



Narrativas de origen y sentidos de pertenencia

Autor:
Ramos, Ana

Revista
Runa: archivo para las ciencias del hombre

2005, 25(1), 123-142



Artículo



NARRATIVAS DE ORIGEN Y SENTIDOS DE PERTENENCIA*

Ana Ramos**

RESUMEN

El presente trabajo procura responder desde el punto de vista del subordinado, cómo se recrean los sentidos de pertenencia de los pobladores mapuche a partir del uso de sus tradiciones selectivas. Específicamente, en el caso de la comunidad Cushamen, en la que la subordinación ha sido el resultado de la derrota militar y la incorporación efectiva al Estado Nación como Colonia Pastoril. Los mismos procesos que han convertido a este grupo en un contingente subordinado intervienen en la complejidad que subyace a la práctica social de "contar historias". En este marco surge la pregunta que nos convoca: ¿Cómo se selecciona una tradición histórica y se interpretan los hechos del pasado cuando los sentidos de pertenencia "indígenas" necesitan simultáneamente oponerse a, y difuminarse en, el Estado Nación, para crear alianzas y pertenencias en las disputas por los recursos, los medios políticos, el reconocimiento y la autonomía?

Palabras claves: aboriginalidad, nación, pertenencias, usos del pasado, hegemonía

SUMMARY

This article wants to answer how senses of belonging have been recreated from uses of selective traditions by Mapuche peasants. Specifically, I focus on the case of

* Este trabajo constituye una reformulación de las conclusiones de la tesis de licenciatura, dirigida por la Dra. Lucía Golluscio, correspondientes a los usos del pasado en la comunidad mapuche de Colonia Cushamen.

** Licenciada en Antropología Social. Becaria de doctorado. Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Lugar de trabajo: Instituto de Lingüística. Correo electrónico: aramos@sudnet.com.ar

Cushamen community in which the subordination has been the result of the military defeat and the effective incorporation to the nation-state like Pastoral Colony. These processes have converted this group to a subordinated one and work in the complexity that lies under the social practice of "telling histories." In this frame our questions are raised: How is one historical tradition selected? How are the facts of the past interpreted when "indigenous" senses of belonging need, simultaneously, to confront and spread in the nation-state in order to create alliances and belongings to fight for economic and political resources, public recognition and autonomy?

Key words: nation, senses of belonging, uses of the past

1 EL PUNTO DE PARTIDA

1.1 ALGUNAS PREGUNTAS

Las contradicciones, énfasis y valoraciones dispares en los usos del pasado de los pobladores de la Colonia Cushamen son el resultado histórico de la tensión existente entre imaginarse dentro de un Estado Nación argentino que se construye a sí mismo como "acultural" y "civilizado" e imaginarse formando parte de una "comunidad aborígen", en sentido amplio, con la que comparten la "preexistencia" en las tierras que habitan (Beckett 1988, Briones 1998). Entre tener que responder a los criterios hegemónicos que los "autorizan" a auto-identificarse como "dueños legítimos de sus tierras" -impidiéndoles la posibilidad del cambio- y responder a los discursos subalternos que disputan el orden económico, sociocultural e identitario establecido. Nos preguntamos, entonces, ¿cómo refractan las historias *mapuche* el proceso de "articulación doble" (Abercrombie 1991) entre las pertenencias nacionales y aborígenes? Es decir, ¿cuáles son los desplazamientos y las alternancias entre los eventos narrados, los puntos de vista y las pertenencias emergentes que responden a las matrices hegemónicas de diversidad y aquellos que parecieran resistir la unidad moral e intelectual que define una hegemonía efectiva?

1.2 EL ESCENARIO: COLONIA INDÍGENA Y PASTORIL CUSHAMEN

El corpus discursivo de historias-base de la discusión teórica en el presente trabajo- fue recogido en sucesivos trabajos de campo en el sur argentino¹. Los pobladores que las han relatado se reconocen como aborígenes *mapuche*. La

Colonia, en la que han vivido toda o la mayor parte de su vida, está situada en el extremo noroeste de la provincia de Chubut, en la Patagonia Argentina. La "Colonia Pastoril Cushamen" fue creada por un decreto del presidente Roca el 5 de julio de 1899 por el que se concedían 650 hectáreas a cada una de las familias que integraban la «tribu» del cacique Miguel Ñancuche Nahuelquir (un total de 125.000 hectáreas). La forma jurídica de radicación como «Colonia Pastoril», regida por la Ley del Hogar del 2 de octubre de 1884 (según consta en el mismo decreto), salía de lo común en cuanto a las formas de radicación que se operaron en el período 1890-1904 en Pampa y Patagonia².

Actualmente, algunos pobladores poseen título definitivo de propiedad; otros, tenencia precaria, y un último grupo de pobladores carecen de cualquier tipo de papel al respecto⁵. Los lotes se encuentran subdivididos ante sucesiones, ventas o enajenaciones. Así también, bolicheros y mercachifles se han instalado en la colonia mediante la "compra" o "enajenación por deudas", e incluso por la fuerza. En el presente existen "estancias" dentro de la colonia, formadas por comerciantes que comenzaron con pequeños locales en la zona. Como consecuencia de estos procesos, algunos lotes se encuentran actualmente en disputa. La principal actividad económica es la ganadera: cría de ganado ovino y caprino para las cosechas de lana y pelo de chivo⁴.

