



De la asimilación a la resistencia: disputas en torno al pasado entre la población indígena de Los Toldos (Provincia de Buenos Aires)

Autor:

Jong, Ingrid de

Revista

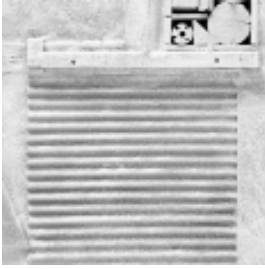
Cuadernos de Antropología Social

2004, N°20, pp. 131-150



Artículo





De la asimilación a la resistencia: disputas en torno al pasado entre la población indígena de Los Toldos (Provincia de Buenos Aires)

Ingrid de Jong*

RESUMEN

El análisis enfoca en el reciente proceso de revisibilización de la identidad y organización indígenas en localidades bonaerenses que integraron el espacio de la frontera a mediados del siglo XIX y que constituyeron específicamente los sitios de asentamiento de las tribus integradas al régimen de “indios amigos”. Este proceso refiere al carácter excluyente de su trayectoria de incorporación a la sociedad nacional, así como a diferentes factores que conforman en la actualidad un contexto específico. Centrándonos en el caso de la “Tribu del cacique mapuche Ignacio Coliqueo”, en Los Toldos, y partiendo de la historia de relaciones interétnicas en tierras pampeanas, el artículo apunta a caracterizar el contexto de surgimiento de nuevas agrupaciones aborígenes y a analizar los usos del pasado en sus discursos. Tal objetivo involucra una serie de propuestas teóricas que se vinculan con la conformación de identidades y memorias indígenas dentro de procesos de producción de hegemonía y los espacio de disputa y controversia que éstos habilitan.

Palabras Claves: Indios amigos, Memoria, Identidad, Hegemonía, Buenos Aires.

ABSTRACT

The analysis focus on the recent re-visibility of indian identity and organization in areas of Buenos Aires Province, that were integrated into the frontier space in the middle XIX century and the settlements of tribes incorporated at the “indios amigos” regime. This

* Doctora en Antropología. Docente e Investigadora del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: ildejong@hotmail.com. Fecha de realización: julio de 2004. Fecha de entrega: octubre de 2004. Fecha de aprobación: diciembre de 2004.

subject refers to the exclusion character of the integration process of that tribes to the national society as well as to different factors that shapes the actual specific context. Focusing on the “Cacique mapuche Ignacio Coliqueo’s Tribe” case, at Los Toldos town, and beginning from the historical process of inter-ethnic relations in pampeans lands, the article search to characterize the emerging context of new indian associations, and to analyze the uses of the past in their discourses. Such purpose involves theoretical proposals related to the conformation of the indian identities and memories within hegemonic processes, and the spaces of dispute and controversy involved in this process.

Key words: Indios Amigos, Memory, Identity, Hegemony, Buenos Aires.

INTRODUCCIÓN

En el año 2000 la ciudad de Los Toldos (Partido de Gral. Viamonte, Provincia de Buenos Aires) fue la sede del *III Parlamento Indígena* de la provincia de Buenos Aires, a la que asistieron representantes de agrupaciones indígenas de Azul, Olascoaga (Bragado), Rojas, Olavarría, Trenque Lauquen, Campo de la Cruz (Junín), 25 de Mayo, Tapalqué, Bahía Blanca y Carmen de Patagones. Esta convocatoria fue novedosa, en tanto representa la vitalidad de la identidad indígena en poblaciones bonaerenses en las que si bien se conocía la existencia de descendientes de grupos originarios, no se habían expresado hasta el momento bajo la organización y consignas étnicas a nivel provincial.

Estas movilizaciones surgen en los puntos geográficos que integraron el espacio de la frontera a mediados del siglo XIX y en particular de los sitios de asentamiento de algunas de las tribus integradas al régimen de “indios amigos”¹ que permanecieron en el territorio bonaerense una vez concretadas las campañas al “desierto”. El hecho de que la revisión de las historias locales de despojo y la recuperación de la tierra comiencen a formar parte de las demandas de estas poblaciones también introduce un elemento de novedad. Refiere, por otra parte, a probables elementos comunes de sus trayectorias en suelo pampeano, vinculadas al carácter excluyente del proceso de incorporación a la sociedad nacional seguido por las ex tribus amigas. En efecto, la incorporación de estas tribus no desplazadas por la “conquista del desierto” a la dinámica económica y social del área pampeana implicó la desarticulación de su organización comunitaria y la marginación del acceso a la tierra para gran parte de sus integrantes. Este proceso implicó asimismo la paulatina pérdida de visibilidad de la población indígena como grupo étni-

co y la vivencia estigmatizada de sus orígenes, dando lugar a la conformación de identidades “blanqueadas” (Briones, 1997).²

El surgimiento de nuevas agrupaciones indígenas en Los Toldos, ámbito donde hemos realizado nuestra investigación en los últimos años, responde a un nuevo contexto en el que la pertenencia y el pasado indígena han pasado a ser un tema de mayor visibilidad y debate en el espacio público. El objetivo de este trabajo apunta a identificar, desde una perspectiva que parte del proceso histórico de esta población en tierras pampeanas, las variables que conforman tal contexto, a analizar los usos del pasado en estos nuevos discursos e interpretar los sentidos en disputa acerca de la condición indígena y la representación de la historia local. Tal objetivo involucra una serie de planteos teóricos que tienen que ver con la conformación de identidades y memorias indígenas dentro de procesos hegemónicos y los usos del pasado que ellas habilitan, que trataremos a continuación.

