

Subjetividades mapuche-tehuelche:

Un análisis situado en el mapa hegemónico
de la localidad de Puerto Madryn (Chubut)

Valentina Stella



Colección
T E S I S

Subjetividades mapuche-tehuelche.

**Un análisis situado en el mapa hegemónico de la localidad
de Puerto Madryn (Chubut).**

Valentina Stella

2014

Stella, Valentina

Subjetividades Mapuche-tehuelche : Un análisis situado en el mapa hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut) . - 1a ed. - San Carlos de Bariloche : IIDyPCa, 2014. E-Book.

ISBN 978-987-28950-3-7

1. Pueblos Originarios. 2. Mapuche. 3. Tehuelche. I. Título
CDD 305.8

Fecha de catalogación: 31/01/2014

Subjetividades mapuche-tehuelche:

Un análisis situado en el mapa hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut).

Primera Edición Septiembre 2014

©2014 Valentina Stella

Derechos reservados para todas las ediciones.

Tapa

Fotomontaje realizado con foto propiedad de Juan Manuel Rosell.

Edición: José Luis Lanata y Julia Torres.

Diseño: Sebastián Hourçouripé, Área de Comunicación Institucional. UNRN - Sede Andina.
Florencia Galante. IIDyPCa – CONICET

©Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio - CONICET – UNRN -

Mitre 630 - 8400 - San Carlos de Bariloche - Río Negro – Argentina - iidypca@gmail.com

ISBN 978-987-28950-3-7.

Queda prohibida la reproducción, total o parcial, por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma. Se permite la reproducción de citas particulares indicando la fuente. Las opiniones vertidas en los artículos publicados en esta publicación no representan necesariamente la opinión de la Institución que la edita.

Stella, Valentina

2014 Subjetividades mapuche-tehuelche: un análisis situado en el mapa hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut).

IIDyPCa-CONICET--UNRN, Colección Tesis. Bariloche.



IIDyPCa
Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural
y Procesos de Cambio

ISBN 978-987-28950-3-7



9 789872 895037

Índice

	<i>Prólogo</i>	i
	<i>Carolina Crespo y Virginia Manzano</i>	
	<i>Agradecimientos</i>	vii
	<i>Presentación</i>	
	<i>Ana Ramos</i>	ix
	CAPÍTULO 1: Introducción	1
1. a	<i>Sobre el tema de investigación</i>	1
1. b	<i>Sobre la localidad de Puerto Madryn</i>	5
1. c	<i>Marco teórico</i>	7
1. d	<i>Marco y configuraciones hegemónicas: un mapa social de alterizaciones</i>	8
1. e	<i>Etnicidad y aboriginalidad</i>	11
1. f	<i>El estado-nación argentino y los pueblos originarios: un breve recorrido</i>	14
1. g	<i>La construcción de subjetividades y sus respectivas trayectorias en la configuración de los mapas sociales hegemónicos</i>	16
1. h	<i>Ontologías, procesos de memoria-olvido y los “no saberes” en la construcción de subjetividades políticas</i>	19
1. i	<i>Hegemonía y prácticas discursivas. Una aproximación a la cultura centrada en el discurso</i>	22
1. j	<i>Cultura y metacultura</i>	23
1. k	<i>Contextualización: la provincia de Chubut y los pueblos originarios</i>	23
1. l	<i>El activismo indígena en la provincia de Chubut (Argentina): los procesos de “estar en lucha”</i>	28
1. m	<i>Estado de la cuestión</i>	29
1. n	<i>La construcción de alteridades</i>	29
1. ñ	<i>Configuraciones hegemónicas y procesos de lucha mapuche-tehuelche en la provincia de Chubut</i>	30
1. o	<i>Sobre la relación entre memorias oficiales y memorias mapuche-tehuelche en las luchas indígenas de la provincia de Chubut</i>	30
1. p	<i>Discursos y memorias oficiales de la provincia de Chubut</i>	32
1. q	<i>Sobre la metodología</i>	32
1. r	<i>Organización de la tesis</i>	34
	Parte I. Recorriendo museos.	38
	La conformación de los discursos hegemónicos	
	CAPÍTULO 2: El Museo del Hombre y el Mar	39
2. a	<i>Relación hombre-naturaleza-ciencia</i>	39
2. b	<i>“El hombre, la naturaleza, la fantasía”</i>	45
2. c	<i>“El hombre, la naturaleza y la ciencia”</i>	47
2. d	<i>“El hombre, la naturaleza y el saber popular”</i>	49

	<i>CAPÍTULO 3: El Museo del Desembarco</i>	59
3. a	<i>La “relación armoniosa” como relato fundacional</i>	59
3. b	<i>Colonización y gesta galesa</i>	62
3. c	<i>Contacto armonioso entre galeses y tehuelche</i>	66
3. d	<i>Discursos en torno a la fundación de la ciudad</i>	73
	<i>CAPÍTULO 4: El aniversario de la ciudad</i>	77
4. a	<i>La fundación de la ciudad: conformación de la memoria social y trasmisión de las “tradiciones selectivas”</i>	77
4. b	<i>Un 28 de julio</i>	79
4. c	<i>El aniversario de la ciudad como “significante flotante”</i>	88
4. d	<i>El acto aniversario y la fundación de la ciudad</i>	90
4. e	<i>El acto-aniversario y las luchas indígenas</i>	94
4. f	<i>Las contradicciones en aquel acto-aniversario: “somos los pueblos inconsultos”</i>	99
	Parte II. Subjetividades políticas.	102
	<i>CAPÍTULO 5: Las trayectorias de aboriginalidad en la localidad</i>	103
5. a	<i>La memoria, “los pliegues” y las trayectorias: los procesos de conformación de subjetividad aborígen</i>	103
5. b	<i>La trayectoria del Longko</i>	107
5. c	<i>El pewma como marco de acceso al conocimiento</i>	110
5. d	<i>De Kajfv malen a Werken</i>	114
5. e	<i>Clivajes entramados: subjetividad como joven y como mapuche-tehuelche</i>	117
5. f	<i>Relación lengua, cultura y sociedad</i>	120
5. g	<i>“Volver al lugar” a través de los antiguos</i>	123
5. h	<i>Los antiguos y sus orientaciones para la lucha</i>	127
5. i	<i>Reflexiones sobre los procesos de subjetificación aborígen</i>	129
	<i>CAPÍTULO 6: Disputas espacializadas</i>	131
6. a	<i>Subjetivaciones colectivas y sus respectivas agencias</i>	131
6. b	<i>Territorializaciones hegemónicas</i>	133
6. c	<i>El primer caso: el “Campito”</i>	136
6. d	<i>Lugar de lucha</i>	136
6. e	<i>Disputas materiales de modelos metaculturales</i>	138
6. f	<i>“Una comunidad urbana diferente”: redefiniendo distancias entre el campo y la ciudad</i>	142
6. g	<i>El segundo caso: La Loma Blanca</i>	145
6. h	<i>Los sentidos de un espacio pluricultural</i>	146
6. i	<i>Disputando modelos metaculturales en la apropiación del lugar</i>	148
6. j	<i>El tercer caso: Punta Cuevas</i>	151
6. k	<i>La patrimonialización y la metacultura de lo tolerable</i>	152
6. l	<i>Habilitaciones alternativas del lugar</i>	155
6. m	<i>Palabras finales del capítulo</i>	158

<i>CAPÍTULO 7: Las lógicas de las disputas</i>	161
<i>7. a Dos experiencias de agenciamiento indígena en la localidad</i>	161
<i>7. b Efectos en “lo político” y “la política”</i>	163
<i>7. c La irrupción de un nuevo lugar de enunciación: Chewmapuselk</i>	164
<i>7. d Trincheras adentro: la experiencia de la carta orgánica</i>	170
<i>7. e Palabras finales del capítulo</i>	176
<i>Palabras finales</i>	177
<i>Bibliografía</i>	181

Prólogo

¿Cómo aproximarse a los procesos de configuración de subjetividades indígenas sin incurrir en una visión romantizada o instrumentalista? Y particularmente, ¿cómo analizar los procesos de lucha de sectores que han sido subalternizados superando aquellas perspectivas duales centradas en el paradigma de dominación y resistencia? El estudio que aquí presenta Valentina Stella aborda creativamente una problemática notable de la antropología como lo es el estudio de los procesos de configuración de subjetividades indígenas en la localidad de Puerto Madryn, provincia de Chubut, instalando importantes desplazamientos que complejizan no sólo la cuestión de la agencia política sino también la propia noción de “lo político” y “la política”. Bajo un debate conceptual renovado y con un sólido manejo y aplicación de categorías teórico-metodológicas en el análisis e interpretación de datos, descentra su mirada del carácter fijo e inmutable de las relaciones sociales y la política pública al estudio de su cualidad siempre dinámica y en tensión. También de las imposiciones del poder al examen del campo de las desiguales relaciones de fuerza y condiciones que hacen posible la emergencia y agencia indígena; del folklore como tradición a la exploración de su uso en clave política; de las memorias como representaciones del pasado a su carácter performativo en la conformación de subjetividades políticas.

El estudio de Valentina Stella coloca en el candelero un debate crucial dentro de la antropología contemporánea, esto es, las tensiones emergentes en los procesos de producción y lucha de sectores que han sido alterizados y subalternizados, como es el caso del pueblo mapuche-tehuelche. En esta línea, se destaca el camino que la autora traza en la investigación, pues logra poner de manifiesto cómo se articulan procesos hegemónicos de formación de alteridades étnicas en el plano local –atravesadas, no obstante, por programas y normativas de las esferas provincial, nacional e internacional–, con la construcción de las propias trayectorias y luchas indígenas.

En efecto, lejos de considerar a estos pueblos como entidades autónomas e independientes, Stella analiza los mapas hegemónicos chubutenses y aún vigentes en Puerto Madryn, que han marcado, silenciado y jerarquizado a determinados sujetos y relaciones, encorsetando actualmente, bajo la égida de una retórica multiculturalista, lugares y formas posibles de reclamos de derechos y visibilización indígena en la localidad. Mapas o cartografías que, como examina la autora, no se limitan a una narrativa escrita, sino a la utilización de una diversidad de dispositivos –museos, libros, fiestas

conmemorativas de aniversarios de la localidad, etcétera– en los que ciertos académicos –sea directa o indirectamente– y funcionarios, instituyen, y patrimonializan naturalmente la historia, objetivan cosificadamente la “cultura” y delinear el presente de la ciudad, construyendo ciudadanías admitidas y configurando criterios de definición y admisión de la diferencia indígena fuera de los cuales recae siempre la sospecha y la adjudicación de la “inautenticidad” como forma de invalidar derechos. Al dar cuenta de estos criterios, el estudio local e históricamente situado de Stella también aporta elementos para comprender formas modernas de gobierno, donde la sospecha viene a indicar que la producción racional de la verdad, correlativa a la aplicación de la ley, se encuentra siempre atravesada por la imposibilidad de la certeza. La sospecha, entonces, actúa como mecanismo de saber-poder pero, al mismo tiempo, abre intersticios para el trabajo de contra-hegemonía de sectores subalternizados.

Con gran acierto, Stella extiende su mirada a estos otros dispositivos hegemónicos tradicionalmente menos analizados por los académicos. Dispositivos que, combinados entre sí, adquieren una gran potencia justamente por el valor de verdad que les confiere el aura otorgada a la ciencia y a los museos, y porque logran encarnarse en los cuerpos y experimentarse afectiva y vívidamente en las personas cuando se actualizan en conmemoraciones festivas o en situaciones cotidianas. Pero también, dispositivos hegemónicos que, como lo expone la autora, muestran sus flancos débiles, en tanto no sólo configuran marcos de interpretación sino de lucha desde donde mapuche-tehuelche discuten y resignifican determinados sentidos, historias y estereotipos impuestos; negocian, impugnan y desplazan lugares sociales asignados, en particular, de alteridades equiparables a colectivos migrantes extranjeros –como los galeses–. Paradigmático en este terreno, es el análisis de la fiesta del aniversario de Puerto Madryn. Allí, Stella nos invita a reflexionar acerca de cómo en estas instancias performáticas no sólo se construyen consensos colectivos y apegos emocionales que esconden desigualdades históricas, sino también se ponen al descubierto disputas y tensiones irresueltas en torno a la forma de entender el pasado, la cultura y la ciudadanía y, paralelamente, se negocian los términos de subordinación. Pues si bien los organismos municipales reconocen la existencia de comunidades mapuches-tehuelches y las invitan a participar del evento, la comunidad mapuche-tehuelche cuestiona, durante su participación, las formas oficiales de visibilización étnica que encubren y, simultáneamente, consolidan una relación asimétrica respecto a la población indígena. En este sentido, la etnografía que aquí se nos presenta, contribuye a iluminar tanto los cambios y continuidades introducidos en el marco de una política edificada sobre una retórica multicultural que incorporó en clave hegemónica ciertas demandas de reconocimiento de los movimientos indígenas, como los límites y oportunidades que estos mapas multiculturales están estableciendo para estos sujetos.

Llegado a este punto, Stella se sumerge en el estudio de la forma en que fueron emergiendo modalidades particulares de espacios para la política, tipos de liderazgos

y ampliaciones de la noción moderna de “lo político”. El análisis profundiza entonces no sólo acerca de cómo los sentidos de pertenencia se inscriben en procesos de construcción hegemónica de la alteridad étnica sino a la vez en marcos de interpretación indígena que, dentro de procesos creativos y alternativos, recuperan prácticas, memorias y saberes considerados propios. En este marco, la autora propone explorar las trayectorias de algunos mapuche-tehuelche de Puerto Madryn que, según sus vivencias, a través de sueños, rogativas (ceremonia religiosa), relatos de antiguos y *performances* familiares fueron reconociendo y encontrando un camino hacia el activismo y convirtiendo memorias, silencios, ancestralidades, experiencias de subalternidad en fuentes de reflexión y orientación para la acción política. Y es que *“es en el encuentro de diversas trayectorias donde la memoria, –sugiere Stella– y las visiones del mundo que ésta actualiza, adquieren el potencial performativo de transformar ciertas experiencias en subjetividades políticas”*.

La exploración de estas trayectorias personales que fueron movilizando sentidos de pertenencia indígena anteriormente silenciados, cuestiona aquellas visiones que consideran estratégicas y coyunturales a las reivindicaciones y luchas étnicas, puesto que las distintas “trayectorias de aboriginalidad” descritas –retomando palabras de la autora– muestran que estos procesos políticos son, ante todo, según Stella, lugares de afectos, sentidos de vida y de estar en el mundo. Además, examinar esas trayectorias abre la posibilidad de comprender aquello que en el sentido común puede resultar incomprensible y, principalmente, inadmisibles cuando se intenta aprehender al “otro”: la heterogeneidad existente al interior de este colectivo y las diferencias y discrepancias en torno a las intervenciones y modalidades de lucha que encaran. Sin duda, Stella rompe aquí, con la tradicional noción de homogeneidad adjudicada al universo indígena para examinar –sin valoración mediante– cómo algunos mapuche-tehuelches de la localidad utilizan espacios abiertos por los funcionarios para realizar reclamos, convirtiendo, por ejemplo, lugares de memoria oficial en sitios estratégicos de discusión y redefinición de las relaciones vigentes; mientras otros deciden conformar su lucha por fuera de esos espacios habilitados. Estas distintas acciones ensayadas señalan la necesidad de complejizar la lectura a través de la cual volver inteligible el campo de las estrategias políticas.

La bella reconstrucción de trayectorias personales no sólo interroga la idea generalizada –lega, política y académica– de subjetividades estratégicas, sino que vuelve a plantear el problema, siempre vigente y nunca extinguido, sobre la esencialización de las identidades. En este punto, es preciso recordar que la antropología de la política, ya desde la década del cincuenta del siglo XX, momento en que redefine sus unidades de análisis entendidas en términos de sistemas, instituciones y normas para abordar prácticas, situaciones sociales y procesos, viene prestando atención a pertenencias identitarias múltiples que operan contradictoriamente en el nivel de las prácticas definiendo cursos de acción probables y alternativos. Este reconocimiento sobre

el carácter múltiple y contradictorio de las identidades permanece adherido a un entendimiento de las mismas como acabadas aunque mixturadas, combinadas y en transformación. Sin embargo, Stella nos propone ir más allá del carácter contradictorio de las identidades puesto que, valiéndose de la propuesta de “subjetificación” (sujeción y subjetivación) y de “pliegue”, acentúa la idea de pensar al ser humano sin postular ninguna interioridad esencial. Por ello, recupera la movilidad estructurada de los sujetos para desafiar series binarias que suelen asociarse específicamente al abordaje de las identidades mapuche-tehuelche, como las distinciones entre lo cognitivo y lo emotivo, lo rural y lo urbano, el pasado y el presente, lo humano y no humano. En este sentido, el lector podrá apreciar los dilemas del *Longko* de una comunidad, quien siendo el único hijo de una familia migrante y obrera, y cuya infancia transcurrió en contextos urbanos, siente que adolece de la legitimidad necesaria para asumir el cargo, para el cual considera cuasi-excluyente nacer en ambientes rurales y crecer junto a los abuelos y sus historias. Es mediante estos dilemas –que Stella desenvuelve con solvencia–, que se confrontan las distinciones hegemónicas de lo urbano y lo rural así como también las experiencias, conocimientos y afectividades que trabajan ensambladas para conectar con lo mapuche-tehuelche.

En esta instancia, la autora estudia pormenorizadamente los modos en que las personas ocupan, se detienen, modifican, o siguen de largo por aquellos lugares sociales disponibles para lo mapuche-tehuelche. Y es precisamente en ese aspecto que el trabajo que nos presenta continúa ganando brillo puesto que despliega detalladamente formas singulares de espacialización de las disputas, aportando ricas reflexiones a los esfuerzos más envolventes de las ciencias sociales por cuestionar representaciones dominantes del espacio sustentadas en nociones de quiebre, ruptura y disyunción que producen la imagen de un espacio dividido y discontinuo, ocupado por entidades discretas –cultura, nación, estado–. Al respecto, interroga incisivamente la asociación entre el Estado, el territorio y la población que lo habita así como la definición de esos vínculos en términos de ciudadanía. Una pregunta clave en este marco analítico es cómo frente a ordenamientos hegemónicos del espacio, propios de la economía capitalista y de las formas de Estado modernas sobre jurisdicciones y poblaciones, las personas ligan esos lugares a memorias, afectos y apegos, que van plegando la identidad, en este caso mapuche-tehuelche, no sólo en los términos habilitados por los órdenes de hegemonía. Sobre este terreno, el lector advertirá cómo la elección del emplazamiento de un espacio cedido a una de las comunidades en Puerto Madryn desafió las marcaciones locales de la otredad, desistiendo el ofrecimiento gubernamental de un predio localizado en una zona destinada a clubes recreativos de colectividades migrantes y aceptando otro en un área con severos problemas de infraestructura. El lugar finalmente escogido posibilitó distanciarse de marcaciones hegemónicas de identidad, al tiempo que activar pasados, memorias y sentidos de pertenencia al pueblo mapuche-tehuelche. Otras situaciones registradas por la autora, como el pedido de devolución de tierras en la ciudad, contorneó en otras direcciones la retórica mul-

ticultural dominante, transformando ese predio en un proyecto político pluricultural, entendido como pan-aborigen, que produjo efectos de visibilización de la preexistencia de los pueblos originarios en la zona.

Las disputas espacializadas toman orientaciones no siempre previstas en cuanto a los sentidos y el manejo del territorio, la aboriginalidad y las retóricas multiculturales. Es por ello que la autora acierta en interrogar las formas hegemónicas de organizar el espacio pero también en conocer cómo los sujetos indígenas habitan y transitan el mismo disputando y reconfigurando algunas de las imposiciones establecidas. Trayectorias de personas y grupos, lugares y espacios que tejen heterogéneamente las formas de agencia política. Por eso mismo, lejos de un análisis normativo acerca de lo que debería ser la acción política indígena, el análisis revela pausadamente múltiples temporalidades, prioridades y objetivos de cada comunidad y organización, pensando en qué medida esa diversidad logra redefinir el piso de interlocución hegemónica. Así, Stella registra puntillosamente la experiencia de constitución de una organización territorial que procura agrupar al pueblo mapuche, tehuelche y selknam, desafiando de esa manera los límites provinciales impuestos para la configuración de subjetividades y de acción política, y logrando visibilizar problemáticas comunes en contextos diferentes. A partir de esta articulación organizativa se afirma la preexistencia de los pueblos disputando la retórica multicultural sobre la igualdad de derechos entre colectividades. A su vez, se generan posibilidades para redefinir etnologías hegemónicas que presentan las identidades como entidades separadas, mostrando la productividad de relaciones basadas más en experiencias similares que en puros rasgos étnicos o patrones biologizados.

En suma, el trabajo de Stella nos confronta con los límites estrechos del entendimiento de la política en su clave moderna, occidental y liberal, es decir, en la visión de lo político asociada fuertemente al Estado, y a una concepción del Estado en tanto orden trascendental basado en el pacto entre individuos libres, iguales y racionales. Definición hegemónica de la política desde la cual se generan los contrastes que se representan de modo binario, y que justamente la investigación de Stella viene a desafiar, mostrando cómo se ingresa a una instancia referenciada contextualmente como política desde la conexión afectiva, desde la voz de los antepasados y los muertos, desde los objetos del entorno y la naturaleza, y desde el apego personal a una agencia colectiva. En este camino, la autora nos deja planteados interrogantes y nos invita a ampliar nuestra imaginación sobre las condiciones de posibilidad para que ciertas trayectorias de subjetivación puedan devenir disruptivas del orden establecido en la configuración espacial de los lugares disponibles, en tanto cuestionan los principios mismos de ese ordenamiento.

Carolina Crespo (UBA-CONICET) y Virginia Manzano (UBA-CONICET)

Agradecimientos

A la comunidad *Pu Fotum Mapu*, especialmente a la familia Ñanco (Ángel, Gladys, Luciana, Silvia, “Campi”, Marcela, Verónica y Llanca) por recibirme, abrirme las puertas de su casa y alojarme haciéndome sentir parte de la familia. Gracias por brindarme sus tiempos, sus conocimientos y sus experiencias de vida.

A Daniel Huircapan, Lucas Antieco y Eusebio Antieco por las charlas compartidas y por permitirme aprender y reflexionar junto con ellos sobre sus procesos de lucha.

A mi directora Ana Ramos le agradezco por dejarme crecer y aprender a su lado. Gracias por su tiempo, por la paciencia, por la dedicación y por hacer de esta tesis un trabajo en conjunto.

A Laura Kropff por permitirme trabajar con ella, por las opiniones y sugerencias que me ha brindado todo este tiempo y que han sido de mucha ayuda.

A Fabiana Nahuelquir y a María Emilia Sabatella por el tiempo compartido, las charlas, los debates y el intercambio de ideas que me enriquecieron y fueron de gran ayuda para la elaboración de la tesis.

A Ana Mariel Weinstock por recibirme en su casa y brindarme información.

A mi familia y a Elías por la paciencia y el apoyo.

Presentación

Siempre es un acontecimiento importante concluir una etapa en el largo proceso de nuestra vida académica, pero más lo es cuando el argumento de una tesis resulta ser un aporte original e importante al campo de estudio y a la disciplina en la que se presenta. Por eso esta investigación es ahora un libro sobre Antropología en una colección de Tesis del IIDyPCa.

El jurado de la tesis, integrado por Carolina Crespo y Virginia Manzano, y quienes recomendaron la publicación de este trabajo en su dictamen, han prologado el libro de Valentina Stella en las páginas precedentes. Allí, las autoras destacan los diferentes temas en los que esta tesis amplía el debate, profundiza la reflexión, abre interrogantes y aporta información original producida en terreno. Acordando completamente con la presentación y los comentarios realizados por Crespo y Manzano, y con el fin de evitar la reiteración sobre los mismos ejes, voy a prologar el libro desde un lugar un poco marginal.

Con Valentina nos juntamos muchas veces --primero en Buenos Aires y luego en Bariloche-- para conversar sobre los trabajos de campo que fue realizando desde el 2009 en Chubut. Buscábamos paralelos, puntos de fuga, historias comunes o trayectorias diferentes con respecto a otros lugares de la provincia, tratando de identificar por qué a primera vista, nos resultaba tan sugerente pensar las disputas políticas y la movilización indígena desde la mirada de una familia que vivía en la ciudad. En este proceso --en el que a veces había preguntas; en otras ocasiones, respuestas; pero como siempre suele ocurrir, también, ausencia de ambas--, lo que fue germinando de forma creativa ha sido la intuición con la cual Valentina fue siguiendo las historias, los procesos y las conexiones entre memorias heredadas, discursos políticos actuales, y sentimientos de pertenencia y de solidaridad emergentes. La tarea más compleja resultaba ser la de deshilvanar sentidos sociales en un entramado urbano donde "qué es ser aborígen mapuche y/o tehuelche" es definido desde una multiplicidad de lugares: museos, fiestas conmemorativas, desfiles, folletos, políticas municipales, provinciales y nacionales, legislaciones, diseño urbanístico, textos escolares, encuentros convocados por organizaciones indígenas, comunicados públicos de comunidades mapuche y tehuelche, etcétera.

Conocí a Ángel Ñanco --el *lonko* de la comunidad con la cual Valentina trabajó todos estos años-- por primera vez en el año 2006, en un *Futa Trawn* (Parlamento Mapuche - Tehuelche) convocado por la organización 11 de octubre. Él se presentó como

miembro de la comunidad *Pu Fotum Mapu* junto con otros *werken* (mensajeros) que lo acompañaban. En aquella oportunidad, decía ante los medios de comunicación locales que lo que rescataba del Parlamento era “el fortalecimiento del trabajo organizado y el consenso de que los temas tratados son temas que atañen a todas las comunidades”. La historia que Valentina va reconstruyendo en estas páginas trata precisamente sobre esa misma afirmación, es decir, sobre el proceso de trabajo conjunto y la reelaboración de conocimientos compartidos que la comunidad Ñanco fue llevando a cabo a lo largo de estos años.

En esta investigación, Valentina no sólo reconstruye la trama histórica de los sucesos que resultan en la formación de un movimiento indígena en una ciudad pensada hasta entonces sin ellos, sino que también nos invita a leer estos acontecimientos desde un punto de vista sensible y comprometido con las teorías nativas acerca de las formas de hacer política e intervenir en proyectos de transformación y cambio. Este libro es el resultado de mucho tiempo dedicado por Valentina a escuchar, a comprender y a trabajar en colaboración con las personas mapuche y tehuelche que, prontamente, también compartieron con ella la tarea de reflexión.

Es esta profundidad etnográfica lo que hace de este libro un aporte teórico fundamental para repensar ciertas categorías tanto de sentido común como de análisis antropológico. El trayecto recorrido por la comunidad *Pu Fotum Mapu* inicia desde un lugar marcado hegemonícamente por presupuestos de invisibilidad, exotismo y folklorización, en una provincia donde el mapuche es ilegítimo y extranjero, los tehuelches extintos y los indígenas en la ciudad inauténticos. Esta investigación nos va mostrando el modo en el cual ellos, a través de decisiones y prácticas, van rehabilitando los lugares impuestos al tiempo que revierten las membrecías que los definen. Este modo de circular el espacio tomándose muy en serio el compromiso de sus alianzas y de sus recorridos, resulta en una subjetividad política colectiva que desafía y pone en tensión los modos en que solemos entender las nociones mismas de "comunidad", "territorio", "cultura" y "política".

Al mostrarnos estas formas locales y afectivas de producir conocimiento sobre el "estar en lucha", Valentina también identifica los momentos de desacuerdo y de litigio que el hacer de la comunidad genera en los espacios hegemonícamente configurados. La subjetividad política que los mapuche y tehuelche de la ciudad de Madryn fueron reconstruyendo a través de sus prácticas colectivas irrumpe en la escena urbana desafiando las matrices de alteridad imperantes y las formas tolerables del reclamo.

La lectura propuesta en el libro pone en valor el proceso mismo de reflexión y de tomas de decisión de las organizaciones y comunidades indígenas de la ciudad de Madryn, para hacernos pensar en torno a dos ejes diferentes pero relacionados: por un lado, acerca de los supuestos y las naturalizaciones con los que el sentido común, académico y político excluye (no toma en cuenta en "la igualdad de las partes") a

quienes se auto-reconocen como indígenas; por el otro, sobre las formas en que nociones acotadas de "política" o de "comunidad indígena" limitan nuestro entendimiento de los procesos sociales de movilización, organización y cambio.

Éste es un ejemplo de trabajo etnográfico en tanto nos va mostrando cómo distintas situaciones familiares, decisiones públicas y solidaridades locales adquieren sentidos en el marco más amplio y general de una lucha común por los derechos y por el reconocimiento de una historia tantas veces negada. Sucesos en apariencia pequeños devienen índices de relaciones sociales que, en todos los casos, entranan pertenencias a un Pueblo Mapuche Tehuelche. La historia de la lucha indígena, contada desde la ciudad de Madryn, y desde las iniciativas de una familia en particular, suma un nuevo capítulo, a partir de ahora imprescindible. Como directora de su tesis he aprendido mucho acompañándola, y espero que los lectores disfruten como yo las páginas de este libro.

Ana Margarita Ramos (IIDyPCa-CONICET-UNRN).

Capítulo 1

Introducción

1. a. Sobre el tema de investigación.

El presente trabajo es sobre los procesos de construcción de subjetividad aborigen en la localidad de Puerto Madryn. Desde el año 2010 he estado trabajando con los miembros de la comunidad *Pu Fotum Mapu* y algunos integrantes de las comunidades *Pu Kona Mapu* y *Newen Tuaiñ Iñchiñ*, junto con quienes hemos estado pensando acerca de sus procesos de memoria y de sus experiencias de luchas particulares y colectivas. En el transcurso de mi proceso de investigación, enmarcado en estas conversaciones formales e informales, me encontré con que ciertas prácticas sociales y reflexiones discursivas entramaban experiencias de estar en lucha con memorias, y en este hacer colectivo, la subjetividad que definía las pertenencias comunes se constituía como afectos, como conocimientos y como orientación política para la acción. Por estas razones, considero que mi tesis es sobre subjetividades aborígenes porque es una investigación sobre procesos más amplios de memoria, sentidos de pertenencia y política. Procesos que serán abordados desde las trayectorias sociales particulares de un grupo de personas que, en Puerto Madryn, comenzaron hace unos años atrás a contextualizar sus propias biografías en el proceso de “ser mapuche” y “ser tehuelche”.