1.3 EL NGTRAM Y LA NARRATIVA HISTÓRICA

Las historias recogidas en Cushamen son aquellas que los mismos narradores definen como "conversación sobre los tiempos antiguos", y que en *mapudungun* (lengua *mapuche*) son llamados *ngtram*, género que identifica a los relatos históricos. Estas composiciones retóricas comportan marcos interpretativos específicos: las historias son entendidas como verdaderas -los hechos narrados son evaluados como "realmente acontecidos"- y los narradores son calificados como enunciadores autorizados por el hecho de estar contando algo que les ha sido contado. Los enunciadores presentan a sus antepasados como testigos de los acontecimientos, expresan su afectación directa (Ricoeur 2000) ante los mismos y, de este modo, definen sus credenciales de autoría.

Hemos agrupado a los *ngtram* en dos tipos diferentes de *narrativas*⁵, es decir, en dos matrices de lectura y representación de la realidad diferenciales. El

criterio analítico para clasificar las interpretaciones históricas ejecutadas en Cushamen es el siguiente: *la narrativa fundacional* es aquella que selecciona los hechos que describen las negociaciones de Miguel Ñancuche Nahuelquir (cacique fundador) para obtener las tierras y la creación de la Colonia como eje central, y *la narrativa de las injusticias*, aquella en la que estos hechos no se actualizan o se encuentran subsumidos en un marco temporal más amplio en el que los aborígenes de Cushamen han sido "víctimas de la raza blanca".

Específicamente, *es fundacional* cuando el criterio fáctico preponderante de selección-organización consiste en la obtención de las tierras de la Colonia Cushamen por parte del cacique Ñancuche -que, en consecuencia, es construido como el "fundador". Es decir, las acciones de este cacique son descritas, valorizadas y jerarquizadas de acuerdo con la obtención posterior del decreto de tenencia de las tierras. *La narrativa de las injusticias* narra principalmente los enfrentamientos entre los *winka* y los aborígenes, los éxodos pasados y los latentes, las injusticias sufridas por los "antiguos" y por los pobladores actuales. Estos dos ejes narrativos determinan los puntos de vista de las historias y la actualización de determinados modelos paradigmáticos para pensar lo "propio" y lo "ajeno" (Briones 1988).

La primera de estas narrativas se inaugura cuando el cacique Miguel Ñancuche rescata al perito Moreno que era cautivo de la tribu del cacique Sayhueque; luego prosigue con el evento en el que Ñancuche se "entrega" y decide hablar con las autoridades, y al hacerlo se "equivoca" de gobierno (primero las negociaciones se intentan con Chile); continúa con su participación en el ejército nacional (como baquiano en las campañas contra el indígena) y finaliza con los viajes a Buenos Aires y el otorgamiento de las tierras realizado por el presidente Roca.

En la narrativa de las injusticias el marco temporal es más amplio: los inicios de la historia se encuentran en una época de prosperidad lejana, en la que el blanco aún no era protagonista. La historia prosigue con la primera intervención del blanco y la "disparada" -el éxodo- a las tierras de Cushamen, donde comienza una segunda etapa de tranquilidad y prosperidad que en los relatos es efímera. Es entonces cuando comienzan las prácticas de alambrado y los desalojos de las tierras. En esta última etapa se yuxtaponen dos tiempos: por un lado, el acontecido -en el que las historias individuales constituyen la prueba del mismo- y por otro, el potencial -en el que la amenaza de una huida futura recae en toda la

“comunidad”. Esta narrativa acentúa el enfrentamiento y la intranquilidad, por lo tanto los periodos de éxodo son más constantes y duraderos.

Partiendo de una noción de «comunidad» que refiere específicamente a un «sentimiento de pertenencia» compartido (Brow 1990), aunque heterogéneo y conflictivo (Pratt 1987), no es posible obviar las diferencias en las argumentaciones históricas de los diferentes narradores. Me interesa aquí adscribir a la noción de autor como “anonimidad trascendental” (Kastro-Claren 1989) o como “Autor sociocultural” (Goffman 1981, Merino 1997) para subsumir en esta figura los diferentes puntos de vista existentes en la comunidad. La narrativa actualiza una tesis o argumentación, dentro de la cual, cada enunciador -en tanto autor responsable de una particular versión- crea su propia tesis y punto de vista.

2 ORÍGENES, GEOGRAFÍAS E IDENTIDADES

La memoria colectiva ha sopesado y recreado los hechos históricos con el propósito de construir un pasado común en diálogo constante con la sociedad hegemónica. En esta dirección, la *narrativa fundacional* recrea una conciencia histórica en la que los tiempos del “ahora” son valorados positivamente. Entonces, ¿cuáles son las prerrogativas actuales que se desea anclar en estas historias? ¿cuáles son los factores que influyen en la creación de una perspectiva fundacional para interpretar el pasado?

