorporación de otros aportes teóricos de Richard Johnson y Graham Dawson, integrantes del Popular Memory Group (PMG 1982), permitieron interpretar este tipo de realidades, al proponer a la memoria como una construcción social que se halla cruzada por representaciones hegemónicas. Según el PMG, la construcción del pasado es un proceso que excede largamente a la historia académica, la que ocupa un lugar singular dentro de un variado conjunto de formas de producir la historia en una sociedad. Estos autores se refieren a este proceso como "la producción social de la memoria", una producción colectiva en la que todos los componentes del conjunto social participan, aunque en forma desigual (PMG 1982: 207).

El pasado sería producido bajo dos formas básicas: en representaciones públicas y a través de las memorias privadas. La primera implica una escena pública, donde se representa y construye el "pasado común", las "tradiciones, legados y herencias" de ese pasado ante una audiencia pública. En este campo de representaciones públicas de la historia se constituye una "memoria dominante", enfrentada y en lucha respecto a otras concepciones del pasado de grupos o individuos particulares. En esta arena pública la memoria dominante nunca está definitivamente instalada, sino en continuo proceso de construcción. Como resultado de este "proceso de dominación en el campo histórico", algunas representaciones se vuelven predominantes, otras marginales (PMG 1982: 207).

El estudio de la memoria deviene así en un campo netamente relacional, y debe tener en cuenta la disputa por los sentidos, pero también aquellas determinaciones hegemónicas sobre las identidades y subjetividades. En este sentido, una derivación importante de estos trabajos es la referencia a que las memorias privadas no pueden, en estudios concretos, ser fácilmente disectadas de los efectos de discursos históricos dominantes, ya que a menudo son éstos los que proveen los mismos términos a través de los cuales una historia privada es pensada (PMG 1982: 211)³.

Un punto importante para mi trabajo, entonces, fue descubrir que el estudio de la memoria popular se vincula con el conocimiento de los procesos históricos que han dado lugar a las categorías de sentido común que incorporamos del medio social, las que constituyen el "margen" para la crítica y el consenso hacia la hegemonía desde grupos cultural y económicamente subalternizados. En esa dirección, los procesos de hegemonía deben considerarse por su poder sobre la conformación de grupos e identidades. En términos de Laclau y Mouffe (1982), la hegemonía no es una relación externa entre agentes sociales preconstituidos, sino el mismo proceso de constitución discursiva de dichos actores (Brow 1990: 4).

³ En este sentido, como afirma Alonso (1988), la representación de la historia a nivel hegemónico forma parte de la delimitación de grupos. Según esta autora la manera en que los procesos hegemónicos intervienen en estos procesos de identificación pueden diferenciarse en muchas operaciones, entre las que cita a las prácticas de naturalización, desparticularización, idealización, privatización y particularización como modos implícitos de representar el pasado y la identidad de grupos.

Es necesario entonces, como parte del análisis de la conformación de la identidad y las representaciones del pasado propio de los sectores subalternizados por los procesos de construcción nacional, enfocar los procesos de hegemonía cultural por los cuales ciertos lenguajes comienzan a formar parte del "sentido común" de quienes comparten arenas económicas, políticas e ideológicas (Briones 1994: 114). En este sentido, no todos los grupos sociales tienen el mismo poder para fijar las coordenadas (entro de las cuales se define la formación de distintos grupos (B. Williams 1991), o para inventar y sancionar sentidos nacionales de historia, tradición, continuidad y autenticidad (Sider 1987: 7; Briones 1994: 106).

De esta manera, la dimensión "imaginativa" y la creación de sentidos de pertenencia de grupos indígenas a lo largo de los procesos de incorporación a los estados-nación comienzan a visualizarse como un proceso de conformación de identidades que no es un producto exclusivo de sus miembros, sino que se hallan hegemoníamente condicionados (Briones 1998).