HISTORIA, MEMORIA E IDENTIDAD INDÍGENA

Entendemos la “memoria colectiva” desde una perspectiva doble: como una “construcción” del pasado realizada desde el presente, pero también como un producto histórico en sí mismo. Las representaciones del pasado son consideradas por muchos autores como un espacio donde se re-construye la identidad de grupos sociales, siendo por tanto lícito analizar los “usos” de tal pasado en función de las circunstancias del presente y las condiciones de relación que se imponen a los grupos. Landsman y Ciborsky (1992) enfatizan el poder validante que posee la conciencia histórica para representar la identidad dentro de la sociedad mayor, en tanto las memorias del pasado crean un terreno discursivo para reconsolidar la identidad personal y colectiva. 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. Por otra parte Hanson (1989) ha sugerido que las invenciones son la materia prima de toda realidad cultural, en la que la apelación a un pasado y a un origen común es uno de los recursos sobre los que se inventan “tradiciones” en función de legitimar aspiraciones y realidades de la realidad presente. Entendidas de esta manera, las representaciones del pasado dejan de considerarse un “depósito objetivo” de experiencias puntuales, para revelar, por el contrario, su carácter instrumental en los procesos de conformación de grupos identitarios.

Sin embargo, otros autores han cuestionado la idea de una plasticidad ilimitada de las representaciones del pasado (Johnson y Dawson, 1982; Briones, 1994). Según Briones, hay límites respecto al punto en que el pasado “se deja usar”. Parafaseando a Marx, la autora sostiene 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” (1994: 111). En esta perspectiva, la cualidad maleable de los pasados encuentra un límite al constatar que no todos los grupos se ven enfrentados a las mismas experiencias. Por ejemplo, y respecto del pasado indígena en la Argentina, la narración del pasado puede atribuir distintos significados a la “conquista del desierto”, pero no puede modificar lo que pasó, y esto ubica a indígenas y no-indígenas en posiciones claramente diferentes al momento de modelar el relato del pasado (Briones, 1994). Asimismo, debe tenerse en cuenta que las potencialidades de invención o construcción de la historia son distintos según sea considerada en grupos subordinados o dominantes, ya que no todos los grupos sociales tienen el mismo poder para definir los sentidos de su identidad y de su historia (Williams, 1989). Desde su experiencia de trabajo con indígenas mapuches de la cordillera patagónica, Briones señala que no todos los relatos históricos producen un “pasado viable”, es decir, una imagen de orgullo y autoestima. Por el contrario, se da la coexistencia de interpretaciones que cuestionan estereotipos dominantes (“los winkas -o no mapuche- dicen que somos pobres porque somos vagos, pero nosotros somos pobres porque ellos tomaron nuestras mejores tierras y nos pusieron a vivir en un risquero”), con interpretaciones estigmatizadas (“eran muy herejes los antiguos de antes”) (1994: 110). Tal situación, en la que miembros del grupo se niegan a construir pasados autocomplacientes al interés por preservar una identidad positiva, no llega a explicarse por los estudios de “invención de la tradición” o “usos del pasado”.

Richard Johnson y Graham Dawson, integrantes del Popular Memory Group (PMG, 1982), proponen entender la memoria como una construcción social que se halla cruzada por representaciones hegemónicas. Según estos autores, “la producción social de la memoria” constituye una producción colectiva en la que todos los componentes del conjunto social participa, aunque en forma desigual (PMG, 1982: 207). Entendiendo a la dominación histórica como una dimensión de la dominación política, distinguen la producción del pasado bajo dos formas básicas: a partir de representaciones públicas y a través de las memorias privadas. Las primeras implican la representación del “pasado común”, las “tradiciones, legados y herencias” de ese pasado ante una audiencia pública. En

este campo de representaciones se constituye una “memoria dominante”, enfrentada y en lucha respecto de otras concepciones del pasado de grupos o individuos particulares (1982: 207). La memoria constituye así un campo netamente relacional, en el que se debe tener en cuenta la disputa por los sentidos del pasado, pero también aquellas determinaciones hegemónicas sobre las identidades. Esto lleva a enfocar los procesos de hegemonía cultural por los cuales ciertos lenguajes comienzan a formar parte del “sentido común” con el que se construyen “comunidades imaginadas” (Anderson, 1990; Briones, 1994). En el caso de la población indígena ello conduce a entender la imbricación de los procesos de conformación nacional y los procesos de “etnogénesis” (Boccara, 1999) o “procesos de etnicidad” (Bechis, 1992). Estos conceptos refieren a los procesos de conformación de grupos social y culturalmente diferenciados al interior de los estados nación. Lejos de constituir un principio explicativo independiente, una “primera causa” en sí misma, la etnicidad tiene su génesis en fuerzas históricas específicas, ligadas a la incorporación asimétrica de grupos estructuralmente disímiles dentro de una economía política singular. El despertar de la conciencia étnica es así el producto de procesos históricos de dominación y relaciones estructurales de desigualdad, y es experimentada de forma distinta entre las entidades sociales de acuerdo a su posición relativa. Mientras que para los sectores dominantes asume un carácter afirmativamente agresivo, para los subordinados la pertenencia étnica es a menudo una atribución de etnicidad, una creación que puede tener poca realidad en la existencia previa (Comaroff, 1992).

La imagen del indígena como un “salvaje”, un otro radical, cultural y racialmente distinto justificó en nuestro país el sometimiento de las poblaciones indígenas, así como el camino de “desindianización” ofrecido para integrar la nación. Briones y Delrío aluden a ello como la operación hegemónica de un principio ideológico de un “permanente proceso de disolución de la condición aborigen” bajo el cual se recrea una categoría específica de “ciudadano-argentino-aborigen” (Briones y Delrío, 2002). Este principio de obligada e inevitable “desindianización” polariza las pertenencias indígenas y nacionales, condicionando los procesos de autoidentificación indígena desde modelos de “autenticidad cultural” afirmados en supuestos estadios previos al sometimiento, o a visualizar su propia trayectoria como una hibridación o abandono de su pertenencia cultural ancestral. La “aculturación” y la “resistencia” conforman así el paradigma de la interpretación histórica hegemónica (Boccara, 2003), basada en un modelo de pertenencia a la nación que excluye en última instancia la pertenencia indígena: la incursión en una implica el abandono progresivo de la otra.