Por medio de un decreto presidencial se otorgan las tierras de la Colonia al cacique Ñancuche Nahuelquir y “su tribu”. Este hecho origina una transformación estructural en el modo en que las familias que acompañan al cacique se relacionarán con la tierra: Miguel Ñancuche tramita la realización de mensuras y la obtención de los títulos de tenencia de la tierra -algunos definitivos y otros precarios-, asignando a sus hijos y a otras familias los distintos lotes. Como se ha dicho más arriba, décadas después algunos pobladores fueron desalojados de las tierras y, actualmente, otros continúan padeciendo estas amenazas. Tanto para quienes poseen campos en la colonia como para quienes ya no los tienen, aquel decreto es un instrumento de lucha. En otras palabras, un medio político para legitimar su propiedad, defenderse de los foráneos y reclamar sus derechos ante las autoridades. La “fundación” es tanto el origen compartido que les permite pensarse a sí mismos como “comunidad” como el foco de unidad en el que los pobladores de Cushamen encuentran la fuerza para la acción conjunta.

La perspectiva fundacional es resultado del proceso de etnogénesis a partir del cual familias diferentes enfatizan sus lazos comunes. El punto de inflexión y de aceleración en el cual se produce un cambio en el tenor de las relaciones interétnicas es el decreto de Roca. El cacique Ñancuche, quien posee prestigio y legitimidad heredada para ser vocero de su gente, adquiere a partir de la entrega de las tierras el poder adicional que le otorga su rol de intermediario; al mismo tiempo, su figura deviene en el referente de la unidad, cristalizando entre los pobladores de la Colonia la idea de "la tribu de Ñancuche". Estos son los factores históricos que han determinado la preponderancia de cierto modelo de relación interétnica basado en las buenas relaciones con el blanco y en los principios de la "civilización" (Golluscio 1993). En este sentido, las negociaciones con el gobierno y la inserción en el Estado Nación son parte constitutiva y fundamental en la construcción de sentidos de pertenencia como "otros internos" (Briones 1995).

Una historia necesita protagonistas y escenarios. Por lo tanto, hablar de aquel momento histórico implica, por un lado, hablar de Ñancuche y de representantes específicos del gobierno y, por otro, ubicar los acontecimientos en las tierras de Cushamen. Las relaciones establecidas entre estos personajes constituyen un paradigma positivo para pensar las relaciones actuales con la sociedad nacional. El centramiento geográfico en la Colonia da cuenta de la dialéctica existente entre identificación y espacio. En la mayor parte de las narrativas fundacionales la unidad entre la "tribu de Ñancuche" y las tierras de Cushamen se torna primordial. Si bien algunos enunciadores describen las coyunturas históricas específicas a partir de las cuales se conforma una "comunidad" como Colonia Cushamen, simultáneamente, desplazan esta conjunción entre la gente de Ñancuche y el territorio de Cushamen de un modo atemporal a lo largo de toda la historia. En otras palabras, al anclar el origen compartido como comunidad en el contexto histórico de constitución de la Colonia, este espacio—entonces transformado en territorio—y la delimitación de sus fronteras aparecen en la narrativa como existiendo desde tiempos inmemoriales y adquieren la legitimación adicional de la preexistencia. Estas percepciones creadas por las identificaciones fundacionales operan al mismo tiempo reforzando el sentido de pertenencia como Comunidad Cushamen.

Este escenario sin tiempo es parte del territorio nacional el cual también traspasa los límites de su coyuntura creacional. La ida a Chile de Ñancuche resignificada como "equivocación", la división de los aborígenes entre argentinos

y extranjeros – “civilizados” y “salvajes” - son los recursos retóricos para pensar ambos escenarios –el territorio de Cushamen y el territorio nacional- fuera de toda contingencia. Al mismo tiempo, Cushamen es y ha sido siempre parte del espacio conformado como Nación.

El “nosotros” se construye como heredero del *ethos* de los pioneros pero es en la figura del “gran cacique” que los integrantes de la comunidad establecen convergencias entre los “propios” del pasado y del presente. En el heroísmo, el altruismo, el conocimiento y la astucia de Ñancuche se basa el orgullo de la pertenencia a la “comunidad Cushamen”. En el marco de una narrativa histórica fundacional, los sujetos se imaginan, principalmente, como “comunidad Cushamen” y, esta última, se define por su legado fundacional: el establecimiento de su inserción en el Estado Nación, el mandato de “vivir tranquilos” y el reconocimiento de la legitimidad en el territorio en tanto “tribu de Ñancuche”.

El “nosotros” que se actualiza en la *narrativa de las injusticias* encuentra sus raíces en la preexistencia. Es decir, en el hecho de habitar las tierras en las que vivían con anterioridad a la llegada del blanco. Por lo tanto, el “nosotros aborígenes” deviene en el colectivo de pertenencia que gravita con mayor peso en estas historias.

Este origen común de riquezas y tranquilidad -en Choele Choel, por ejemplo- no ha podido ser vivido nuevamente. La seguridad obtenida en Colonia Cushamen se torna intrínsecamente efímera. El “antes” de los orígenes es valorizado positivamente, y en consecuencia, el “ahora” es visto como degradación -una nueva degradación. ¿Cuáles son los factores históricos y presentes que influyen en la construcción de este tipo de interpretaciones del pasado?