Pero en tanto la misma noción de hegemonía remite a un proceso nunca acabado y abierto a posibilidades de disputa (Brow 1990), deben tenerse en cuenta los acontecimientos, experiencias y condiciones que imponen un límite a la interpretación hegemónica. Según Alonso (1988: 49), disyunciones entre las representaciones de la retórica oficial y los significados encarnados en las experiencias vividas definen un espacio posible para la emergencia de contrahistorias populares que desnaturalizan las representaciones dominantes. El lugar de la disputa existiría precisamente en la intersección de diferentes connotaciones (Hall 1986)⁶.

⁶ Este recorrido no puede desligarse de un proceso de debate similar dentro de la historia, tanto dentro de los *Annales* como en la historia cultural de base marxista. Los autores que dentro de estas corrientes privilegiaron como objeto de análisis a las "mentalidades" o el ámbito del lenguaje y el discurso comenzaron por cuestionar la existencia de relaciones directas entre el ser social y la conciencia social (Stedman Jones 1983) como el de la primacía de la cultura respecto a otros niveles de la experiencia social (Robin 1986). Si bien existe un consenso respecto a que las representaciones del mundo social son en sí mismas constituyentes de la realidad social (Chartier 1985), el debate se sitúa en el poder de determinación de esta instancia sobre otros niveles de la realidad. Entre estas posiciones, se propone una historia que sea particularmente sensible a las desigualdades en la apropiación de prácticas y materiales culturales comunes, esto es, prestar atención a la existencia de conflicto y lucha en los usos y apropiación de formas culturales (Chartier 1985, en Hunt 1989). Al respecto, creo que la incorporación de la noción de hegemonía, lejos de apuntar a una independencia absoluta de las formas culturales impuestas por los procesos hegemónicos, permite justamente, incorporar a los contextos y experiencias formadoras de la identidad de los grupos subalternos, la experiencia de dominación.

2. LOS PROCESOS ÉTNICOS INDÍGENAS EN EL MARCO DE LOS ESTADOS-NACIÓN

Un conjunto de autores que retomó el corpus teórico franciano para aplicarlo al estudio de la etnicidad permiten enmarcar en los procesos de construcción de hegemonía. Entre ellos los esposos Comaroff (1992) resumen algunas de las posturas generales que se derivan desde estas posiciones: sostienen que la etnicidad no puede ser tratada como un principio explicativo independiente, como algo "dado", una "primera causa" en sí misma. La etnicidad tendrá su génesis en fuerzas históricas específicas, las cuales son simultáneamente estructurales y culturales. Para estos autores los orígenes de la etnicidad se encuentran en la incorporación asimétrica de grupos estructuralmente disímiles dentro de una economía política singular. Por lo tanto, los grupos étnicos y el despertar de la conciencia étnica son el producto de procesos históricos y relaciones estructurales de desigualdad, en la cuales un grupo extiende su dominación sobre otro. La conciencia étnica es experimental y expresada de forma distinta entre las entidades sociales de acuerdo a su posición relativa. Mientras que para los sectores dominantes suma el carácter afirmativamente agresivo, para los subordinados alienados y con pérdida de independencia en la incorporación a dicha economía política la afiliación étnica es a menudo una atribución de etnicidad, una creación que puede tener poca realidad en la existencia previa (Comaroff 1992).

Desde este marco teórico, la conformación de grupos étnicos y de estados-nación constituyen dos procesos interdependientes. Las naciones son visualizadas como proyectos que intentan unir las nociones de "pueblo", "territorio" e "historia" en una versión totalizadora y homogeneizante, pero que no excluyen sin embargo, otros proyectos individualizantes, por los cuales se distribuye a la población según categorías jerarquizadas como las de etnia, sexo o género (Alonso 1994).