Esto impacta en las configuraciones de memoria indígena, en tanto las mismas surgen bajo la existencia de procesos hegemónicos de interpretación histórica que constituyen al mismo tiempo, planos de definición de identidades nacionales-étnicas (Alonso, 1988). Las prácticas de “idealización” y “naturalización” del discurso hegemónico despojan a la historia de conflictos y contradicciones, representándolas como un proceso inevitable en el que se despliegan las “capacidades naturales” de grupos y actores. La exclusión o el “olvido” de acontecimientos críticos a esta imagen es el producto de prácticas de “privatización” y “particularización”, que los ubican en los márgenes de la historia nacional. De esta manera, otro de los “límites” para la invención del pasado se vincularía así a la internalización de las formas dominantes de representación del pasado en la propia conformación de la subjetividad; en tanto tales representaciones, lejos de ser un factor “externo”, constituyen parte de las experiencias y han pasado a formar parte del “sentido común” de los grupos subordinados (Alonso, 1988).

Ello no implica que en los procesos de identificación y alterización no se jueguen constantemente dinámicas de imposición y resistencia, y que el papel de estos grupos en la creación de imágenes y disputa de sentidos forme parte activa de estos procesos (Briones 1994). En tanto la misma noción de hegemonía remite a un proceso nunca acabado y abierto a la disputa (Williams 1990, Brow 1990), disyunciones entre las representaciones de la retórica oficial y los significados encarnados en las experiencias vividas definen un espacio posible para la emergencia de contra-historias populares que desnaturalizan las representaciones dominantes (Alonso, 1988: 49).

EL PROCESO DE ETNOGÉNESIS INDÍGENA EN LOS TOLDOS

En otro trabajo (de Jong, 2003) destacábamos la necesidad de entender los procesos de etnogénesis no sólo en relación con la dinámica capitalista en distintos marcos regionales, sino también a las características que dichos procesos habían asumido en tiempos de frontera y sus posibles “herencias” sobre las relaciones interétnicas posteriores. Esto se vuelve particularmente importante para nuestro caso. La participación de tribus boroganas y pampas como “indios amigos” en la frontera diferenció las trayectorias de estos indígenas de aquéllos que fueron repartidos en diferentes destinos, como de aquéllos que fueron “tribalizados” (Briones y Delrío, 2002) con posterioridad a la “conquista del desierto”. Las concesiones de tierra en propiedad por parte del gobierno nacional opusieron un

límite al traslado de estas tribus, permitiendo cierta continuidad de estas poblaciones en sus espacios de asentamiento. La inserción laboral en establecimientos rurales, el mestizaje biológico y la incorporación de pautas culturales blancas ya habían abierto a la población indígena vías individuales de integración al espacio fronterizo (Quijada, 2002). Esta incorporación fue sin embargo distinta para los indios comunes y los caciques, intermediarios o *passeurs* (Ares Queija y Gruzinski, 1997) que fortalecieron sus contactos personales con estancieros, jefes militares de frontera y jueces de paz, adoptando los elementos de distinción propios de los sectores acomodados de la sociedad rural, iniciando de esta manera una estrategia de “blanqueamiento” e incorporación de los valores “cristianos” y “patrióticos” de la sociedad blanca. Esta conducta asimilacionista, paralela a la acentuación de diferencias socioeconómicas internas, habría implicado importantes fracturas en las lealtades políticas hacia los caciques durante las últimas décadas de la frontera (de Jong, 2003).

En el caso toldense, el desarrollo regional posterior abrió dos vías principales para la inserción económica de los indígenas: como peones de campo en estancias de la zona y como arrendadores de sus predios a inmigrantes. Las tierras de la tribu de Coliqueo constituyeron un recurso en disputa entre los sectores indígenas y no-indígenas, a partir de conflictos surgidos por el pago de cánones y la devolución de las tierras por parte de los arrendatarios. A su vez, el interés en la apropiación de los predios indígenas acrecentó un enfrentamiento interno a la tribu por la distribución de las tierras. Este oponía a un sector de pobladores, vinculados por parentesco al fallecido cacique Coliqueo, a quien, junto a su tribu, remitía la titularidad de los campos concedidos, del resto de la población indígena, quienes no eran reconocidos por los primeros como integrantes legítimos de la tribu. Complejizando esta situación, el cuestionamiento de la legitimidad de la propiedad de las tierras abierto por las disputas jurídicas habilitó diferentes intentos de acceso a las tierras mapuches por parte de comerciantes y productores rurales no-indígenas.

Durante el gobierno conservador de la década de 1930 predominaron los negociados organizados para el despojo de los propietarios indígenas dirigidos por el mismo delegado municipal, en acuerdo con algunos miembros de la familia de Coliqueo. Fraudes hipotecarios y desalojos caracterizan la incursión sobre las tierras indígenas (Informe, 1940). Ello repercute en el cuestionamiento de sus propios líderes tradicionales. Un nuevo “cacique”, Félix Cayuqueo, se pone al frente de la defensa de los derechos de los indígenas desalojados de sus tierras.

Estas movilizaciones no revirtieron el proceso de despojo ya consumado, aunque sí frenaron las modalidades más descaradas de apropiación de tierras.