En primer lugar, las reflexiones históricas con énfasis en las injusticias parten de hechos concretos y cotidianos. La inseguridad de los títulos de propiedad precarios, o la falta de los mismos, sumada a la inestabilidad del pequeño productor en la actualidad, coadyuvan en la toma de conciencia de ciertas necesidades compartidas. Las formas seleccionadas para plantear reclamos y demandas específicas son el resultado del diagnóstico de las condiciones económicas y políticas en las que se encuentran y, al mismo tiempo, influyen en ellas. Este es el motivo por el cual las oposiciones de clase suelen hacerse frecuentes en la construcción del “nosotros”. En esta perspectiva los “otros” son, en casi todos los casos, los “ricos”.

Segundo, la conciencia de subalternidad adquiere, de todos modos, características específicas. El "nosotros" se construye como heredero de un modo particular de subordinación: la conquista, la derrota y la dominación efectuada por el *winka*. De este modo, experiencias similares e historias comunes conforman la "comunidad imaginada" en términos de Aboriginalidad. El "asunto de tierras" y "cómo nos mataban" son los tópicos en los que se funda esta unidad. Por lo tanto, a diferencia de lo que ocurre en la historia fundacional, aborígenes de países diferentes y de épocas distintas conforman el "nosotros" en la perspectiva de las injusticias.

La construcción del espacio también es aquí parte constitutiva de las "identidades". Así como en la historia fundacional la frontera entre Chile y Argentina, y las tierras de la Colonia devienen primordiales y son desplazadas hacia el pasado; en la narrativa de las injusticias la imagen de una frontera entre el indígena y el *winka*, que constantemente se desliza y se impone en beneficio de los segundos, es actualizada para describir el presente y anticiparse al futuro. El espacio es resignificado desde la Aboriginalidad como un espacio aborigen en el que las fronteras constituyen imposiciones. Por lo tanto, desde esta perspectiva la legitimidad de los pobladores en Colonia Cushamen radica menos en un decreto que en la preexistencia.

El "nosotros Cushamén" comparte los "orígenes" con el resto de los indígenas. El escenario que inauguran las historias puede incluso, para algunos enunciadores, remontarse a la América precolombina. A partir de este espacio común la historia de Cushamen se va personalizando hasta el punto de terminar en un enunciador en primera persona. La narrativa de las injusticias es "la historia aborigen" dentro de la cual se encuentra "la historia de Cushamen". Y formando parte de esta última se encuentran las historias de vida de los distintos enunciadores y sus específicos problemas de tierras.

3 PUNTOS DE VISTA, TEMPORALIDADES Y PERTENENCIAS

En la *narrativa fundacional* la actuación de Ñancuche es interpretada como "sacrificio". Esta perspectiva constituye un modo de soslayar la tensión entre una "comunidad aborigen" y una "comunidad nacional"; una forma de incluir la historia local en la historia nacional; y una estrategia para depositar en héroes "propios" el acontecer de la historia.

El tiempo indígena irrumpe en el flujo lineal del tiempo nacional a través de la apropiación y recreación del mito de origen oficial: "la lucha de la civilización contra el salvajismo", "la conquista del desierto", y la defensa del naciente "territorio nacional". Este origen deviene en la "conversión" posterior del indígena, su inclusión en "el mundo civilizado" y su re inserción en la historia como "raíz". En el presente, la Nación imagina a los aborígenes como "extintos", "pocos" o "descendientes" (por lo tanto, "impuros"). Esta es la historia desde la que se interpela a los indígenas como índices folklóricos y tradicionales de una comunidad nacional (Foster 1991).

El acento puesto en los límites espaciales de la Colonia y en la historia fundacional de la misma produce rupturas con la comunidad aborígen más amplia. Estos quiebres son, precisamente, los que este punto de vista procura pasar por alto, es decir que el "sacrificio" es el eufemismo utilizado para contrarrestar el énfasis en la particularidad. En este sentido, la noción de "sacrificio" discute otras versiones históricas desde las cuales el desempeño de Ñancuche podría ser entendido como "traición" o "cobardía". En los diferentes episodios, el sacrificio redefine la actuación del cacique de modos diversos, contestando así a posturas contrarias. En el episodio del salvataje al perito Moreno, la "traición" a otros aborígenes es matizada al construir una motivación humanitaria y heroica para justificar el accionar de Ñancuche. La "entrega" y las negociaciones con el gobierno -primero en Chile y después en Argentina- es resignificada como inevitable. Finalmente, la participación en el ejército de Ñancuche es re-creada en términos de "servicio al estado" o "servicio militar". Al mismo tiempo, Ñancuche es presentado como ciudadano argentino, por lo tanto, el rescate al perito Moreno y su cooperación en el ejército son resignificados como "sacrificios por la patria".

En este juego aparente de presuposiciones, la figura de Ñancuche como héroe de la Nación desafía el tiempo histórico hegemónico que comienza con la destitución de los "grandes caciques" y la conformación de un panteón de héroes nacionales en los que la aboriginalidad no tiene ninguna presencia. Ñancuche hace su entrada en la historia, y lo hace silenciosamente, sin buscar renombre ni gloria, lo cual lo define como un prócer más legítimo que los mismos próceres de la Nación°.

Ñancuche sirve al ejército valientemente para "defender la tierra" y en virtud de este comportamiento es reconocido por el presidente Julio Argentino

Roca que lo recibe en la casa de gobierno como “huésped de estado” y le otorga las tierras de Cushamen por medio de un decreto. La comunidad de Cushamen actualiza permanentemente este reconocimiento tanto en las prácticas discursivas (historias, cartas de reclamo) como en las prácticas no discursivas (la edificación de un monolito, visible desde la ruta, en la tierras en las que había vivido Ñancuche).