Los procesos de construcción de naciones se posicionan selectivamente frente a las diferencias sociales, opacando algunas de ellas y destacando otras (Brow 1990, Alonso 1994). Hall (1991) sostiene, en este sentido, que si bien los procesos hegemónicos nacionales se dirigen a la estandarización y unificación de sujetos y prácticas sociales, no implican necesariamente una destrucción completa de la diferencia. En ciertos casos propician la construcción de un consenso "a través" de la diferencia. En este sentido, cuanto más efectiva sea la demarcación de "otros internos", más exitosamente se inscribirá la existencia de una identidad nacional como forma que tiende a permanecer invisible o desmarcada (Alonso 1994). El hecho de que la etnicidad del sector culturalmente hegemónico dentro de la "sociedad nacional" esté "invisible" (Billians 1989) abre un espacio teórico importante para analizar cómo "nación y grupos étnicos incluidos se van construyendo históricamente de forma recíproca, lo que es decir simétrica" (Briones 1995:14).

En la producción de símbolos de la nacionalidad, lo indígena constituyó una materia prima ambigua para la simbolización (Briones 1998:64). Según Hobsbawm (1992), las naciones emergentes de los procesos de colonización encontraron generalmente en las

poblaciones indígenas la posibilidad de imaginarse a sí mismas con una longevidad de la que carecían, desligándose así del pasado metropolitano. El indígena es convertido en símbolo del pasado nacional, quedando sin embargo excluido del proyecto cultural y poblacional de estas naciones (Beckett 1991). De esta manera, la distinción indígena/no-indígena tiende a representarse como una frontera "de" contenidos culturales particulares, correspondiendo en verdadera límites de posición "dentro de" entidades como la nación, de mayor abarcatividad (Friedman 1993:1003).

En este sentido, Beckett (1988 y 1991) se refiere a este particular lugar que asume la etnicidad indígena en los estados nación a través del concepto de "aboriginalidad". Éste refiere a un proceso complejo de producción cultural de una forma *sui generis* de alteridad, que conforma a las poblaciones aborígenes en "una clase particular de 'Otro' político y cultural al interior de los estados coloniales y nacionales". Refiere específicamente a un status generado por la situación colonial en el que a ciertos grupos humanos se les reconoce su existencia previa y la falta de una "madre patria allende los mares" (Beckett 1988: 5) y que, por tanto, no puede analogarse a la conformación de otro tipo de grupos, tales como los inmigrantes (Omi y Winant 1986).

Aunque vinculada en principio con la preexistencia o "autoctonía" de los pueblos en los territorios que serían el objeto de conquista por los territorios coloniales, y con la existencia actual de descendientes de estos pobladores originarios, la aboriginalidad no constituye un hecho de descendencia biológica, sino una construcción social siempre renovada, dependiente de prácticas de identificación y discriminación que delimitan a un "otro" como "nativo" o "aborigen" (Beckett 1988, Briones 1998).

En síntesis, en su doble faceta de integración y diferenciación, la construcción de naciones da lugar a procesos de "comunización" y creación de "sentidos de pertenencia" hacia esta entidad común y colectiva, pero también a la creación de "otros internos", excluidos de los atributos definitorios de lo nacional (Briones 1995). ¿Cómo entender pues los procesos de conformación de la subjetividad, identidad y pertenencia de los grupos ubicados en esa bisagra de inclusión y exclusión, de los que son construidos hegemónicamente a la vez como "otros" e "internos"?

Al respecto, Briones sostiene que la aboriginalidad no constituye un producto único de un período histórico en particular sino "un proceso de inscripción de prácticas donde las categorizaciones "aborigen" y "noaborigen" han sido redefinidas en, y a través de, relaciones sociales y contextos históricos cambiantes (Briones 1998). Desde este marco, las configuraciones de memoria histórica nos permiten acceder no sólo a la lucha y disputa por los sentidos adosados al pasado, sino a aquellas marcas, conceptos y categorías que fueron inscriptas hegemónicamente en los propios sentidos de pertenencia de los grupos indígenas. Los relatos de memoria no pretenden ser una fuente de legitimación de cronologías objetivas (Ramos y Delrío 1998); interesan en tanto reflejan el tipo de identidades que resultan de ciertos procesos históricos, constituyendo una forma de comprender los condicionamientos que determinados marcos histórico-regionales han impreso a la conformación de subjetividades específicas como las del aborigen.