Estas subjetividades son el resultado histórico de relaciones, eventos y discursos que se gestan en espacios nacionales -e internacionales-, provinciales y municipales, por lo tanto, serán analizadas teniendo en cuenta estos marcos hegemónicos pero en las formas en que se reconfiguran en la localidad de Madryn como un espacio social particular. Específicamente, el centro estará puesto en el modo en el cual confluyen en esta localidad aspectos configurativos de distintas formaciones de alteridad -municipales, regionales, provinciales, nacionales e internacionales. En este sentido, al ser Puerto Madryn el escenario en el que circulan, construyen y disputan lugares las personas mapuche-tehuelche con quienes trabajé estos años, será también el contexto en el que observaré las articulaciones hegemónicas en torno a los criterios que definen y autorizan el ser indígena.

El énfasis de mi trabajo reside en mostrar cómo estas configuraciones hegemónicas se van modificando en sus interrelaciones con concepciones y prácticas aborígenes que luchan por fijar otros sentidos. Los sujetos sociales, en el transcurso de sus marchas entre lugares subalternos disponibles, encuentran modos creativos, alternativos y/u oposicionales de transitar, detenerse, pasar de largo o habilitarlos. Estos entrecruces, nociones y percepciones sobre categorías claves de uso y de lucha, como por ejemplo las nociones de “cultura”, “folklore” y “tradición”, van marcando el camino por el cual los mapuche-tehuelche de Puerto Madryn han comenzado a orientar sus reflexiones y disputas en torno a las concepciones hegemónicas utilizadas históricamente para interpelar a las personas aborígenes.

Asimismo, las subjetividades no son homogéneas ni acabadas, puesto que están inscriptas en procesos de relacionalidad heterogéneos y cambiantes. En estos últimos, distintas trayectorias personales pueden, en ocasiones, articularse en clivajes comunes. Cuando éstos entraman una subjetividad colectiva como un proyecto para la acción conjunta, irán conformando lo que en esta tesis denomino las “subjetividades políticas”. Aun cuando, como ya explicité más arriba, estas articulaciones de clivajes se encuentran enmarcadas en—y determinadas por—procesos más amplios de dominación, mostraré cómo los sujetos, a través de las memorias, *performance*, discursos y otras prácticas pueden—de manera consciente o inconsciente—transformar y disputar algunas o varias de esas determinaciones.

Me encontraba cursando un seminario de grado sobre los procesos de memoria¹ cuando comencé a pensar cómo recortar mi investigación para la tesis de licenciatura en Antropología. Dentro del programa de este seminario, había un capítulo de una tesis de doctorado que trabajaba sobre los procesos de emergencia de los autodenominados “jóvenes mapuche” en el ámbito del activismo en la ciudad de Bariloche (Kropff 2008). Como éste trataba sobre un proceso organizativo en la localidad en la que viví mi infancia y adolescencia, la experiencia de “ser joven” y “militante” me había resultado no sólo significativa sino también motivadora como tema de reflexión. Comencé, entonces, a interesarme por la cuestión de “ser joven” y “ser indígena”, y me preguntaba por las formas en que la memoria operaba en el proceso de conformación de esta subjetividad. Fue así que me puse en contacto con la autora de la tesis quien me sugirió pensar estos mismos procesos en el contexto organizativo de algún grupo de jóvenes de la provincia de Chubut.

A partir de la elección del lugar, me reuní con quien sería luego mi directora de tesis para conversar sobre la realización de mi primer trabajo de campo y la conformación de lo que sería el contexto social de la investigación. Ana Ramos me puso en

¹ Fue un seminario de grado cursado en el 2008, denominado “Las trayectorias de la memoria. Debates y perspectivas, el espacio social hegemónico y la memoria situada” dictado por Ana Ramos y Mariela Rodríguez en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

contacto con algunas personas que formaban parte del activismo mapuche-tehuelche de Chubut. Así fue que me contacté con la familia Ñanco de Puerto Madryn y planifiqué mi primer viaje de campo a esa ciudad.

En este primer viaje me topé con un problema con respecto a la elección del tema: me encontré con varios jóvenes mapuche-tehuelche y militantes pero no con aquellos grupos autodenominados “jóvenes mapuche-tehuelche”. En mi primera relación con el “campo” me hallé con la necesidad de dejar en suspenso mis preguntas iniciales para entender cómo las configuraciones provinciales de alteridad, al ser particulares, van conformando procesos también específicos de lucha aborígen. Comprendí entonces que reconstruir el espacio social, que desde entonces sería el “campo”, debía ser el punto de partida de mi investigación. Tanto las construcciones de aboriginalidad como sus respectivas disputas eran diferentes a las que había conocido a través de mis lecturas sobre otras provincias -Río Negro y Neuquén.

Al ampliar el campo de análisis, me fui interesando por otras experiencias que se estaban desarrollando en la localidad de Puerto Madryn porque me parecieron importantes para pensar sobre los procesos de conformación de subjetividades aborígenes. Estas experiencias articulaban pertenencias etarias, de género, étnicas y de clase, con la pertenencia colectiva a una familia y a una comunidad en un contexto urbano. El *lof* —entendiendo que en esta palabra en *mapuzungun* confluyen tanto los sentidos de familia como de comunidad— incluye otras diferencias, jerarquías y demarcaciones pero las subsume en una agencia común. En el escenario de Puerto Madryn, y en este nuevo “campo” de relaciones sociales, el *lof* conformado por la familia Ñanco y otros allegados era una de las principales agencias colectivas en las que se encarnaba la lucha indígena. Una lucha cuyos sentidos fui comprendiendo al entender los usos sociales de nociones como “cultura”, “memoria”, “folklore”, “comunidad urbana” y “multiculturalismo”—tanto en conversaciones con agentes municipales como con los mismos mapuche-tehuelche. Si bien al principio me resultaba incómodo centrar el trabajo en categorías que la misma Antropología había comenzado a reemplazar por otras, para mí fue importante entender que las mismas no sólo eran parte de la caracterización hegemónica de aboriginalidad que imperaba en el lugar, sino que también eran fundamentales para comprender los procesos de lucha, de pertenencia y de resistencia de las comunidades mapuche-tehuelche.

Lo primero que me llamó la atención fue la importancia y el peso que tenía en Puerto Madryn el tema del aniversario de la ciudad y de la conmemoración del encuentro entre los galeses y los tehuelche. Este último era tópico recurrente tanto en las conversaciones que mantuve con la comunidad que, desde el año 2000, participa en este acto, como en las conversaciones que mantuve con las personas que trabajan en la oficina de cultura, de turismo y en la municipalidad. Así, por ejemplo, cuando me acerqué a una funcionaria del municipio encargada de la oficina de cultura de la ciu-

dad para preguntarle sobre la existencia de comunidades de pueblos originarios en la localidad, enseguida salió la referencia al aniversario y a la relación armoniosa que habrían tenido éstos con los galeses. Por otro lado, cuando busqué por internet información oficial sobre mapuche-tehuelche en Puerto Madryn, los sitios que primero aparecieron eran aquellos que hacían referencia a las conmemoraciones del encuentro entre galeses y tehuelches.

Empecé mi investigación, por lo tanto, focalizando en los procesos hegemónicos de formación de alteridades para comprender el contexto en el cual se enmarcan las luchas indígenas en Puerto Madryn. De este modo, me centré en entender cómo las subjetividades—que, tal como expresé arriba, implican procesos de articulación de diversos clivajes—se encontraban estrechamente relacionadas con articulaciones y concepciones dominantes de alteridad, de folklore, de cultura y de multiculturalismo; conceptos que no sólo son de uso corriente sino que también organizan lugares y formas de circulación en el espacio de esta localidad. Por lo tanto, un texto inicial para entender estas categorías sociales era la historia de la llegada de los galeses y su relación con los tehuelche.

El trabajo inicial con el *lof* conformado—entre otros integrantes—por “los Ñanco”, me permitió luego conocer otras personas, otros puntos de vista, otras luchas y trayectorias indígenas. En el espacio social que empezaba a describir no todas las personas que se reconocían a sí mismas como mapuche-tehuelche pasaban o se detenían en los mismos lugares. Fue así que amplié mi trabajo de campo y comencé a trabajar también con otros miembros de otras comunidades de la localidad quienes se encontraban transitando y trabajando en ámbitos diferentes. Estos otros lugares me permitieron pensar otras categorías de uso y otras formas de reconstruir relacionales. Y, en esta misma ampliación, también comprendí mejor los posicionamientos específicos de los integrantes de la comunidad *Pu Fotum Mapu* -nombre con el que se presentan los Ñanco.

Es necesario aclarar que las trayectorias de cada uno de los sujetos y de cada una de las comunidades que participan en este trabajo—y las que no—siguen haciendo historia y dando curso a sus acciones. Mientras escribía la tesis ellos ya estaban pensando nuevos proyectos, que tendrían otras implicancias y alcances en los procesos de lucha indígena de Puerto Madryn. Este trabajo se cierra sólo momentáneamente en la escritura de estas páginas, y aspira sencillamente a ser un acercamiento a una realidad que se encuentra en permanente transformación. En pocas palabras, esta tesis se propone ser un aporte al análisis de los movimientos y luchas mapuche-tehuelche desde la producción y análisis de material original contextualizado en la ciudad de Puerto Madryn y las zonas aledañas.

1. b. Sobre la localidad de Puerto Madryn.

La ciudad de Puerto Madryn se encuentra ubicada en la provincia de Chubut, dentro del denominado Golfo Nuevo sobre el océano Atlántico (figuras 1: 1 y 2). Se considera su fundación oficial a partir de la llegada del primer grupo de colonos galeses, el 28 de julio de 1865. Este acontecimiento es caracterizado como un hito fundacional del lugar.



Figura 1: 1. Ubicación de la ciudad de Puerto Madryn.

Luego de unos años, la ciudad se fue poblando con contingentes de personas de diferentes nacionalidades. El crecimiento demográfico de mayor envergadura se da en el año 1889 con la construcción de la vía del ferrocarril que unió a la ciudad con la localidad de Trelew. Para la construcción del mismo se contrató mano de obra tanto de inmigrantes—galeses, españoles e italianos—como mano de obra argentina. El objetivo principal de este ferrocarril fue el de transportar la producción agrícola que se estaba desarrollando en la provincia y que iba desde el valle hasta el puerto. Sin embargo, en la década de 1960 se dio inicio a un proceso de levantamiento de las franquicias aduaneras, de desaparición de las empresas marítimas de cabotaje y finalmente el cierre definitivo del ferrocarril. Lo que generó un déficit de población.

Unos años después, en 1970, se da un segundo desarrollo demográfico con la instalación de la planta de producción de aluminio denominada ALUAR. Hoy en día esta fábrica es una de las más importantes y se convirtió en una de las principales fuentes de trabajo de la localidad.



Figura 1: 2. Mapa del casco céntrico de la localidad de Puerto Madryn.

En la actualidad se desarrollan otras actividades económicas. Entre las más importantes se encuentra la actividad pesquera y el desarrollo del turismo a partir de la existencia de riquezas faunísticas. Estas últimas abarcan el avistamiento de ballenas, pingüinos y otros animales marinos—época de junio a diciembre— y la temporada de verano con el turismo que llega a los balnearios y las grandes extensiones de costa.

Las distintas procedencias europeas de las personas que, en el imaginario oficial, conforman la población madrynense son representadas en el mapa de alteridad de la ciudad que la caracteriza como “pluricultural”. En este marco, las personas se encuentran distribuidas en varias colectividades de diferentes nacionalidades. Dentro de éstas las más visibles y las que más participan en los actos públicos son la galesa, la italiana y la española. En los últimos años, pero en una diferente atribución de valores, se han incorporado otras colectividades como, por ejemplo, la boliviana. Las comunidades mapuche-tehuelche adquieren visibilidad, sentidos y valoración positiva en la formación discursiva provincial cuando sus presencias son leídas en esta misma cartografía de alteridades. Entre estas últimas se encuentran las denominadas *Pu Kona Mapu*, *Pu Fotum Mapu*, *Willi Pu Folil Kona*, *Newen Tuain Iñchiñ* y *Akutun meo newen*.

Durante mi trabajo de investigación me he puesto en contacto con miembros de tres de las cinco comunidades mapuche-tehuelche. La primera de ellas con la que me relacioné fue la denominada *Pu Fotum Mapu*. Esta comunidad surgió aproximadamente en el año 1998, cuando un grupo de personas comenzaron a participar en reuniones donde se encontraban personas que se autoadscribían como miembros del pueblo mapuche y tehuelche en Trelew, ciudad ubicada a 67 kilómetros de la localidad Puer-

to Madryn. A partir de estos encuentros, aquellos que vivían en Puerto Madryn decidieron agruparse como centro mapuche-tehuelche en su localidad y, en el año 2000, se conformaron como comunidad². Hasta ese momento era la primera y única comunidad indígena de la ciudad. Sin embargo, para los años 2008 y 2009, aproximadamente, las comunidades *Pu Kona Mapu*, *Willi Pu Folil Kona* y *Newen Tuain Iñchiñ* también habían pasado por el proceso de tramitación de la personería jurídica e inscripción en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas.

Luego de este primer contacto, empecé a relacionarme también con algunos de los integrantes de *Pu kona Mapu* y *Newen Tuain Iñchiñ*. La primera de estas comunidades se conformó en marzo del 2009 y la integran veinte familias de la localidad. Sus miembros habían empezado a realizar diferentes “trabajos de fortalecimiento” hasta que, un día, haciendo un árbol genealógico de sus familias, se dieron cuenta que había lazos de parentesco entre ellos. A partir de este descubrimiento, decidieron conformarse como comunidad y seguir trabajando en conjunto con otras comunidades de la localidad, específicamente con la *Newen Tuain Iñchiñ*.

Los integrantes de *Newen Tuain Iñchiñ*, en cambio, no viven todos en Puerto Madryn. Parte de las familias que la integran son los Antieco en conjunto con la comunidad de Costa del Lepá (ubicada en la precordillera de la provincia). Por lo tanto, las familias de *Newen Tuain Iñchiñ* se encuentran distribuidas en diversas localidades –principalmente Rawson y Puerto Madryn– y zonas rurales –centralmente Costa del Lepá. Como lo trabajaré en el capítulo 7 de la presente tesis, estas dos comunidades trabajan en conjunto y ambas son parte de la organización territorial *Chewmapuselk* que integra comunidades de la zona y de las provincias de Santa Cruz y Tierra del Fuego.

Es por estos diferentes procesos de constitución como colectivo que las comunidades de Puerto Madryn reconstruyen y actualizan diferentes trayectorias de conformación y pertenencia. Estas diferencias, reconfiguradas como subjetividades políticas también diversas, son el fondo sobre el cual adquieren sentido las interpretaciones que se expresan en las páginas de esta tesis.

1. c. Marco teórico.

Como lo señalé al inicio, la tesis indaga sobre los procesos de constitución y reconstitución de las subjetividades aborígenes en el escenario político y social de Puerto Madryn. A través de las memorias, de las experiencias de luchas personales, familiares y colectivas, de sus prácticas sociales y de sus reflexiones discursivas no sólo

² En febrero del 2000 apareció la documentación en la cual la Escribanía de la provincia de Chubut les informó que estaban registrados en el libro de actas del Registro de Comunidades Aborígenes de la provincia como comunidad *Pu Fotum Mapu*.

indago sobre las formas en las cuales las pertenencias se inscriben en procesos más amplios de hegemonía sino también los modos en los cuales éstas se actualizan en procesos creativos y alternativos. Como estrategia de exposición, decidí dividir el apartado teórico en diferentes secciones organizadas según conceptos y teorías.

En la primera de ellas, indago sobre los marcos y configuraciones hegemónicas utilizando metáforas espaciales. Aquí retomo, con la ayuda de diferentes autores, las principales premisas teóricas desde las cuales explico en mi tesis cómo entiendo los procesos hegemónicos de construcción del mapa social y de la matriz de alteridades. En segundo lugar, expongo aquellas teorías sobre etnicidad y aboriginalidad que, no sólo tienen conexión con los marcos teóricos analizados en el primer apartado, sino que han sido aplicadas para entender los procesos argentinos. El tercer apartado focaliza sobre las nociones teóricas de “trayectorias” y sobre los procesos de conformación de “subjetividades”. Para completar este último, describo aquellos trabajos que indagan sobre las concepciones de “memoria”, “olvido” y “ontología” en el análisis de las subjetividades políticas. Finalmente, la última sección explora la noción de “discurso”. En este sentido entiendo que, como este trabajo se propone explorar sobre los procesos de conformación de subjetividades mapuche-tehuelche a partir—entre otras cosas—de sus prácticas discursivas, es necesario desarrollar brevemente el aporte teórico antropológico y lingüístico de una aproximación a la cultura centrada en el discurso.

1. d. Marco y configuraciones hegemónicas: un mapa social de alterizaciones.

Para entender la noción de “hegemonía” me baso en los planteos teóricos de Williams (1997) quien define a éste como un proceso siempre activo y en interconexión con significados, prácticas y valores cotidianos e informales. Según este autor, la hegemonía conforma un cuerpo de prácticas y experiencias en relación con la totalidad de la vida. Este sistema de valores y significados es experimentado por la sociedad en un sentido absoluto, puesto que sus formas de dominación y subordinación se corresponden directamente con los procesos de organización y control social. En sus palabras: “una hegemonía dada es siempre un proceso (...) de experiencias, relaciones y actividades que tiene límites y presiones específicas y cambiantes” (Williams 1997:134)

Este proceso activo modela los modos del hacer y de ver de todas las personas a través del tiempo porque, y en tanto es hegemónico, opera actualizándose, reforzándose y recreándose en los procesos de la vida que lo atraviesan. Para el autor, la hegemonía actúa sobre el sentido común imponiendo modelos de experiencia autorizados y naturalizando las diferencias entre las personas. Por su parte, Roseberry (2000) también retoma el concepto de hegemonía gramsciano. Para Roseberry, la hegemonía

es pensada como una categoría política, material y problemática que ayuda a dar cuenta de las relaciones complejas y dinámicas entre lo dominante y lo subordinado, entre “la formación estatal y las formas cotidianas de acción” (Roseberry 2000:5). El autor propone usar el concepto para comprender no el consentimiento, sino la lucha:

“las maneras en que las palabras, imágenes, símbolos, formas, organizaciones, instituciones y movimientos usados por las poblaciones subordinadas para hablar sobre, comprender, confrontar, acomodarse a, o resistir su dominación, son moldeadas por el proceso de dominación mismo” (Roseberry 2000:8).

Distintos antropólogos han hecho hincapié en la necesidad de pensar los procesos de hegemonía a partir de comprender sobre los procesos de construcción del Estado como nación y la conformación de sus “otros internos”. Empiezo, entonces, definiendo al Estado siguiendo los aportes de Parekh (2000). Según este autor, el mismo es una institución moderna de comunidad política que se diferencia de las demás formas en tres aspectos centrales: territorialidad, carácter autónomo y abstracto, y el monopolio sobre el uso de la fuerza.

Con respecto a la territorialidad, el territorio tiene un significado moral, político y ontológico. El territorio sería la base material del Estado, el cual se encuentra unificado internamente y forma una unidad homogénea ligada al espacio físico y legal. De esta manera, el sujeto que ingrese a su territorio queda bajo su jurisdicción y bajo su autoridad. El segundo aspecto, el carácter abstracto y autónomo del Estado, actúa como mediador entre la sociedad y el gobierno mediante su propio lenguaje distintivo: la ley. Mediante la ley los ciudadanos están sujetos a las reglas estatales. Así, se espera que no sólo sean los ciudadanos los que obedezcan las leyes sino también que sean obedecidas y respetadas por el Estado mismo.

El tercer rasgo, el monopolio del uso de la fuerza, nace de los dos anteriores. Aquí el estado debe asegurar un orden basado en la ley usando sanciones adecuadas. Esto lo puede hacer de dos maneras: la primera sería apelando al sentido del deber y obediencia de los ciudadanos, y la segunda sería apelando al uso de la fuerza. Esta última manera es inherente a la autoridad legal del estado de hablar y actuar en nombre de sus ciudadanos.

Sin embargo, y coincidiendo con Corrigan y Sayer (1985), el uso de la fuerza o la represión externas por parte del Estado no son el único poder visible que éste tiene. Su poder también se encuentra en las formas culturales. Así, las modernas formas de disciplinamiento construyen y son construidas constantemente en las prácticas cotidianas. Es por esto último que la formación estatal es una “revolución cultural” (Corrigan y Sayer 1985), donde todas las rutinas, rituales, actividades y políticas son formas del material cultural, las cuales constituyen y regulan la marca social de significados y de sujetos. Las clasificaciones sociales, tales como la edad o el género, se re-

lacionan con el derecho, las instituciones y la administración, y, además, simbolizan las prácticas y costumbres del Estado. De esta forma, la racionalización cultural no está separada de la formación del Estado y “el estado nunca para de hablar” (Corrigan y Sayer 1985).

Otra autora que plantea la cultura como un dispositivo de control estatal es Ana Alonso (1994), quien utiliza la noción de hegemonía para su análisis. Para Alonso, las estrategias hegemónicas, mientras producen la idea del Estado, conforman una imaginación común que se articula con lo espacial, lo corporal y lo temporal a través de las rutinas diarias, las prácticas cotidianas y las políticas del sistema estatal. De esta manera, la inscripción cultural conecta significados hegemónicos con la experiencia de los actores sociales. Alonso plantea las nociones de “espacialización”, “substancialización” y “temporalización” para el entendimiento de la formación estatal. Éstas dan cuenta de las distintas estrategias que utiliza el Estado en su rol de organizar y representar al espacio, al tiempo y al cuerpo. Así, entonces, la identidad entre los sujetos y el territorio es creada y naturalizada mediante un mapa imaginario que representa el mundo de las naciones como una fragmentación espacial del territorio. Se crea, de este modo, una imagen de parentesco que se transforma en la base espacial para la conformación de la comunidad. La misma configura la idea de un origen común y una identidad sustancial en el presente. Aquí los significados de parentesco se utilizan para la construcción de relaciones verticales de clase y etnicidad, de individuo y Estado. Se construye una comunidad donde los sujetos están atados a diferentes posiciones verticales y horizontales. Para esta autora también es necesario prestar atención al modo en que las formas culturales van definiendo ciertos tipos de sujeto como sujetos nacionales mientras que, simultáneamente, otros serán nacionales en distinto grado o no lo serán (Alonso 1994). De acuerdo con estos autores, entiendo que es fundamental leer la construcción del estado-nación más allá de la represión y la fuerza, y analizarlo culturalmente. De esta forma, se podrá dar cuenta de cómo la etnicidad es utilizada para definir e imponer lugares sociales diferenciados por parte del estado-nación.

Por su parte, el nacionalismo es una teoría sobre el modo apropiado de formación estatal y cada nacionalismo se diferencia del otro en las formas de estructuración y en la importancia que cada uno le asigna a elementos similares como la etnicidad, el territorio, el lenguaje y la historia. Como señala Parekh (2000), los nacionalismos dependen de su articulación en términos lingüísticos, étnicos, culturales u otros y, por lo tanto, tienen diferente lógica. Es decir, no hay dos nacionalismos iguales puesto que, aun teniendo ciertos elementos en común, las maneras en que se relacionan y definen esos elementos es diferente: “Algunos son articulados étnicamente, otros religiosamente, otros territorialmente” (Parekh 2000:115).

En Argentina, como en la mayor parte de los nacionalismos, la comunidad nacional suele ser entendida como el efecto de totalización y homogeneización producido por el proyecto de formación estatal. Un proyecto que buscó crear un sentido imaginado de comunidad política como la conjunción de pueblo, territorio y Estado. Esto ocurre cuando el discurso nacionalista y las rutinas estatales generan categorías de un “nosotros” y de “otros” y, con ellas, homogeneiza al mismo tiempo que crea heterogeneidad en sus diversas interpelaciones a los sujetos (ver en Williams 1989, Briones 1998a y Delrio 2005). Por lo tanto, el discurso nacionalista trabaja oscureciendo algunas diferencias sociales al mismo tiempo que afirma otras.

Así, en este mecanismo de homogeneizar y de heterogeneizar, el nacionalismo, por un lado, enmascara las diferencias creando una “voluntad colectiva” y naturalizando lo arbitrario. Por el otro, describe las diferencias apareciendo como una “ideología orgánica”, en la cual los sujetos adquieren conciencia de su posición y de las desigualdades sociales que aparecen como coherentes (Ramos 2005). Como señala Ramos (2005), la condición de existencia de los sujetos en lugares desiguales se basa en la organización, la selección y la jerarquización de las marcas culturales y ciertas diferencias por parte del estado-nación. Este último tiene el poder de enmarcar y describir las fronteras internas cuando la nación es configurada, desde una historia, en las relaciones entre pueblo, territorio y sentimientos de pertenencia.

1. e Etnicidad y aboriginalidad.

Mientras el nacionalismo se basa principalmente en la retórica de la homogeneidad y la igualdad, la etnicidad recorta formas jerárquicas sobre la comunidad imaginada a las cuales asigna variedad de grados. La etnicidad es una de las dimensiones de la identidad que construye y negocia el status y el poder en las sociedades estatales (Alonso 1994). Así, por ejemplo, dentro de los procesos de espacialización que esta autora describe, agrego que la etnicidad es utilizada para nombrar y marcar ciertas prácticas y personas como culturales mientras otras son catalogadas como raciales, distribuyendo así a los sujetos en una gama de lugares de espacio y tiempo con posibilidades diferenciales de desmarcación (Briones 2004).³ Dentro de los procesos de substancialización, la raza y la cultura se juntan, puesto que la “sangre”—y los “fenotipos”—operan como el criterio-substancia para el establecimiento de legitimidades. El Estado se convierte en un híbrido con reglas propias que construyen comunidad. Entonces, nociones de parentesco y descendencia son utilizados para materializar la

³ En este sentido, la etnicización remite “a aquellas formas de marcación que, basándose en «divisiones en la cultura» en vez de «en la naturaleza», contemplan la desmarcación/invisibilización y prevén o promueven la posibilidad general de pase u ósmosis entre categorizaciones sociales de distinto grado de inclusividad.” (Briones 2004:74). La racialización, en cambio, actúa “como forma social de marcación de alteridad que niega la posibilidad de ósmosis a través de las fronteras sociales, descartando la opción de que la diferencia/marca se diluya completamente (...)” (Briones 2004:74).

nación –tanto para producir el ciudadano de la norma como para delimitar otros internos. Finalmente, dentro de los procesos de temporalización ciertas prácticas sociales serán descritas como residuales o arcaicas, vestigios de los orígenes comunes y longevos de nación, y pasarán al presente a través de la tradicionalización y/o folklorización. Esta dinámica de particularización consiste en volver estéticas e ideales algunas de las prácticas sociales de los grupos alterizados, con el fin de crear temporalidad y, con ello, distancia entre la legitimidad de las contribuciones de estos grupos folklorizados a la construcción de nación y sus agencias de denuncia y reclamo en el presente.

Radcliffe y Westwood (1999) señalan que el proyecto moderno de América Latina se asocia con la identidad mestiza, donde la hibridez es la norma y las etnicidades exclusivas son arcaicas. Estos discursos de mezcla y pureza que han marcado los discursos raciales resultan de distintas historias nacionales y de clase.⁴ Por lo tanto, así como los colonialismos europeos y las conformaciones de los estados-nación no fueron únicos e iguales, los modos en que se fueron construyendo los racismos no fueron uniformes tampoco. En Argentina, por ejemplo, el mestizaje no fue el lugar de la norma en la constitución del sujeto nacional y la ciudadanía. Como señala Claudia Briones (1998a), la formación discursiva nacional se ha configurado a partir de la triangulación y la valoración diferencial entre inmigrantes, aborígenes y afrodescendientes. El modo en el cual se incluyeron estos colectivos en la historia es el que hoy en día determina las posibilidades de cada uno de acceder a los lugares desmarcados del “ser nacional”. La forma en la cual los discursos oficiales triangularon estas membrecías sociales ahondó en el imaginario de que los argentinos descendemos de los barcos, que el país era un desierto antes de las campañas militares y que en este territorio no hubo negros o si los hubo prontamente desaparecieron por mestizaje.

Según Beckett (1988), la aboriginalidad puede pensarse como una forma de etnicidad pero con rasgos distintivos. Éstos últimos estarían dados por la convicción colectiva de que el siguiente criterio es importante para auto-adscribirse o ser adscripto por otros como aborígenes: “la ocupación del territorio con anterioridad a la colonización y la falta de una madre patria allende a los mares” (Beckett 1988:8). El concepto de aboriginalidad apunta a describir un modo de marcación de subalternidad. Como lo señalan Beckett (1988) y Briones (1998a), la aboriginalidad es un “proceso cultural” de construcción social donde se conforma una identidad genérica la cual va generando una comunidad imaginada y una “identidad común” a todos aquellos que se

⁴ Los procesos de racialización son usados para marginar y cooptar simultáneamente diferentes etnicidades. Estos procesos son organizados por el Estado a través de definiciones hegemónicas de ciudadanos y extranjeros en donde, por un lado, los racismos organizan -en hegemonías raciales y proyectos raciales- la idea de una nación centrada. Por el otro, los racismos desorganizan lo nacional mediante divisiones que promueven y sostienen generando una nación descentrada (Radcliffe y Westwood 1999).

identifican o son identificados como nativos. Es decir, genera un sentimiento de unidad mediante el recuerdo de un pasado compartido. Entonces, es en—y a través de—los procesos de subordinación colonial y republicana que ciertas normas y recursos se fueron imponiendo como compartidas por los indígenas y no indígenas, mientras que otras se aprueban únicamente para los primeros (Briones 1998a).

No obstante, el imaginar comunidades no es arbitrario sino que se desarrolla bajo circunstancias políticas y económicas particulares. Es por esto último que el concepto de aboriginalidad se encuentra en constante proceso de creación y constituye el terreno privilegiado para disputar la aceptación de diversas definiciones de “ser indígena”. Como resultado de estas competencias desiguales por fijar sentido, el proceso de construcción de aboriginalidad es fluido y está en permanente transformación.