La narrativa de las injusticias trasciende el tiempo de la historia nacional y lo deconstruye en otra dirección: lo convierte en tópic del discurso y lo re-define como construcción arbitraria e impuesta.

El origen mítico seleccionado desde esta perspectiva adquiere una mayor distancia temporal con respecto al presente. Los narradores subrayan la independencia entre este modo de comenzar la historia y los mitos nacionales de origen. Algunos enunciadores optan por contextualizar los eventos iniciales “en ese tiempo lejano” en el que dios hacía escuchar su voz en el *pillán* (volcán sagrado) para establecer a través de su decir performativo la legitimidad de los pobladores mapuche en sus tierras. Este modo frecuente de representar la realidad construye un tiempo dual en el que el «devenir en ser» del orden existente se ha llevado a cabo en un tiempo cualitativamente distinto, que no sólo precede sino que se continúa «sobre» el de la vida cotidiana (Hill 1988, Turner 1988). Este es el escenario temporal en el que Ñancuche es interpelado por dios y en el que el estatus jurídico de la Colonia se instala en el terreno de lo trascendente escapando, así, de las contingencias, los engaños y las amenazas del “blanco usurpador”.

Aún en los casos en que las representaciones del pasado no introduzcan los aspectos divinos en la historia, la preexistencia, los tiempos idílicos en los que el blanco no estaba en la escena y la libre ocupación de las tierras fértiles, constituye un punto de origen inamovible. En este sentido, el “nosotros aborígen” siempre ha existido y su permanencia en el tiempo es la que engloba el corto período de la historia nacional. Un tiempo indígena que se prolonga hasta el presente pero trascendiendo la fractura que significó la conquista.

El tiempo de las narrativas de las injusticias, perteneciente a la larga duración, se entronca con el tiempo indígena de una “comunidad aborígen” más amplia. Los descendientes de Ñancuche retroceden hacia atrás en el tiempo hasta hacerse partícipes de las injusticias inauguradas con la llegada de Colón a Centro América y con aquellas cometidas contra Tupac Amaru en Cuzco. En este nuevo

contexto de interacciones interétnicas, el Estado Nación y su historia de conquista y campañas al desierto es una más de las injusticias padecidas.

4 REFLEXIONES FINALES

La meta del "autor" en la ejecución, actualización o alusión a los *ngtram* que circulan en la comunidad de Cushamen consiste en reunir lo disperso y explicarse las contradicciones de una identidad subalterna. Unir los eslabones aparentemente dispersos es la función argumentativa central de los discursos históricos. En este marco sociocultural, la tesis de cada enunciador particular selecciona estratégicamente hechos pasados, explica y describe el presente, y direcciona el porvenir. Estos posicionamientos son los que hemos intentado interpretar a partir de la heterogeneidad constitutiva de los sujetos.

Los géneros discursivos *mapuche*, en especial los históricos, recrean los sentidos de pertenencia mapuche operando en dos direcciones contrarias y simultáneas. La primera de ellas consiste en construir un sentido válido, positivo y activo "del ser" -una identificación afectiva entre el "ser y el lugar"-, revertir la destrucción, la "denigración cultural" y la opresión producida por la intervención de un supuesto modelo superior de cultura y sociedad (Ashcroft et.al. 1989). En la búsqueda de este propósito los modelos hegemónicos sobre "el ser otro" son un referente ineludible. La segunda dirección en la que opera la construcción de identidad consiste en enfatizar la fuerza de estos "desplazamientos" para interrogar y subvertir las formaciones culturales hegemónicas. Tanto la identidad positiva -valoración del *self*- como la identidad oposicional -construcción de contra-hegemonía- son procesos simultáneos y fundamentales para comprender la construcción de pertenencias subalternas.

La pregunta planteada por los *Subaltern Studies* (Guha 1998) sobre si es posible un "sujeto subalterno autónomo" es sumamente motivadora en tanto abre el debate en torno a los esencialismos y sus usos políticos. El propio trabajo de Guha (op.cit.) demuestra las dificultades de su empresa al no tener en cuenta el hecho de que la resistencia subalterna no sólo se opone al poder sino que también es constituida por él.

Otro acercamiento a esta misma problemática es el que plantea el concepto de "hibridez" (Canclini 1992). Noción que pareciera desplazar la autonomía del

subalterno a un origen lejano para enfatizar el contacto y la yuxtaposición de culturas en los tiempos modernos. La ideología "multiculturalista" que enfatiza la metáfora de la "armonía" -"unión de razas", "superación de los conflictos"- también confirma los esencialismos y, de este modo, el orden establecido. Estos enfoques no poseen las mismas connotaciones para los grupos posicionados diferencialmente en las estructuras de poder. El grupo hegemónico se construye a sí mismo como híbrido en tanto es un sujeto desmarcado cultural y racialmente que acepta -incluye, tolera- la diferencia, mientras que el grupo subalterno es híbrido en tanto porta la diferencia. Estas nociones implican un pasaje valorado socialmente, en una dirección determinada -de la "cultura marcada y subalternizada" a la "cultura hegemónica y desmarcada"-, y re-producen la idea de esencialismo y pérdida cultural como denuncia política, sin cuestionar sus supuestos colonialistas.