3. LOS CONDICIONAMIENTOS HISTÓRICO-REGIONALES DE LA ETNICIDAD Y LA IDENTIDAD INDÍGENA

En un trabajo reciente (de Jong 2000) he apuntado a vincular las características regionales que condicionaron la inserción de esta tribu con las formas predominantes en que se ha marcado la alteridad del indígena desde la sociedad no-indígena toldense y en que se ha construido la identidad por parte de la población mapuche. A partir de allí realizo una aproximación a los actuales discursos de identidad, analizando las formas compartidas y contrastantes de representar la diferencia étnica entre los pobladores indígenas y no-indígenas de Los Toldos, distinguiendo los elementos fundamentales de lo que considero un *horizonte conceptual compartido* desde el que se construye el lugar y la imagen del indio en la sociedad local, así como los ámbitos de disputa dentro de tal horizonte.

Tres ejes propuestos por Cornell (1990) para distinguir las modalidades de incorporación de las poblaciones indígenas a los estados nacionales constituyeron un punto de partida para iniciar una aproximación regional⁷ al proceso de conformación de la etnicidad indígena en Los Toldos en el marco del desarrollo agro-ganadero pampeano. Estos son: los recursos en disputa por ambas sociedades (principalmente tierras y/o fuerza de trabajo), los medios políticos empleados en disputar tales recursos y las concepciones sociales acerca de los grupos involucrados.

Luego de las campañas militares de 1880, el lugar que el proceso hegemónico nacional le otorgará al indígena puede caracterizarse conforme a un "principio de inferiorización", que produce la inclusión del "Otro" a condición de que se ubique en los lugares inferiores de la estructura social. Este principio se combinó con ciertos mecanismos ideológicos que favorecieron la obliteración del componente indígena de la definición simbólica de la nación argentina. La ideología de las élites del Río de la Plata se inclinó hacia la integración de los indios a la sociedad, a condición de que asumieran obligatoriamente los usos, formas y reglas morales de la "vida civilizada". Para este modelo típicamente asimilacionista las fronteras de la exclusión no afectaban al "indio biológico", sino a su modo de vida tradicional. El derecho a su reproducción física se justificaba por el principio clásico según el cual los estados culturales eran susceptibles de modificación (Quijada 1998: 315).

⁷ Considero al área pampeana como *región* basándome en Bandieri (1996: 80), para quien la región "se define a partir de la organización social del espacio y de las formas adoptadas por el asentamiento de población a partir de la orientación productiva dominante, sus formas de comercialización y sus relaciones con el mercado, con especial atención a los mecanismos de producción y reproducción del capital".

En el caso de la Tribu de Coliqueo, la finalización de la Campaña al Desierto y el quiebre del rol político y militar que cumplían como “indios amigos”, convirtieron a las tierras ocupadas por este grupo en el principal *recurso en disputa* entre los sectores indígenas y no-indígenas locales. Esto se agudizará en las primeras décadas de este siglo, a medida que aumenta el flujo de inmigrantes, se desarrolla el proceso de colonización de tierras y se acerca el límite de la expansión de la frontera agrícola-ganadera (Barsky y Murmis 1986).

Hacia la década de 1930, la figura del “chacarero” arrendatario de tierras será el sujeto social mayoritario entre los sectores medios de una economía rural pampeana de carácter básicamente latifundista. La disminución de la renta de arrendamiento y la obtención de la propiedad de la tierra constituyen demandas comunes a este sector entre las décadas de 1920 y 1950. Estas reivindicaciones, basadas en la noción de “el suelo para quien lo trabaja”, marcaron la oposición estructural de este sector respecto de los terratenientes, conformando la base de su identidad política (Ansaldi 1993). La situación de la población inmigrante, que constituyendo actores reconocidos del progreso nacional hallaban grandes dificultades para acceder a la propiedad de la tierra, condicionó el posicionamiento de la clase media rural toldense hacia la legitimidad de la ocupación indígena, lo que se manifestó en diferentes intentos de acceso a las tierras mapuche por parte de comerciantes y productores criollos e inmigrantes. Las principales vías de apropiación blanca de las tierras indias fueron las usurpaciones, las prácticas de usura, el incumplimiento de los arrendamientos por parte de los arrendatarios no-indígenas y la organización de fraudes hipotecarios por parte de los poderes políticos y judiciales locales, que permitió consumir hacia mediados de 1930 gran cantidad de desalojos. Los poderes políticos y jurídicos provinciales convalidaron la mayor parte de las veces estas acciones, sin que los numerosos reclamos judiciales de los indígenas obtuvieran una solución (Fischman y Hernández 1990; de Jong 1998).