Para poder entender la aboriginalidad como resultado de procesos históricos particulares pero también como resultado de procesos políticos más actuales que crean redes horizontales en niveles globales, Briones retoma tres ejes planteados por Cornell (1990): “la naturaleza de los recursos en disputa, los medios políticos para asegurar los recursos, las concepciones sociales de los distintos grupos que involucra” (Briones 1998a:161).⁵ Estos tres ejes ayudan a comprender, además, las diferencias de los procesos de formación de grupo en términos de aboriginalidad hacia el interior de estados-naciones particulares: no es lo mismo ser mapuche, tehuelche, mapuche-tehuelche o wichí, por ejemplo.

En lo que refiere a los *recursos en disputa*, la autora encuentra que tanto la fuerza de trabajo como la tierra han sido y siguen siendo los dos recursos principales que intervienen en la creación de la aboriginalidad. La aboriginalidad es, además de un constructo cultural, una relación social y, en esta dirección, entiendo que las diferentes formas de articular las economías regionales afectan tanto a la re-producción indígena a nivel local como sus procesos migratorios. Estos últimos son, además, un factor constitutivo de la importancia que fue adquiriendo en los últimos años la construcción de la aboriginalidad en medios urbanos (Briones 1998a).

En relación con los *medios políticos* para asegurar los recursos y con las *concepciones sociales* de los distintos grupos, Briones señala la importancia de analizar las formas en que los procesos de comunalización⁶ (Brow 1990) en términos de aborigi-

⁵ Cornell, S “Land, Labour and group formation. Blacks and Indians in the United States”. *Ethnic and Racial Studies*, 1990 (citado por Briones en *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol).

⁶ Brow (1990) realiza un trabajo definiendo las nociones de comunidad y comunalización. Tomando sus aportes, se entiende a *comunidad* como un sentido de pertenencia que combina un sentimiento de solidaridad y una comprensión de identidad compartida. Así, *comunalización* se refiere a las conductas que dan lugar a este sentido de pertenencia. Según Brow, la *comunalización* conlleva siempre un aspecto imaginativo. Las sociedades comunales pueden tener en su interior tanto relaciones jerárquicas

nalidad, y en contextos particulares, se van diferenciando de lo que serían otras formas de "grupidad". En otras palabras, da la posibilidad de trabajar modos históricamente específicos de re-producir aboriginalidades particulares. Retomando a Briones,

"aunque ciertos mecanismos políticos de integración globalmente recurrentes nos permiten circunscribir la grupidad específica -la aboriginalidad en un sentido genérico- de distintos pueblos nativos, políticas coloniales y estatales divergentes han ido y van contorneando sus aboriginalidades en diferentes direcciones" (Briones 1998a:184).

Por lo tanto, este concepto ayuda a focalizar las "condiciones de existencia" que hacen, por ejemplo, que la agentividad de *los mapuche* sea diferente de la de otros grupos racializados o etnicizados. Esto se debe a la relación de subordinación que han mantenido con el estado-nación a lo largo de la historia o a procesos locales como, por ejemplo, las condiciones para el otorgamiento de tierras que redefinen lo indígena en términos de "autenticidad" (Briones 2007).

Para el caso de Argentina, además, es necesario ver cómo se van transformando las "geografías estatales de inclusión y exclusión", debido a que en este país los estados provinciales administran sus propias formaciones locales de alteridad. Es a partir de estos diferentes niveles que se pueden entender las variaciones en las organizaciones y en las demandas de un mismo pueblo originario, según las distintas provincias en las que se encuentran, así como las semejanzas entre organizaciones y reclamos de distintos pueblos indígenas que forman parte de una misma provincia (Briones 2007).

1. f El estado-nación argentino y los pueblos originarios: un breve recorrido.

Como se analizó más arriba, operan diferentes mecanismos particularizantes y homogeneizantes en la conformación de los estados-nación. En el caso de la Argentina, por un lado, se ha llamado como "argentinos" a aquellos sujetos nacidos en el territorio, imponiendo así la imagen de una nación como una comunidad homogéneamente imaginada. Por el otro, se ha impuesto un lugar distinto para los "otros" indígenas luego de su sometimiento (Delrio 2005). Como señala Delrio, estos "otros indígenas" han sido marcados a lo largo de la historia como los "ciudadanos indígenas", lugar en el cual han tenido que articular sus subjetividades políticas y afectivas. Así, por ejemplo, se les reservaría espacios territoriales específicos para la concentración a aquellos indígenas que reclamasen sus derechos como "ciudadanos indígenas".

A través de la metáfora del crisol de razas, la cual se puede entender como una estrategia de "tradición selectiva" (Alonso 1994), se terminaría de formar la identidad

como igualitarias, las cuales se fomentan y experimentan por parte de los sujetos como "naturales" y "arbitrarias".

nacional argentina con la combinación de la población criolla y los contingentes de inmigrantes, mientras que la presencia de los indígenas constituye una cuestión del pasado o una cuestión foránea. Para que la figura genérica de este “otro aborigen” sea incorporada a la ciudadanía, requería, primero, de un disciplinamiento. Así, por ejemplo, existía la idea de que entre los indígenas debía operarse el “olvido” de sus tradiciones para que se desarrolle el aprendizaje de las costumbres civilizadas. Todo esto llevó a diferentes debates de propuestas de acción estatal, siendo la escuela una de las herramientas destinadas a asegurar este pasaje (Ramos 2005).

El Estado ha actuado como árbitro neutro –es decir, como lugar de enunciación desmarcado culturalmente-- frente a la sociedad civil y ha generado, por un lado, leyes, disposiciones y decretos especiales; y por el otro, negado la posibilidad de acceso a la justicia a los pueblos originarios. Así, estos “otros indígenas”, quedaron neutralizados militarmente y fueron incorporados a la nación como potenciales ciudadanos sin tener garantizados los derechos como al resto de la población (Carrasco 1997).

Por otro lado, las diferencias provinciales influyeron en la configuración de formas de organización indígena (Briones 2007). Por lo tanto, si la “nación-como-estado” trabaja como territorio simbólico en el cual se recortan y en el cual circulan distintos tipos de “otros internos”, las geografías estatales de inclusión/exclusión señalan la cartografía hegemónica que fija altitudes y latitudes diferenciales para su instalación, distribución y circulación (Briones 2007). Así, y como se señaló anteriormente, las diferentes percepciones que se atribuyen a los diversos pueblos indígenas en el país⁷ dieron como resultado estas diferentes geografías estatales de inclusión/exclusión. Por ejemplo, la implementación de prácticas de radicación como ser el arraigamiento de los indígenas a través de la figura de misiones religiosas, como la negación explícita de los permisos de ocupación a ciertos grupos de pampa y patagonia, la colocación de algunos grupos en colonias agropastoriles o la extensión de permisos precarios para otros. Este tratamiento diferencial sobre distintos pueblos o segmentos de un mismo pueblo fueron llevando a una diversidad de trayectorias que influyeron en la auto-organización y en la definición de estrategias de comunalización para mantener límites grupales (Briones 2007).

Por su parte, Lenton (1998) señala que es necesario asociar la construcción simbólica de la categoría “indígena” con el proceso de construcción de la nación. Así, para el caso del pueblo mapuche, las características que se asocian a los pobladores de Pampa y Patagonia en momentos de la conformación estatal se corresponden con la figura discursiva que se contrapuso a la figura del colectivo de identificación nacional.

⁷ Percepciones basadas en el supuesto potencial de conversión/civilización atribuido a los distintos pueblos indígenas (Briones 2007).

En este punto, resulta sugerente la noción de “montajes”⁸ como es utilizada por Ramos (2005). La autora habla de diferentes montajes de nación que surgen y surgieron de los distintos lugares sociales que el Estado fue imponiendo a los grupos indígenas, tanto lugares de subalternidad y marginación, como espacios que los mapuche supieron modificar y habilitar.

En este sentido, la noción de “indio hiperreal” propuesta por Alcida Ramos (1998) nos sirve para comprender cómo los discursos y agencias hegemónicas van marcando los criterios por los cuales determinadas personas pueden ser consideradas como indígenas y otras no, en determinados momentos históricos. Así, el modelo estereotipado del “indio hiperreal” es aquel que se basa en ideas de perfección, exotismo y honorabilidad típicamente occidentales. En este sentido, coincido con De la Cadena y Starn (2009) en que las experiencias indígenas contemporáneas están marcadas por criterios fantásticos que definen a los indígenas y sus prácticas. Por ejemplo, quienes eligen pintarse la cara, usar “ropas indígenas”, realizar prácticas determinadas como “aborígenes”—sobre todo aquellas que se relacionan con el cuidado o conservación de recursos naturales—o utilizar públicamente de alguna manera sus tradiciones—la realización de ceremonias—se arriesgan a quedar encasillados en la imagen del “indio hiperreal”. Ahora, aquellas personas que no parecen ajustarse a las expectativas y características estereotipadas de lo que sería un “verdadero indígena”—la utilización de determinadas ropas o la realización de determinadas prácticas— corren el riesgo de ser marcados como “mestizos”, “asimilados” o “impostores”.

1. g La construcción de subjetividades y sus respectivas trayectorias en la configuración de los mapas sociales hegemónicos.

Con respecto a los procesos de construcción de subjetividades y sus respectivas trayectorias, Rose (2003) formula un enfoque denominado genealogía de la subjetificación para dar cuenta de los procesos por los cuales las personas se constituyen como un sujeto de un tipo determinado. Retomando los aportes de Foucault, entiende a la subjetificación como una amalgama de, por un lado, subjetivación (los procesos particulares y afectivos de las historias biográficas), y por el otro, sujeción (los procesos del poder que nos interpelan en la vida cotidiana). De esta manera, el autor describe los modos de surgimiento del “régimen del yo”, el cual es el resultado de una serie de prácticas y procesos contingentes. Es decir, entender el surgimiento y la forma de “nuestra relación con nosotros mismos” (Rose 2003:217), la cual se centra en comprender los tipos de atención que los seres humanos prestaron a sí mismos y a los otros en diferentes lugares, espacios y tiempos.

⁸ *Montaje* entendido como gramática de cine, permite hacer foco en la creación final del tiempo cinematográfico y de la obra resultante como unidad semántica (Ramos 2005).

En primer lugar, señala que la manera en que los individuos nos relacionamos con nosotros mismos adoptó la forma que tiene porque fue objeto de una serie de esquemas, de cierta manera racionalizados, que moldearon nuestros modos de entender y llevar a la práctica a nuestra existencia como seres humanos en nombre de ciertos objetivos -- como por el ejemplo, virilidad, femineidad, civilidad, etcétera (Rose 2003).

En segundo lugar, la forma y los modos en que los individuos le damos significado a las distintas experiencias vividas, responden a técnicas y dispositivos de producción de significado (como vocabulario, normas, hábitos, rutinas, etcétera), los cuales producen esas experiencias. Estas técnicas no están dadas, sino que se inventan, se estabilizan y se reformulan de diferente manera en diferentes prácticas, como ser la escuela, la familia, las calles, el trabajo, las leyes, entre otros escenarios. Por lo tanto, la genealogía de la subjetificación es una herramienta para entender las prácticas dentro de las cuales los individuos fueron incluidos en regímenes particulares de persona, y para dar cuenta, además, de la diversidad de lenguajes de la individualidad que cobraron forma (como ser el carácter, la personalidad, la identidad).

Sin embargo, los seres humanos no somos sujetos unificados de un régimen coherente de dominación que produce personas tal como son esperadas. Por el contrario, las personas vivimos en constante movimiento y a través de diferentes maneras y prácticas que nos abordan, nos presuponen y actúan sobre nosotros como si fuéramos diferentes tipos de seres humanos. Por lo tanto, el ser humano no es una entidad con una historia única, sino el blanco de una multiplicidad de tipos de trabajo. La interioridad, por lo tanto, es una superficie discontinua, es un plegamiento de la exterioridad (Rose 2003)

Esta noción de “pliegue” es utilizada por el autor como un modo de pensar al ser humano sin postular ninguna interioridad esencial. El pliegue sugiere pensar en la aprehensión que los modos de subjetificación tiene de los seres humanos, donde cada doblez “incorpora sin totalizar, internaliza sin unificar, reúnen discontinuamente superficies, espacios, flujos y relaciones” (Rose 2003:238). Dentro de esta genealogía de la subjetificación, lo plegado sería cualquier cosa que pudiese adquirir autoridad, por ejemplo, mandatos, consejos, técnicas, hábitos, rutinas y normas para ser seres humanos, instrumentos por los cuales el ser se constituye en diferentes prácticas y relaciones. Estos plegamientos se afianzan parcialmente en la medida en que los individuos llegan a imaginarse como sujetos de una biografía, es decir a utilizar ciertas “artes de la memoria” a fin de hacerla estable e inteligible. En este punto formulo una relación con la noción de memoria, la cual otorga a los individuos marcos de interpretación para entenderse a ellos mismos como sujetos de determinado tipo en determinados espacios sociales -tanto espaciales como temporales. Siguiendo a Ramos (2005), las personas realizamos una revisión del propio pasado para encontrar, de

manera transitoria, un sentido a las trayectorias; sentidos y usos del pasado actualizados para la interpretación del presente que nunca son iguales.

Es en este punto que considero que el planteo de Grossberg (1992) nos permite pensar a la identidad de los sujetos como complejas articulaciones entre diversas posiciones dentro de una variedad de sistemas de diferenciación social. Estos sistemas de diferenciación social van a estar relacionados con las diferentes formas y niveles en los que opera el poder. Estos producen diferencias, moldean relaciones, estructuras, identidades y jerarquías, pero, también, dan lugar a prácticas e identificaciones que dotan de poder a los sujetos. De esta forma, los procesos de diferenciación, como matrices de alteridad, dibujan un estado de juegos cambiantes dentro de un campo también cambiante de fuerzas en el cual las relaciones de poder son múltiples y contradictorias.

Al igual que Rose, Grossberg (1992) utiliza las nociones de Foucault para dar cuenta del modo en el cual las maquinarias de diferenciación describen los mecanismos por los cuales opera el poder. Estas maquinarias, en tanto regímenes de verdad, son las responsables de la producción de los sistemas de diferencias sociales e identidades, las cuales naturalizan las supuestas correspondencias entre determinadas identidades y ciertos valores sociales.

Otro concepto que Grossberg (1992) toma de Foucault es el de maquinarias de territorialización. Estas últimas entendidas como regímenes de poder o jurisdicción que sitúan y localizan los lugares, los espacios y las movilidades de la vida cotidiana. Estas maquinarias se interesan por la espacialización del tiempo y la temporalización del espacio (Grossberg 1992), y su efecto se basa en especificar y crear diferentes circuitos o puntos de conexión por donde ciertos sujetos son interpelados a moverse dentro del espacio social. En estos mapas de territorialización se construye el espacio dentro del cual las personas viven, definen sus alianzas y reflexionan sobre las formas de actuar en distintos lugares de detención (Ramos 2005). Ambas maquinarias operan juntas y se articulan en el plano de afecto. Este último tiene un papel fundamental, debido a que es el vector de inversión de los posicionamientos sociales en vida cotidiana y vivencias de gente real. El afecto es el que habilita ciertas diferencias y el que divide al mundo entre un yo y un otro. Por lo tanto, es el que tiene un poder real sobre la diferencia, logrando que algunas de ellas importen de modo distinto en ciertos contextos (Grossberg 1992).

Las líneas de las movilidades, estructuradas por estas maquinarias, organizan el espacio y señalan un modelo de circulación. Estas líneas habilitan formas específicas de cambio y de identidad, y dan poder a formas también específicas de agencia. Es decir que determinan qué tipo de lugares pueden ocupar las personas, cómo pueden ser ocupados y cómo pueden moverse dentro de ese espacio (Ramos 2005). A partir de

estos aportes, lo interesante es analizar cómo diferentes sujetos recrean sus propios mapas dentro de un espacio determinando. De este modo, se puede ver lo que Rose (2003) llama “heterogeneidad de modelos de individualidad”, es decir, cómo las personas constituyen sus subjetividades en el inter-juego entre la experiencia de prácticas heredadas e interpelaciones presentes. Acá la metáfora del pliegue estaría dando cuenta de estos procesos diferentes de identificación, mostrando que la interioridad de las personas es un plegamiento de los distintos contextos transitados. Por lo tanto, entiendo a la subjetividad no como un interior con una esencia fija, sino como el resultado histórico de estos plegamientos que relacionan las experiencias surgidas de las distintas formas de movilidad dentro del espacio social. Como lo explica Ramos (2008), las personas somos representadas por diversas técnicas, mandatos, consejos y hábitos que se encuentran más allá de los cuerpos.

Esta configuración del espacio social puede entenderse a partir de la forma en que la hegemonía diseña su propia materialidad (Ramos 2005). De esta manera, para pensar los procesos hegemónicos de alterización es necesario analizar la pluralidad y heterogeneidad que existe entre lo subalterno y lo dominante. Es decir dar cuenta de las relaciones, asociaciones, organizaciones e instituciones políticas que entran en juego tanto para los grupos subalternos como para los grupos dominantes. Estas últimas van a intentar ser enfrentadas, capturadas o controladas por ambos grupos. En este sentido, “la hegemonía construye un marco de referencia y significados comunes para vivir, hablar y actuar en un espacio social caracterizado por la desigualdad y el antagonismo” (Ramos 2008:3).

Si la sujeción trabaja internalizando -plegando- los instrumentos y dispositivos que señala Grossberg (1992) como maquinarias, la subjetivación se relaciona con la forma en que esos pliegues se afianzan como aspectos a ser ligados desde una biografía (Briones y Ramos 2010). Por su parte, la identificación determina la narrativización de esa biografía remitiendo a “formas de habitar, de acercarse o no a las posiciones de sujeto que advertimos disponibles y que socialmente aparecen significadas como identidades sociales” (Briones y Ramos 2010:10). Estas experiencias y prácticas internalizadas se afianzan de diferente manera: algunas se transforman en lugares de apego y otras se transforman en instalaciones estratégicas.

1. h Ontologías, procesos de memoria-olvido y los “no saberes” en la construcción de subjetividades políticas.

Como punto de partida, y coincidiendo con las concepciones del Popular Memory Group (1982), me parece relevante analizar a la memoria no como una mirada única del pasado, sino como una forma situada de interpretar la relación pasado-presente. Es decir, la memoria como una construcción compleja y como un proceso dinámico en

el que los distintos eventos del pasado son trabajados y re-trabajados. Como señalan Climo y Cattell (2002), las memorias están atravesadas tanto por circunstancias políticas, económicas y sociales como por normas culturales, de poder, autenticidad e identidad. Es en esta porosidad que las memorias colectivas crean marcos interpretativos que ayudan hacer comprensible las experiencias presentes y pasadas (Climo y Cattell 2002).

Como contrapunto, la instauración de olvidos y la selección de memorias como mecanismos de silenciamiento permiten repensar los supuestos naturalizados sobre los “no saberes”. Como fue anticipado en un trabajo realizado en colaboración con otras colegas, considero que mientras los olvidos no son una consecuencia directa de las formas de recordar, lo que se recuerda tampoco constituye la contraparte lineal de los mismos. Por el contrario, los lugares concebidos como vacíos, ausencias, silencios o desconocimientos pueden, en determinados contextos, devenir en lugares de transmisión, de experiencias de constitución de subjetividad y de visibilización de imposiciones hegemónicas (Nahuelquir et al. 2011). Es decir, cada una de estas instancias de olvido o de “no saber” devienen en formas de registros propios y estas últimas organizan epistemologías particulares (Berliner 2005) donde el sentido, los accesos y las interacciones entre olvidar y recordar instalan nuevas preguntas respecto de estos procesos.

Basándome en el concepto de epistemologías entendidas como los marcos de interpretación del conocimiento (Berliner 2005), entiendo que es posible—desde estos marcos— interpretar trayectorias sociales tanto por lo que se recuerda, como por lo que se olvida, por lo que se silencia y por lo que se sabe. En cada uno de estos procesos es posible identificar algunas de las formas en que se constituyó una subjetividad indígena en instancias de subalternidad (Nahuelquir et al. 2011).

De este modo, memoria y olvido son entendidos como registros cuyos datos pueden operar con significados diferentes en diversas instancias de las trayectorias de vida, ya sea fijando, movilizándolo o creando nuevas habilitaciones para la agencia. En contextos diversos de subalternidad, los procesos de transformación del pasado se hallan implicados en instancias de restauración de conducta que son pensados como procesos que ofrecen a “individuos y grupos la oportunidad de volver a ser lo que alguna vez fueron –o incluso, y más frecuentemente, de volver a ser lo que nunca fueron pero desean haber sido o llegar a ser” (Schechner 2000:110).

Los mapas sociales adquieren una configuración particular e histórica cuando son analizados a partir de los procesos de constitución del estado-nación argentino. La dinámica de esta constitución necesita, en todos los casos, consolidarse a partir del uso del pasado, es decir, de la presuposición y recreación de los marcos hegemónicos particulares que operan y han operado en la construcción de memorias y olvidos. En

estos usos, distintas agencias disputan en torno a qué olvidar y qué recordar. La tesis incorpora estas perspectivas teóricas en el análisis de las luchas dispares por dar legitimidad y otorgar autoridad a quienes, conduciendo los recursos simbólicos y materiales del estado, tienen la posibilidad de establecer y determinar las relaciones sociales y plasmarlas en un territorio determinado.

En esta línea, las memorias y los olvidos del archivo estatal son pensadas como el conjunto de funciones, rutinas y procedimientos donde, y por medio de los cuales, se imponen no sólo los procesos de dominación sino la maneras de entenderlos y aceptarlos proveyendo de palabras, imágenes, símbolos e instituciones (Nahuelquir et al. 2011). En la persecución de aquel proyecto universalizante que es la conformación de un estado-nación se establecen específicas articulaciones con la memoria social de los colectivos indígenas (Alonso 1994). Así, el relato de la historia nacional se presenta como desmarcado, obvio y de consecución natural, incorporando las historias de los grupos indígenas en tanto particularizaciones. Dicho proceso implica una imposición ontológica -visión del mundo- y epistemológica -meta-conocimiento- sobre la cual se fundamentó el proceso de construcción de territorialidad y de soberanía por parte del Estado.

Aquel proceso, operó a partir de una “tradición selectiva” la cual terminaría por formar el constructo denominado “identidad nacional argentina”. Como ya anticipamos, en este contexto la figura genérica del “otro aborígen” señala un tipo de sujeto cuya incorporación a la ciudadanía requeriría pasar por el tamiz de algún tipo de disciplinamiento. Es así como, por ejemplo, existe la idea de que entre los indígenas debió operarse el “olvido” de sus tradiciones para que se desarrolle el aprendizaje de las costumbres civilizadas.

A partir de los diversos procesos provinciales de construcciones de alteridad, la selección de qué olvidar y qué recordar ha cobrado “encuadres” (Pollak 2006) particulares. Los eventos y no-eventos del pasado asumen en cada localidad diferentes significados y se inscriben también de forma diferencial en sus historias oficiales, nombres de caciques y capitanejos que se destacan, fechas de batallas, uso de los nombres en *mapudungun* para calles, comercios, patrimonios, emprendimientos turísticos, etcétera. Entendemos que los “no saberes”, los olvidos y los silencios son materiales a producir y analizar en una investigación sobre las trayectorias de construcción de pertenencias aborígen (Nahuelquir et al. 2011).

En otro trabajo en co-autoría (Ramos et al. 2012), en el cual indagamos sobre el concepto de “subjetividades políticas”, hemos explicitado la manera en que los sujetos otorgan significados a sus propias experiencias a través de marcos de interpretación del mundo. Marcos sobre lo que existe, lo visible y lo audible, sobre las formas en las cuales las relaciones entre las personas y con uno mismo son experimentadas como

heredadas de los ancestros. Estos marcos de interpretación u ontologías nos permiten pensar cómo las personas—según sus trayectorias personales y colectivas—se encuentran con otros a partir de experiencias comunes y cómo, en estos encuentros, ciertos plegamientos pueden devenir similares, conformando subjetividades políticas. Es decir, los plegamientos del afuera —las experiencias internalizadas y las formas de interpretar esas experiencias— son memorias de experiencias heredadas y vividas de relación con el mundo social, con el mundo de los objetos y con el mundo natural. Como parte de las memorias, el entorno (humanos, no-humanos y objetos) pueden participar de la construcción de subjetividades.

Señalamos, por lo tanto, que es en el encuentro de diversas trayectorias donde la memoria --y las visiones del mundo que ésta actualiza—adquieren el potencial performativo de transformar ciertas experiencias en subjetividades políticas. Partiendo de estas premisas y reflexiones teóricas, decidí enmarcar mi tesis sobre los movimientos indígenas de Puerto Madryn en una investigación centrada en las relaciones entre ontologías, memorias, subjetividades y trayectorias. En este sentido, considero que es en los procesos de reconfiguración de las subjetividades políticas que ciertas personas y grupos pueden producir, en determinado contexto histórico, un lugar dentro del espacio social en el que éste nunca había sido un lugar. Con estas ideas en mente, en mi investigación he tratado de estar atenta a los modos en los cuales ciertos conocimientos y experiencias son reconectados por los procesos de memoria/subjetificación y de afecto, produciendo -o reconstruyendo- formas alternativas a las hegemónicas de entender el mundo a (Ramos et al. 2012). Estas formas o subjetividades políticas vuelven, a su vez, a poner en juego los procesos de memoria y de conocimiento. La conexión, el encuentro y la subjetividad política transforman, así, ciertas prácticas sociales en expresiones de un modo afectivo de ser que es experimentado como propiamente mapuche-tehuelche. Esta es parte de la fuerza política de los proyectos colectivos que analizo en esta tesis.

1. i Hegemonía y prácticas discursivas. Una aproximación a la cultura centrada en el discurso.

Apoyándome en los aportes de Voloshinov (1993), considero al discurso como práctica que se estructura a partir de la organización social del hombre y de sus condiciones inmediatas de la interacción. Es decir, el discurso es inseparable de las formas concretas de comunicación social. Estas últimas, a su vez, están determinadas por los contextos donde se renuevan las hegemonías. También me baso en los aportes teóricos de las aproximaciones a la cultura centradas en el discurso. Entre los autores de esta corriente se encuentra Hymes (2000), quien plantea que una teoría general de la interacción entre la lengua y la vida social debe tener en cuenta la diversidad de relaciones que existen entre los medios lingüísticos y los significados sociales. Por su parte, Sherzer (2002) también plantea métodos para el análisis de la relación entre

lengua y cultura. Para este autor, el discurso es entendido como la expresión de las relaciones entre lengua y cultura. El discurso es el que crea, recrea, focaliza, modifica y transmite estas formas de relación.

Siguiendo la misma línea, considero fundamental para el análisis de los discursos y de la cultura prestar atención al carácter reflexivo de los mismos. Al considerar la reflexividad de la lengua y de la cultura sobre sí mismas como parte fundamental de mi tema de investigación, encontré un camino teórico y metodológico para acceder e intentar comprender las teorías nativas en las que se explican las acciones de los sujetos con los que trabajo (Briones y Golluscio 1994). Atender a esta reflexividad implica no sólo prestar atención al nivel referencial y al nivel pragmático de las prácticas sociales, sino, principalmente, a sus dimensiones metapragmáticas (Silverstein 2000).

1. j Cultura y metacultura.

Coincido con Briones y Golluscio (1994) en que las prácticas culturales, al igual que las lingüísticas, pueden volverse sobre sí, topicalizando nociones -metaculturales- de cultura para enmarcar la interpretación de contenidos diferentes. Esta noción de metacultura es fundamental debido a que, prestando atención a los procesos de indexicalización metadiscursiva, podemos atender cómo se actualizan implícitamente ciertos modelos de cultura marcando lo que se considera como cultural. Así, tanto la cultura como el lenguaje se vuelven medio y objeto de sí mismas.

Puesto que toda experiencia existe por medio de la representación y que ésta está culturalmente inscrita, el hablar de la cultura—objetivarla, tematizarla, indexicalizarla— no puede hacerse o pensarse desde fuera de la representación cultural. En este sentido es fundamental tener en cuenta dos cuestiones. Una de ella es que el uso de la lengua es inseparable del contexto social y físico en que se produce. Y la segunda es que la cultura se produce y replica al establecer y transformar discursivamente las relaciones sociales. Esto último permite entender la noción de “luchas metadiscursivas”⁹, entendida como las luchas “mediante las que se fijan las coordenadas dentro de las cuales los grupos socioculturales procuran definirse” (Briones y Golluscio 1994:511).

1. k Contextualización: la provincia de Chubut y los pueblos originarios.

Como lo señalé al inicio del apartado, la presente tesis indaga sobre las subjetividades políticas de los mapuche-tehuelche de la localidad de Puerto Madryn. Puesto que estas últimas están atravesadas por los eventos, las relaciones sociales y los discursos que definen las alteridades en espacios nacionales e internacionales, provinciales y municipales, fueron analizadas teniendo en cuenta sus reconfiguraciones he-

⁹ Ver Silverstein y Urban (1992) en Briones y Golluscio (1994).

gemónicas en el contexto de la provincia de Chubut en general. Este escenario --en el que circulan, construyen y disputan lugares sociales las personas mapuche-tehuelche con quienes trabajé estos años—ha circunscripto al “indio permitido” (Hale 2004) como un tehuelche –no mapuche y “casi extinto”— cuya legitimidad reside en las buenas relaciones mantenidas con los colonos galeses (Coronato 2008, Gavirati 2008).

El trabajo de Ana Ramos y Walter Delrio (2005) ha sido un punto de partida fundamental en mi tarea de mapear el espacio social de la provincia de Chubut. Allí, ellos se preguntan acerca de las movilidades mapuche-tehuelche a partir de distintas experiencias grupales de “estar en lucha” cuyo piso común entre ellas es el referente de la historia provincial y de las políticas oficiales de la provincia de Chubut.