Frederik Barth (1976) es uno de los pioneros, dentro de los estudios étnicos, en discutir los supuestos esencialistas. Para este autor, la "etnicidad" debía ser concebida como un "modelo generativo de la interacción, recalcando la importancia de los procesos y del análisis de la elección" (Ringuet 1987:26). Cardoso de Oliveira (1971) también centra su enfoque en el "contraste" y el "contacto", pero incorpora el análisis del contexto político donde las identidades son manipuladas por individuos que compiten por el poder. En una dirección similar, Aronson (1976) refiere a los grupos étnicos como "grupos de interés" quienes realizan elecciones estratégicas de sus pertenencias ante determinadas relaciones de dominación y distribución de recursos. Continuando esta línea de reflexión y el énfasis creciente en el anclaje estructural de la ideología étnica, adscribo también a las reformulaciones sobre el concepto de hegemonía en términos gramscianos. La hegemonía como un proceso social total (Williams 1997) no es una relación externa entre agentes sociales preconstituídos sino el mismo proceso de constitución discursiva de dichos actores (Laclau y Mouffe 1982). De este modo el esencialismo cede su lugar a la heterogeneidad constitutiva. Sobre esta base, las reconstrucciones identitarias son comprendidas como resultado de procesos hegemónicos -interacciones dinámicas y asimétricas entre formaciones discursivas globales y nacionales, y los cuestionamientos de las periferias.

Al incorporar una dimensión procesual y relacional en la comprensión de la relación entre "mismidad" - "otredad" queda al descubierto *el devenir político de las definiciones* (Comaroff y Comaroff 1992). Siguiendo el planteo de Prakash (1998) el grupo dominante ha basado la estabilidad y normalización del orden

social a través de la construcción de “oposiciones binarias” que encubren historias entrelazadas y compromisos.

En el marco de estas discusiones teóricas, el presente trabajo ha intentado reflexionar en torno a la posibilidad de interpretar la práctica de “contar historias” como una forma de posicionarse críticamente. Los sentidos de pertenencia actualizados en Cushamen implicitan y manifiestan su propia heterogeneidad constitutiva como “otros internos” o como “indígenas argentinos”. Desde este lugar aparentemente ambiguo de enunciación, sus historias no limitan la crítica a plantear la posibilidad o imposibilidad de que sus “voces subalternas” puedan hablar -y de este modo, restringiéndose a celebrar la polifonía de las voces nativas y su multiplicidad- sino que intentan desenmascarar el argumento central por el cual ciertos grupos son posicionados en la periferia -y descriptos como “en pasaje” o “híbridos” - y otros en el centro -y definidos como “puros”, “el deber ser” y “la norma”. Así como los grupos dominantes ocultan su heterogeneidad fundante como estrategia política, los grupos subalternos recrean de modos diversos la dinámica de presuposición-creación de las definiciones de los modelos hegemónicos con el fin de acentuar su autonomía o su heterogeneidad. Y este movimiento constante es el que se torna desafiante para el orden establecido: el “otro” se desliza entre los intersticios, márgenes y posiciones liminares sin dejarse fijar.

Tanto en el habla cotidiana como en los trabajos académicos, términos tales como “cultura”, “tradición”, “pasado”, “historia”, “folklore”, “indígenas” son utilizados para describir y ordenar la temporalidad (Ramos 2000). Crean también la ilusión de que una “periodización temporal” ordena también a las personas en la sociedad a través de la actualización de “grupos binarios”. “Tradición” vs. “progreso”, “mito” vs. “historia”, “origen primordial” vs. “devenir” implicitan otros enlaces en una cadena paradigmática de concepciones sobre la historia y las personas, que refuerzan cada eslabón y producen una imagen del mundo casi tangible e ineludible. (Coronil 1998)

Cuando Edward Said (1990) refiere a las *configuraciones de poder* menciona la asimetría de los grupos sociales en la capacidad para fijar sentidos y crear subjetividades fundada no sólo en la creación de estereotipos compartidos sino también en la dominación y la violencia. Parafraseando a este autor, el nativo fue “salvajizado” o “tradicionalizado” no sólo porque se lo describió según los estereotipos del ciudadano estandar del siglo XIX sino también porque se lo podía

obligar a que lo fuera. La fuerza de estas ideas reside en las relaciones de dominación de un Estado (en sentido gramsciano) que estaba forjando sus intereses en sus primeros momentos de creación. Intereses cambiantes que han permitido esta dualidad de ideas (el "indio salvaje" y el "indio de museo"). Esto explica por qué los enunciadores de historias hoy en día se posicionan a sí mismos como campesinos argentinos, pequeños productores interesados en el cambio y el progreso (respondiendo a la interpelación negativa que los salvajiza y que al mismo tiempo, promueve la "aculturación" y la "asimilación" como el camino deseable para redimirse) o como aborígenes *mapuche* cuya cultura, costumbres, pensamientos son idénticos a la cultura, costumbres y pensamientos de siglos anteriores (respondiendo a la estaticidad de las descripciones que los convierten en piezas de museo).