Los *medios políticos y jurídicos* abiertos a los indígenas, que basados en la ciudadanía postulaban en lo formal la igualdad de los indígenas respecto a otros sectores poblacionales, sustentaron sin embargo un proceso de etnocidio y discriminación hacia sus formas distintivas de organización sociocultural (Briones 1998). Alentaron los reclamos de tipo individual y desconocieron a la “tribu” como entidad de derecho, a cuya existencia, sin embargo, estaba sujeta la propiedad comunal de las tierras. De esta manera, ya en las primeras décadas del siglo, la tribu de Coliqueo fue situada en una encrucijada de caminos contradictorios: por un lado, el de dejar de ser una tribu para integrarse al conjunto nacional y, por otro, el peligro de quedar al margen de la propiedad de la tierra y excluidos del progreso si dejaban de serlo⁸.

⁸ Los trabajos de investigación dirigidos por Isabel Hernández en Los Toldos (Fischman y Hernández 1990, Hernández *et al.* 1993) constituyen una referencia importante para mi investigación, en tanto han reconstruido muchos aspectos del proceso histórico de la Tribu de Coliqueo desde su asentamiento en tierras pampeanas, principalmente el de los conflictos y actuaciones legales alrededor de la propiedad de las tierras otorgadas al Coliqueo y su Tribu. Mi trabajo se delineó

Las *concepciones acerca del indígena* que formaron parte del proceso étnico de esta tribu en el contexto pampeano extremaron el principio dominante de inferiorización del indígena, a partir de visiones biologizantes de la diferencia étnica y naturalizantes de la desigualdad social en la que se situaba a los indígenas. En un rastreo de fuentes discursivas (relacionadas con distintos sectores de Los Toldos desde la década de 1920 en adelante) encontramos como denominador común una tensión de valores contradictorios: entre una imagen positiva de la actuación histórica de Coliqueo como "indio amigo" y una percepción básicamente negativa de la naturaleza del indígena; entre un modelo de incorporación a la nación que postulaba la educación como medio de integración y la caracterización estigmática del agrupamiento aborígen como una "raza" con vicios e incapacidades "innatas" (de Jong 1998). Estas últimas construcciones, al afirmar la irreversibilidad de la diferencia entre "indios" y "nacionales" contradecía en muchos puntos un modelo de integración basado en dar al indígena la oportunidad de "vincularse a la tierra, trabajar y progresar" dentro del marco nacional, permitiendo en última instancia cuestionar la legitimidad de la ocupación mapuche de tierras pampeanas.

Las representaciones actuales acerca del indio entre la sociedad no-indígena toldense continúan en sus términos básicos y adaptados a un nuevo contexto, este tipo de contradicciones. Un uso selectivo y contradictorio de la naturaleza y la historia como base de la diferencia étnica coloca a la historia como el medio y la causa de la desaparición del indio en su integración a la "civilización", atribuyendo, al mismo tiempo, a la naturaleza del indígena la situación de desigualdad de aquellos que son sus descendientes. Las actuales expresiones de aboriginalidad, de esta manera, son percibidas por el medio no indígena toldense como rasgos de una cultura en proceso de disolución, que deben ser recogidos y ordenados por los estudiosos de la diferencia. Pero en forma más general asumen el carácter de "rémora del pasado", de tendencias y comportamientos propios de una cultura que, en definitiva, no ha desaparecido.