Registramos la década de 1940 como el inicio de una serie de prácticas fuertemente asimilacionistas por parte de las gestiones peronistas locales. La extensión de las instituciones de ciudadanía sobre la población de la tribu (escuelas, registro civil, bautismos) se corresponde a una interrupción de la transmisión del *mapudungum* y de otras pautas culturales indígenas (de Jong, 2003). En adelante no llegarían a dirimirse los múltiples conflictos jurídicos, ni tampoco llegan a sancionarse en el Congreso distintas iniciativas destinadas a dar una solución integral al problema de la tierra. Hacia 1972, un relevamiento censal en la tribu arrojaba cifras significativas: la población indígena (2.500 pobladores) conformaba el 72% del total, accediendo tan sólo al 35% de las tierras (5.311 has.), mientras que el 65% restante se encontraba ocupada por no-indígenas, tanto en calidad de “propietarios” (5.999 has.) como “arrendatarios” (3.845 has.) (Censo del Ministerio de Acción Social de la Provincia de Buenos Aires, 1972).

Paralelamente a la paulatina desmovilización de Félix Cayuqueo, se consolida en la localidad la agrupación indígena “Comisión Aborigen Ignacio Coliqueo” (CAIC). Esta fue integrada por descendientes del cacique y presidida por uno de los bisnietos de Coliqueo, médico y dueño de una de las clínicas de la ciudad, cuyo discurso y acción se orientó a construir una historia idealizada y conciliatoria de este proceso de conflictos inter e intra-étnicos.

En 1978, y bajo la gobernación de facto del general Saint Jean, es sancionada la Ley 9.231, que establecía la entrega de la titularidad individual de las tierras a sus actuales ocupantes, atendiendo a la imposibilidad de establecer justicia sobre actos del pasado y a la necesidad de integrar a los indígenas a la ciudadanía “con igualdad de derechos y obligaciones”. La entrega de títulos favoreció un proceso de venta de parcelas entre los propietarios más chicos, que significó el aumento de la superficie en manos blancas y el incremento de un proceso de migración hacia los barrios marginales de la ciudad de Los Toldos de los pobladores mapuche (de Jong, 2003).

LA MEMORIA Y LOS USOS DEL PASADO EN LOS TOLDOS

El tema indígena es intrínseco a las prácticas de imaginación de la “comunidad toldense”. “Coliqueo” es el nombre de uno de los principales clubes de fútbol de Los Toldos y también de una de las calles centrales de la ciudad. El

“Museo del Indio”, ubicado en el Monasterio Benedictino de Los Toldos, exhibe ponchos, boleadoras y fotografías de los indígenas que vivieron en la zona antes de la fundación del pueblo. Su director, el padre Meinrado Hux, es autor del libro *Coliqueo, el indio amigo de Los Toldos* (1980), centrado en el relato del período de fronteras desde una mirada que rescata la voluntad de este cacique de incorporarse a la “civilización”. Esta pertenencia del indio a la comunidad opera así desde su asociación con el pasado. El indígena es uno de los protagonistas fundamentales de los primeros tiempos del poblamiento nacional en las tierras pampeanas, dejando paso posteriormente a una historia de poblamiento y progreso llevada a cabo por pioneros inmigrantes. Estos son los sentidos enfatizados en las conmemoraciones públicas de efemérides patrias. Un buen ejemplo de ello es el discurso pronunciado en 1998 por el intendente de Los Toldos en el aniversario de la autonomía del Partido de General Viamonte:

“Tribu, ciudadela, paraje, pueblo o ciudad, no son más que legítimas etapas secuenciales en una realidad que nos identifica orgullosamente con *nuestro sentido de pertenencia, ser toldenses*. El proceso de amalgama étnica y social que nos particulariza toma de mapuches y extranjeros los contenidos y valores esenciales para conformar nuestra identidad. (...) En nuestros orígenes podemos palpar cuánta *simetría* condicionante, y cuánta *convergencia* existió entre los factores que motivaron a Don Electo Urquizo, Cacique Ignacio Coliqueo y a los inmigrantes extranjeros a instalarse en estas tierras. A partir de esas decisiones dispersas pero de intereses comunes, comienza a realizarse el *entramado espontáneo de la integración*. Tal vez este objetivo común, las perspectivas del progreso y la generosidad de la naturaleza fueron conformando una *sociedad expansiva, abierta y tolerante, donde cada uno fue ocupando su lugar en una armoniosa complementación de roles*. La cultura, el trabajo y la austeridad son expresiones de una sociedad sana y perseverante que como estilo de vida simboliza el permanente legado del fundador, Don Electo Urquizo. La hospitalidad es un bien heredado tanto de los mapuches como de las comunidades europeas”. (Juan Carlos Bartoletti, 1998, destacado nuestro)

Se hacen visibles aquí las operaciones discursivas que Alonso (1988) ha destacado como propias de las cronologías nacionales, que establecen las nociones de “territorio” e “historia” como espacios discursivos privilegiados en los que las naciones son imaginadas. Mediante la práctica de “naturalización”, los actores y

conductas tienden a esencializarse, a tomarse como “hechos dados”, borrando las condiciones de su emergencia. Las ideas de “evolución” y “amalgama” permiten en esta construcción de la historia toldense dar un lugar a cada uno de los principales componentes poblacionales: indios, criollos e inmigrantes. El territorio pampeano es concebido como neutral, sin dueño previo, al que llegan estas tres corrientes para conformar una nueva unidad, fruto de la “convergencia” “simétrica” y “pacífica”. La “idealización” elimina los aspectos más conflictivos y violentos de la historia para dejar aquellos pasibles de encarnar los “valores nacionales”: la “cultura”, el “trabajo” y la “austeridad” son las propiedades adjudicadas al criollo, mientras que a indígenas e inmigrantes les cabe la de la “hospitalidad”.