Estas son las interpelaciones desde la Nación que promueven la "mímesis" como la práctica a partir de la cual el "otro aborígen" puede construir una *identidad positiva*, promover una valoración del *self* y la aceptación social evaluada según los cánones y criterios hegemónicos. La doble interpelación a la que hemos hecho referencia ha construido dos caminos de "mímesis" igualmente legítimos -o diferencialmente operativos en diversas esferas sociales- para construir una identidad positiva y aceptada desde el discurso de Nación: "ser más argentino que el argentino" tanto como "ser más mapuche que el mapuche". Este proceso de "mímesis" es el resultado del sujeto periférico intentando inmergir en una "cultura ajena".

La identidad positiva constituye uno de los procesos fundamentales para la construcción de pertenencias mapuche; no obstante, en el reverso del mismo se encuentra el proceso simultáneo de construcción de una *identidad oposicional*. Entiendo a esta última en el sentido de un "contradiscursos" (Foucault 1980), es decir, teorías y prácticas simbólicas de pertenencia que resisten la capacidad de ignorar, absorber o clasificar que poseen los discursos de las grandes narrativas -en este trabajo, el discurso multiculturalista o el discurso de la modernidad y el progreso. En este sentido, identificamos la subalternidad con una posición de crítica, como una presencia incómoda de la diferencia en tanto surge no fuera sino dentro del discurso hegemónico para ejercer presión sobre las fuerzas y formas que la subordinan.

Los enunciadores de Cushamen incorporan las posibilidades deconstructivas de su posición periférica y la dinámica de acción crítica que

reside en la desorganización, ruptura y re-eslabonamiento de las cadenas de signos estandarizadas por la hegemonía. Un poblador *mapuche* de la Patagonia Argentina ejecutando un *ngtram* en el árido y solitario paisaje de la precordillera está interrogando el discurso hegemónico y las estrategias discursivas desde su posición subalterna, *dentro y entre* dos mundos; está relejendo críticamente la metanarrativa histórica de Nación; está utilizando la "mímesis" y la "presuposición" de los modelos hegemónicos como estrategia subversiva y como empresa alternativa.

Los *ngtram* habitan las narrativas oficiales, comprenden sus premisas fundacionales, presuponen sus tesis centrales y, sin embargo, crean nuevos sentidos sobre la base de sus contradicciones, ambivalencias y lagunas. "La" historia de Cushamen, conformada por narrativas fundacionales y de las injusticias, constituye un espacio permanente de reflexión sobre las posiciones sociales y las posibilidades de lucha. Los enunciadores, por un lado, redefinen los espacios propios como preexistentes a la vez que los legitiman en decretos nacionales, por otro lado, resignifican los tiempos de una historia propia que tanto abarca y explica -como arbitrario e impuesto- al tiempo nacional reducido, como irrumpe en esta historia nacional con connotaciones inversas a los estereotipos indígenas oficiales. A partir de estas selecciones y su organización en secuencias narrativas, los enunciadores debaten estrategias políticas y sistematizan sus críticas al orden establecido. Los *ngtram* cuentan la historia desde la periferia cuestionando el discurso que aparentemente "imitan".

Notas

- ¹ Los trabajos de campo fueron realizados en todos los veranos desde el año 1995.
- ² En el trabajo se ha incorporado también la "Reserva Napal" ubicada al Norte de la Colonia en tanto es considerada por los pobladores como un paraje anexo a la misma.

A partir de la reforma constitucional de 1994 y de la ley indígena provincial se encaró en esta y en otras comunidades de la provincia el "programa integral de comunidades aborígenes", articulando organismos nacionales y provinciales para "atender las cuestiones Aborígenes en todos sus posibles aspectos". Las primeras medidas fueron precisamente un relevamiento sobre la población aborígena de la

provincia y un subprograma de mensuras en orden de implementar alambrados y gestionar "respectivos títulos de propiedad" (Programa Integral de Comunidades Aborígenes, Informe de Avance N°1, Rawson, Chubut 1996).

- 4 Las actividades agrícolas se circunscriben básicamente a la producción de chacra para el uso doméstico. Las cuatro escuelas que existen en la colonia representan la principal fuente de trabajo asalariado al interior de la misma. Así también, el hospital con el programa de sanitarios-enfermeros rurales implementado, principalmente, para controlar la idatidosis. Las estancias de la firma Benetton -con las cuales linda la Colonia hacia el oeste y sur- proporcionan otra fuente de trabajo asalariado, pero han mermado como tal en comparación con otros años en los que todavía era conocida como la "compañía inglesa". Ciudades y pueblos cercanos actúan como centros de atracción de mano de obra para el trabajo doméstico o el comercio. Las comparsas de esquila reclutan jóvenes y adultos para trabajar en lugares muy distantes de la Patagonia.
- 5 La descripción de los *ngtram* y su relación con estos dos tipos específicos de leer y crear la "realidad social" y la "pertenencia" han sido el tema de mi tesis de licenciatura (Ramos, A. 1998). En este apartado defino brevemente dichas narrativas.
- 6 Del mismo modo que Guamán Poma define la inclusión en el "tiempo cristiano" en el momento que su padre se convirtió al cristianismo "cuando, dentro de la más extraña lógica, el cacique andino le salvó la vida al español Ayala en la batalla de Huarina" (Castro Klaren 1989:152), el autor de la narrativa fundacional introduce el "tiempo aborígen" en el "tiempo nacional" en el evento narrado donde Ñancuche salva la vida al "argentino" Perito Moreno -supuestamente cautivo por el cacique Sayhueque. Para evitar conflictos con otros caciques solicita no ser nombrado en "la historia".