Las actuales prácticas de alterización desarrolladas hacia el indígena en Los Toldos se relacionan así con la construcción de una aboriginalidad estigmática, que naturaliza y justifica una notoria asimetría social cuyas causas históricas la misma sociedad local no-indígena necesita interpretar a su favor. Si bien durante la primera mitad del siglo esta imagen contribuía a restar legitimidad a la posesión indígena de las tierras, ahora forma parte de un modo de representar la historia local que "olvida" sus aspectos más represivos y atribuye a la naturaleza de los grupos sus resultados. La condición de "aborígen" es así considerada como un signo de inferioridad social que se confirma en la situación de pobreza de esta población. Es desde y contra este tipo de connotaciones que construyen su identidad aquellos que se reconocen como indígenas.

hacia el análisis de un área no tematizada por las investigaciones precedentes, el de las representaciones de memoria y usos del pasado por los pobladores indígenas y no indígenas toldenses, y desde un abordaje teórico que privilegia el papel de los procesos hegemónicos de marcación material y simbólica de "otros internos" por parte de los estados nacionales, y sus aspectos histórico-regionales, en el análisis de los procesos de conformación de la identidad étnica aborígen.

El discurso de los mapuche toldenses muestra un reducido margen de crítica hacia estos sentidos desvalorizantes. La dificultad de contrarrestar la imagen que les es atribuida se refleja en los tres tipos de posicionamientos identitarios que identifiqué entre los testimonios orales analizados⁹. En el primero de ellos, distanciarse del mundo indígena es la condición necesaria para integrarse al mundo “civilizado”. Esta es la conducta adoptada por las personas de bajos recursos, sobre cuya pobreza se afirman las visiones dominantes sobre el indígena. En estos casos, se procura tomar distancia del rótulo, adoptando criterios de autenticidad y pureza cultural y biológica que remiten la condición indígena al pasado y no a sus descendientes. El segundo responde a aquellos casos en que se asume la imagen estereotipada del indio como una estrategia de inserción social y económica¹⁰, y que podría concebirse como una “actuación del estigma”. Un tercer tipo de posicionamiento se relaciona con interpretaciones críticas de la historia local, considerada como causa de la diferenciación social y económica entre la población indígena y no-indígena de Los Toldos. Este tipo de interpretación coexiste en un mismo discurso con argumentaciones en defensa de la “esencia cultural mapuche” que se sostiene tan válida como la de la cultura occidental. Esta igualdad esencial del indio y el blanco se asienta, sin embargo, en una imagen de “indio civilizado”, que atribuye a la cultura indígena los valores morales y religiosos occidentales y cristianos. Este tipo de elaboraciones, subyacentes a la defensa y asunción de la distintividad indígena, es común entre aquellos pobladores que pertenecen a los estratos medios, o más acomodados, que pueden “negociar” de esta manera los sentidos dominantes asociados a esta pertenencia.

La disputa de sentidos acerca de la aboriginalidad opera entonces sobre ciertas nociones dominantes que permanecen incuestionadas, conformando un *horizonte conceptual común* al discurso indígena y no-indígena. El consenso hacia valores hegemónicamente aceptados, que caracterizan al mundo “civilizado”, es la base desde la cual se evalúa a la diferencia cultural como un factor de exclusión del “nosotros nacional”. En el posicionamiento respecto a esta pertenencia, los indígenas intentan resolver con estrategias distintas su inclusión a la nación distanciándose de esta pertenencia, actuándola según cánones de exotismo aceptado, o negociando los contenidos estigmáticos asociados por el sentido común a esta condición.

Lo que también queda de manifiesto por estas representaciones de identidad que se hacen eco de representaciones de carácter “nacional” es, como comenta Briones en base a Alonso (1988: 42), hasta qué punto la subjetividad se va configurando por imaginaciones nacionales crucialmente saturadas por formas dominantes de representar el pasado. Éstas

⁹ Para una exposición completa de este análisis remito a de Jong (2000).