Este tipo de construcción histórica ha formado parte de discursos públicos de representantes indígenas locales, como el presidente de la CAIC. En su libro *Comunidad Aborigen Ignacio Coliqueo* (1990), su autor presenta la trayectoria indígena en tierras pampeanas destacando como hechos significativos el contacto e integración con el blanco. Considera al asentamiento indígena de Los Toldos como “la única Comunidad organizada de la Provincia de Buenos Aires, y una de las más evolucionadas del país”, lo cual se debe al “sentido de integración” y “visión de futuro” que tuvo el cacique Ignacio Coliqueo “logrando que le adjudicaran 16.000 has. de campo, colaborando en la vigilancia de las líneas de Fronteras, consiguiendo un maestro y un sacerdote para el desarrollo de su Comunidad” (Coliqueo, 1990: 16). Los conflictos por las tierras ocupan un lugar marginal en tal discurso, que tiende a destacar la frecuente discriminación sufrida por el aborigen. En contraste con otras tribus indígenas del interior que “viven en condiciones denigrantes e infrahumanas” y que “se los trata como si no fueran Argentinos”, Coliqueo presenta un perfil evolucionado de su propia historia y grupo, concluyendo:

“Nuestra comunidad sin ser perfecta y pese a los atropellos y avasallamientos conocidos por todos ustedes, se asemeja a un Edén. ¿Qué es mejor? ¿Haber perdido todas las pautas Culturales (algunas recuperables) o haberlas conservado viviendo ellos como lo he relatado? Me inclino por lo primero” (Coliqueo, 1990: 14).

Se considera heredero de una comunidad aborigen que “decidió abandonar con resignación sus pautas culturales, hecho que el tiempo demostró que era mejor un buen pacto que un mal juicio” (1990: 12), y su objetivo es lograr que “se nos respete como a cualquier ser humano, que se nos reconozcan nuestros ancestros,

que se termine esa falsa imagen del Indio que nos enseñaron y se sigue enseñando en los establecimientos educacionales” (Coliqueo, 1990: 21). Coliqueo disputa de esta manera los sentidos peyorativos y discriminatorios asociados a la condición indígena afirmando una historia de asimilación, evolución y progreso de la población indígena toldense.

UN NUEVO CONTEXTO PARA LA MOVILIZACIÓN INDÍGENA Y LA DISPUTA DE SENTIDOS SOBRE LA HISTORIA

La conformación de agrupaciones indígenas en Los Toldos es paralela a la circulación, en el espacio público y la prensa local, de discursos que contrastan y disputan con los anteriores. Creemos que estas nuevas formas de representar el pasado local deben entenderse en relación con un nuevo contexto conformado por la confluencia de distintos procesos a nivel global y local. En este sentido, y como señala Bengoa (2000) la actual emergencia indígena está siendo posible por la convergencia de tres procesos exteriores: la *globalización*, que va acompañada de una valorización de las relaciones sociales y de las identidades locales; el hundimiento de la utopía <futurista> del comunismo y su reemplazo por la <utopía arcaica> (según la interpretación de Vargas Llosa) y la modernización neoliberal, que al disminuir el ámbito del estado produce una crisis de la noción de ciudadanía y de pertenencia (Bengoa, 2000).

También deberían contarse, ya en el ámbito nacional, las movilizaciones que acompañaron la reforma de la Constitución Nacional en 1994, particularmente del artículo 65, inciso 15, que promovía “el trato pacífico con los indios y su conversión al catolicismo” hacia contenidos dirigidos a garantizar la identidad cultural de los pueblos indígenas dentro del estado nación.

La mayor visibilidad de las poblaciones indígenas al interior del estado se ha reflejado paulatinamente en las últimas dos décadas en el ámbito toldense. La celebración del “Día del Indio” integra las efemérides locales desde 1986. Esto forma parte de una política de reconocimiento local del símbolo indígena que se ha hecho también visible en la instalación de un monolito recordatorio en la tumba del Cacique Ignacio Coliqueo, la construcción de un “Monumento al Indio” en los campos de la tribu y el apoyo municipal a iniciativas de difusión del pasado indígena con fines educativos y turísticos.

Coincidió con este proceso el trabajo de un grupo de investigación financiado por el CONICET,³ que entre los años 1988 y 1993 propició el contacto

entre familias de la tribu con miembros de comunidades mapuches de Neuquén. Pobladoras de las comunidades de Huilki y Atreuco permanecieron en las casas de algunas familias mientras enseñaban las técnicas del telar mapuche. El resultado exitoso de la experiencia redundó en la creación de una cooperativa de tejidos, la asistencia de pobladores toldenses a la celebración de un *Nguillatúm* en la comunidad de Pampa del Malleo y la celebración de un Gran Parlamento o *Futa Traun* en los campos de la tribu en 1992, con la participación de pobladores indígenas neuquinos.

Otro de los factores que destacamos está dado por el proceso de migración de familias mapuche a partir de la entrega de títulos de propiedad individual, que se precipita por las sucesivas inundaciones que se han producido en la zona (1998, 1993, 1998 y 2001), afectando particularmente las tierras bajas donde predominan las parcelas aborígenes. El crecimiento de los barrios marginales de Los Toldos, destino mayoritario de los migrantes, constituye así un fenómeno nuevo que contrasta con el despoblamiento de los campos de la tribu (de Jong, 2003).⁴

En 1998 se conforma el grupo “Comunidad Hermanos Mapuche de Los Toldos”, que en el año 2000 llevó la iniciativa de constituir a Los Toldos como sede del *III Parlamento Indígena* de la Provincia de Buenos Aires. Presidida por un pastor evangélico de origen mapuche, sus consignas han priorizado desde entonces el mejoramiento de la situación socioeconómica de pobladores mapuches y no mapuches de la localidad. La recuperación de las “raíces culturales” ha ido tomando sin embargo importancia en los objetivos de esta agrupación, que en los últimos años obtuvo de la Municipalidad el comodato de las instalaciones de la “Casa Cultural Mapuche”, centro desde el que se han organizado talleres de tejido en telar.