BIBLIOGRAFÍA

ABERCROMBIE, T.

- 1991 "Articulación doble y etnogénesis". *Reproducción y transformación de las sociedades andinas*, Salomon, F. y Moreno, S. (comp.). Quito, Ecuador, tomo 1.

ALONSO, A.

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

ARONSON, D.

1976 "Ethnicity as a Cultural System: An Introductory Essay". En: *Ethnicity in the Americas*. F. Henry (ed). The Hague, Mouton Pub. Pp: 9-22

ASHCROFT, B., Griffiths, G. and Tiffin, H.

1989 *The Empire Writes Back*. Routledge, London and New York, Gran Bretaña-EE.UU.

BARTH, F.

1976 [1969] *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica, México.

BECKETT, J.

1988 «Introducción». *Past and Present. The construcción of Aboriginality*, Beckett, J. et al. (ed.). Aboriginal Studies Press, Canberra, Australia, 1-10.

BRIONES, C.

1988 "Caciques y estancieros mapuche: Dos momentos y una historia." *XLVI Congreso Internacional de Americanistas*. Amsterdam, Holanda.

1995 "Hegemonía y construcción de la nación. Algunos apuntes." *Papeles de Trabajo*, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología, UNR, Rosario, Argentina, n° 4:33-48.

1998 *La alteridad del «Cuarto Mundo». Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol, Buenos Aires, Argentina.

BROW, J.

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

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.

1971 "Identidad Étnica. Identificación y Manipulación". En: *América Indígena*, vol. XXX, n°4.

GARCÍA CANCLINI, N.

1992 *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, Argentina.

COMAROFF, J. and J. Comaroff

1992 "Of Totemism and Ethnicity". *Ethnography and the Historical Imagination*. Westview Press, Boulder, EE.UU.

CORONIL, F.

1998 "Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas". *Teorías sin Disciplina. Latinoamericanismo, Post-colonialidad y Globalización en Debate*, Santiago Castro-Gómez y E. Mendieta (Coord.). USF y M.A. Porrúa, México D.F., México, 121-146.

FOSTER, R.

1991 "Making National Cultures in the Global Ecumene." *Annual Review of Anthropology*, n° 20: 235-260.

FOUCAULT, M.

1980 *El orden del discurso*. Tusquets Editores, Barcelona, España.

GOFFMAN, E.

1981 "Footing". *Forms of Talk*. University of Pennsylvania Press, Filadelfia, EE.UU.

GOLLUSCIO, L.

1993 "El discurso toldense: actualización de un conflicto". *La identidad enmascarada. Los Mapuche de Los Toldos*, Hernandez, I. et al. (Comp.). EUDEBA, Buenos Aires, Argentina, 241-263.

GUHA, R.

1998 "La Prosa de Contra-Insurgencia". *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*, Historias y Aruwiwri, La Paz, Bolivia, 33-72.

HILL, J.

1988 "Mith and History". *Rethinking History and Mith: Indigenor South American perspectives on the Past*, Hill (comp.). University of Illinois Press, Urbana, EE.UU., 1-19.

CASTRO-KLAREN, S.

1989 *Escritura, transgresión y sujeto en la literatura latinoamericana*. Premiá.

LACLAU, E. y Moufle, Ch.

1982 «Recasting Marxism: Hegemony and new political movements». *Socialist Review*, 66:91-113.

MERINOD., M.E.

1997 "Tipos de discurso referido en la narrativa oral mapuche". *III Jornadas de Lingüística Aborigen*. Inst. de Lingüística-UBA, Buenos Aires, Argentina.

PRAKASH, Gyan

1998 "Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial" *Debates Post-Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*, Historias y Aruwiyrí, La Paz, Bolivia, 293-314.

PRATT, M.L.

1987 "Linguistic Utopies". *Linguistics of Writing*. N. Fabby A. Durant (eds.), Manchester University Press, Manchester, Gran Bretaña, 48-66.

RAMOS, A.

1999 *Discurso, pertenencia y devenir. El caso mapuche de Colonia Cushamen*. Tesis de Licenciatura, Cs. Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), m.i.

RAMOS, A.

2000 "Cartografías, cronologías y fronteras: 'el indio' en las versiones oficiales de Nación". *Espacio, memoria e identidad*. Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina.

RICOEUR, P.

1999 *La lectura del tiempo pasado: Memoria y Olvido*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España.

RINGUELET, R.

1987 "Procesos de contacto interétnico". *Procesos de contacto interétnico*. Ediciones Búsqueda, Buenos Aires

SAID, E. W.

1990 *Orientalismo*. Prodhafi S.A., Madrid, España.

TURNER, T.

1988 "Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society". *Articulating History and Myth: Indigenous South American perspectives on the Past*. Hill (comp.) University of Illinois Press, Urbana, EE. UU., 1-19.

WILLIAMS, R.

1997 *Marxismo y Literatura*. Ediciones Península, Barcelona, España.