¹⁰ Este es el caso, por ejemplo, de la curativa mapuche de Los Toldos. Residente de un barrio marginal y de una condición sumamente humilde, ha ido adoptando en Los Toldos el rol de “curativa”, en alguna medida similar al rol que en las comunidades patagónicas cumplen las *machi* al ejercitar los saberes medicinales y religiosos de la cultura mapuche. Ocupa así el lugar fluctuante de la estigmatización y el “exotismo de lo auténticamente indígena” ante el entorno no-indígena.

conforman parte de las experiencias personales y colectivas en y a través de las cuales se construyen sentidos locales de pertenencia y devenir. Por ejemplo, la "retextualización" de metáforas de civilización y barbarie en escuelas, ceremonias, museos y monumentos, es una condición a partir de la cual los mapuche construyen una identidad negativa y un pasado "no viable" (Briones 1994).

Creo que la historia la Tribu de Coliqueo en la pampa bonaerense permite sostener que este contexto implicó para los asentamientos indígenas una gran presión material y simbólica dirigida hacia la desarticulación de la posesión comunal y formas autónomas de representación grupal, forzando una rápida integración de los propietarios indígenas al mercado de tierras y de mano de obra. Estos condicionamientos se expresan asimismo en el debilitamiento de sus formas de organización social y la invisibilización de la pertenencia étnica, en función de integrarse como ciudadanos a una nación definida como "blanca y civilizada". El abordaje de los actuales discursos de identidad revela, en consecuencia, que como producto de un proceso histórico con fuertes tendencias asimilacionistas, la población auto(identified) como aborígen se posiciona ante esta identidad desde el marco de ideas y marcas con que el entorno no-indígena construye la aboriginalidad. Este horizonte común deja no sólo un estrecho margen para la crítica de estas representaciones dominantes, sino que lleva a distanciarse de una pertenencia que es vivida como una condición estigmatizada.

A lo largo de este recorrido el interés por el discurso sobre la historia fue trasladándose al de la historia del discurso, es decir, hacia la reconstrucción de los contextos históricos en que se fueron conformando los límites y sentidos identitarios en relación con la diferencia "indígena" y su relación con lo "nacional". Ahora bien, más allá de esta aproximación, debe avanzarse en un planteo teórico-metodológico sobre los procesos de la conformación de la etnicidad y la identidad aborígen en distintos contextos regionales que permita realizar, en el futuro, estudios comparativos. En esta tarea es imprescindible la identificación, dentro del proceso histórico iniciado con la Conquista al Desierto, de períodos y contextos específicos que permitan analizar los vínculos particulares entre el proceso económico-social, las relaciones interétnicas y la conformación de representaciones de identidad.

BIBLIOGRAFÍA

Alonso, Ana María

1988. The Effects of Truth: Re-Presentations of the Past and the Imagining of Community. *Journal of Historical Sociology* 1 (1): 33-57.

1994. The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology* 23: 379-405.

Ansaldi, Waldo

1993. La pampa es ancha y ajena. La lucha por las libertades capitalistas y la construcción de los chacareros como clase. En Bonaudo, Marta y Alfredo R. Pucciarelli (comp.); *La problemática agraria. Nuevas Aproximaciones II*. Buenos Aires, CEAL.

Bandieri, Susana

1996. Entre lo micro y lo macro: la historia regional. Síntesis de una experiencia. *Entrepasados VI* (11):71-100.

Barsky, Osvaldo y Miguel Murmis

1986. *Elementos para el análisis de las transformaciones en la región pampeana*. Buenos Aires, CISEA.

Beckett, Jeremy

1988. The Past in the Present; the Present in the Past: Constructing a national Aboriginality. En Beckett, J. (ed.); *Past and Present. The construction of Aboriginality*: 191-217. Canberra, Aboriginal Studies Press.

1991. Aboriginality and the Nation-State: A Comparative Perspective. Ponencia en el Ethnic Studies Working Group. University of Texas. Austin, Institute of Latin American Studies.

Briones, Claudia

1994. Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: usos del pasado e invención de la tradición. *Runa XXI*: 99-129. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas/Museo Etnográfico, UBA.

1995. Hegemonía y Construcción de la Nación. Algunos Apuntes. *Papeles de Trabajo* 4. Buenos Aires, Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-Sociales.