Un desmembramiento de esta primera agrupación dio lugar posteriormente a la “Comunidad Mapuche Barrio Los Eucaliptos” entre los habitantes del barrio del mismo nombre, paralelo al surgimiento del “Grupo La Tribu” y el grupo de “Promotoras culturales”, que agrupa a pobladores que permanecen aún viviendo en algunos parajes del campo de la tribu. Estos grupos se mantienen diferenciados y difícilmente participan juntos de los eventos y convocatorias bajo la consigna indígena. Sus divisiones pasan no sólo por las prioridades de sus demandas, sino por sus alianzas políticas locales y pertenencias religiosas. Sí existe una virtual línea de consenso en cuanto al contraste de sus discursos respecto del de la organización indígena local de las décadas de 1970 y 1980. Estas agrupaciones fueron orientándose hacia la recuperación de la cultura y muy recientemente, hacia la recuperación de las tierras usurpadas. La “Comunidad Mapuche del Ba-

rrio los Eucaliptos”, se ha dedicado a la recuperación de los saberes medicinales y religiosos mapuche y la enseñanza del mapudungum. En el año 2003 este grupo promovió la recuperación de la celebración del *Wiñoy Xipantv*, o “Año Nuevo Mapuche”, invitando a mapuches de origen chileno para dirigir la ceremonia y convocando a representantes indígenas de Olavarría, Junín y Rojas. Recientemente ha comenzado a desarrollar un discurso de mayor definición, solicitando un espacio en el periódico local *Impacto* en octubre de 2003:

“Espacio Solicitado por la Comunidad Mapuche Barrio Los Eucaliptos: El pueblo Mapuche, hoy con sus evoluciones, avances e incorporaciones es el mismo de hace más de doce mil años. Luego de recibir los avatares de los españoles conquistadores hace cinco siglos y las posteriores campañas exterminadoras de militares chilenos y argentinos, estos últimos al mando del genocida Presidente Roca, el pueblo Mapuche nunca se rindió, por el contrario, se llamó a silencio y resistió en las peores condiciones (...) Nuestro pueblo se incorporó, se trasculturizó, e hizo creer al poderoso que estaba en sus manos. Pero no fue así, nuestra cultura siguió intacta. Poseemos el mapudungum (nuestro idioma) que es mucho más que conservar un folclore, dado que gracias al mismo, podemos comunicarnos con nuestros newen (poderes o fuerzas naturales), dejando con esto constancia de que nuestra religión está intacta (...) En Los Toldos, la historia fue un tanto atípica del resto mapuche con la invasión winka. Mientras los bravos Pincén, Katriel y Kalfu kura resistían el embate a sangre y lanza, el lonko Coliqueo, bajo la influencia de su yerno, el coronel Baigorria pactaba con Mitre, entonces gobernador de la provincia de Buenos Aires. Gracias a aquel pacto, Coliqueo recibe 12.400 hectáreas de campo donde se afincan con su gente. También por aquel pacto se hace súbdito al ejército argentino, acepta las condiciones que éstos le impusieron y comienza a perder la batalla más dura que un pueblo puede perder, la dignidad. Hoy el pueblo Mapuche de Los Toldos está en proceso de reculturación. Y es por eso que nos interesa todo lo que tiene que ver con la integración con la cultura occidental, pero a través de la pluriculturalidad, es decir respetando lo que somos, lejos de ser parte del indigenismo de Estado que a los gobernantes les interesa mostrar. Desde nuestra institución estamos sentando las bases para en un futuro cercano volver a construir la ‘Lof ce’ (comunidad) con las reglas sociales y espirituales de nuestro pueblo: La Nación Mapuche”. (*Impacto*, 11/10/03).

En contraste con las anteriores representaciones sobre el pasado local, basadas en la visión positiva del proceso de integración indígena a la nación, este discurso presenta facetas de crítica y resistencia. Se destacan las nociones de “pueblo” y “nación” mapuche, identificadas con los descendientes de la población nativa preexistente a la conquista y colonización occidental. El proceso de relacionamiento es representado como una historia de subordinación e imposición de pautas culturales y religiosas ajenas a la “cultura indígena”. Esta se concibe sin embargo como una “esencia cultural” que permanece “intacta” y que puede ser recuperada. Estos son los parámetros desde los cuales se construye una identidad que si bien es definida en términos esenciales y autónomos, parece constituir un disparador de demandas de incorporación igualitaria a la sociedad nacional, bajo un modelo de nación pluricultural.

La novedad de este discurso también se relaciona con la aparición, en los circuitos públicos de la localidad toldense, de una crítica manifiesta a la figura del cacique Ignacio Coliqueo y a su conducta asimilacionista. Ésta, que en otros discursos es vinculada al “sentido de integración y visión de futuro del Cacique Ignacio” (Coliqueo, 1990: 10) es aquí considerada como causa de la pérdida de “la batalla más dura que un pueblo puede perder: la dignidad”.

La disputa por los sentidos de la historia de integración de la tribu de Coliqueo parece en este sentido resucitar reclamos sobre el pasado desde un horizonte de justicia. En noviembre de 2003 el grupo Comunidad Mapuche Barrio Los Eucaliptos inició un diálogo con funcionarios del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas bajo la forma del “parlamento”. En él se plantearon los problemas vinculados a las usurpaciones históricas de las tierras que les corresponden, en términos de un proyecto de recuperación de las mismas mediante su expropiación y su explotación bajo la modalidad comunitaria. Según uno de sus miembros:

“Se está considerando algo muy importante, que es conseguir la expropiación de las tierras que le han sacado a la gente de la tribu y para lograr eso tenemos que ser una comunidad, para poder hacerlo legalmente y no decir: yo tengo 10 hectáreas, yo tengo siete, aquél 4 y otro 22. No, tiene que haber una sola tierra para todos, incluso para los que se han tenido que venir por diferentes causas a la ciudad, para que puedan retornar a su lugar de origen (...) Trabajar en conjunto como debe ser, porque todas las comunidades aborígenes tienen una comunidad (...) Tenemos que aprender a tener un ‘lonco’ que maneje la comunidad y dejarnos de individualismos, es la única manera que como indígenas *vamos a resurgir*, si somos capaces” (A.L., *Impacto*, 7/11/03, destacado nuestro).