De acuerdo con estos autores, la narrativa fundacional y oficial de esta provincia comienza con la descripción socio-económica de los tehuelches (llamados primeros pobladores). Continúa con la “invasión araucana”, los contactos pacíficos con las primeras agencias colonizadoras—los padres salesianos y los inmigrantes galeses—, los contactos “bélicos” de la llamada campaña del desierto, y finaliza con la configuración actual de una sociedad de inmigrantes y, consecuentemente, con la llegada de la civilización y el progreso a la provincia.

En esta configuración, los tehuelches son constituidos por el discurso nacional como el prototipo de aboriginalidad patagónica argentina, los cuales se encontraban en “armonía” con su medio. Esta visión “natural” del tehuelche es lo que permite concluir que éstos no habrían producido cambio alguno en la historia. El cambio se habría producido más tarde con la llegada “de Chile” de los “primeros araucanos” y, en segundo lugar, con las campañas militares. Es a partir de esta historia oficial que los mapuche comienzan a ser señalados como extranjeros y, además, como los productores de los cambios negativos en la historia provincial.

En este marco, la relación entre aborígenes y blancos se caracteriza por una primera fase pacífica y una segunda definida por sus aspectos bélicos. La primera trata sobre los contactos armoniosos entre originarios y colonos; una relación armónica que hoy es parte constitutiva de los sentidos hegemónicos de pertenencia a la provincia, y a Puerto Madryn en particular, puesto que es en torno a esta imagen que se sostiene simbólicamente la unidad de estas “comunidades imaginadas”. Esta fase señala, centralmente, las buenas relaciones que se habrían dado entre los galeses y los tehuelches, en un contexto de mutua armonía con el ambiente, creando así una jerarquía de valores diferenciales en la historia de Chubut.¹⁰ Esta “armonía interétnica” es

¹⁰ Esto debido a que la inmigración europea marca en la historia la llegada del progreso a la provincia, por lo cual el protagonismo aborígen se va perdiendo en la representación de lo primitivo y atrasado. (Ramos y Delrio 2005).

construida como el “hito central en el que se funda la soberanía argentina en Chubut” (Ramos y Delrio 2005). Por lo cual, los 30 de abril se decreta feriado provincial por ser el día en que los habitantes de esa provincia, tanto galeses como indígenas, decidieron ser ciudadanos argentinos y no chilenos.

El segundo aspecto de esta narrativa fundacional, el aspecto bélico, aparece como un conjunto de eventos impuestos y ajenos a la provincia. Así, por un lado, se encuentra el evento, oficialmente denunciado, de reducción total de los indígenas a partir de la llamada conquista del desierto. Por el otro, el evento también denunciado como “despojo de sus territorios” y “desarticulación de los pueblos”. Todos estos acontecimientos son atribuidos a “circunstancias históricas” –a la fuerza invisible del progreso—o a las decisiones centralizadas en Buenos Aires. En todos los casos las responsabilidades son externas a la provincia.

Esta narrativa oficial culmina con la descripción actual de los tehuelches y mapuches que son reconocidos en el territorio de la provincia. Así, las cifras y su ubicación geográfica dan el efecto de desaparición, mientras que la transformación de las prácticas indígenas en folklore y objetos de exotismo, confirman el lugar temporal (el pasado) en el que son ubicados (Ramos y Delrio 2005).

A pesar de la existencia de esta historia “oficial” sobre lo acontecido, las políticas estatales han incluido la “cuestión indígena” en el contexto de Chubut. Hace ya algunos años se han producido algunos cambios en el marco jurídico-político en relación con los “pueblos originarios” de la provincia. Como es señalado por los autores, estos cambios responden, por un lado, a la creciente visibilidad y a los procesos organizativos de los indígenas de Chubut que empieza hacia fines de la década de 1980; por otro lado, están relacionados con las tendencias provinciales y nacionales de reconocimiento de los derechos aborígenes. Estos últimos enmarcados dentro de un reconocimiento a la diversidad cultural dentro del “orden multicultural”. Así, por ejemplo, podemos mencionar la ley provincial 3657—sobre el mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades indígenas—como una de estas instancias jurídicas significativas. Es a partir de este cambio que comienzan a plantearse distintos programas destinados a llevar a la práctica una política de “reconocimiento”. Sin embargo, a pesar de este marco legislativo, el multiculturalismo no modificó ciertas construcciones de los otros al interior de la matriz local de diversidad.

Desde el mismo ángulo, Briones y Ramos (2010) aconsejan indagar sobre las iniciativas hegemónicas para completar el marco interpretativo del activismo mapuche-tehuelche en esta provincia. En este sentido, el trabajo de Ramos (2009) expone cómo operaron y operan las políticas indígenas de la provincia chubutense en los últimos años. La autora analiza los procesos de regionalización intra-provincial de la alteridad indígena dando cuenta de cómo las políticas indígenas se han basado en una división

regional de las formaciones de alteridad. Estas formaciones regionales han dado lugar, no sólo a diferentes construcciones de alteridad indígena, sino que, además, han producido sus correspondientes procesos de espacialización y disciplinamiento (Ramos 2009). Estos aportes me permitieron entender las dinámicas locales en la conformación de los mapas de alteridad.

El gobierno provincial justicialista (2003-2007 y 2007-2011) ha logrado, por un lado, instalar una configuración hegemónica cuya gubernamentalidad reside en negar las historias de prácticas y sentidos de lucha indígenas mediante la apropiación de estas historias y su conjugación con formaciones de alteridad, dispositivos de territorialización y marcos ideológicos de interpretación (Ramos 2009). Y por el otro, seleccionar diferentes “montajes” o “rituales políticos” en base a cada una de las regiones de la provincia (Sur, Costa, Cordillera y Meseta), para imponer formas legítimas del hacer indígena en base a los lugares disponibles del espacio social hegemónico.¹¹

Dos son los principales programas del gobierno donde se inscribe la política indígena. Uno es el denominado “Chubut, cultura de Todos” a cargo de la Secretaria de Cultura y el otro es el Programa de Fortalecimiento de la identidad.¹² Mientras el primero responde a una política basada en la puesta en valor económico de la cultura, el segundo responde al modelo de asistencia social. Por otro lado, pero en la misma línea, la creación de una Dirección de Asuntos Indígenas (DAI) ha logrado institucionalizar los dispositivos de inclusión y exclusión. Es decir, esta nueva oficina de gobierno transformó ciertos criterios implícitos en otros burocráticos para establecer qué prácticas definen al “indio permitido” y qué tipo de subjetividades no son “toleradas”. Así, la DAI organizó su discurso sobre el “ser indígena” a partir de adjudicarse las funciones de promoción en materia de derecho y organización, de promoción de la autogestión de las comunidades, de capacitación laboral y manejo de recursos naturales. La equiparación del indígena permitido con el pequeño productor –entendido como un sujeto organizado para el desarrollo—devino una técnica de control social desde las esferas administrativas del estado provincial (Ramos 2009).

Con respecto a la configuración del espacio social¹³, éste se ha ido conformando regionalmente a través de la metáfora de los “corredores culturales” (éstos son, los de De la costa, Del Centro, Del Sur y De la cordillera). Asimismo, esta metáfora define los accesos diferenciales a lugares disponibles para la acción y la pertenencia que, según la autora, se limitan a artesanías, lengua y ceremonias religiosas. Unas de las regiones

¹¹ Ana Ramos utiliza ejemplos de diferentes rituales políticos para dar cuenta de esta caracterización: los actos políticos realizados en la comunidad indígena de El Chaliá (Región Sur), en Puerto Madryn (Región de la Costa y el Valle), en la comunidad indígena de Cushamen (Región Cordillera) y en las comunidades indígenas de la meseta (Región Meseta). A continuación me baso en este trabajo para describir el contexto de las políticas estatales dirigidas a los indígenas hasta el 2009.

¹² Ver Ramos 2009.

¹³ Refiero aquí a los principios del Programa “Chubut, cultura de todos”.

que configuran el espacio social provincial son las que se recorta como Sur y Meseta. Estas son presentadas como áreas que permanecen excluidas de la circulación cultural, por lo que las comunidades indígenas que las integran requieren mayor asistencia estatal de capacitación y de estímulo para lograr un crecimiento económico y regional sostenible. Otra de las regiones de este espacio social chubutense—y de interés para lo que se trabajará en la tesis—es la comarca de la Costa y del Valle inferior caracterizada hegemonícamente por la relación entre galeses y tehuelche. Esta última, naturaliza el presupuesto de que son las únicas dos alteridades que conforman la identidad multicultural de Chubut.¹⁴ Esta relación es presentada como armónica e igual, cuando en la realidad—y como se ejemplificará en la tesis, los accesos a esta identidad multicultural son asimétricos.

Por último está la comarca de la Cordillera -o Corredor de Los Andes-, la cual ha sido históricamente el lugar social que se identifica con la movilización y la lucha indígena. Sin embargo, en los últimos años, el gobierno provincial ha superpuesto los encuentros oficiales con la historia de los Parlamentos convocados por organizaciones indígenas “por fuera del estado”. De este modo, una práctica autónoma y opositora devino otra promovida por el estado mismo. La enumeración de los Parlamentos tal como se venía haciendo ayudó a los funcionarios de gobierno a amalgamar procesos tan disímiles. Estas acciones por parte de la provincia tienen como efecto apropiarse de la fuerza de la movilización indígena mientras que, al mismo tiempo, le permite negar los últimos años de lucha indígena en la provincia. De este modo, el justicialismo no sólo asume el rol de motor principal de las políticas indígenas provinciales, sino además el de las prácticas de lucha y organización propiamente indígenas.

Por otra parte, al tiempo que el Estado provincial asume este rol de impulsador, delimita y selecciona qué prácticas son consideradas comportamientos políticos indígenas correctos y cuáles no o, en relación con esto, selecciona –confirmando unos y negando otros—a sus interlocutores legítimos. En estos mecanismos de selección, ciertos reclamos pueden ser aceptados puesto que no plantean ninguna contradicción con las matrices de alteridad provincial. Específicamente aquellos relacionados con el derecho a la salud y a la educación, con la producción de artesanías. Otros, en cambio, plantean un antagonismo latente cuando están relacionados con el territorio, y particularmente con la recuperación de tierras que han sido otorgadas con título de propiedad a terceros.

1.1 El activismo indígena en la provincia de Chubut -Argentina:

¹⁴ Aún cuando en algunas oportunidades, funcionarios de gobierno han empezado a reconocer la preexistencia del pueblo mapuche y el tehuelche, la historia de la provincia continua siendo una relación entre tehuelches y galeses (Ramos 2009).

los procesos de “estar en lucha”.

La visibilidad, a niveles nacional e internacional, de la movilización indígena de la provincia de Chubut es relativamente “nueva” en comparación con otras provincias patagónicas, específicamente Neuquén y Río Negro. Fue puntualmente en el año 2003, a razón del conflicto entre una comunidad mapuche y la empresa textil Benetton, que la lucha indígena adquiere relevancia y apoyo a niveles más amplios,¹⁵ y cuando, paradójicamente, los eventos chubutenses devinieron un ícono de la lucha mapuche-tehuelche y su visibilización (Ramos y Delrio 2005).¹⁶

A partir del Censo Nacional en el año 2001 -y su incorporación de la variable de auto-identificación indígena- la provincia de Chubut aparece entre las provincias con mayor cantidad de habitantes indígenas. Junto con esto último, comienzan a enunciarse reclamos desde comunidades y organizaciones autodefinidas como mapuche-tehuelche, lo que no sólo pone en diputa los sentidos comunes sociales y disciplinares que esperan autodefiniciones fijas y nítidas (Briones y Ramos 2010) sino que además destaca una forma de comprender procesos históricos ligados a experiencias de relocalización de conformación de comunidades, redefinición de parentescos y alianzas políticas. Otra peculiaridad de la provincia es la inexistencia—a pesar de la existencia de organizaciones con trayectorias de participación y visibilidad—de un único colectivo que se destaque por sobre las demás organizaciones. Esto no quiere decir que existan pocos espacios de organización, sino, por el contrario, un espacio que fue conformándose por diferentes iniciativas de lucha, y cuya virtud se basa en su heterogeneidad (Briones y Ramos 2010).

A partir de estas características específicas, coincido con las autoras en que es necesario realizar un análisis de las demandas mapuche-tehuelche en Chubut identificando y separándose de ciertos análisis que tienden a estandarizar los movimientos indígenas. Es decir, realizar un trabajo centrado en la construcción y redefinición de los movimientos y organizaciones indígenas en la provincia por parte de los sujetos, y no en base a lecturas que focalizan los picos de visibilidad de estos movimientos. Es necesario, entonces, repensar desde enfoques que trabajen una temporalidad más amplia, que dé cuenta de la multiplicidad de direcciones y consecuencias de estos movimientos (Briones y Ramos 2010).

¹⁵ Siguiendo a Briones y Ramos (2010) es importante remarcar que aunque la visibilidad de lo indígena tomó el peso que tomó a partir de ese año las prácticas de reclamo siempre han existido en la provincia.

¹⁶ Ícono que no sólo pone a la provincia en el mapa de los reclamos indígenas, sino que se convierte en un acontecimiento representativo de realidades más amplias (Briones y Ramos 2010).

1. m Estado de la cuestión.

Diversos son los trabajos antropológicos e históricos sobre las problemáticas indígenas en la Argentina. Para los fines de esta tesis conformaré el corpus sobre los antecedentes del tema de investigación con aquellos trabajos y autores que se relacionen con el tema específico de mi investigación y que se centren principalmente en el área con la cual trabajo: la provincia de Chubut y la localidad de Puerto Madryn.

Para organizar este apartado, he decidido dividirlo por temáticas. Así, por un lado, reseño aquellos trabajos que han analizado los discursos y memorias oficiales de la provincia, para luego pasar a resumir aquellos autores que indagan sobre las configuraciones hegemónicas de alteridad y sus respectivos procesos de lucha. Por último, se encuentran agrupados los trabajos y autores que exploran la relación entre memorias oficiales y memorias mapuche-tehuelche en las luchas indígenas de la provincia de Chubut.

1. n La construcción de alteridades.

Para trabajar los procesos de construcción de alteridades fue central el trabajo de Briones (1998a) sobre la noción de “aboriginalidad” como categoría de análisis y de uso. La autora indaga las relaciones y prácticas por medio de las cuales determinados grupos sociales se constituyeron como sujetos colectivos. El aporte fundamental de su trabajo reside en mostrar, por un lado, que los procesos de formación de grupos sociales como indígenas resultan de una historia de dominación particular. Por otro lado, y como categoría de uso, la aboriginalidad es un constructo social en el cual distintos actores sociales disputan las maneras de combinar diferentes marcas selectivas – marcas que, generalmente, operan en afianzar la hegemonía. Como vimos más arriba – ver nota n°4- los conceptos de “raza” y “etnia” marcan diferencialmente, según los contextos de acción, a determinados sujetos. Del mismo modo que las nociones de raza y etnia van siendo re-significadas con el tiempo y según las ideologías hegemónicas, la aboriginalidad como categoría de uso también ha sido diferente a través del tiempo y a lo largo del espacio.

Desde este mismo ángulo, Lenton (2005) trabaja sobre el proceso de construcción política del colectivo que deviene objeto de referencia de la política indigenista argentina durante un determinado período temporal (1880 y 1970), a través del análisis de la inscripción de subjetividades y regímenes de verdad presentados en los debates parlamentarios nacionales. Delrio (2005), por su parte, también ha analizado la creación de formaciones de alteridad y sus efectos en la conformación del estado-nación a partir de los usos históricos y cambiantes de categorías sociales como la de “indio nacional”. Los procesos históricos trabajados por este autor, centrados en el

espacio que hoy es la provincia de Chubut, abarcan la historia del “ser indígena” en términos políticos durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX.

1. ñ Configuraciones hegemónicas y procesos de lucha mapuche-tehuelche en la provincia de Chubut.

Además de los trabajos ya mencionados en páginas anteriores, otros investigadores han empezado a trabajar en la zona. Aunque no específicamente para la provincia de Chubut, pero sí estrechamente relacionado con el tema de la presente tesis, Rodríguez (2009) examina—a partir de un corpus conformado por crónicas de viajeros, documentos de archivos, informes científicos, observaciones etnográficas, memoria oral, entrevistas y conversaciones—los procesos de invisibilización-visibilización de los pueblos originarios en Santa Cruz. Por otro lado, Crespo (2005 y 2006) ha trabajado con los procesos folklorizantes y arqueologizantes en la construcción del indígena y con organizaciones y comunidades mapuche y tehuelche de Lago Puelo (Chubut) analizando los procesos de patrimonialización de producciones arqueológicas. En estos trabajos, Crespo presta atención a la tensión entre legislación y prácticas concretas de activación del patrimonio; y la manera en que estas fueron tomando importancia en términos turísticos.

Por su parte, Tozzini (2006, 2008, 2009) se ha interesado por los procesos de reivindicación étnica y por los sentidos que adquieren las apelaciones a memorias y ancestros reconocidos del mundo indígena. De esta manera, indaga sobre la forma en que ciertos conflictos generan un proceso por el cual determinadas identidades y problemáticas comienzan a compartirse y ser objeto de préstamos entre grupos.

1.0 Sobre la relación entre memorias oficiales y memorias mapuche-tehuelche en las luchas indígenas de la provincia de Chubut.

Entre los trabajos que me han resultado significativos para analizar la relación de las memorias oficiales y las memorias subalternas, se encuentra el de Delrio (2005) el cual analiza dos tipos de memorias. Por un lado, las memorias oficiales de los archivos, aquella que impusieron los silencios que fueron trasladados a las voces indígenas, a sus culturas y sus pueblos. Y por otro lado, las memorias de los abuelos que permiten recomponer historias de expropiación, de lucha y de genocidio. Por su parte, Nahuelquir (2008) también trabaja en la zona con las memorias de “la gente de la tribu de Valentín Sayhueque” e investiga las formas en que las personas, a través de sus memorias, interpretan los procesos de expropiación territorial. Asimismo, reflexiona sobre la constitución afectiva de la subjetividad de quienes se reconocen como la gente de Sayhueque en contextos actuales de demanda territorial y en procesos, también en curso, de conformación de sentidos de pertenencia colectivos.

Siguiendo la línea de las memorias subalternas, Ramos (2010) indaga sobre los procesos de recordar y olvidar que se entretajan en las trayectorias históricas de los grupos parentales mapuche-tehuelche. La autora analiza la manera en que estos recuerdos y silencios son actualizados en prácticas, conversaciones, sitios, ceremonias y genealogías que, de formas diferentes, fueron siendo internalizados como los “pliegues del linaje”. Con el fin de indagar sobre las experiencias heredadas y vividas—y la forma en que las personas mapuche-tehuelche troquelan sus subjetividades—Ramos propone identificar los marcos de interpretación locales que, en sus formas de contar historias, suelen ser alternativos a los oficiales.

Así, junto con Pablo Cañumil, han trabajado estos marcos de interpretación para pensar sobre la construcción de subjetividades, la política y la ontología (Ramos y Cañumil 2008). Los autores analizan cómo en la trasmisión de ciertas historias y conocimientos sobre el *renü* (o salamanca) se actualiza una epistemología y se produce conocimiento en torno a las relacionalidades entre humanos y no humanos, entre ancestros y personas vivas, y entre los interlocutores de la conversación. Desde una perspectiva etnolingüística, Golluscio (2005) explora sobre el valor atribuido a la palabra entre los mapuche. La autora también ha trabajado en la región de Chubut, específicamente en la colonia aborígen Cushamen. A partir de una teoría analítica del discurso y de un examen sobre los diferentes géneros discursivos trabaja también sobre las diversas formas de conocer y comunicar lo conocido. Para esta autora, los conocimientos transmitidos a través del arte verbal mapuche conforman, de modos muy profundos, los sentidos de pertenencia a un mismo pueblo. El objetivo general de su trabajo es dar cuenta de la importancia que otorgan las personas al uso del *mapudungun* (entendido en sentido amplio como código lingüístico, contenidos temáticos, objeto de reflexión y, principalmente, formas del discurso) en la construcción afectiva de sus sentidos de pertenencia al pueblo mapuche.

Por su parte, Cañuqueo (2005), mediante un análisis del género discursivo *ngütram* -entendido como historias verdaderas cuya marca principal es la de ser permanentemente recontadas- se pregunta sobre la forma en la que opera la transmisión de memorias entre los jóvenes mapuche urbanos en la construcción de la idea de territorio. Al pensar estas relaciones, la autora también reflexiona sobre los sentidos políticos y afectivos que emergen en estos procesos de búsqueda y reconstrucción. Otra autora que ha trabajado con jóvenes mapuche es Kropff (2008), quien ha indagado sobre los procesos de emergencia de los autodenominados “jóvenes mapuche” en el ámbito del activismo mapuche supra-comunitario. Su trabajo se centró principalmente en los agrupamientos que ganaron visibilidad en la provincia de Río Negro. El eje de su análisis—y aporte teórico fundamental en el análisis de esta tesis de licenciatura—fue la imbricación de clivajes, específicamente, los etarios y étnicos.

Si bien no todos estos autores trabajaron en la provincia de Chubut, son referentes en mi investigación porque me permiten profundizar, a partir de otros casos estudiados comparativamente similares y geográficamente cercanos, sobre las relaciones entre memoria, conocimientos, marcos de interpretación, procesos de transmisión y reconfiguración de subjetividades -teniendo en cuenta los espacios urbanos o los climas etarios-.

1. p Discursos y memorias oficiales de la provincia de Chubut.

El trabajo de Baeza (2009) también se enmarca en la provincia de Chubut y aporta a la exploración de ciertos dispositivos o soportes de transmisión de los recuerdos por parte de la agencia estatal. Así la autora estudió el carácter ritualizado de muchas celebraciones ligadas a la memoria nacional en zonas fronterizas argentino-chilenas y las vinculó con la dinámica de los procesos de memorialización llevadas a cabo por grupos subalternos y marginados por la memoria oficial en épocas pasadas. Por otro lado, Williams (2010) trabaja en la localidad de Comodoro Rivadavia (Chubut) sobre las ideas de nación que circulan en torno a los discursos de entidades, agrupaciones y sectores hegemónicos encargados de crear y confirmar una identidad local y regional.

Con respecto al caso específico de Puerto Madryn, Gavirati (2008) indaga sobre las relaciones armoniosas que se habrían dado entre el pueblo tehuelche y el pueblo galés a la llegada de estos últimos. Basándose en fuentes escritas como cartas y notas de diarios de los colonos galeses, este autor describe cómo los colonos fueron interpretando la relación y el comportamiento de los tehuelches hacia ellos. Siguiendo una línea de investigación similar, Coronato (2008) describe los procesos de poblamiento de los galeses en la zona de Puerto Madryn a través de restos arqueológicos, fuentes escritas y archivos oficiales.

En un marco más general, todos estos trabajos me permitieron profundizar mis perspectivas para el análisis y cada uno de ellos, de maneras particulares, aportaron al entendimiento de los procesos de memoria y olvido, de los contextos de lucha regionales y de las formaciones de alteridad en la provincia de Chubut. Fue a través de estas lecturas que fui comprendiendo las similitudes y diferencias, las generalidades y las particularidades, de los procesos que se estaban desarrollando en la zona urbana en la que se centra esta tesis.

1. q Sobre la metodología.

La metodología utilizada en la presente tesis se centra principalmente en los enfoques antropológicos basados en los métodos cualitativos de producción de información original (la observación participante, la participación con observación, la entrevista etnográfica) con especial énfasis en el trabajo de campo.

Entre los métodos que más he utilizado se encuentra la “entrevista”; en la que incluyo las conversaciones informales mantenidas con distintos interlocutores. Aquí me apoyo en los planteos teórico-metodológicos de Briggs (1986) quien señala que las entrevistas son productos en los que cooperan y se relacionan dos o más personas. En esta interacción, la mayoría de las veces los sujetos traen consigo diferentes bases comunicacionales y sociales. Por otro lado, y aun cuando he tratado que durante mis entrevistas no sea así, en esta relación cooperativa los participantes asumen diferentes roles con posturas teóricas e ideológicas que están atravesadas por relaciones de poder que ponen en desigual posición a los entrevistadores de los entrevistados (Briggs 1986). La entrevista como evento comunicativo suele ser puesta entre paréntesis o en un segundo plano cuando mis interlocutores cambian el marco del evento para pasar a contar una historia (*ngitram*), una conversación sobre los tiempos antiguos, con control de tópico por parte de ellos (*ngiramkam*), u otro género discursivo. El enfoque etnográfico sobre la entrevista implica que considero como parte del análisis tanto las relaciones construidas en el transcurso de la entrevista como el sentido de lo dicho en cada uno de los eventos comunicativos a los que la entrevista da lugar.

La observación participante o la observación con participación es otro de los procedimientos utilizados para producir información. Entiendo a éste como una práctica en la cual se involucra de igual manera la observación y la participación (Guber 1991). En el transcurso de estos años he estado en rogativas, reuniones, parlamentos o comidas informales con los miembros de las comunidades de Puerto Madryn, he asistido a visitas guiadas en los museos de la localidad, he estado entre el público en los eventos conmemorativos de la ciudad, entre otros acontecimientos en los que participé con observación. A pesar del tiempo transcurrido y de las distintas situaciones sociales en las que estuve presente, coincidí con Clifford (1990) cuando señala que el proceso de investigación de campo nunca tiene un fin definitivo debido a que nunca se tienen las suficientes conversaciones ni se comprenden todos los ámbitos y emergentes de la vida de nuestros interlocutores.

Esto sucede debido a que “el campo” -al ser un espacio construido y practicado (Clifford 1997)- no siempre es el mismo. El investigador participa de diversas instancias, relaciones y escenarios y su presencia es la que hace que se transformen en campos de la etnografía. Coincidió, entonces, con los antropólogos que sostienen que el “campo” es una relación interpersonal que se conforma a partir de prácticas discursivas. Entiendo que la práctica del “trabajo de campo” implica necesariamente una interacción del investigador con un grupo o población dada. Esta interrelación, que se desarrolla por un periodo de tiempo, implica reconocer “significados nativos” con los requerimientos del discurso antropológico. Esto último fue un aporte fundamental para el análisis de mis notas y experiencias de campo debido a que estos “significados nativos” fueron marcando el rumbo de mi investigación. En este sentido, por ejemplo, dejar de lado concepciones de “tradicción”, “cultura” y/o “folklore” que se presentaban

la mayor parte del tiempo y que yo no las consideraba como instancias a trabajar, hubiese significado no poder dar cuenta de una parte fundamental de los procesos de lucha y de re-significación que se estaban desarrollando en aquel “campo”.

Por su parte, la etnografía, ya sea una escritura sobre o un informe final, es un trabajo intertextual, colaborativo y retórico (Clifford 1990). En este sentido, la etnografía se encuentra atrapada en una red de escritura, en la que participa como una traducción situada de la experiencia del trabajo de campo a una forma textual. Este proceso está entramado con la acción de otras subjetividades y condiciones socio-políticas que se encuentran más allá del control del escritor. Por lo tanto y coincidiendo con Clifford, “se hace necesario concebir a la etnografía como la negociación constructiva que involucra por lo menos dos sujetos conscientes y políticamente significantes” (Clifford 1991:159).

1. r Organización de la tesis.

La organización de la tesis se encuentra en estrecha relación con mis experiencias en el campo. La estructura de la misma cuenta, en gran parte, la forma en que yo misma fui recorriendo lugares y comprendiendo el mapa social de la localidad. De esta manera, en la Parte 1 desarrollo cómo es la configuración de aquel mapa desde los puntos de vista hegemónicos en la localidad de Puerto Madryn, teniendo en cuenta su inmersión en el contexto más general de la provincia de Chubut. El objetivo de esta sección es mostrar las construcciones hegemónicas de aboriginalidad en su relación con la conformación de otras alteridades. Para poder realizarlo recorrí los principales museos de Puerto Madryn y analicé con detalle etnográfico sus discursos y sus puestas en exhibición como estrategias de confirmación y conformación de una historia e imagen oficial.

En el Capítulo 2, entonces, analizo el museo “del Hombre y del Mar”. El museo expone la relación naturaleza/cultura, y la forma en que esta relación está contada da cuenta de lo que Marisol De la Cadena llama “la discriminación ontológica de la política” (De la Cadena 2010:147). Aquí mi objetivo es señalar, por un lado, una de las manifestaciones de la narrativa oficial donde las formaciones de alteridad son actualizadas y autorizadas en mecanismos que operan en el tiempo, en el espacio y en los cuerpos (Alonso 1994). Por otro lado, mostrar los modos en que las formaciones discursivas van conformando distintas alteridades para conjugarlas en la matriz del discurso multiculturalista o pluricultural de la provincia. Finalmente, doy cuenta de cómo este último discurso es el telón de fondo del evento fundacional de Puerto Madryn: la relación entre indígenas y galeses.

De esta manera paso al Capítulo 3 donde trabajo cómo determinadas narrativas enmarcadas en el contexto simbólico del multiculturalismo han ido adquiriendo un poder especial para oficializarse y simbolizar los sentidos de pertenencia local. Para

esto analizo el Mueso del Desembarco Galés y la forma en que construye la historia de la localidad a partir de definir a la llegada de los galeses—la “gesta galesa”—como el primer asentamiento oficial y como el acontecimiento que inaugura una convivencia armoniosa con el pueblo tehuelche.

Uno de los acontecimientos que actualiza la puesta en escena de estos hitos históricos oficialmente seleccionados, promovedores de valores, identidades y criterios de legitimidad es el aniversario de la ciudad. Es por esto mismo que en el Capítulo 4 presento el acto del aniversario de la ciudad para dar cuenta de, en primer lugar, la forma en que las instituciones municipales y provinciales— a través de los discursos de los funcionarios y de los diarios—son las encargadas de actualizar las configuraciones hegemónicas presentadas en los museos.

En segundo lugar, trabajo cómo este acto se vuelve un “lugar de memoria” (Nora 1989) donde se establece una relación particular entre memoria/historia y un “significante flotante” (Laclau y Moufille 1987) en el cual el discurso hegemónico reúne los distintos sentidos que tiene la historia local de relaciones sociales para cada grupo que participa —o no— en él. Muestro, de esta manera, cómo para las comunidades mapuche-tehuelche de la localidad el aniversario de la ciudad se volvió un sitio estratégico para decir y para actuar.