1998. *La Alteridad del "Cuarto Mundo". Una Deconstrucción Antropológica de la Diferencia*. Buenos Aires, Editorial del Sol.

Brow, James

1990. Notes on Community, Hegemony and the Uses of the Past. *Anthropological Quarterly* 63 (1): 1-6.

Comaroff, John y Jean

1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.

Cornell, Stuart

1990. Land, Labour and Group Formation: Blacks and Indians in the United States. *Ethnic and Racial Studies* 13 (3): 368-388.

Chartier, Roger

1985. Texts, Symbols, and Frenchness. *Journal of Modern History* 57: 682-695.

de Jong, Ingrid

1998. Comunidad nacional, local e indígena: una aproximación histórica al discurso sobre la integración indígena en la pampa bonaerense. *Memoria Americana* 7: 117-142. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires.

2000. Horizontes compartidos y disputados en la construcción de la identidad indígena: historia y etnicidad en Los Toldos (Provincia de Buenos Aires, Argentina). *Histórica*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú (en prensa).

Fischman, Gustavo e Isabel Hernández

1990. *La ley y la Tierra. Historia de un despojo en la tribu mapuche de Los Toldos*. Buenos Aires, CEAL.

Friedman, Jonathan

1992. The Past in the Future: History and the Politics of Identity. *American Anthropologist* 94 (4): 837-859.

1993. Reply to Fischer. *American Anthropologist* 95 (4): 1002-3.

Hall, Stuart

1986. Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity. *Journal of Communication Inquiry* 10 (2): 5-27.

1991. Old and New Identities. Old and New Ethnicities. En King, A. (ed.); *Culture, Globalization and the World System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*: 41-68. Binghamton, State University of New York.

Hernández, Isabel (comp.)

1993. *La Identidad Enmascarada. Los mapuche de Los Toldos*. Buenos Aires, Eudeba.

Hobsbawm, Eric

1992. *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge, Cambridge University Press.

Hobsbawm, Eric y T. Ranger (eds.)

1989. *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.

Hunt, Lynn

1989. Introduction: History, Culture and Text. En Hunt, L. et al. (eds.); *The New Cultural History*. Los Angeles, University of California Press.

Hux, Meinrado

1980. *Coliqueo, el indio amigo de Los Toldos*. Buenos Aires, Eudeba.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe

1982. *Hegemony & Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London, Verso.

Landsman, Gail y Sara Ciborski

1992. Representation and Politics: Contesting Histories of the Iroquois. *Cultural Anthropology* 7 (4): 425-447.

Omi, M. y H. Winant

1986. *Racial Formation in the United States, From the 1960s to the 1980s*. New York, Routledge and Kegan Paul.

Popular Memory Group

1982. Popular memory: theory, politics, method. En Johnson, R., G. McLennan, B. Schwarz y D. Sutton (eds.); *Making Histories. Studies in history writing and politics*: 205-252. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Quijada, Mónica

1998. La question indienne. *Cahiers Internationaux de Sociologie* CV: 305-323. Paris, CNRS.

Ramos, Ana y Walter Delrio

1997. "Pasado" y "Usos del Pasado": Relación Antropología e Historia a través de un estudio de caso. VI Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia (Santa Rosa, La Pampa). Buenos Aires, ms.

Robin, Regine

1986. L'analyse du Discours entre la linguistique et les sciences humaines: l'éternel malentendu. *Langages* 81. Postface.

Sider, Gerald

1987. When Parrots Learn to Talk and Why They Can't, Domination, Deception, and Self-Deception in Indian-White Relations. *Comparative Studies of Society and History*: 3-23.

Stedman Jones, Gareth

1983. *Languages of Class: Studies in English Working Class History, 1832-1982*. Cambridge.

Williams, Brackette

1989. A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain. *Annual Review of Anthropology* 18: 401-444.

1991. *Stains on my name, war in my veins. Guyana and the Politics of Cultural Struggle*. Durham, Duke University Press.

Williams, Raymond

1990. *Marxism and Literature*. Bristol, Oxford University Press.