Este discurso reciente forma parte de una movilización indígena en pleno proceso de organización. El proyecto de recuperación de las tierras revela el peso de las consecuencias de la entrega de títulos de propiedad individual, la migración de los pobladores aborígenes de la tribu y la situación de marginalidad en el nuevo destino urbano. Tal como Koselleck (1993) entiende a la conciencia histórica, en la que el “espacio de experiencia” se vincula dialécticamente al “horizonte de expectativas”, es necesario considerar aquí cómo la percepción del futuro influye en la selección y representación del pasado. Es posible que tal inestabilidad en el horizonte de expectativas de esta población promueva la resignificación del pasado hacia el “recuerdo” de la deuda histórica creada alrededor de los conflictos por las tierras.

LAS REINTERPRETACIONES DE LA HISTORIA: ENTRE LA ESENCIA Y LA JUSTICIA

Este trabajo ha intentado explorar las memorias y representaciones del pasado en los circuitos públicos del ámbito toldense, enfatizando la necesidad de vincular los discursos con sus contextos de producción y poniendo el acento en que la misma identidad de los grupos dominados, y los términos en que es construida, constituyen productos históricos que llevan la huella del éxito y fracasos de los procesos hegemónicos por imponer una determinada organización, valores y jerarquías internas a las entidades nacionales. Esto nos llevó a partir del proceso de relacionamiento inter e intraétnico, teniendo en cuenta tanto las formas de imposición simbólica como las condiciones materiales de subordinación de unos grupos sobre otros.

Hipotetizamos que esta nueva visibilidad de la organización indígena encuentra algunas de sus causas en un proceso creciente de marginalización socioeconómica de la población rural indígena, que prolonga y acentúa un proceso de diferenciación en las trayectorias históricas entre blancos e indígenas (y entre indígenas) del ámbito toldense. Los nuevos discursos pueden vincularse con el mayor reconocimiento de los grupos indígenas y sus particularidades culturales a nivel nacional e internacional, pero también con este proceso de cambios locales, que implica la pérdida del vínculo con la tierra, un proceso de pauperización económica general y una gran inestabilidad en los nuevos ámbitos de residencia para una gran parte de la población mapuche. Es posible que este contexto se vincule al surgimiento de nuevas miradas sobre la trayectoria de la población indígena dirigidas a confrontar con las interpretaciones dominantes sobre la his-

toria local, así como con las de algunos pobladores indígenas descendientes del cacique Coliqueo.

Los discursos analizados no agotan seguramente los que se están formulando actualmente en Los Toldos, pero sí creemos haber presentado aquellas coordenadas principales desde las que se produce la disputa de sentidos acerca del pasado y la condición indígena. Al respecto, se hace evidente la aparición de nuevas representaciones en la esfera pública basadas en la visión de la trayectoria indígena dentro de la nación como una historia de dominación y sometimiento. Las demandas se orientan, desde este planteo, al respeto por las particularidades culturales dentro de la nación, al mejoramiento de las condiciones socioeconómicas de la población indígena y hacia un incipiente planteo de justicia en relación a la apropiación ilegal de tierras en la historia toldense.

También es notorio el recurso, en algunos de estos discursos, a la construcción de lo “indígena” como una “esencia”, resguardada y sepultada por las condiciones de discriminación y sometimiento vividas, pero que permanece intacta. La identidad indígena deviene así en una esencia olvidada o silenciada, mas no transformada. Ello implica la referencia a un pasado en el que la comunidad, con su orden y jerarquías “tradicionales”, aseguraban la inclusión de los miembros y la cohesión del grupo. En el caso toldense, si bien tal pudo ser la realidad en los primeros períodos de frontera, fueron justamente las formas de integración al espacio fronterizo las que aumentaron las asimetrías sociales y las fracturas políticas al interior de la tribu, que se consolidaron con posterioridad a la “campaña al desierto”. Esta representación del pasado implica así la “idealización” de un origen comunitario y la “naturalización” de los grupos indígenas y blancos, en la que unos y otros son representados como “externos” y no transformados por el proceso de relacionamiento.

En este sentido, nos preguntamos en qué medida estas representaciones constituyen “usos del pasado” con fines estratégicos de comunalización y de búsqueda de reconocimiento por parte del sector “no-indígena”, y hasta qué punto abrevan en una lógica de “aculturación” y “resistencia” conducida por las mismas concepciones hegemónicas de la etnicidad. La respuesta a ello no puede ser, a nuestro entender, simple o unívoca. Por una parte, debe recordarse que tales construcciones esencialistas acompañan también una práctica política en la que comienzan a aparecer demandas de justicia y planteos críticos hacia el pasado local. El planteo de “volver a ser comunidad” por otra parte, es probablemente un objetivo imaginado en relación con modelos actuales, de los cuales la forma de producción comunitaria de algunas comunidades del sur patagónico pueden ser el

referente. De todas maneras, parece evidente el poder de convocatoria y la capacidad unificadora de un planteo esencialista respecto de la pertenencia al grupo indígena. El discurso de la esencia resulta abarcador y movilizante, y constituye quizás una forma de compatibilizar la identidad indígena con otros sentidos de pertenencia heterogéneos y “mestizados”. En este sentido, y al pretender desagregarse culturalmente, esta construcción responde a los parámetros de “autenticidad” que la misma hegemonía reclama para reconocer la condición indígena. El costo de este tipo de representaciones, en este momento del proceso, parece implicar la dificultad de elaborar las transformaciones de la “esencia cultural” mapuche en función de su historia de incorporación al espacio social pampeano.