Esto último nos introduce en la Parte II donde reflexiono— a partir de este mapa social hegemónico de Puerto Madryn— sobre los diversos procesos de conformación de subjetividades políticas y aborígenes enmarcadas en trayectorias también diferentes de lucha. En el Capítulo 5 trabajo sobre la manera en que los agentes mapuche-tehuelche transitan por estos espacios configurados hegemónicamente. Para esto último me baso en la noción de “trayectorias de aboriginalidad” (Ramos 2005) la cual da cuenta de los diversos procesos de pertenencia, devenir y agencia. Procesos que, atravesados por el afecto, refieren a los modos en que las personas ocupan, habilitan y/o modifican los lugares sociales disponibles para los indígenas. Para lograr esto último, retomo algunas trayectorias sobre los procesos de conformación de subjetividades mapuche-tehuelche que me han sido significativas. Estas trayectorias se organizan en experiencias de vida diferentes y relatan las formas en que sus protagonistas fueron disputando, rechazando, transformando y poniendo en evidencia los lugares hegemónicos. En este sentido, trabajar con trayectorias personales—que siempre están enmarcadas en relaciones sociales—me permitió señalar no sólo las heterogeneidades que se plasman en el espacio social sino, además, las tensiones que se ponen en marcha entre sujeción y subjetivación. Esto es, el interjuego conflictivo entre las distintas agencias que intervienen en la constitución de los sujetos y las formas particulares en las que los sujetos pliegan en su interior aquellas experiencias externas.

Sin embargo, estas subjetificaciones -palabra que fusiona la noción de sujeción y de subjetivación, ver apartado 1.f- nunca son el resultado de niveles exclusivamente individuales de resignificación y apropiación. En función de esta premisa teórica, en el Capítulo 6 me centro en los agentes colectivos—familiares, comunitarios, organizacionales—de los mapuche-tehuelche de Puerto Madryn. Reconstruyendo distintas historias de lucha, doy cuenta de la forma en que las comunidades y organizaciones fueron estructurando sus agendas y proyectos políticos en oposición o articulación con las formas en que otras comunidades y organizaciones fueron produciendo sentido sobre prácticas similares. En base a la agencia colectiva de los sujetos indígenas me interesa hacer foco en cómo estas agencias se anclan en un cierto espacio, a la vez que lo reconfiguran.

Finalmente, en el Capítulo 7 indago sobre los modos en los cuales las experiencias colectivas heterogéneas de “estar en lucha” adquieren significados particulares de las historias y los contextos en los cuales transcurren. Estas prácticas y discursos que constituyen estas luchas pueden tener diferentes incidencias en los sistemas establecidos. Éstas pueden oscilar entre la impugnación de los pisos acordados hegemónicamente en el orden dispuesto para el reclamo legítimo -incidencias en “lo político”-, la demanda por el cumplimiento de los derechos o la negociación para ampliar los lugares disponibles -incidencias en “la política”- y las prácticas menos públicas que tienen como meta el fortalecimiento propio y espiritual constitutivo de cualquier proceso de lucha.

Parte I

Recorriendo museos.

La conformación de los discursos hegemónicos.

Capítulo 2

El Museo del Hombre y el Mar

2. a Relación hombre-naturaleza-ciencia.

Para entender la narrativa fundacional específica de Puerto Madryn, me dirigí a uno de los museos que se encuentran en la localidad. Este es el denominado “Museo del Hombre y El Mar”. El mismo está orientado desde las ciencias naturales y biológicas, debido a que en esta localidad la mayoría de los estudios de investigación científica están relacionados con la fauna y la flora, que a su vez son la atracción turística¹⁷ de la ciudad y sus alrededores. Trabajar con los museos provinciales y locales de Chubut permite reconstruir una de las formas que adquiere la narrativa fundacional de la provincia (Ramos y Delrio 2005). A partir de los fragmentos del pasado, expresados en diversos materiales como puntas de flecha, restos fósiles, fotografías y “testimonios ciertos de la antigüedad”, organizados en las vitrinas de estas instituciones, se puede reconstruir el proceso de conformación del discurso oficial. Estos discursos –y las prácticas que los actualizan- estructuran las geografías hegemónicas que determinan el espacio y los circuitos dentro de los cuales las personas llevan a cabo su movilidad (Grossberg 1992, Ramos y Delrio 2005).

La Provincia promociona el conjunto de museos ubicados en diferentes localidades que forman parte del recorrido denominado “Museos del Chubut. Turismo cultural” para todos, a cargo de la Secretaría de Cultura. Esta propuesta “turística cultural” plantea un paseo por las instituciones que “preservan y comunican testimonios significativos del rico patrimonio provincial (...) para valorar la identidad chubutense”.¹⁸ Este patrimonio objetiva el “nosotros chubutense” al mismo tiempo que selecciona los objetos y narrativas que suelen ser el material de las alteridades provinciales. En los museos se van fijando los lugares en los que se distribuyen, a nivel provincial, las de-

¹⁷ Numerosos contingentes de turistas visitan Puerto Madryn con el propósito de ver el avistaje de ballenas, la isla de los pájaros y las reservas de pingüinos y lobos marinos, entre otros.

¹⁸ *Museos del Chubut. Turismo Cultural para Todos*, Secretaría de Cultura del Chubut, obtenido en el mes de mayo del 2011 en el Museo provincial del Hombre y el Mar.

sigualdades sociales cuando éstas son pensadas como patrimonios. Para el caso de los pueblos originarios, las versiones hegemónicas de aboriginalidad son aquellas que señalan correspondencias naturalizadas entre determinados lugares y las construcciones estereotipadas de quienes los ocupan (Ramos y Delrio 2005). De esta manera, como veremos a continuación, los tehuelche son señalados como un patrimonio argentino-chubutense a proteger, emblemas de una relación armónica con el medio y evidencias de un “pasado provincial” antiguo.

Al ingresar al museo de Puerto Madryn se le entrega al visitante una serie de folletos explicativos. Entre ellos se encuentra uno que trata específicamente del Museo del Hombre y el Mar -*Museo Provincial Del Hombre y El Mar, Ciencias Naturales y Oceanografía*- y otro que explica y ubica geográfica y temáticamente a todos los museos de la provincia—“Museos del Chubut, Turismo Cultural para Todos” (figuras 2: 1 y 2: 2).

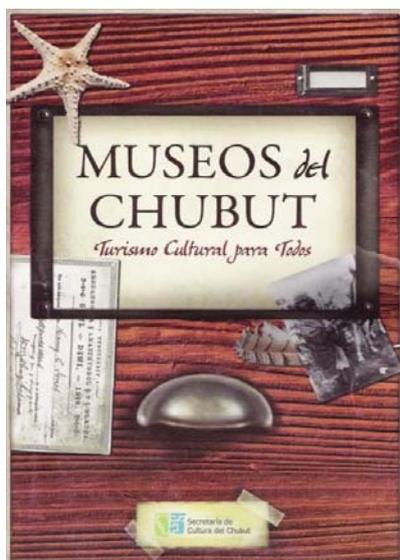


Figura 2: 1. Folleto de “Museos del Chubut”.

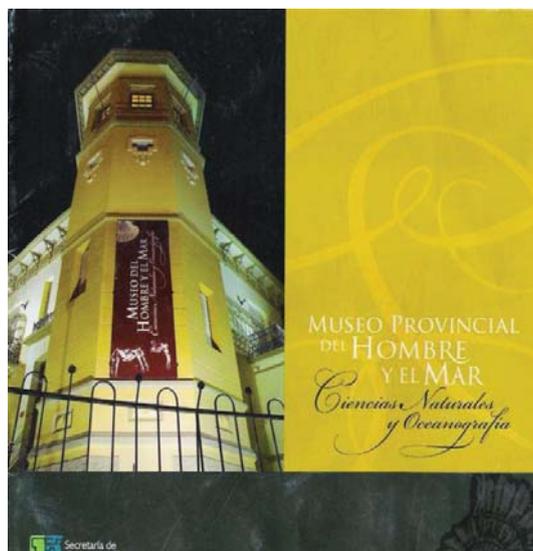


Figura 2: 2. Folleto de “Museo del Hombre y El Mar”.

Este último presenta un mapa con la ubicación de los diferentes museos de Chubut, la dirección y contactos de cada uno, una breve explicación sobre las características de la provincia -cantidad de habitantes y ubicación geográfica- y sobre la historia provincial. En este recorrido histórico se detalla, en forma cronológica, la serie de hechos supuestamente constitutivos del lugar. En esta narración se presenta a los tehuelches como los únicos habitantes legítimos de los orígenes provinciales:

“... habitantes originarios que vivían integrados con el ambiente. Desarrollando su cultura en interacción no siempre pacífica con los Mapuches de allende a los Andes. Subsistían con lo que la dura naturaleza podía brindarles. Recorrían grandes distancias trasportando su campamento en busca de agua y comida” (Folleto Museos del Chubut 2010).

Este texto oficial representa a los aborígenes y a sus conductas como esencias naturales o cosas que, en tanto hechos de un pasado cualitativamente diferente, pueden ser apropiados como experiencia provincial y anónima (Ramos 2005).

En el caso de los mapuche, éstos son marcados como extranjeros provenientes de Chile. Estos “extranjeros” habrían mantenido relaciones “no pacíficas” con los tehuelches y habrían producido el desenlace de la “cultura tehuelche” mediante el proceso de “araucanización” (Lazzari y Lenton 2000). Esta distribución nacional de los pueblos originarios fue naturalizando la existencia de la identidad indígena “chilena” o “argentina”. Y, para ambos casos, representan un tipo de ciudadano diferente a la del ciudadano estándar, desmarcado étnica o culturalmente (Delrio 2005). Según esta autor, esta condición de “indios chilenos” o “argentinos” articulará determinadas formas de reclamo social al imponerse como categoría central en la marcación de otros internos a la matriz estado-nación-territorio. Y como veremos más adelante, en la ciudad de Puerto Madryn estas membresías impuestas se entranan con otras formas de organizar, describir y explicar las diferencias que constituyen el colectivo madrynense.

El edificio que da lugar al Museo del Hombre y el Mar, y donde se desarrolla la muestra, es conocido como “El castillo de la loma”, uno de los edificios más antiguos de Puerto Madryn (figura 2: 3). Éste fue construido entre 1915 y 1917 por encargo de Agustín Pujol, un español dedicado al comercio y radicado en Puerto Madryn en el año 1904. Según lo relata el folleto, los descendientes de este comerciante donaron el edificio a la Provincia que luego lo habilitó como sede del museo. Se trata de una vivienda de aproximadamente 545 metros cuadrados de superficie que se divide en cuatro plantas, comunicadas a través de una escalera helicoidal de cuatro tramos (figura 2: 4).



Figura 2: 3. Foto de edificio del “Museo del Hombre y El Mar” (“El castillo de la loma”).¹⁹

¹⁹ Disponible en <http://www.maraustralis.com/mag622pujol.html> (Acceso 05 de octubre de 2012).



Figura 2: 4. Foto de la escalera helicoidal que une los cuatro pisos del Museo del Hombre y el Mar.

Acompañando la estructura del edificio, la organización de la muestra se encuentra dividida en tres plantas—planta baja, planta 1 y planta 2—que a su vez están divididas en salas estructuradas por temáticas relacionada con cada piso.

Por ejemplo, la planta baja -denominada *La fantasía: El hombre, La naturaleza, La fantasía. Siglos XVI-XVII* (figura 2.5)—se separa en dos salas: la uno, *mitos y leyendas tehuelches*; y la dos, *mitos y leyendas europeos*. Cada sala se organiza en relación a la temática. Así, la primera se divide en “El origen, El mar y La meseta”. La segunda en “El mar, El espacio desconocido, Los monstruos marinos, El gigante patagónico y La ciudad de los césares”.



Figura 2: 5. Croquis de la Planta Baja del edificio denominada “La fantasía”. Folleto del Museo del Hombre y el Mar.



Figura 2: 6. Croquis de la Planta 1 denominada "La Ciencia. Folleto del Museo del Hombre y el Mar.

La planta uno, "La ciencia: El hombre, La naturaleza y La ciencia. Siglos XVIII-XIX" (figura 2:6), contiene otras tres salas: "Los viajeros y naturalistas, El proyecto nacional y La ecología". En la primera las exposiciones se denominan "Desde el barco, Los primeros contactos y la observación". En la segunda se encuentra "La definición y el dominio del espacio natural". Y por último, "Océanos y nosotros, especies en peligro", "La defensa del patrimonio y contaminación ambiental".

Finalmente está la tercera planta denominada "El saber popular: El hombre, La naturaleza", "El saber popular. Siglo XX" (figura 2:7). Ésta está dividida en otras cuatro salas. En la primera, llamada La identidad patagónica e identidad argentina, la exposición de la muestra se llama "Chubut hoy, multiplicidad étnica y cultural. Nosotros y los otros". La segunda sala expone todo lo relacionado con "La botánica" que a su vez se organiza en tres diferentes temas que se relacionan con las características de las plantas: "Las plantas medicinales, las plantas mágicas y las plantas tintóreas". Continúa la otra sala que expone fotos y materiales relacionados con "La pesca artesanal". Por último, está la cuarta sala denominada "Tejidos y cueros pintados".



Figura 2: 7. Croquis de la Planta 2 denominada "El Saber Popular". Folleto del Museo del Hombre y el Mar.

Como se puede notar a través de los títulos, las temáticas y la organización de las exposiciones, la muestra de esta institución está basada en la relación entre la naturaleza y el hombre. En este apartado trataré de demostrar que la forma en que esta relación está contada da cuenta de lo que Marisol De la Cadena llama "la discriminación ontológica de la política" (De la Cadena 2010:147). Según esta autora, la separación

entre política y ciencia se origina en el quiebre epistémico que distingue lo humano de lo no humano como dos esferas heterogéneas de representación. Esta dicotomía crea a la naturaleza como concepto universal, permitiendo a la ciencia monopolizar la representación de las cosas no humanas -“naturales”. Luego de esta primera separación, se negó a la política la posibilidad de representar o dar cuenta de las agencias o prácticas no-humanas. Paralelamente, la ciencia se atribuye el conocimiento sobre la naturaleza, delegando todas aquellas representaciones “no científicas” de lo no-humano al ámbito de la cultura, la creencia, el mito, el ritual o la fantasía. El museo de Madryn plasma este quiebre. El lugar de enunciación de sus discursos es el de la ciencia y, desde esta autoridad, se adjudica la competencia de otorgar a “los visitantes una genuina aproximación a la naturaleza y, lo que es más importante, una apropiación de la misma, acorde con el conocimiento que de ella tuvo el hombre a través del tiempo...”.²⁰

Así, la estructura del recorrido está pensada para mostrar a las personas la forma en que el hombre fue dejando de lado las cuestiones religiosas/mitológicas -pre-científicas o creencias culturales- para entender los fenómenos naturales del territorio patagónico a partir de respuestas científicas. En primer lugar, y como se vio anteriormente, el museo exhibe ciertas relaciones entre los hombres y la naturaleza como cuestiones no científicas a las que denomina “La fantasía”. Esta primera parte -en el recorrido del visitante y en la cronología de la historia natural de Madryn- del museo exhibe “leyendas” y mitos tanto de los tehuelches como de los primeros europeos que llegaron a América. Estas “fantasías”, al ser etiquetadas como “folclóricas”, se inscriben en el ámbito de las prácticas que, para De la Cadena, constituyen el ámbito separado de las representaciones “no- políticas”.

Para el espectador del museo, el recorrido continúa con la primera planta, aquella que exhibe la parte denominada *La ciencia*. Ésta se encuentra integrada por los relatos, los restos fósiles y el “material histórico” de los viajeros y naturistas que trabajaron en la zona. Continúa el recorrido con la conformación del “proyecto nacional” que fue el dominio definitivo del espacio natural a través de los aportes de muchos de estos viajeros y naturistas. Es decir, según la estructura de organización de la muestra, el momento histórico de la conformación del “proyecto nacional” se equipara secuencialmente y temporalmente con el momento epistemológico de aparición de la ciencia.

Al finalizar el recorrido, el visitante se encuentra con la caracterización de la “cultura actual”, aquella que representa tanto a la Provincia como al País. Esta exhibición es llamada “El saber popular”, y sus contenidos son, por un lado, aquellos relacionados con la identidad patagónica y argentina—construida como multicultural--, y, por

²⁰ Folleto del “Museo Provincial Del Hombre y El Mar”, obtenido mayo de 2011.

otro lado, el saber práctico y “popular” sobre los usos que se les dan a las plantas regionales y sobre ciertas actividades “culturales” como la pesca artesanal, los tejidos y los cueros pintados.

2. b “El hombre, la naturaleza, la fantasía”.

Entramos al museo y una de las encargadas del lugar nos acompaña hasta el inicio de la muestra, y nos comenta brevemente cómo está pensada la organización de la misma. La planta baja -lugar donde nos encontramos- expone las “leyendas” y relatos “míticos” tanto de los tehuelches como de los primeros europeos que llegaron a América. Como lo explica el folleto:

“La naturaleza es un fenómeno de cambios permanentes. Desde que el hombre se irguió sobre sí mismo se preguntó la razón de esos cambios y cuando abandonó la idea de ser el centro del universo, encontró sus primeras respuestas en la fantasía”.²¹

Vemos como el museo va creando un marco de interpretación evolutivo en el que los primeros sentidos que el hombre empezó a darle a los fenómenos naturales son comprendidos como “fantasía”. Desde este ángulo, el recorrido se inicia con “los mitos y leyendas tehuelche”, los cuales devienen en ejemplos paradigmáticos de un conocimiento previo a la ciencia al mismo tiempo que sus agentes pasan a estar ubicados en el principio de un “pasado patagónico”. Según nos explica la guía, la organización en esta primera sala está pensada en relación a cómo estaba dividido el espacio y el territorio natural para los tehuelches. De esta forma, la muestra se divide en dos partes. Por un lado, las vitrinas que exhiben lo relacionado con el área geográfica de la meseta, y, por el otro, las relacionadas con el mar. A su vez, en las paredes de la sala hay *banners* con fragmentos de las “leyendas” y los mitos tehuelche con breves intervenciones y explicaciones que hace el museo sobre los mismos. Estos “mitos” expuestos en las paredes hacen referencia a cómo los tehuelches interpretaban el territorio y a la manera en que explicaban el origen del mundo. Se exponen fragmentos de relatos - catalogados como “leyendas” - sobre seres “mitológicos” como *kooch*, *Elal*, *Góos* y *Karro*, acompañados con interpretaciones sobre los mismos y vitrinas con restos de fósiles marítimos, puntas de flecha, cueros de guanaco, etcétera (figura 2:8). Por ejemplo:

“En el principio de los tiempos, Kooch vivía sumido en las tinieblas que envolvían la tierra. Contemplando su terrible soledad, comenzó a llorar, y el río de sus lágrimas formó Arroko, el mar primordial. Cuando Kooch consideró que había ya agua suficiente, dejó de llorar y su aliento creció hasta convertirse en un viento fuerte que separó las tierras y las aguas” (Museo del Hombre y el Mar 2011).

²¹ Folleto del “Museo Provincial Del Hombre y El Mar”, mayo de 2011.



Figura 2: 8. Vitrina de la sala “Mitos y leyendas tehuelches”. Puntas de flecha, boleadoras, raspaderas, etcétera.

Siguiendo a Ramos (2005), estas exhibiciones funcionan, en el contexto del museo y en el entramado creado por sus proximidades con la vitrina, como “estrategias simbólicas de naturalización”. Esta operación tiene un doble efecto en la definición de un sujeto tehuelche. Por un lado, al incorporar piezas o trozos de aboriginalidad junto con restos arqueológicos, artesanías actuales y ejemplares faunísticos de la provincia, éste es construido como parte constitutiva del equilibrio ecológico y la armonía del medioambiente. En otras palabras, más que agencia de la historia, el tehuelche es parte de los elementos de un entorno natural. Por otro lado, y en estrecha relación con la estrategia de naturalización, al denominar a las narrativas aborígenes como “leyendas” se puede deducir que se las está considerando como algo no-verdadero, no-científico y, por lo tanto, justificando así el nombre de la sala: “Fantasías”.

Luego pasamos a la segunda sala, en la cual se plasman los “mitos y leyendas de los europeos” haciendo hincapié en “El mar, El espacio desconocido, Los monstruos marinos, El gigante patagónico y La ciudad de los césares”. En esta sala vemos que se relata la forma en que los blancos -“provenientes del viejo mundo”- explicaban e interpretaban a las especies, a los lugares y a los sujetos que habitaban el territorio americano. Algunos de los textos explicativos sostienen que la llegada de los europeos comenzó a transformar los conocimientos tehuelche sobre determinadas realidades:

“Los tehuelches intentaron explicarse su origen y el de su universo, apropiarse del mundo para ocupar un papel protagónico en él. La irrupción de los blancos bárbaros hizo tambalear esa construcción: el mundo continuaba más allá del mar, estaba habitado por seres semejantes pero distintos, existían otras lenguas, otros códigos y otros dioses. Primero el asombro, después la curiosidad, luego el intercambio y, con él, el descubrimiento de otras necesidades... ”. (Museo del Hombre y el Mar 2011).

Aun cuando este fragmento señala el ingreso del “blanco” como una “irrupción” al territorio “tehuelche”, al utilizar la palabra “intercambio”, niega la historia de sometimiento, avasallamiento y dominación, y específicamente, la nueva coyuntura inter-

étnica que inaugura un acceso diferencial y asimétrico a los lugares autorizados de conocimiento y de definición de criterios de verdad. En este meta-relato del museo, los tehuelche, a partir del “intercambio”, reconocen los “errores” intrínsecos de sus formas de conocer. En ese momento, en el que los tehuelches descubrirían el conocimiento científico y verdadero, sus interpretaciones sobre las realidades fueron subsumidas en las europeas, quedando como parte de lo folclórico.

De esta forma, llegamos al final de la primera parte de la muestra. Así, la ciencia da lugar a una nueva etapa histórica en la cual no sólo entran en juego las interpretaciones de los fenómenos naturales—considerando a los indígenas como un elemento más de la naturaleza a controlar—sino además la conformación del estado-nación y la conquista por el territorio.

2. c “El hombre, la naturaleza y la ciencia”.

Seguimos con el recorrido del museo, subimos las escaleras y nos dirigimos al segundo piso. Justo a la entrada de la primera sala nos encontramos con una vitrina que contiene diferentes elementos que simbolizan a los científicos y exploradores del siglo XIX, como por ejemplo sombreros, fósiles y diferentes artefactos de la época para medir y estudiar a las especies (figura 2: 9).



Figura 2: 9. Vitrina expuesta al comienzo de la “planta 1. La ciencia: El hombre, La naturaleza, La ciencia. Siglos XVII- XIX”.

En esta etapa de la muestra, notamos que el discurso se construye en torno al “hombre, la naturaleza, la ciencia. Siglos XVIII-XIX”. La narrativa histórica del museo se detiene en los relatos de los viajeros y naturistas, así como en los primeros contactos entre los europeos con los aborígenes, y en el método de observación científica.

Como lo describe el texto ubicado al inicio de la sala:

“Cuando la ciencia reemplazó a los dioses, el hombre necesitó ver con sus propios ojos, clasificar y rotular para confeccionar un inventario calificado y dominar para ubicarse a la cabeza de todas las especies”(Museo del Hombre y el Mar 2011).

Aquellas “inquietudes humanas” comenzaron a ser interrogantes científicos. Así, la ecología, el océano, las especies animales, la defensa del patrimonio y la contaminación ambiental se agrupan junto con “la cuestión indígena”, y todos serían objetos de estudio analizables por el método científico. “Lo indígena”, entonces, pasó a ser un fenómeno natural más a estudiar, y el museo se convirtió en la institución oficial del saber científico:

“El hombre de la ciencia, en los confines de la civilización, goza de un espectáculo que no se repetirá (...) Al igual que Musters, Moreno también convivió con los indios pero, a diferencia de aquél, su investigación se inscribía en el proyecto nacional (...). Los viajes de exploración eran para Moreno un instrumento de conocimiento y el museo, el espacio donde ese conocimiento cobraba vida y se ponía al alcance de todos.”(Museo del Hombre y el Mar 2011).

El discurso del museo prosigue. Nos aparecen imágenes de familias mapuche-tehuelche (figura 2: 10), así como también imágenes del Museo Nacional de La Plata, mapas de la época, entre otras cosas. En este sector, encontramos que la lectura de los viajeros, naturistas y filósofos se centra en el modo en que éstos construyeron la imagen de la Patagonia como “desierto” y del “indígena” como primitivo y sujeto a civilizar.



Figura 2: 10. Vitrina con fotografías de familias mapuche y tehuelche expuestas en la sala “Proyecto nacional”.

Coincidiendo con De la Cadena (2010), el museo autoriza el quiebre “epistémico” inaugurado por los científicos de la época, a partir del cual se desacreditaron las prácticas y visiones que los pueblos originarios utilizaban para representar lo “no-

humano". Esta "falta de comprensión" acerca de la "naturaleza universal" por parte de los indígenas respondía a la imagen imperante sobre sus prácticas y organizaciones políticas como "primitivas". "En los confines de la civilización" los indígenas son el vestigio de un "espectáculo" que desvanecía a los ojos de los científicos. Los mapuche y los tehuelche eran trasladados y expuestos en los museos como tantos otros objetos de estudios equiparables con la fauna y la flora del lugar.

Resumiendo hasta aquí, el museo nos muestra a los espectadores que las historias tehuelches no forman parte del conocimiento autorizado por la ciencia, es decir, del conocimiento verdadero. Este desplazamiento se realiza a partir de estrategias diferentes pero relacionadas: a) etiquetar el conocimiento indígena como mito y folklore, b) catalogar a las personas indígenas, y por transferencia sus "creencias", como objeto de la ciencia (cercano o constituyente de lo que se denomina naturaleza), c) efecto de estas dos estrategias, la tercera consiste en distribuir diferencialmente a los sujetos en el gradiente "salvajismo-civilización" o su homólogo "naturaleza-civilización". Estos modos de clasificar y de interpretar desde una nueva autoridad científica vinieron de la mano de la conformación del proyecto nacional y del llamado poblamiento del territorio. Este último es el que trajo, como una consecuencia lógica, "el progreso" a la zona.

El museo nos relata la historia desde la construcción hegemónica de un nivel meta o neutro (aparentemente científico y no-político), pero también se confunde y se entrama en este mismo discurso de la civilización y el progreso. Tanto el modo en que se suceden las salas y los temas, como la negación de los sujetos o agentes indígenas en la representación del presente, evidencian la relación de secuenciación supuestamente lógica entre los discursos de viajeros, cronistas y científicos, por un lado, y el meta-relato desde el cual se enuncia el mismo museo, por el otro. En esta dirección, esta institución confirma la continuidad histórica de los argumentos hegemónicos que se constituyeron a fines del siglo XIX.

Llegados a este punto de la muestra, el espacio construido como territorio patagónico comienza a ser uno de los tópicos que estructuran la narrativa histórica centrada en el denominado proyecto nacional. Aquí la Patagonia -y todo lo que se encontraba en ella- fue "explorada" y "clasificada" a fin de anexarla para ampliar y consolidar las fronteras del país. De esta manera, el espacio físico de la actual provincia de Chubut pasó a ser parte del "proyecto nacional" luego de la "campana del desierto". Estos "aspectos bélicos" o negativos del "contacto interétnico" -al igual que para otros museos- legitiman la aparente "desaparición" del indígena, y la interpretación de la historia desde los marcos etnocéntricos del "sometimiento total" o la "reducción casi hasta la extinción" de los aborígenes por parte del gobierno nacional (Ramos y Delrio 2005). Desde este ángulo, el museo también escribe su epitafio: el territorio de la Patagonia, "que discursivamente había sido vaciado para ser convertido en desierto, fue

realmente vaciado... ". Este "vaciamiento real" fue consecuencia del trabajo de los científicos; de las campañas militares; y, finalmente, de las misiones evangelizadoras, cuya "labor representó un disolvente más de su jaqueada identidad". En este sentido las campañas militares sobre el territorio indígena devinieron en "el evento epitomizante para la construcción del Estado moderno" (Delrio 2010:04), imponiendo la idea de la desaparición del mundo indígena como tal y asumiendo como un dato de la realidad su integración a la sociedad argentina.

Finalizada esta etapa, pasamos luego a la sala dedicada a "la conservación y al patrimonio cultural". Este espacio nos muestra el abuso y la destrucción de los recursos naturales y la contaminación ambiental por parte del hombre. Lo que notamos aquí es que el punto de inflexión entre la presencia y la ausencia indígena está representado también en un cambio cualitativo del espacio patagónico. El territorio con el que se relacionaban los indígenas a partir de un aprovechamiento natural y ecológico es reemplazado por otro cuyos nuevos dueños explotan más irracionalmente. La ausencia del indígena en la última sala de la planta denominada *La ciencia* habilita un reclamo regional, actual y enmarcado en una nueva autoridad discursiva: la ecología. Es así como, en la narrativa del museo, el territorio que antiguamente había estado poblado por "tehuelches" se convirtió en una serie de latifundios: "El espacio incorporado, que iba de la costa a la cordillera, antes recorrido y aprovechado en toda su extensión, fue ocupado pero escasamente poblado y puesto al servicio del modelo agroexportador". El tehuelche desaparecido es el que puede operar como el representante idealizado de los comportamientos ecológicos deseados, o como explica Alcida Ramos, como un "indio hiperreal".

Aún cuando el discurso del museo intenta explicar la visión eurocéntrica que los europeos tuvieron sobre los pueblos indígenas y sobre las acciones que implementaron, la forma en que se desarrolla la muestra y los meta-relatos que hacen referencia a estos procesos presuponen ese mismo marco epistémico sobre la historia, la política y la ciencia. Tanto a fines del siglo XIX como actualmente, la voz indígena representada en los conocimientos mapuche y tehuelche sobre la realidad que los circunda es oficialmente desautorizada. El museo no sólo silencia trayectorias sociales, construye desigualdades como alteridades y niega la agencia de las personas indígenas en la larga duración de la historia, sino que también, y como consecuencia de lo anterior, imposibilita la emergencia de otros modos de conocer. En otras palabras, de otros modos de delimitar y poner en relación los aspectos de la realidad que la ciencia ha diferenciado como naturaleza, conocimiento verdadero y política -ver Capítulos 5, 6 y 7.

En la sucesión de salas, y aun cuando aparentemente cuestiona las ideas de "salvajismo y civilización", el museo presupone una historia lineal y un proceso evolutivo unidireccional hacia la modernidad para explicar el poblamiento del espacio patagónico por los inmigrantes. Sin embargo, la noción de "poblamiento" inaugura una ten-

dencia progresiva hacia la conformación de un particular multiculturalismo provincial. En nombre de este último se imponen conceptos hegemónicos -culturalmente específicos- de persona, naturaleza y sociedad (Hill 1992). La Patagonia actual, para los relatos oficiales del pasado que son expuestos en las vitrinas, es heredera de “la civilización” que trajeron aquellos europeos que poblaron el “desierto” y de los vestigios del pasado que dejaron los aborígenes. No obstante, como se verá en el apartado siguiente, el museo reconstruye la figura de los “pioneros” para entramar una “nueva identidad provincial” en la que se conjuga el “conocimiento moderno” con una “multiplicidad de culturas” y “saberes culturales”.

2. d “El hombre, la naturaleza y el saber popular”.

Recorremos, finalmente, el tercer y último piso del edificio. Aquí la planta se denomina “El saber popular: El hombre, la naturaleza y el saber popular en el contexto del Siglo XX”. En este caso, el discurso nos describe a la provincia de Chubut como un espacio de “multiplicidad étnica y cultural”, que a su vez es la réplica local de una identidad más general “patagónica y argentina”. Al entrar a la primera sala nos encontramos con paredes decoradas con retratos de diferentes jóvenes (figura 2: 11) y un texto que acompaña las fotos que dice:

“Al pensar en Patagonia es inevitable que se fundan imágenes del pasado más remoto con los sueños de promisión. Estos dos criterios tan disímiles están unidos al mestizaje y a la riqueza cultural, tópicos de países conformados por inmigrantes (...) La perspectiva histórica, actualmente, nos permite ver como diferente lo que los conquistadores vieron como inaceptable (...). La Argentina del futuro no puede ser excluyente sin correr el riesgo de perder su verdadera identidad lograda como la Patagonia misma, al fuego de la más maravillosa conjunción de culturas.” (Museo del Hombre y el Mar 2011).



Figura 2: 11. Retratos actuales de diferentes jóvenes expuestos todos juntos en una vitrina en la Sala 1 “Identidad patagónica e identidad argentina”.

Según el fragmento expuesto en la sala del museo, el mestizaje es un hecho de la “realidad” del País que se encuentra conformado por inmigrantes. Desde este lugar, el discurso hegemónico se posiciona desde un “nosotros” desmarcado culturalmente o, en otras palabras, en aquella “perspectiva histórica” autorizada por el discurso objeti-

vo de la ciencia que da lugar a ver las cosas desde otro ángulo. Sin embargo, este “nosotros” del texto está asociado a los inmigrantes y en cierta continuidad a los conquistadores. Es decir que los indígenas que eran “inaceptables” en aquel entonces ahora son los “diferentes” a los que este “nosotros” no debe “excluir”. De esta forma, estos supuestos identitarios y relacionales del discurso son los que conforman la particularidad del multiculturalismo: una “conjunción de culturas” en la que no todos tienen el acceso al “nosotros” provincial, regional o nacional y en la cual el peso de la inaceptabilidad, la diferencia o la exclusión ha sido históricamente diferencial.

Al recorrer este piso, nos damos cuenta que el multiculturalismo provincial incluye la visión científica pero con otra cara. Ya no se utilizan los criterios y principios de la ciencia explícitamente para clasificar sino para “rescatar y resguardar parte de los saberes que forman parte de la identidad del País.” Coincido con Williams (2010) en que la representación de la sociedad actual patagónica es el resultado de la consolidación de la “gesta patagónica”. Esta última, y como se ve en la cita anterior, es analizada a partir de la conjunción de la colonización y el poblamiento de la inmigración, y de los resabios de un pasado aborígen que fue, para el discurso oficial, casi aniquilado por la “conquista del desierto”. Este sesgo multicultural que caracteriza a la provincia es parte de una política pública que ha sido el escenario global dentro de América Latina. Según Sieder (2004), el multiculturalismo debe ser entendido como una dinámica entre las demandas políticas, culturales y socioeconómicas de los diferentes pueblos y sus aliados, y las respuestas de los estados, las agencias internacionales y el mercado frente a ellas.

Esta ideología multicultural viene aparejada de coyunturas internacionales en la construcción de la diferencia y a la misma movilización indígena que emergió también en la región en la década de los 1980. Así, las políticas e intervenciones jurídicas de la provincia se comenzaron a centrar en la diversidad étnica y cultural. Estas últimas han incluido la “cuestión indígena” en el contexto de Chubut introduciendo algunos cambios en el marco jurídico-político, como por ejemplo la ley provincial 3657, que trata sobre el mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades indígenas, y demás leyes que se relacionan con el reconocimiento y con la identidad de los pueblos originarios en el territorio provincial (Hualpa 2003). En el caso del museo, este multiculturalismo nos expone la forma en que el discurso sobre la pluralidad cultural actúa como una especie de “barniz” el cual ofrece una “ilusión óptica”, una cara presentable bajo la cual se esconden las desigualdades de las relaciones sociales (Escárzaga 2006). En particular, este marco de interpretación multiculturalista establece que la preexistencia no es patrimonio de ninguna etnia en particular, sino que la provincia es definida desde la coexistencia multicultural de diversas etnias (Ramos 2005). Sin embargo, como se verá luego, son diferentes los lugares y roles a ocupar para los indígenas que para los inmigrantes—específicamente galeses-- dentro de la historia oficial. La política del multiculturalismo, a través de un discurso abstracto de

convivencia, invita a olvidar las trayectorias específicas de conformación de cada estado-nación y sus particulares formaciones de alteridad (Briones 2002). Esto trae como consecuencia no poder ver tampoco las formas particulares de lucha y reclamo indígena, ni la historia de relaciones asimétricas que es constitutiva del estado-nación.

Como se marcó al inicio del apartado, podemos reconocer esta perspectiva plural a través de los retratos anónimos con los que se empapan las paredes de la sala. Como manera de representar esta “diversidad y multiplicidad de culturas” que conforman el estado-nación argentino, y particularmente la Patagonia, el museo nos exhibe retratos de jóvenes con diferentes rasgos fenotípicos. Elección que nos lleva a articular la diferencia con la idea de “raza” o, en todo caso, con una noción de diversidad más cerca de la biología que de la cultura. Resulta sugerente aquí el trabajo de Escolar (2005) sobre la noción de “fenomito”. Este último es parte de los símbolos y narrativas utilizados por los discursos oficiales y no oficiales para construir sentido sobre los procesos de cambio. El fenomito inscribe como naturaleza biológica los resultados de las experiencias y los procesos históricos vividos por los diferentes sujetos. De esta manera, se racializan las posiciones de clase, status, estructuras de dominación y jerarquías resultantes de los mismos. Según el autor²² “las racializaciones fenomíticas naturalizan y eventualmente desplazan simbólicamente los contextos culturales, circunstancias sociales o experiencias históricas que las habilitaron...” (Escolar 2005:55). Las “realizaciones fenomíticas” pueden implicar diversos niveles de visibilidad de los rasgos marcados, como también habilitar distintos grados de abstracción y desplazamientos. Ambos, fenotipos y “fenomitos”, son construcciones culturales que operan definiendo como “naturaleza” las experiencias y memorias históricas. Para el autor, las “racializaciones fenotípicas” implican siempre una producción de “procesos fenomíticos.”

Los “fenomitos”, en este caso, estarían actuando como decodificador de los procesos históricos. El conjunto de rostros evoca fenomitos y, de este modo, racializa las diferencias al mismo tiempo que homogeniza a los sujetos mediante una misma experiencia de incorporación estatal. A través de la exposición fotográfica de estos jóvenes en la pared del museo, nos invita a ver “diferencias” en la elección de los rostros que conforman estos retratos, y oculta el “nosotros” del discurso hegemónico para el cual estas diferencias son visibles, distinguibles e indicadores de marcación de otredad.

²² Escolar (2005) trabaja con el pueblo Huarpe de la zona de Cuyo. Este trabajo señala la forma en que los testimonios referidos al carácter biológico de lo indígena, “observable” en las fotos trabajadas por el autor, muestran que los rasgos tenidos en cuenta no se agotan en el fenotipo, sino que incluyen un conjunto más general de manifestaciones que suponen determinadas interpretaciones compartidas. Con base en un recorrido etnográfico e histórico sobre la construcción de percepciones étnicas y raciales, plantea que estas representaciones biológicas de la alteridad, declaradamente “fenotípicas” pero que codifican culturalmente circunstancias históricas, sociales y culturales, pueden ser mejor denominadas “fenomitos”.

Este mecanismo de afirmar las diferencias dentro del estado-nación autoriza una neutralidad multicultural y habilita la negación de las narrativas de opresión histórica y política. Entonces, el logro de esta sala es crearnos una ilusión de un campo de juego justo que oscurece temas centrales como raza, poder, subordinación y lucha (Jackson y Warren 2005).

Continuamos avanzando con la muestra y pasamos a la siguiente sala. Aquí nos encontramos con tejidos y cueros pintados que están expuestos en diferentes vitrinas junto con accesorios utilizados en los tejidos a telar, fotografías, y relatos informativos sobre esta práctica. Estos artefactos cotidianos (figura 2: 12) –algunos en desuso y otros no- se nos presentan como “fragmentos del pasado” y como una evidencia material de la “multiplicidad cultural” de la provincia.



Figura 2: 12. Vitrina con tejidos a telar mapuche y mantos tehuelche expuestos en la sala “tejidos y cueros pintados”.

Uno de estos relatos cuenta cómo estos “vestigios” del pasado aborigen están siendo “recuperados” y “reinsertados” a partir de políticas de “rescate”, como por ejemplo, talleres dictado por una arqueóloga para las mujeres tehuelche. Según lo leemos en la vitrina expuesta, estos “talleres de rescate y inserción” de mantos de pieles se llevan a cabo desde el año 1994 y cuentan con la participación de integrantes de “grandes comunidades tehuelches que hoy habitan en Chubut y Santa Cruz”. El objetivo de esta sala es, entonces, mostrarnos las “prácticas ancestrales de trabajo y recolección”, que a su vez son “otras formas de acceder al contacto del hombre con la naturaleza”.

A través de esto último, podemos dar cuenta de cómo el estado y la ciencia siguen reproduciendo concepciones y estilos paternalistas de consulta y participación indígena, con un perfil contemporáneo centrado en el “rescate”. Retomando los aportes de Restrepo (2004), el multiculturalismo se encuentra atravesado por prácticas gubernamentales que responden a un régimen de verdad particular: una metacultura que imagina la diferencia cultural de una manera igualmente particular (Briones 1998b). En la misma dirección que las otras escenificaciones del “multiculturalismo”, el museo presupone una noción de metacultura que está muy extendida en el sentido común. Define la particularidad de la cultura tehuelche de modo relacional con la cultura desmarcada y universal de la ciencia y la “modernidad”. Las prácticas culturales indígenas están más cercanas a la naturaleza, implican una relación con la naturaleza que es descripta desde perspectivas ecologistas actuales, y, en tanto esenciales y vestigios del pasado, se encuentran en proceso de extinción en el presente.

Al continuar leyendo los fragmentos expuestos en las paredes podemos ver la forma en la que se define la alteridad de los indígenas en la reconstrucción histórica que opera como telón de fondo de la muestra. En la concepción multiculturalista, no todos los indígenas son habilitados como “internos” o no lo son de la misma manera. El museo recurre a las “identidades impuestas” (Nacuzzi 1998) por los discursos académicos y a historias hegemónicas que subrayan la extranjería de algunos. Según lo vemos en los textos del museo, los tehuelche adquirieron el arte del telar a partir de la llamada “araucanización”. Como lo explica el cartel que acompaña la foto de las mujeres mapuche-tehuelche:

“Durante el transcurso del siglo XVIII la presión ejercida por el blanco en el territorio chileno empujó a los grupos mapuches a la emigración hacia el sur y el este, provocando la irrupción de estos en el espacio tehuelche. Términos como tehuelche (gente arisca) o pehuenche (gente del este) evidencian la profunda araucanización de los pueblos con los que los mapuches se vincularon y a los que denominaron por comparación o ubicación respecto de sí mismos. Los tehuelches incorporaron muchos elementos mapuches a su vida cotidiana pero probablemente el tejido se encuentre entre los fundamentales (...) esta práctica ancestral (...) es uno de los pilares de la supervivencia cultural mapuche-tehuelche” (Museo del Hombre y el Mar 2011).

Esta idea de “irrupción” de los mapuche sobre los tehuelche a partir de un determinado momento específico, niega complejas comunalizaciones entre los pueblos originarios que se venían dando siglos antes de la conquista militar, a través de largos desplazamientos de los grupos para establecer relaciones de intercambio, ocupación y explotación multiétnica de los espacios, matrimonios y alianzas interétnicas (Ramos y Delrio 2005). Por otro lado, el término “irrupción” no sólo está construyendo gradientes de autoctonía y extranjerización sino también un accionar “invasivo” sobre el territorio de otros. Estos usos del pasado también son constitutivos de la “cultura particular” de algunos; en este caso, confirma el señalamiento de los mapuche como “el

otro” indígena por excelencia (Ramos y Delrio 2005). Aun cuando se reconoce la existencia de comunidades mapuche-tehuelche, este hincapié en el origen chileno de los mapuche es parte de un discurso oficial que construye al indígena como sujeto cuya juridicidad depende de su lugar subordinado en la nacionalidad argentina (Ramos 2005).

Por último nos dirigimos al final del recorrido: la sala referida a *La botánica*. Entramos al lugar y nos encontramos con vitrinas que exponen diferentes plantas, un cuadro explicativo de cada especie de la zona con sus respectivas características y divididas en “medicinales”, “mágicas” y “tintóreas” (figura 2:13). El objetivo de esta sección, es mostrarnos la clasificación de las plantas según sus características y presentarlas como un legado “heredado de los tehuelches y mapuches” (Museo del Hombre y el Mar 2011).

Nombre vulgar	Nombre científico	Órgano utilizado	Propiedades medicinales	Forma de uso
Paramela de pampa	<i>Adesmia brevicaulis</i>	Hojas y tallos	Antiinflamatoria, digestiva y antiespasmódica	Infusión
Neneo	<i>Mulicava spinescens</i>	Raíz	Efectiva como colético. Para tratar la hemorragia	Decocción
Jarilla	<i>Larrea divaricata</i>	Tallos y hojas	Calma dolores musculares y articulares	Tintura
Llantén	<i>Plantago pastagórica</i>	Hojas	Para el tratamiento de las enfermedades urinarias	Decocción
Berberis	<i>Berberis heterophylla</i>	Hojas y frutos	Digestiva (las hojas) y colético (los frutos)	Tintura o decocción
Bacoón de ceo	<i>Grindelia colorata</i>	Hojas, flores	Febriífaga y analgésico local. El líter de sus bractea florales es útil para curar verrugas	Infusión o cataplasmas
Zampa	<i>Atriplex lopsa</i>	Hojas y tallos	Digestiva. Analgésico local	Infusión. Cataplasmas.
Solape	<i>Ephebra ochroleuca</i>	Ramas jóvenes	Para el tratamiento de enfermedades respiratorias y urinarias	Infusión
Toñillo	<i>Acaesclappia</i>	Hojas y tallos	Alivia náuseas	Infusión

Figura 2: 13. Cuadro explicativo de plantas “medicinales” expuesto en la sala “La botánica”.

Aquí nuevamente se nos refuerza la concepción de “las prácticas culturales indígenas” como cercanas a la naturaleza y, por lo tanto, se nos presenta al multiculturalismo como una forma de racismo negada. Es decir, el respeto que predica hacia la “di-

ferencia” del otro es la forma de reafirmar la propia superioridad (Quino González 2006). En el aparente respeto se oculta, entonces, el poder desigual de los sujetos para controlar y decidir sobre sus propios procesos de formación de identidad. El marco interpretativo del “rescate” –y en este último tramo del “legado”—con el cual las agencias estatales –el museo en este caso– incorpora una cultura indígena responde a esta lógica de poder desigual puesto que en él se encuentra implícita la concepción hegemónica de una ‘diferencia’ folklórica y estereotipada (Ramos 2005). En breve, la metacultura hegemónica que el museo nos pone en acto es la que determina qué es rescatable, quién ha legado a quién, qué es parte del folklore identitario de la provincia y cuál es la distancia que estos conocimientos tienen en relación con la naturaleza, la ciencia, la ecología y la verdad.

Para concluir, cabe señalar que este recorrido por uno de los museos más importantes de la ciudad de Puerto Madryn nos permitió conocer una de las manifestaciones de la narrativa oficial donde las formaciones de alteridad –en las que ciertas diferencias se oscurecen mientras otras se afirman (Alonso 1994)- son actualizadas, y nuevamente autorizadas, en mecanismos que, como hemos visto, operan en el tiempo, en el espacio y en los cuerpos. También nos permitió ver la forma en que se yuxtaponen y se entrelazan distintas formaciones discursivas que conforman a su vez diferentes matrices de alteridad. Así, por un lado se nos presenta el accionar y la imagen de algunos científicos importantes de la época—Moreno, por ejemplo—como justificados e inevitables de la historia. Y, por otro lado, se denuncia, en otra sala, la forma en que se “rechazaba” la “diferencia cultural” que hoy es característica de la patagonia argentina. El discurso oficial busca ser menos etnocéntrico en un contexto en el que todavía los supuestos en torno al otro indígena continúan siendo racistas, despectivos y formadores de relaciones de subordinación y poder. Así construido, el discurso multiculturalista o pluricultural de la provincia es el telón de fondo del evento histórico más fundacional de Chubut en general, pero de Puerto Madryn en particular: la relación entre indígenas y galeses.

Analizo a continuación los modos en que determinadas narrativas, enmarcadas en el contexto simbólico descrito hasta aquí, han ido adquiriendo un poder especial para oficializarse y simbolizar los sentidos de pertenencia local.

Capítulo 3

El Museo del Desembarco.

3. a La “relación armoniosa” como relato fundacional.

Dentro de este marco multicultural provincial, y específicamente en Puerto Madryn, la relación interétnica oficial es aquella que se dio entre aborígenes y galeses. Esta representa diferentes características de la narrativa donde la inmigración galesa inaugura la historia del progreso en la localidad. Esta armonía interétnica es construida como el hito central en el que, a nivel provincial, se funda la soberanía argentina en Chubut. La historia define el 30 de abril de 1902 como fecha fundacional de la provincia y, por lo tanto, como correlato histórico del festejo del aniversario de la ciudad. Es la fecha en que trescientos habitantes, entre indígenas y galeses, decidieron ser argentinos y no chilenos (Delrio y Ramos 2005). A nivel municipal, es la llegada de los galeses a las costas de lo que hoy es Puerto Madryn por considerarlo como el primer asentamiento en la zona.

Al respecto, Connerton (1993) plantea que para estudiar la formación social de la memoria de una sociedad es necesario detenerse en aquellos actos de transferencia que hacen posible recordar en común. Puesto que para este autor las memorias sociales están determinadas por circunstancias políticas, económicas y sociales, entendemos que éstas están enmarcadas en los procesos hegemónicos que operan en la región y que su fuerza performativa reside precisamente en sus implicaciones ideológicas. En relación con este punto, Delrio (2005) sostiene que las hegemonías estatales construyeron y construyen sus aparatos de poder naturalizando la diferencia cultural y posicionando subordinadamente a los pueblos originarios. Una de las formas de llevar a cabo esta empresa ha sido a través de mecanismos de repetición o de creación de ausencias en los documentos y archivos históricos. El proceso hegemónico de construcción de alteridades diferenciadas es, a su vez, una manera hegemónica de archivar, conmemorar y contar la historia.

Me pregunto entonces, retomando a Trouillot (1995) qué es lo que hace que ciertas historias sean más poderosas que otras para devenir en la historia aceptada o en la misma historicidad. A continuación me detendré en la forma en que el relato oficial construye la historia de la localidad a partir de la definición del “desembarco galés” como el primer asentamiento y como el acontecimiento que inaugura la armoniosa convivencia con el pueblo tehuelche. Como Trouillot lo expresa en sus trabajos, el poder entra en la historia de diferentes maneras puesto que precede a la narrativa contribuyendo a su creación y luego interviene nuevamente en su interpretación. De esta manera, los hechos no son creados y recordados por los distintos suje-

tos en igualdad de condiciones: el poder deja sus huellas a través del tiempo en la producción de silencios.

Para poder reconstruir esta narrativa oficial y fundacional de la localidad me dirigí al Museo “del Desembarco”. Este último forma parte del denominado parque histórico Punta Cuevas (figura 3: 1) sostenido por la asociación que lleva el mismo nombre. Se encuentra ubicado al sur de la ciudad en el mismo sitio en el cual se hallan las cuevas (figura 3: 2) —hoy sitio arqueológico— que dieron lugar al primer asentamiento de los colonos galeses. El parque histórico y arqueológico lleva la leyenda de “la historia en su sitio” haciendo hincapié en las cuevas como “el primer poblamiento moderno de la patagonia argentina”.²³



Figura 3: 1. Folleto del parque histórico Punta Cuevas.

Como señalé en el Capítulo anterior, trabajar con los museos—y específicamente con el Museo “del Desembarco”—permite reconstruir el discurso oficial y la narrativa fundacional de la localidad. Al igual que los discursos del Museo del Hombre y del Mar, éste estructura las geografías hegemónicas al señalar al sitio como aquel en donde: “(...) comenzó la colonización galesa en la Patagonia (...) marcando el inicio de una historia que cambió el mapa argentino” (Museo del Desembarco 2011).

²³ “Parque Histórico Punta Cuevas. Museo “del Desembarco”. Asociación Punta Cuevas. Obtenido en mayo de 2011.

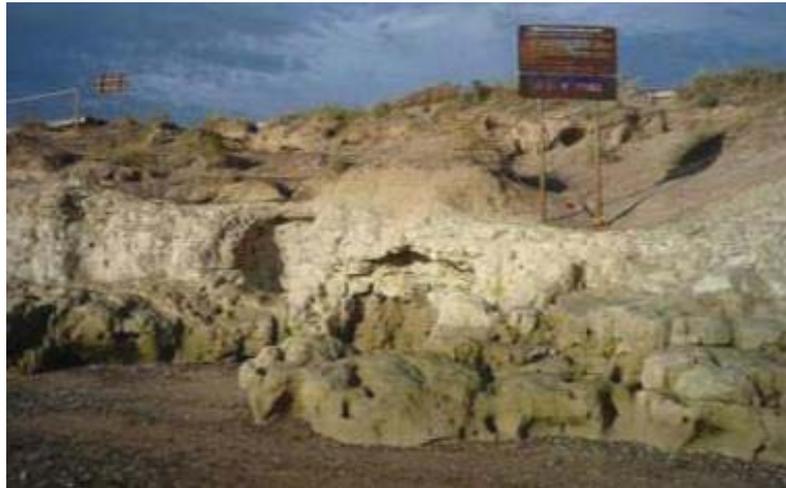


Figura 3: 2. Parque histórico Punta Cueva²⁴

La muestra se lleva a cabo en una única sala. Al ingresar en ella nos topamos con fotos, archivos, artefactos y diversos materiales. La forma en que están organizados está pensada para mostrar e informar al visitante sobre quiénes habían llegado, cómo habían venido, cómo hicieron para sobrevivir y las causas y objetivos de la fundación de la colonia galesa en la zona. La muestra se divide por galerías que llevan el nombre en relación a lo que se quiere mostrar. Así, por ejemplo, encontramos los sectores denominados “La herencia y Los comienzos” (figura 3: 3) los cuales nos muestra fotos y nombres de los referentes galeses y de las familias que habrían arribado. También encontramos sobre las paredes y en las vitrinas historias de vida y fallecimientos de algunos de los miembros de aquel grupo de colonos. A medida que avanzamos nos topamos con otras galerías que nos enseñan diversos documentos que cuentan cómo habrían llegado, cómo fue la relación con el Estado al momento de su llegada y cómo hicieron para sobrevivir (figura 3: 4).



Figuras 3: 3 y 3: 4. Galería del “Museo del Desembarco”²⁵

²⁴ https://www.facebook.com/AsociacionPuntaCuevas/photos_stream (Acceso 20 de octubre de 2011).

²⁵ Imágenes disponibles en: <http://argentinaparamirar.com.ar/verNota.php?n=581> (Acceso 15 de noviembre de 2011).

Por otro lado, entre los materiales que señalan y cuentan esta historia oficial sobre la denominada “gesta galesa” podemos encontrar, además, fotos, cartas y documentos que hacen referencia a los pueblos originarios. Estos son ubicados en la galería cuyo objetivo específico es el de mostrar la historia de “los tehuelche y su relación con los galeses”.²⁶ La muestra nos explica cómo habrían sido los “primeros contactos” entre ambos pueblos y las relaciones armoniosas que habrían desarrollado. Entre estos materiales que marcan la presencia indígena y la supuesta convivencia que mantuvieron con los galeses, se encuentran, por ejemplo, pequeños *quillangos* o pieles, boleadoras y técnicas de caza que los galeses habrían aprendido de los tehuelche, fotos de parejas entre galeses y aborígenes, cartas de caciques reconocidos dirigidas a referentes galeses o dirigentes estatales, y un mapa que muestra la supuesta ubicación de cada pueblo indígena en la Patagonia, entre otras cosas.

Para complementar los documentos y narraciones expuestas en el museo, recurrí también a la lectura de artículos y libros que trabajan sobre la temática. Algunos de estos autores forman parte de la Asociación Punta Cuevas y por ende de esta institución. Estos libros pertenecen al Centro de Estudios Históricos y Sociales Puerto Madryn (CEHYS). Éste se formó en el año 1998 “con el objetivo de rescatar y difundir los aspectos históricos-culturales-sociales de la ciudad y su entorno” (CEHYS 2008). Entiendo, por lo tanto, que ambas narrativas y documentos sustentan el discurso y la historia oficial de la localidad.

3. b Colonización y gesta galesa.

Según la historia oficial que nos presenta la nuestra, en 1863 el barón de Madryn, Sir Love Jones Parry y el líder gales Lewis Jones le propusieron al Ministro del Interior, Dr. Guillermo Rawson, la fundación de una colonia de inmigrantes galeses en la actual provincia de Chubut. Según Fernando Coronato, investigador que forma parte de la asociación Punta Cuevas, esta “nueva Gales” en Sudamérica convenía a los intereses geopolíticos de Buenos Aires para establecer el dominio en el área. Y por su parte, los galeses nacionalistas escapaban del dominio inglés.

En julio de 1865 llega el primer grupo de colonos galeses a las costas del Golfo Nuevo. Este grupo estaba compuesto por alrededor de 150 personas, quienes vendrían de Liverpool a bordo del “*tea-clipper*” *Mimosa* (figura 3: 5) y marcarían el “inicio del poblamiento moderno de la Patagonia argentina” (Coronato 2008: 44).

²⁶ Museo del Desembarco 2011.

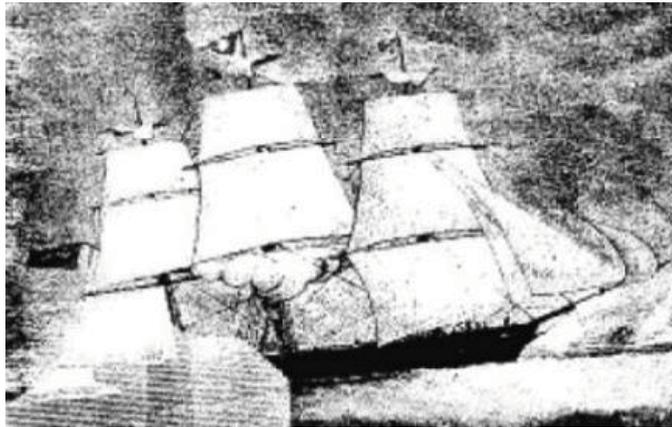


Figura 3: 5. La "Mimosa".

A partir del análisis de las fuentes orales, se deduce que el desembarco se produjo en la zona de Punta Cuevas, en el sur de lo que hoy es Puerto Madryn. También, en base a estudios arqueológicos, se establece que las primeras viviendas en donde se habría radicado este grupo de galeses serían las cuevas que le dan el nombre al lugar (Coronato 2008). Es a partir de entonces que, para la narrativa oficial, "Punta Cuevas se llena de actividad, de vida y muerte".²⁷ Al asociar el inicio del poblamiento con la llegada de aquel primer grupo, este relato local está negando la presencia histórica de los pueblos originarios que anteriormente habitaban la zona.

Por otro lado, a partir de las investigaciones realizadas con fuentes orales, escritas y sitios arqueológicos que dieron cuenta de las dimensiones y características del asentamiento gales en esa zona (figura 3: 6), se han generado en la actualidad una serie de medidas "protectoras" y de "valorización del sitio y su historia". De esta forma, Punta Cuevas ha sido declarada Sitio Histórico municipal y provincial, a la espera de una declaración equivalente en el nivel nacional. En otras palabras, pasa a ser historia oficial, un lugar geográfico perteneciente al nosotros neutro de la nación. La construcción del acontecimiento del "desembarco galés" y la interpretación del sitio como "el primer poblamiento" son, en la otra cara de Jano, formas simbólicas de producir silencios. Ambas niegan cualquier otra interpretación posible sobre aquel sitio y su historia como, por ejemplo, que para las comunidades mapuche-tehuelche esa zona era antiguamente un *chenque* (enterratorio mapuche) (Capítulo 6).

²⁷ Disponible en: <http://www.madryn.com/vimor/galeses/previa.htm> (Acceso 11 de octubre de 2011).



Figura 3: 6. Punta Cuevas. Sitio arqueológico.

Por su parte, y como hemos señalado en el capítulo anterior, instituciones como este museo actúan como mecanismos de oficialización de la historia marcando y confirmando ese asentamiento como la inscripción en el paisaje de la fundación de la localidad de Puerto Madryn y de sus expresiones “de identidad” (figura 3: 7). Este es el caso específico de la muestra cuyo objetivo es “poner la Historia en su sitio” (figura 3: 8), “ilustrar al ocasional visitante, a la vez que brinda al residente una referencia identitaria importante” (Coronato 2008:64).