En este sentido, acordamos en pensar a las identidades como “organizacionalmente significativas” (Barth, 1976), es decir, representaciones que permiten la organización y el engranaje en las relaciones sociales, que forman sujeto para la acción. La indagación sobre los condicionamientos hegemónicos hacia las identidades de grupos subordinados no debe llevar su afán deconstrutor de esencialismos hasta el punto de olvidar que estas identidades son, a la vez que productos de la dominación, recursos para las disputas, para el movimiento histórico de los grupos.

NOTAS

¹ Desde la década de 1820 y bajo el régimen del “negocio pacífico de indios” la frontera fue el espacio de asentamiento de muchas tribus “amigas”, en su mayor parte grupos pampas y también boroganos, quienes a cambio de raciones y sueldos defendían las poblaciones blancas y sus haciendas de los malones indígenas. Durante la década de 1860 y bajo la presidencia de Bartolomé Mitre, algunas tribus solicitaron y obtuvieron de las cámaras legislativas la propiedad de las tierras en la que estaban establecidos. Entre éstos se encuentran, los *Rondeau* en 25 de Mayo, *Coliqueo*, *Railef* y *Melinao* por los alrededores de Bragado, *Raninqueo* en la zona de Bolívar, *Ancalao* en las cercanías de Bahía Blanca y *Maicá* en Azul (de Jong, 2003).

² Briones entiende al “blanqueamiento” como una etapa avanzada de desindianización o “acriollamiento”, una vía abierta de pertenencia a la nacionalidad que se basa en “dejar de ser indio”, que se afirma principalmente en el aprendizaje

y la incorporación de las formas y costumbres que caracterizan al ciudadano que integra el modelo de nación “homogénea” (Briones, 1997).

³ Nos referimos al Proyecto “Sociedad Indígena, Cultura e Identidad”, cuyos resultados han sido publicados en Hernández, I. et al (1993) *La Identidad Enmascarada*, EUDEBA.

⁴ El proceso de migración ha conducido a una virtual “urbanización” de la tribu en barrios periféricos, percibidos por el entorno toldense como la “tribu chica”. Según un relevamiento realizado en el curso de nuestra investigación en estos barrios en 1994, el 55% de los habitantes mapuches había migrado hacia Los Toldos en los últimos 10 años (de Jong, 2003).

BIBLIOGRAFÍA

Alonso, Ana María (1988) “The Effects of Truth: Re.Presentations of the Past and the Imaginig of Community”. En: *Journal of Historical Sociology* Vol.1, Nº1, 33-57.

Anderson, Benedict (1990). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London.

Ares Queija, Berta y Gruzinski, Sergei (1997). *Entre dos mundos. Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, CSIC., Sevilla.

Barth, Fredrik (1969). *Ethnic Groups and Boundaries*. Little, Brown.

Bechis, Martha (1992). “Instrumentos metodológicos para el estudio de las relaciones interétnicas en el período formativo y de consolidación de los estados nacionales”. En: Hidalgo, C. y Tamango. L. (comps.), *Etnicidad e Identidad*. CEAL, Buenos Aires, 82-108.

Bengoa, José (2000). *La emergencia indígena en América Latina*, F.C.E., México.

Boccaro, Guillaume (1999). “Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)”. En: *Hispanic American Historical Review*, 79: 3, Duke University Press.

- Boccaro, Guillaume. (2003) "Frontera, Mestizaje y Etnogénesis en las Américas". En: Mandrini, Raúl y Paz, Carlos (comps.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo*, Instituto de Estudios Histórico-Sociales, Universidad Nacional del Comahue-Universidad Nacional del Sur, Neuquén, 63-108.
- 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". En: *Runa*, XXI, 99-129.
- Briones, Claudia (1997). "Términos confusos, procesos complejos. Etnicización y racialización de la aboriginalidad". En: *Actas de las Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata*. Escuela de Antropología, Universidad Nacional de Rosario, Tomo 4, 119-127.
- Briones, Claudia y Walter Delrío (2002). "Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciadas de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)". En: Teruel, A., Lacarrieu, M. y Jerez, O. (comps.) *Fronteras, Ciudades y Estados (Tomo I)*, Alción Editora, Buenos Aires, 45-78.
- Brow, James (1990). "Notes on Community, Hegemony and the Uses of the Past". En: *Anthropological Quarterly*, 63, 1-6.
- Coliqueo, Haroldo (1990). *Comunidad Aborigen Ignacio Coliqueo*. La Plata.
- Comaroff, Jean y John (1992). *Ethnography and de Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.
- de Jong, Ingrid (2003). *Historia, Etnicidad y Memoria: el proceso de conformación de la identidad indígena en la tribu amiga de Los Toldos (Provincia de Buenos Aires)*. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Hanson, Allan. (1989). "The Making of the Maorí: Culture Invention and its logic". En: *American Anthropologist*, 91(4), 890-902.
- Hernández, Isabel (comp.) (1993) *La Identidad Enmascarada. Los mapuche de Los Toldos*. Eudeba, Buenos Aires.
- Hux, Meinrado (1980). *Coliqueo, el indio amigo de Los Toldos*, Eudeba, Buenos Aires.

- Informe de la Comisión Investigadora de las Tierras de Coliqueo* (1940). Ediciones oficiales. La Plata.
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós, Barcelona.
- Landsman, Gail y Sara Ciborski (1992). "Representation and Politics: Contesting Histories of the Iroquois". En: *Cultural Anthropology*, 7(4), 425-447.
- Popular Memory Group (1982). *Making Histories. Studies in history writing and politics*. Johnson, R.; McLennan, G.; Schwartz, B. y Sutton, D. (eds.). Univ. of Minnesota Press, Minneapolis.
- Quijada, Mónica (2002). "Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX)". En: *Revista de Indias*, vol. LXII, N° 224, 103-142.
- Williams, Brackette (1989). "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain". En: *Annual Review of Anthropology*, 18, 401-444.
- Williams, Raymond (1990). *Marxism and Literature*. Oxford University Press, Bristol.