Figura 3: 7. Museo del Desembarco.²⁸

²⁸ Imagen disponible: <http://argentinaparamirar.com.ar/verNota.php?n=581> (Acceso 15 de noviembre de 2011).

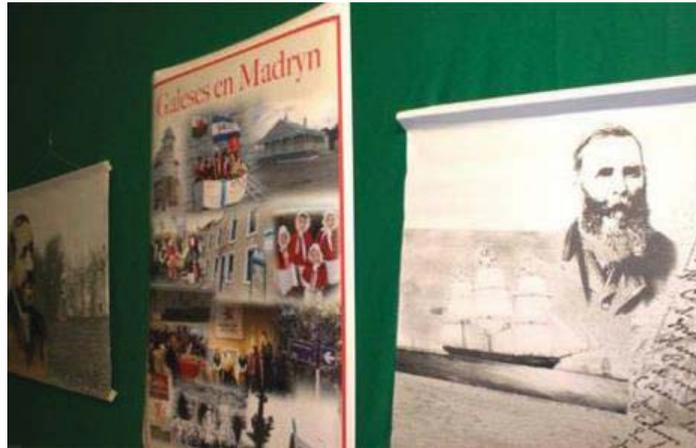


Figura 3: 8. Museo del Desembarco.²⁹

Todos estos mecanismos hegemónicos crean la idea de una “comunidad imaginada” (Anderson 1993) cuyos sentidos de pertenencia resultan anclados en un pasado “genuino y aleccionador”: la llegada y el asentamiento de los galeses. El acontecimiento histórico así delimitado, reinterpreta los tiempos previos al llamado “desembarco” y crea también el encuadre para la lectura de los siguientes sucesos históricos. En relación con esto último, el museo oficializa, preserva y reconstruye la identidad para no “perderla ante el incesante aporte de nuevos integrantes” (Coronato 2008: 65). La hegemonía trabaja constantemente—a través de esta muestra—para fijar la historia, reproducir los lugares asignados a cada alteridad construida y mantener las relaciones de poder.

A medida que recorremos la sala, nos damos cuenta de cómo a partir de estos usos del pasado se ponen en marcha los “procesos de comunalización” que agruparon y agrupan imaginariamente a las personas en la localidad de Madryn (Brow 1990). Estos “procesos de comunalización” promueven un “sentimiento de primordialización” que, transformado en “sentimiento de pertenencia”, ha sido el resultado de los mecanismos de naturalización de las relaciones comunales. Estas relaciones se tornan experiencias inevitables, naturales y sustentadoras de los acontecimientos en el presente. Un ejemplo de esto se ve en la mayoría de los discursos de quienes participan en el acto del aniversario de la ciudad. Así, para quien en su momento (2006) fue el intendente de la ciudad, “los pioneros galeses” escribieron la historia de la localidad: “Hoy como ayer hay personas capaces de tener ideales y defender sus ideas y creencias (...) fueron idealistas, capaces de escribir su propia historia, nuestra historia”.³⁰

Sin embargo, y como se verá a lo largo de la tesis, la interpretación del pasado, incluso en sus formatos más míticos, nunca deja de ser una de las arenas privilegiadas por la lucha hegemónica (Brow 1990; Ramos 1999). En este caso en particular, las construcciones de un pa-

²⁹ Imagen disponible en: www.facebook.com/AsociacionPuntaCuevas/photos_stream (Acceso 22 de abril de 2011).

³⁰ Diario de Madryn. (29 de julio de 2006) “Descendientes de galeses y de los pueblos originarios celebraron el 141º aniversario de la ciudad”.

sado compartido, el origen común, las relaciones comunales y la misma idea de comunidad serán los ejes en los cuales se disputarán las memorias entre los habitantes de Puerto Madryn.

Como lo anticipamos al inicio del apartado, el relato histórico que se nos presenta en el museo recrea estereotipos sobre cada una de las alteridades—pueblos indígenas y galeses en este caso. Así, para el caso de los últimos, se enfatizan las cualidades del grupo a partir de la figura de la “gesta galesa”, subrayando su carácter de colonización particular y diferente a cualquier otra colonización. Esta impronta se argumenta en el hecho de que se trató de un proyecto propio de ese pueblo, el cual habría venido escapando de la situación de sometimiento económico, político, cultural y religioso por parte de Inglaterra (Gavirati 2008). A diferencia de otros movimientos migratorios, expresa el relato, éste contó con “una clase dirigente que procuró organizar (...) impregnándole a la vez de un sentido patriótico de liberación de la opresión y preservación de sus valores culturales y religiosos...” (Gavirati 2008:24).

Otra de las particularidades que el estereotipo sobre la colonización galesa destaca es el hecho de su ubicación geográfica “más allá de la línea de frontera” del territorio nacional en formación. La marginalidad imprimió un contexto especial a la colonización en tanto esta colonia no contó con el respaldo de una estructura político-militar por parte del Estado nacional que haya actuado como un componente persuasivo de posibles “incursiones violentas por parte de la sociedad indígena” (Gavirati 2008:25). No obstante, las situaciones de “violencia” durante la “guerra por el dominio de Pampa y Patagonia” fueron inexistentes, puesto que, y ésta es la principal característica de la “gesta”, las relaciones interétnicas entre galeses e indígenas tehuelche son calificadas en el marco de una “convivencia pacífica” (Gavirati 2008).

Retomando a Trouillot (1995), este relato histórico oficial que encontramos en el museo es una versión positivista sobre el pasado. El carácter positivista se encuentra, según este autor, en la invisibilización y la no-problematización del poder. Las relaciones de poder quedan, a lo largo de la reconstrucción histórica centrada en el estereotipo galés, como irrelevantes. La memoria que hace foco en el desembarco actualiza una comunidad imaginada cuyo patrón comunalizador es, en primer lugar, las “buenas relaciones” entre galeses –“primeros pobladores”—y tehuelche –“salvajes naturales”—en los márgenes de cualquier estado-nación- ya sea éste el argentino o el inglés.

3. c Contacto armonioso entre galeses y tehuelche.

Como se señaló en el apartado anterior, las relaciones entre los galeses y tehuelche son caracterizadas y presentadas en la muestra como “pacíficas” y “armoniosas”. A tal punto que se las suele considerar como un modelo de convivencia basado en “la complementariedad económica” (Gavirati 2008). Aquí entra en juego el rol del Museo del Desembarco en imponer como oficial y “verdadera” la forma en que es contada la historia de la localidad. Como anticipamos, y a pesar de que su temática sea específicamente sobre el desembarco y colonización galesa, narra también las relaciones que se habrían dado entre estos dos pueblos. Tanto la ex-

posición de retratos donde se plasman imágenes de matrimonios entre galeses y tehuelche como la exposición de cartas escritas por los caciques y dirigidas a referentes galeses expresando la voluntad y el deseo de comerciar con ellos y de que se asienten en las zona son presentadas como evidencias de las relaciones armoniosas y del legado multicultural que hoy opera como marco ideológico principal. El primer contacto entre ambos pueblos habría sido en 1966 en Rawson. El análisis oficial que se hace de las fuentes es que el “primer encuentro” habría sido protagonizado por un grupo de cuatro personas, entre los cuales se encontraba el cacique *Hoscao o Francisco*, “jefe de los tehuelches”. Luego, habrían aparecido dos “tribus” más: “un grupo de pampas del cacique *Chiquichán* y otro grupo de tehuelches al mando del cacique *Galats*” (Gavirati 2008:26).

A través del análisis de fuentes escritas sobre diferentes integrantes de la colonia galesa, los historiadores e investigadores –agentes locales en la construcción de comunidad- han interpretado que las relaciones entre el pueblo gales y el tehuelche se habrían dado en “perfecta armonía, complementándose económicamente y socialmente” (Gavirati 2008). Es así como la muestra nos enseña fotos de parejas entre galeses y tehuelche (figuras 3: 9 y 3: 10) o las cartas de caciques (figuras 3: 11 y 3: 12) que darían cuenta de esta relación.



Figura 3: 9. Foto de un matrimonio entre un hombre galés y una mujer tehuelche expuesta en el Museo del Desembarco.



Figura 3: 10. Foto de un joven tehuelche junto con un joven galés expuesta en el Museo del Desembarco.

Muy distinguido señor:

Soy el cacique de una tribu de indios Pampas, a la pertenecen las llanuras del Chupat. Nosotros cazamos Patagones y el Chupat, cerca de la costa del mar en invierno y en verano en el interior, donde el sol se pone en estación.

Yo tengo un tratado de paz con Patagones, pero que considera la venta de tierras. Yo sé muy bien que usted negoció con el gobierno para colonizar el Chupat, usted debe también negociar con nosotros, que somos dueños de estas tierras.

[...]

Figura 3: 11. Carta del cacique Antonio para Lewis Jones. Museo del Desembarco.

Es a través de la selección e interpretación de las fuentes históricas que en el museo se van fijando las posiciones para cada una de las alteridades provinciales. Como venimos sosteniendo, el discurso oficial opera fijando los espacios y creando diferencias. Éstas crean determinados estereotipos que van a configurar luego los lugares sociales disponibles, los sentidos de pertenencia legítimos y la visibilidad folclórica de cada uno en la localidad.

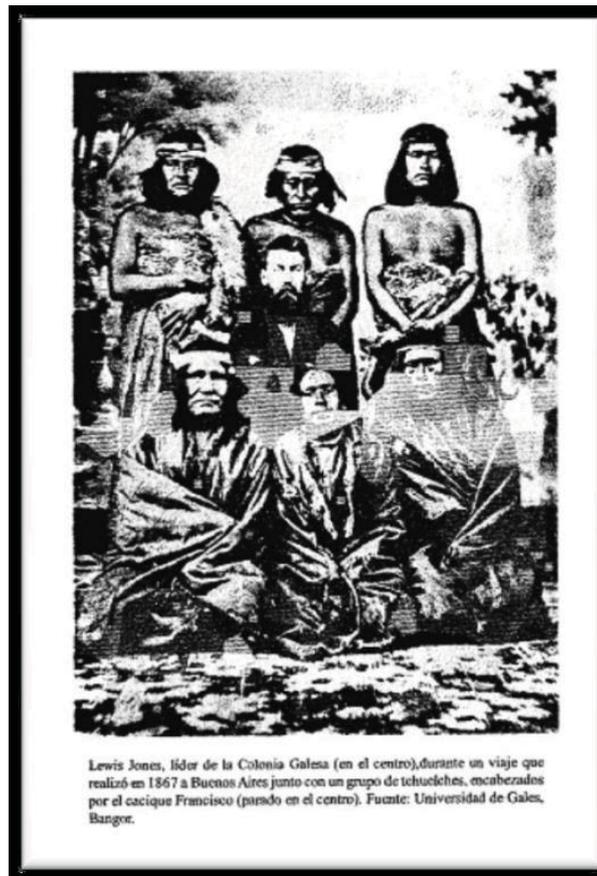


Figura 3: 12. Lewis Jones junto a un grupo de indígenas.³¹

Puesto que los discursos de estos textos oficiales se autorizan en las pruebas y evidencias que los museos o los sitios históricos exhiben, y que la materialidad de la prueba se crea y confirma con las investigaciones académicas que las seleccionan, jerarquizan, organizan y conectan en lecturas preferenciales (Hall 1980), considero que la relación entre evidencia y museo deviene central en el análisis de los usos hegemónicos del pasado. Coincido con Delrio en que “el otro” no escribe dentro de estas fuentes, “lo hacen otros por él o lo hace en forma esquematizada y reglada por el discurso burocrático” (Delrio 2005:06). Para el caso de los pueblos indígenas, aparecen pocos archivos o documentos en los que se presenta la voz autoral indígena como propia, y las veces que esto ocurre, la forma -desde el vocabulario, el estilo y el género discursivo utilizados- en que se estructura el texto es más evidencia de categorías sociales imperantes e impuestas en un determinado contexto histórico que la voz de una agencia indígena. Estas categorías han funcionado y funcionan como “interpelaciones hegemónicas” en los ámbitos de negociación con el estado (Delrio 2005).

Por su parte, el científico social también está atravesado por los procesos hegemónicos. Las interpretaciones tanto de documentos, restos arqueológicos, archivos, etcétera, con las cuales construyen el relato histórico que organiza los museos, no son piezas vacías de poder. Más bien, demarcan los límites de interpretación y los marcos de sentido dentro de los cuales

³¹ Imagen sacada de Centros de Estudios Históricos y Sociales Puerto Madryn. 2008 “Cuadernos de la Historia Patagónica” N° 2, Puerto Madryn, Chubut.

se construye la historia y, tanto los indígenas como cualquier otro grupo subalterno, deben negociar las condiciones de su subordinación (Delrio 2005). La historia y sus fuentes (evidencias o pruebas) siempre son producidas en un contexto histórico específico (Troulliot 1995).

Por lo tanto, las fuentes, documentos y fotografías de la muestra y de algunos libros sobre la historia de la llegada de los galeses (Coronato 2008, Jones 2003) y de la relación de este pueblo con el “tehuelche” (Gavirati 2008) se vuelven voces y fuentes autorizadas en la narración oficial. La selección, interpretación y valor que se le otorga a cada uno de estos documentos están atravesados por relaciones de poder que determinan cuáles pueden volverse fuentes históricas y cuáles no. Este contexto de hegemonía también atraviesa a los académicos y a los análisis que ellos realizan de las fuentes. Como bien lo señala Marcelo Gavirati (2008) en su trabajo, estos “diversos textos—crónicas, testimonios orales, diarios de viajeros y aún la poesía— (...) proporcionan una pista” (Gavirati 2008:36). Entiendo, entonces, que no son una verdad absoluta de las representaciones y relaciones que se dieron en el pasado puesto que, en tanto pistas, son interpretadas desde las ideologías del presente.

Finalmente, y en esta misma línea, estas interpretaciones y narraciones oficiales que se plasman en el museo y en los libros de historia logran construir el espacio social de la localidad—con su respectiva narrativa—caracterizado como armónico y en un marco de respeto y valoración a la “diversidad de culturas”: “No son muchos los ejemplos en la historia de América en que las relaciones entre europeos y nativos transcurriesen en armonía convivencia” (Gavirati 2008:21) (figura 3:13). Estas interpretaciones y su consecuente construcción hegemónica del espacio como multicultural y armónico también producen una demarcación de los pueblos indígenas que serán protagonistas y que, en consecuencia, entran legítimamente en esta historia oficial. Esta selección oficial de los agentes de la historia -los tehuelche y los “pampas” y no así los mapuche- determina a los “otros internos” (Briones 1995), es decir, a las alteridades que se definen como estando dentro -aun cuando sólo sea del pasado o del folklore-- de la nación argentina. Esto último se nos presenta en la vitrina del museo donde nos enseña un mapa en el cual se recortan los espacios geográficos como territorios pertenecientes a los distintos pueblos indígenas:



Figura 3: 13. Mapa de la Patagonia chilena y argentina con la ubicación de los diferentes pueblos originarios

expuesto en la vitrina del Museo del Desembarco. Figura 3: 14. Referencias del mapa de la Patagonia chilena y argentina.

Así, los “Indios Pampas o Tehuelches septentrionales habrían habitado en la zona que va entre el río Negro al río Chubut”³²; los “Indios Tehuelches meridionales”, por otra parte, habrían habitado la “zona del sur del río Chubut”; y los “Indios Chilenos, Araucanos o Mapuches” habrían pertenecido Chile³³. De este modo, la construcción diferencial de las alteridades internas y externas se autorizan en la materialidad del mapa.

Coincido con el planteo de Nacuzzi (1998) en que rótulos como “pampas”, “tehuelche” y “araucanos” -los cuales se utilizaron en la mayor parte de los relatos tanto históricos como actuales- son “identidades impuestas”. Estas últimas no son autoidentificaciones puestas en juego por los propios grupos indígenas, sino que el “blanco” impuso (e impone) “identidades con fines puramente prácticos administrativa y políticamente” (Nacuzzi 1998:359). Según la autora, se utilizaron nombres que fueron variando según el momento, la situación o la persona que informaba o escribía sobre los grupos a lo largo de la historia. Sus “adscripciones” tenían un sentido fundamentalmente práctico en cuanto a que se debían a la necesidad de identificar y poner nombres a los grupos que cotidianamente visitaban o tenían contacto. Estas identificaciones estaban muy ligadas a “las figuras de los caciques quienes aparecían como los interlocutores y negociadores ante los blancos” (Nacuzzi 1998:352).

Esta “aboriginalidad diferenciada” ha sido el resultado de los intereses que se manejaban en distintas regiones y en diferentes contextos históricos. La distribución de las alteridades en los mapas no sólo se ha realizado imponiendo pertenencias a distintos países, sino también, y porque en algunos contextos políticos y económicos esto podía ser importante, a distintas provincias dentro de un mismo país. Estas “etiquetas descriptivas” (Delrio 2005) demuestran el poder que tienen las elites locales para crear una determinada “realidad” sobre los límites de pertenencia dentro de los cuales los sujetos subordinados debieron históricamente negociar su condición como tal. Para el caso de la historia de Puerto Madryn, no sólo se reconstruyen determinados colectivos (tehuelche, pampas y mapuche) sino que además se establece que sólo los dos primeros son “indios argentinos”. Y que son estos indígenas tehuelche y pampas argentinos quienes “socorrieron” a los galeses proveyéndoles carne y quienes les enseñaron a “sobrevivir en la Patagonia” mostrándoles los métodos de caza (Gavirati2008).

La historia local oficial también sostiene que para los indígenas la colonia galesa representaba una alternativa de intercambio comercial más cercana a su recorrido de migración estacional y “en mayor equidad que las que le ofrecían los comerciantes patagones” (Gavirati 2008:28). Esta equidad se fundamenta en un intercambio comercial que suele ser descripto como de “reciprocidad”, es decir, motivado por lazos de solidaridad. Esta narrativa expresa que no sólo habría sido el intercambio comercial el motivo de las buenas relaciones, sino además la forma de explotación agrícola del Valle del río Chubut por parte de los galeses, la

³² Museo del Desembarco 2011.

³³ Museo del Desembarco 2011.

cual se habría complementado “perfectamente con el modelo tehuelche de ocupación del espacio” (Gavirati 2008:28). En esta misma dirección, los discursos hegemónicos sostienen que esta convivencia fue pacífica debido a que los galeses no tenían un proyecto ganadero a gran escala y, en consecuencia, no competirían por las tierras con los indígenas. De manera que, el cruce del modelo económico gales con el de los “pampas y tehuelches” trajo como consecuencia un modelo “dinámico de transformación del espacio”.

Este modelo armónico se habría visto interrumpido por la irrupción de “la conquista del desierto”, la cual dio lugar al “único episodio violento en el que murieron tres galeses a manos de los ‘indígenas norpatagónicos’ que estaban siendo corridos por las tropas nacionales” (Gavirati 2008:31). Como se vio anteriormente, este acontecimiento sería el causante del inicio del sometimiento de los pueblos originarios y por consecuencia el inicio de los conflictos en la zona.

Volviendo al tema de las fuentes documentales y las evidencias históricas en las que se apoya la verosimilitud de estos relatos hegemónicos, Delrio (2005) ha sostenido que el trabajo del etnohistoriador con los archivos y memorias subalternas es en gran parte arbitrario. Retomando a los Comaroff (1992) este autor llama la atención sobre la manera en que la lectura de un texto suele superponerse a otros que ocupan el mismo espacio discursivo. Es decir, al leer, por ejemplo la carta de los caciques a los referentes galeses o las cartas de galeses haciendo referencia a los indígenas, se da por sentado gran parte de lo “pensable” –y su correlato de lo “impensable”. Este proceso es un modo de construcción de hegemonía, en tanto se legitiman ciertos enunciados y ciertas formas de ver el mundo, dejando a fuera otras alternativas. Coincido entonces con Delrio en la utilidad de preguntarse sobre los presupuestos que nos atraviesan cuando seleccionamos nuestras fuentes y la hegemonía particular de la que uno participa cuando las interpreta: “A costa de analizar nuestras repeticiones, ausencias y presencias, podremos describir aquello que se nos ocurre ‘natural’ y que no nos permite ver otro orden de cosas” (Delrio 2005:9). Me pregunto, entonces, si realmente para los pueblos indígenas la alternativa de “convivir” con el pueblo galés habría sido una opción real o una de las estrategias de acción permitidas por los márgenes impuestos por el estado-nación ¿Se podría caracterizar aquel intercambio entre ambos pueblos como “recíproco”? ¿Por qué no ver la agencia de los pueblos indígenas como estrategias de lucha ante determinadas imposiciones hegemónicas, más que como un acontecimiento ejemplar de relaciones armónicas entre dos pueblos?³⁴

Vimos cómo la historia y la narrativa oficial crean marcos de interpretación histórica para pensar la historia de la localidad y actualizar colectivos de pertenencia con sus respectivos lazos en una identidad común. En estos usos del pasado se hacen oficiales determinadas narra-

³⁴ Respuestas alternativas a las oficiales pueden encontrarse en trabajos como el de Sourouille (2007) “La mala educación: sobre galeses, tehuelches y mapuches”. Disponible en: <http://puertae.blogspot.com.ar/2007/10/la-mala-educacin-sobre-galeses.html> (Acceso noviembre del 2011). Como también otras posibles interpretaciones sobre las fuentes de Luis Jorge Fontana (2006) permitirían reconstruir el interés por las tierras indígenas que habrían tenido los galeses de Chubut.

tivas y sucesos, a la vez que se silencian o banalizan otros. En otras palabras, en las formas de contar la historia, la hegemonía también opera como estrategia difusa interna en la producción de sentidos, determinando que ciertos significados emerjan y otros queden invisibilizados (Briones y Golluscio 1994; Ramos 1999). Por otro lado, y siguiendo a Grossberg (1992), estos mecanismos hegemónicos conforman los mapas por donde los sujetos deben transitar y construyen, como lo veremos más adelante, limitantes a la agencia y cierta disponibilidad de lugares de apego. Así, enmarcadas en estos mapas y en estos marcos de interpretación, las luchas de cada uno de los agentes mapuche-tehuelche intentarán discutir, movilizar, cambiar y/o resignificar determinados sentidos, historias y estereotipos impuestos.

La historia hegemónica narrada en el museo y en los libros de historia de la zona, impone y construye las alteridades oficiales—y las no oficiales—y representativas de la ciudad. En este mapa de alteridad, los tehuelche son pensados y considerados como aquellos indígenas pacíficos y armónicos que aportaron a aquella “gesta” galesa que es señalada como la originadora de la conformación de la comunidad. Este aporte de los tehuelche en la narrativa oficial se basa, además, en las relaciones interétnicas que habrían mantenido con los galeses y que son parte fundamental de los sentimientos de pertenencia en la actualidad. Por lo tanto, para entender los procesos organizacionales y de lucha en la región, hay que comprender el modo en que este marco de interpretación histórico ha ido construyendo su verosimilitud y su fuerza performativa en la construcción de identidades colectivas y públicas. Esto último, como vimos a lo largo del apartado, se logró y se logra a través y con la ayuda de la selección de las fuentes, el trabajo de investigadores regionales, la creación de los discursos materializados en las vitrinas y objetivados en los textos de museos, libros de texto, libros de difusión y artículos científicos, entre otros.

3. d Discursos en torno a la fundación de la ciudad.

Dentro de las actividades que se realizan dentro de este Parque Histórico—y funcional a la historia que se quiere contar— se encuentra la tradicional representación del desembarco de los galeses y su posterior encuentro con los tehuelche en la zona. Esta performance es parte fundamental del cronograma de actividades que se llevan a cabo para el aniversario de la ciudad. En este apartado, entonces, analizaré la forma en que los discursos que giran en torno al aniversario de la fundación de Puerto Madryn como ciudad son, también, constituidos por, y constitutivos de este proceso de construcción de alteridades hegemónicas.

Como ya anticipamos, el aniversario de la ciudad se conmemora los 28 de julio por ser ese el día en el que el conjunto de galeses desembarcó en las costas de Puerto Madryn. Este aniversario es uno de los acontecimientos que promueven la puesta en escena de los hitos históricos oficialmente seleccionados. Estos, a su vez, promueven valores, identidades y criterios de legitimidad para los reclamos y derechos. Dentro de las actividades que se realizan en ese día como forma de conmemorar la fundación de la ciudad se encuentra el acto oficial en el cual los representantes de la colectividad, de la comunidad, el intendente y el gobernador leen sus

discursos. Entiendo, entonces, que las instituciones municipales y provinciales, en la voz de sus funcionarios, y los diarios locales son los encargados de actualizar los discursos que operarán como el co-texto del aniversario en general. Estos últimos constituyen el corpus que analizo en este apartado. El mismo ha sido conformado a través de conversaciones a funcionarios municipales, de la observación participante en el acto aniversario y del análisis de los diarios locales en las proximidades de la fecha.

En una de estas conversaciones que mantuve durante el trabajo de campo con una de las encargadas de área municipal de “Prensa y Ceremonial” -área encargada de organizar el acto del aniversario-, ella me cuenta que existen algunas controversias en la comunidad sobre la fecha en que se conmemora la fundación de la localidad. Esto último debido a que para algunos la fundación de Puerto Madryn fue con la llegada de los italianos y españoles.³⁵ Según ella, el argumento que se utiliza oficialmente para fechar el inicio es desde el primer asentamiento. Como vimos, tanto para el municipio como para la historia oficial el primer asentamiento o “poblamiento moderno” fue con los galeses.

Para el caso de los pueblos originarios—quienes habitaban tiempo antes de la llegada no sólo de los galeses sino de los españoles-sería diferente. Según ella, “por más que había tehuelche ellos eran nómades”. Sin embargo, para ella, se los recuerda simbólicamente ese día porque hubo un encuentro armonioso (conversación con funcionaria municipal 02/2010). Esta concepción de nomadismo que se nos presenta en esta conversación, trae aparejada una serie de prejuicios que se pueden rastrear desde los relatos de los viajeros, exploradores y científicos. En el análisis de Nacuzzi (1998) sobre las descripciones que usaron los viajeros para caracterizar a los tehuelche, el nomadismo -asociado a la caza y a la recolección—conlleva una serie de caracterizaciones plasmadas de prejuicios negativos: falta de programación, desorganización, ausencia de domicilio fijo, sin construcción de “verdaderos pueblos”. En este sentido, el nomadismo sería la evidencia histórica de “primitivismo” (Nacuzzi 1998:146). De este modo, afirmar que los tehuelche eran “nómades” hace implícito, en las interpretaciones de los “blancos”, una visión evolutiva: una correspondencia entre “no tener asiento fijo” y “no conformar pueblos” (Nancuzzi 1998:149).

A esta mirada evolucionista se suman, además, los distintivos heroicos que la historia adjudica al otro extremo de la relación, es decir, aquellos que construyen el asentamiento gales como una “gesta”. Como vimos más arriba, el “sobrevivir a las hostiles condiciones de vida patagónica”, “el desarraigo de su lugar de origen”, “la falta de apoyo por parte del estado-nación” fueron, para los discursos oficiales, características que hacen de la colonización galesa un ejemplo y referente para la actualidad.

³⁵ Se dice que el poblamiento “efectivo” de la localidad se llevó a cabo a partir de 1886 con la llegada de inmigrantes italianos, españoles y galeses como mano de obra en la construcción del ferrocarril. En ese momento comenzó a poblarse la ciudad gracias a las actividades ferroviarias y portuarias.

Al mismo tiempo, estos discursos están dejando de lado otros asentamientos posteriores de inmigrantes y colocando en un segundo plano a los pueblos originarios. Estos últimos son referidos como aquellos que posibilitaron a los galeses, gracias a sus enseñanzas de métodos de caza y supervivencia, sobrevivir en estas “tierras inhóspitas”. Los protagonistas de la historia son los galeses, y a los tehuelche “se los recuerda simbólicamente” porque su accionar fue positivo para los primeros.

Retomo aquí el trabajo de Williams (2010) para pensar la forma en que el discurso sobre los pioneros galeses y su aporte a la construcción de la ciudad, junto con los elementos que hacen que sus acciones sean catalogadas como una “gesta” en la desolación del “desierto”, se volvió hegemónico. Según este autor, esto responde al monopolio de la historia entre aquellos investigadores que trabajan para las instituciones oficiales y las instituciones estatales que oficializan estos mismos discursos -como los museos y escuelas. La celebración del aniversario, al consolidarse como discurso representativo de la localidad, confirmó también las inclusiones y las exclusiones tanto como las relaciones sociales apropiadas.

A su vez, este monopolio cuenta con el apoyo de agentes políticos estatales—como el intendente de Puerto Madryn o el gobernador de la Provincia—los cuales suelen intervenir en la celebración como voces autorizadas. Para éstos, los galeses deben ser destacados por el “espíritu, la esperanza y la convicción [con los que] sobrepasaron toda adversidad para lograr con su cometido”. En la celebración del aniversario realizada en el año 2010, el intendente sostuvo que los galeses son un ejemplo de superación con las siguientes palabras:

*“Debemos fortalecer, una vez más, el espíritu de quienes hace 137 años dieron un ejemplo, marcaron un camino. Creo que el mejor legado que hemos recibido de ellos es esa fe, esperanza, ese espíritu de superación, que no supo de renunciamentos, que no reconoció dificultades porque las superaron, que no se redujeron a encontrar los errores que había y que seguirán habiendo, sino que se preocuparon por enmendarlos, que no trabajaron en distintas direcciones sino en un camino en común”.*³⁶

Es a partir de estos discursos que la idea de colono se equipara con la constitución misma de la sociedad y la historia provincial. El colono “no sólo aparece como un individuo ‘fundacional’ o ‘pionero’ sino también como un sustentador de esa cotidianeidad, formando verdaderamente una sociedad” (Williams 2010:6). Como contrapunto, estos mismos discursos interpelan a los pueblos originarios desde su condición de “sujetos que pudieron convivir en armonía con otra cultura”. Así, son marginados de su rol de agentes históricos desde la mirada oficial. Es decir, su papel en la historia, su ejemplo a seguir y, en los diacríticos disponibles de pertenencia identitaria local están limitados a su relación armoniosa con los galeses.

La celebración del aniversario de la ciudad es la performance oficial donde estas relaciones son exaltadas con el propósito deóntico de determinar el camino que debería seguir la sociedad madrynense. Así lo expresó el intendente de la localidad en su discurso en uno de los festejos del aniversario en el cual yo me encontraba haciendo trabajo de campo:

³⁶ Diario de Madryn. (29 de julio de 2002) “Puerto Madryn recordó la gesta del histórico desembarco galés”.

“Cuando se recrea el encuentro entre dos culturas, hay un intercambio que es todo un símbolo... cada sector ofrece algo que complementa lo que el otro posee... no existe deseo de avasallar al otro, muy por el contrario, existe una mirada amplia, abarcativa, inclusiva, que sabe sacar provecho aun de las diferencias. A ciento cuarenta y cinco años de aquel encuentro, estoy convencido que hoy, más que nunca, tenemos la obligación de volver a ese notable ejemplo...” (Discurso del intendente de Puerto Madryn. 07- 2010).

Paradójicamente, estos discursos sobre la reciprocidad presuponen y consolidan las relaciones asimétricas que se establecieron históricamente entre los indígenas preexistentes y los colonos. La siguiente cita construye un paralelismo que, al igual que la imagen de intercambio de la cita precedente, establece asimetrías sociales. Por un lado, la alteridad del tehuelche es idealizada al describirlo como estando en armonía con el medio y como un componente adaptativo más al ambiente hostil y desértico patagónico. Por otro lado, la alteridad del galés también es estetizada al definirlo como agente civilizador que ha trabajado por el progreso de la zona. Esto último aparece expresado, nuevamente, en este mismo discurso del intendente:

“Los colonos entregan un pan producto del trigo, de sembrar, de un trabajo organizado y planificado. Los nativos un cuarto de guanaco que representa, entre otras cosas, la experiencia de poder sobrevivir en un medio hostil, de saber adaptarse a condiciones sumamente precarias...años y años de experiencias adquiridas en esta querida meseta” (discurso del intendente de Puerto Madryn. 7-2010).

En este caso, la marginalidad a la que son desplazados los pueblos originarios en la vida cotidiana de Madryn responde a la misma marginalidad que se les ha dado en el discurso de la historia. La representación y el discurso son parte de procesos histórico-sociales con consecuencias políticas y económicas. (Hill 1992; Ramos 1999). El discurso está enmarcado en una estructura social la cual favorece una determinada forma “o un acento particular de su contenido--silenciando, naturalizando, olvidando otros.” (Ramos 1999:14). Los procesos de comunalización (Brow 1990) necesitan de la creencia en un pasado compartido y, en esta dirección, los discursos del intendente y del gobernador son constructores o autorizadores de ese pasado. En cada uno de sus respectivos relatos hay una búsqueda por el origen común de la sociedad madrynense a partir de la memoria de la gesta galesa y de las buenas relaciones con los indígenas. En este sentido, se ve cómo “la memoria es menos estable que los eventos que recolecta, y el conocimiento de lo que pasó en el pasado está siempre sujeto a la retención subjetiva, la amnesia inocente y la reinterpretación tendenciosa” (Brow 1990:3). Es en la memoria donde se desarrolla la lucha por el pasado, “estructurando las imágenes y sentimientos a partir de dos tipos de relaciones, la relación entre memoria dominante y formas opuestas, y la relación entre ‘discursos públicos’ y el sentido más privado del pasado” (Ramos 1999:19).

Para finalizar, entonces, acuerdo con Climo y Cattel (2002) en que las memorias colectivas son expresadas de formas variadas; tan heterogéneas como las distintas formas en las cuales las experiencias sociales se pueden hacer comprensibles. Desde este ángulo, se verá a lo largo de la tesis cómo las comunidades mapuche-tehuelche buscan, por un lado, identificarse con el grupo/discurso dominante y, por otro lado, separarse de él, y cómo ambas acciones responden a trayectorias sociales diferentes.

Capítulo 4

El aniversario de la ciudad.

4. a La fundación de la ciudad: conformación de la memoria social y transmisión de las “tradiciones selectivas”.

Como vimos en los capítulos anteriores, el discurso multiculturalista o pluricultural de la provincia es el telón de fondo del evento histórico más fundacional de Chubut en general, pero de Puerto Madryn en particular: la relación entre indígenas y galeses. Así como la “armonía interétnica” es actualizada por la provincia cada 30 de abril, específicamente, en el caso de la comarca de la costa y valle inferior, cada 28 de julio se festeja el aniversario de la localidad de Puerto Madryn rememorando el desembarco de los galeses y el posterior encuentro con los tehuelche. Este acto simbólico evoca el mito de origen al que ya hemos nombrado como la “relación armoniosa entre galeses y tehuelche” y conmemora la fundación de la ciudad.

Para la historia oficial, la fundación de la ciudad—su comienzo como tal—sería a partir de la llegada de los colonos galeses. Al respecto, coincido con Connerton (1993) en que todo comienzo contiene un elemento de recuerdo. En este comienzo es necesario abolir la secuencia cronológica y romper la continuidad del orden temporal. De esta forma, los actores sociales registran sus sentidos del hecho inaugurando un nuevo calendario, invisibilizando, en algunos casos, o seleccionando, en otros, historias, acontecimientos, sujetos y vivencias anteriores a este “hito fundacional”. En esta creación del comienzo es inconcebible lo totalmente nuevo, todos los modos de experiencia se encuentran apoyados en prácticas particulares y en contextos previos que aseguran su inteligibilidad. Por lo tanto, y apoyándome en este autor, es una regla implícita que los participantes de todo orden social deben presuponer una memoria compartida. Es a partir de esta memoria social sobre el desembarco galés y el “encuentro entre dos culturas” que las imágenes de este pasado en particular legitiman el orden social presente.

A esta “memoria social” a la que hacemos referencia se la puede ubicar y analizar en las ceremonias conmemorativas (Connerton 1993). Estas últimas son conmemorativas en la medida en que son performativas. Coincido con Connerton en que para dar cuenta de la formación social de la memoria debemos estudiar aquellos actos de transferencia que hacen posible recordar en común—tales como estas ceremonias.

Las performances ejecutadas dentro de ellas se transforman en las herramientas mediante las cuales la hegemonía comunica las “tradiciones selectivas” (Williams 1997) y aquellos conocimientos del pasado a transmitir (Rodríguez 2010). Según Williams (1997), la “tradicción selectiva” es una fuerza activamente configurativa y la expresión más evidente de las presiones y límites dominantes y hegemónicos. Se trata de “una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente pre-configurado que resulta poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social” (Williams 1997:137).

En los procesos hegemónicos de “tradicción selectiva”, ciertos significados y prácticas son seleccionados y acentuados, mientras que otros rechazados o excluidos. De este modo, esta selección es presentada y habitualmente admitida con éxito como el “pasado significativo”. Según Williams es una versión del pasado que se pretende conectar con el presente y, al mismo tiempo, lo ratifica. Esta tradición selectiva que conforma la historia del desembarco galés y el encuentro armonioso con los indígenas como fundacional de la localidad se transforma en un área de disputa en la actualidad. Éste es un área de disputa no sólo para las comunidades aborígenes del lugar—como se verá en este capítulo— sino también para otros grupos de la sociedad madrynense. Como lo anticipé en el Capítulo anterior, una de las encargadas de la organización de este acto me comentó que no todos están de acuerdo en que se festeje ese día como el aniversario de Pueto Madryn. Parece ser que hay disputas por quiénes fueron los primeros pobladores en asentarse como pueblo. Para muchos, el primer asentamiento fue con los galeses, para otros fue más tarde con la llegada de los italianos y demás pioneros: “Que sin ellos, los galeses no hubieran sobrevivido, pero la idea de festejarlo ese día es una idea simbólica” (conversación mantenida con un funcionaria municipal. 01/2010). Sin embargo, a pesar de estas disputas, la fundación de la ciudad sigue siendo caracterizada por el desembarco gales.

Para el caso específico del aniversario de la ciudad, este acto conmemorativo implica una serie de actividades-como proyección de películas, noche de gala, rogativa mapuche, carrera del barril, té gales, entre otras- que se desarrollan a lo largo de la semana. En éstas participan como los representantes de ambos pueblos la comunidad mapuche-tehuelche *Pu Fotum Mapu* (Los hijos de la tierra) y la colectividad galesa de la ciudad. El acto oficial se realiza el día 28 con la participación de funcionarios municipales y provinciales -intendente, gobernadores y diputados- así como de los abanderados de las diferentes colectividades -entre ellas la italiana, boliviana, española, entre otras-, organizaciones, comunidades mapuche-tehuelche e instituciones gubernamentales -como la policía, gendarmería y prefectura-.

Para trabajar en este punto coincido con Taylor (2008)³⁷ quien, al igual que Connernton, señala que es a través de las *performance* que se trasmite la memoria colectiva. En este sentido, la memoria funda sus raíces en el pasado, pero se trata de un fenómeno del presente. Para el caso del aniversario, las *performance* que se desarrollarán a continuación representaron y representan aquel pasado que “dio origen” a la historia oficial de la localidad y, que al mismo tiempo, caracteriza a la comunidad de Madryn en la actualidad. Por otro lado, entiendo al aniversario de la ciudad como un “lugar de memoria” (Nora 1989) donde se establece una relación particular entre memoria/historia. Así, si la historia no sitiara a la memoria, deformándola, transformándola y petrificándola, no habría lugares de memoria. Los lugares de memoria son simples y ambiguos, naturales y artificiales, disponibles en experiencias concretas y susceptibles de elaboración abstracta (Nora 1989).

Los lugares de memoria contienen tres características que los definen como tal: lo material, lo simbólico y lo funcional. De esta manera, un sitio puramente material—un archivo, por ejemplo—deviene en lugar de memoria sólo si la imaginación lo inviste con un aura simbólica. Un sitio puramente funcional tal como un manual de clases, un testamento o una reunión de veteranos es un lugar de memoria si es objeto de ritual (Nora 1989). Según Pierre Nora (1989) estos lugares nacen del sentimiento de que no hay memorias contemporáneas, que se deben crear archivos, mantener aniversarios y organizar celebraciones, porque tales actividades no ocurren ya naturalmente.

Así, para el municipio, el propósito del aniversario como lugar de memoria es detener el tiempo, bloquear el trabajo del olvido y establecer un estado de cosas. Sin embargo, y coincidiendo con este autor, los lugares de memoria existen por su capacidad de cambio, metamorfosis, de reciclado y proliferación de los significados. Contrariamente a los objetos históricos, contienen una doble característica: un sitio cerrado sobre sí mismo, concentrado en su propio nombre, pero también un sitio siempre abierto a la escala o rango completo de sus significaciones (Nora 1989).

4. b Un 28 de julio.

En el invierno del año 2010 tuve la oportunidad de participar del aniversario de la ciudad y compartir con una comunidad mapuche-tehuelche los preparativos de las actividades. El día 27 los integrantes de la comunidad *Pu Fotum Mapu* ya habían comenzado a organizar todo lo que tiene que ver con la “ceremonia del 28”. La mujer del *longko* y sus hijas se encargaron del preparado del *mudai* (bebida sagrada), la confección de las vestimentas tanto para la rogativa como para el acto del aniversario, la cocción de tortas fritas, entre otras cosas. El hijo, junto con sus amigos, se encargó de

³⁷ <http://hemi.nyu.edu/archive/text/hijos2.html>, bajado en octubre del 2008.

dejar todo preparado en el “campito”³⁸ para el día siguiente: buscar leña, preparar el fogón, limpiar la casa del predio, limpiar el terreno, organizar el *rewe* (altar), etc.

El día 28 nos levantamos junto con Gladys (la esposa del *longko*) y Ángel (*longko*) a las cuatro de la mañana. Enseguida él se puso a preparar el discurso que iba a decir en el acto final del aniversario. Desayunamos y, mientras los demás dormían, Gladys me invitó a ir a la habitación así dejábamos a Ángel tranquilo mientras preparaba el discurso. De a poco comenzaron a levantarse las chicas y empezaron a organizarse. Estaba casi todo listo, el *mudai*, las tortas fritas y el discurso ya casi estaba terminado. A medida que pasaba el tiempo iba llegando gente perteneciente y no perteneciente a la comunidad que estaba interesada en concurrir a la ceremonia. Se había acordado que sería la casa de la familia el lugar de encuentro de los convocados para tomar el colectivo que puso la municipalidad y el cual nos llevaría al “campito” donde se realizaría la ceremonia.

Llegó el colectivo y estábamos todos preparados. La mayoría de las mujeres de la comunidad llevaban puestos vestidos negros con la platería mapuche correspondiente, menos dos de las chicas quienes vestían la ropa de las *kalvf malen* -niñas sagradas. Nos subimos al micro y emprendimos viaje hasta el predio. Allá nos estaban esperando el resto de los integrantes de la comunidad con el fuego y todo listo para comenzar. De a poco comenzó a llegar más gente. Entre ellos un grupo de señoras que después nos enteramos que era un grupo de turistas. Una de ellas era la guía y el resto del grupo participaba de un turismo basado en excursiones cuya temática estuviera ligada a “la naturaleza” y a “lo espiritual”. Esta señora, terminada la ceremonia, se acercó a Gladys y le comentó que estaban interesadas en hacer una visita al campito y charlar con la comunidad. Esto da cuenta de cómo, para determinados sectores de la sociedad, el aniversario es aquel lugar caracterizado como “étnico”, esto es, la parte exótica en el entramado multicultural. Al mismo tiempo, este interés turístico reproduce el presupuesto de los museos locales en torno a la relación estereotipada entre “lo indígena”, “la naturaleza” y “lo espiritual” que caracterizaría al prototipo de “indio hiperreal”.

Luego llegó gente de la colectividad galesa, entre ellos su abanderado -quien además es el que actúa en el acto representando al primer galés en desembarcar en las costas de Puerto Madryn. Entre la gente de la comunidad y él hay una muy buena relación; tanto es así que es uno de los pocos a los cuales invitan a participar de esta ceremonia. Comenzó entonces la rogativa mapuche. Según lo comenta una de las jóvenes, la rogativa es:

³⁸ El “campito” es la denominación que le da la comunidad al predio de seis hectáreas aproximadamente que el municipio le cedió a partir de conformarse como tal. Más adelante se desarrollará los sentidos que giran en torno al mismo.

“una ceremonia ancestral nuestra, perteneciente a nuestro pueblo, donde ahí nosotros agradecemos porque las fuerzas de la naturaleza nos permiten estar realizando la ceremonia, que nos dan las fuerza para prepararnos, pedimos, agradecemos por lo que tenemos, por lo que nos hace falta...” (Entrevista a LÑ 7/2010).

En general estas ceremonias son privadas para gente que se reconoce perteneciente al pueblo mapuche, sin embargo, la comunidad realiza la rogativa “del 28” de forma abierta para que los demás -las personas no indígenas- puedan observar; no así participar.

Apoyándome en Morphy (1991), entiendo que establecer una división rígida entre los conocimientos públicos y los privados dentro de determinados pueblos es caer en una simplificación. Esto último debido a que en muchos casos lo que pertenece al ámbito del “adentro” o del “afuera” es relativo y con el tiempo el contenido de las categorías cambia: lo que era privado o restringido se convierte en público y al revés. Esta idea sobre las categorías de “adentro” o de “afuera” puede ser útil para dar cuenta del funcionamiento afectivo y político de la trasmisión de conocimientos. Según lo relata una de las jóvenes de la comunidad, el hecho de realizar la ceremonia de forma “abierta” tiene como objetivo transmitir un determinado mensaje:

“... nosotros mostrando eso allá podíamos, de alguna manera, mostrarle a la gente que... bueno... algunos no conocen todavía, dicen que hacemos ceremonias satánicas, cosas así... le dicen a otra gente. Por ejemplo, había una señora mapuche que también iba a la iglesia. Venía acá y también iba a la iglesia, entonces le decían en la iglesia—los que no conocían—que ellos pensaban que nosotros éramos así una especie de secta satánica, entonces así nada que ver... encima, lo más natural, estamos afuera, al aire libre, sin un techo, sin ninguna necesidad de estar elegantemente vestidos, y estamos solamente con un fogata o las cañas que van a simbolizar la familia o cosas así...” (Entrevista a L.Ñ 01/2010).

Por un lado, y como vimos hasta aquí, la rogativa del 28 es un mensaje público cuya audiencia es la sociedad –en particular la madrynense--, esto es, una forma de presentar un lugar de apego y de pertenencia como instalación estratégica para crear visibilidad y valoraciones positivas. Por otro lado, apoyándome en los aportes de Lucia Golluscio, entiendo que es necesario comprender la rogativa como *performance* en su doble orientación: como actuación-ejecución y como práctica social creativa y crítica en donde se actualizan sentidos antiguos “de pertenencia y exclusión, de resistencia y despojo, de identidad y alterización” (Golluscio 2006:69).

En relación con los límites establecidos entre el “adentro” y el “afuera” de la rogativa, muchos de los significados que se transmiten están conectados con la persecución, el genocidio, la invasión y el despojo llevado a cabo por los blancos. Según lo comenta la autora para el caso del *kamarikun* (camaruco, ceremonia comunitaria amplia), “casi de manera paradójica, se conforma una ceremonia exclusiva y excluyente mapuche al tiempo que parece constituirse como tal en relación polifónica con el

blanco” (Golluscio 2006:70). Estar adentro o estar afuera, mirar o participar en la ceremonia, es una forma de objetivar pertenencias comunes y relaciones sociales cuyo fundamento suele ser la misma historia de subordinación y alterización.

De esta manera, antes que comenzara la ceremonia, Ángel comentó de qué se trataría y cómo es que iba a funcionar. Explicó que los que no participaban se quedarían detrás. Las fotos y grabaciones sólo se podían “sacar de espaldas”, es decir no se podían sacar fotos de frente ni pasando la línea del *rewe* -lugar y fuego sagrado. Luego explicó por qué la ceremonia iniciaba tan temprano por la mañana: “no es un capricho sino una cuestión de creencias, hay que esperar a los *newenes* -fuerzas espirituales-despiertos” (Entrevista a A.Ñ. 2010). También hizo una breve descripción del acontecimiento del aniversario --“aquél encuentro tan pacífico entre dos pueblos” (Entrevista a A.Ñ. 2010)-- y del por qué los reunían ese día en ese lugar. Para Ángel, este encuentro habría que tomarlo como ejemplo, “donde a pesar de las diferencias, a pesar de no hablar el mismo idioma, pudieron entenderse y vivir en armonía. Sabiendo que en estas tierras había lugar para todos” (Entrevista a A.Ñ. 2010). Luego de decir esas palabras, saludó a la colectividad galesa y continuó explicando los sentidos de la rogativa, específicamente, las razones de mirar hacia el este en sus distintos actos. Aclaró que a pesar de no hablar en lengua uno tiene que pedirle a las fuerzas o *newenes* mientras se le ofrece la bebida sagrada, También sostuvo que la causa por la que muchos no hablan en *mapuzungun* ha sido en gran parte la conquista y el avasallamiento hacia su pueblo. Terminó de decir estas palabras y comenzó la ceremonia.

Entiendo, retomando a Golluscio, que la rogativa es una práctica social emergente y creativa, la cual construye y “transforma identidades y relaciones sociales en el marco de procesos históricos en marcha” (Golluscio 2006:73). Como veremos más adelante, el discurso de inicio del *longko* pone en evidencia el sentido doble que se le otorga a esta conmemoración. Por un lado, como un lugar cargado de afectividad y en donde se apropian sentidos de aquel pasado oficial. Y por el otro, un lugar pensado como de resistencia, de denuncia, de reclamo y de disputa hacia la sociedad dominante y a la historia oficial. A través de los relatos de Ángel se puede analizar la manera en que aquel discurso hegemónico multicultural —mediante el cual se caracteriza como ejemplo la convivencia pacífica entre dos pueblos— es apropiado por los grupos subalternos. Sin embargo, esta apropiación no significa que haya una ideología compartida entre el Estado y la comunidad indígena en este caso, sino —y como parte del proceso hegemónico— lo que hay “es un material común y un marco significativo para vivir a través de, hablar sobre y actuar en órdenes sociales caracterizados por la dominación” (Roseberry 2000:08).

Luego de finalizada la ceremonia, el *longko* agradeció a cada uno de los que participaron y a la gente que se acercó para ver de qué se trataba. Muy en especial agradeció a Don Sergio Nahuelpan. Este último, *longko* de la comunidad Nahuelpan cercana a

la localidad de Esquel (comarca andina de la provincia), había sido una persona muy importante para la familia y la comunidad y había fallecido hace unos pocos años. La pérdida de Don Sergio, a quien consideraban “como a un abuelo”, se hizo muy evidente para todos ellos, ya que él siempre venía para esta y otras rogativas junto con su mujer. Recordarlo hizo que se generara un clima de mucha emoción.

En este sentido, coincido con Ramos (2010) que aquellos tíos, padres, abuelos y bisabuelos que han fallecido pasan a formar parte del grupo de los antiguos o *kwifike che*. Al mismo tiempo se transforman en mediadores que, al participar tanto de la condición sagrada como de la condición humana, son respetados y recordados, consultados y escuchados. Según la autora, este uso cultural y dinámico de los vínculos con las experiencias de los que vivieron antes permite deslizarse el “nosotros” por distintos niveles de herencia parental al tiempo que refuerza las relaciones de reciprocidad con los ancestros: “Los antiguos constituyen un símbolo metacultural sobre el ser mapuche, puesto que representan las reglas, valores y conocimientos de este pueblo (...) constituyen la fuente principal de autoridad sobre la verdad en el presente” (Ramos 2010:128). Así, la instancia final de la ceremonia —momento en el cual se recuerdan a “los antiguos”— es de importancia fundamental. Aquí, además, se actualizan sentidos de pertenencia comunales, ancestrales y políticos.

Una vez finalizada la ceremonia, nos empezamos a dispersar. A las apuradas salimos del campito y eso preocupó a Gladys porque dejaron el fuego apagarse solo. El hecho de que salga todo bien en la rogativa es causa de que las fuerzas del mal o que las cosas malas no sucedan. En relación a esto, en la concepción mapuche del mundo lo sobrenatural convive con lo natural y el mal se encuentra enraizado en lo cotidiano. Esto último puede ser causante de enfermedades, muertes, sequías, conflictos en la familia o la comunidad (Golluscio 2006). Por estas razones, durante el ritual la comunidad busca tanto afianzarse en el pasado de los antiguos, como reforzar los lazos sociales presentes y prefigurar el devenir. La rogativa es, entonces, un espacio social y ceremonial donde se desarrolla la construcción social del bien (Golluscio 2006). El funcionamiento esperado, y explicado por Ángel al inicio de la ceremonia, o la preocupación de Gladys por la forma en que se trató el fogón son acciones para configurar el bien y, en esta dirección, unas de las prácticas en las que se actualizan los sentimientos más profundos de pertenencia.

Nos subimos al colectivo que nos llevó nuevamente a la casa, ahí las *kalfv malen* se cambiaron y se vistieron con los vestidos negros como el resto de las mujeres. Volvimos al transporte y nos dirigimos hacia “Punta Cuevas”. Como vimos en el apartado anterior, así se denomina el sitio donde la historia oficial ha ubicado el desembarco del primer grupo de galeses. Este lugar, como más adelante se trabajará, es un lugar de disputa entre las comunidades mapuche-tehuelche, por un lado, y el municipio y la asociación galesa, por el otro. Para las primeras, éste es un lugar sagrado puesto que

no sólo es un *chenque* o enterratorio sino también un *lelfun* o pampa de ceremonias. Para el municipio y la asociación es un patrimonio histórico en tanto se trataría del primer asentamiento galés.



Figura 4: 1. Aniversario de Puerto Madryn 2011. Acto del “encuentro entre galeses y tehuelches”.



Figura 4: 2, Aniversario de Puerto Madryn 2011. Representación del desembarco galés³⁹.

Cuando llegamos al sitio ya se estaba llevando a cabo la simulación del desembarco de los galeses mientras un locutor relataba el acontecimiento a medida que iba sucediendo. Allí un grupo perteneciente a la colectividad galesa—vestido con sus trajes

³⁹<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=229194997119756&set=a.229194860453103.53660.129724167066840&type=1&theater> (Acceso 12 de noviembre de 2012).

tradicionales—desembarcó en la costa. Estos galeses caminaron luego unos metros hacia el sitio en el que se representaría el encuentro con los indígenas (figuras 4: 1 y 2). El *longko* –recién bajado del colectivo-- se acercó hasta el representante de la colectividad. Ambos se abrazaron y posaron para la foto. Luego intercambiaron una porción de pan, entregada por los galeses, y una fracción de carne de guanaco, regalo de la comunidad.

En este punto coincido con Schechner (2000) quien define como *performance* a aquellos eventos -actividades, sucesos, conductas- que operan como “conducta restaurada”. La conducta restaurada es definida por el autor a partir de la frase “yo portándome como si fuera otro”. Así, este “yo como otro” se refleja a través de la representación que unos y otros hacen de los antiguos o antecesores. Según el autor, estas conductas se pueden guardar, transmitir y/o transformar. Son simbólicas y reflexivas, es decir no están vacías sino que se encuentran llenas de significaciones que se transmiten multivocalmente. La *performance* significa “nunca por primera vez”, puesto que es “conducta dos veces actuada” y siempre sujeta a revisión (Schechner 2000:109).

En este evento anualmente repetido, la comunidad encuentra cada vez un espacio hegemonícamente dispuesto pero propicio a habilitaciones diferenciadas. El desembarco, el abrazo y la foto son el punto de partida para revertir y disputar la historia y los presupuestos subyacentes en los usos hegemonícos del pasado. Como veremos más adelante, estas *performance* actúan como transmisores de la memoria colectiva, pero a la vez como lugares de re-significación de compromisos identitarios en una arena de apropiaciones y disputas sobre los sentidos del pasado (Rodríguez 2010).

Después de terminado el “acto simbólico”, una de las jóvenes mapuche-tehuelche junto con las niñas mapuche-tehuelche de la comunidad se acercaron al micrófono y ejecutaron, según el locutor, un canto “característico de su pueblo”. El locutor lo presentó como un *täyil*, es decir como un canto sagrado. Sin embargo, lo que se había ejecutado en el micrófono no lo era. La elección del tipo de canto y los sentidos que esta elección conllevan para la comunidad mapuche-tehuelche tienen un significado político implícito. Aime, quien lo ejecutó, me aclaró que no es “el canto sagrado” que se realiza en las ceremonias: “mi canto sagrado es para la ceremonia...” (Entrevista a S Ñ 2/2010). Años anteriores ella representaba uno que sí era considerado sagrado, pero se dio cuenta de la importancia que tenía, en contraposición a la utilidad que se le dio en aquel encuentro. Señalando, además, que ella no “era una postal turística” (Entrevista a S.Ñ 2010), por lo que decidió que no iba a cantar más cantos sagrados en el aniversario. Con este gesto, Aime y la comunidad que la apoya, reelaboran las definiciones de categorías como folklore o sagrado. Mientras suele entenderse hegemonícamente que todas las ejecuciones mapuche son parte del pasado tradicional de su pueblo, ellos distinguen prácticas con valor performativo en el presente, y prácticas lúdicas sin connotaciones sagradas que pueden ocupar los espacios dispuestos para lo

folklórico; prácticas cuyos sentidos construyen el “adentro” y prácticas que redefinen el “afuera”.

Para entender la importancia de esto último, retomo las explicaciones del *täyil* que, en otras comunidades de la provincia, han dado sus ejecutantes (ver p. ej. Ramos 2010). Algunas de ellas expresan que en los *täyil* existen sentidos adicionales que exceden cualquier interpretación de “canto sagrado”. Este “sentido adicional” sería el que permite experimentar la relación entre el *täyil* y la propia subjetividad como mapuche. Desde este ángulo, sostengo que los *täyil* contienen dimensiones secretas y ocultas para los no-mapuche que señalan, en este caso, los límites entre la información pública y la privada, entre los “adentro” y los “afuera”. Marcan, de alguna manera, los límites étnicos de pertenencia. Luego le tocó el turno a los jóvenes de la colectividad galesa, quienes bailaron “una danza típica” según lo relatado por el locutor. Al terminar la danza, se dio por finalizada esa parte del acto y se avisó que, en pocos minutos, se largaba “la carrera del barril” (figuras 4: 3 y 4: 4).

Esta carrera simboliza el traslado del agua dulce que se hacía en la época de la llegada de los galeses. El traslado era desde la laguna de Derbes hacia donde estaban instalados —esto es, hasta las cuevas. Esta carrera se reproduce todos los años y se hace entre dos grupos: el de los nativos (representando a los aborígenes) y el de los colonos (representando a los galeses). Si bien formalmente no se impone el criterio de pertenencia para participar de estos grupos, la mayoría de las veces son los jóvenes de la colectividad y los de la comunidad los que participan en la competencia. Ésta es localmente tan importante que es motivo de chistes, nervios y comentarios entre los participantes y espectadores. Para los jóvenes y los integrantes de la comunidad mapuche-tehuelche, la motivación para ganar no se debe al premio -una bolsa de higos- sino a poder establecer una relación diferente entre los grupos representados (y connotados).



Figura 4: 3 y Figura 4: 4 Carrera del barril durante el Aniversario de Puerto Madryn 2011⁴⁰.

⁴⁰<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=229205117118744&set=a.229194860453103.53660.129724167066840&type=1&theater> (Acceso 12 de noviembre de 2011).

Ganar la competencia del barril significa resituarse en un lugar social diferente. Entiendo que, aunque simbólicamente, están revirtiendo la historia de injusticia y desigualdad que pasaron los pueblos originarios. Apoyándome en el análisis que Eduardo Kohn (2002) realizó en su trabajo⁴¹, entiendo que el sentido que se le otorga a esta competencia posibilita combinar lo que “realmente pasó” con los intentos de comprender y dar sentido a los procesos sociales contemporáneos. En este sentido, lo que “realmente pasó” es una fuente constante de inspiraciones que pueden devenir en iniciativas (Kohn 2002). Estas narraciones de desigualdad surgen en las conversaciones con los interlocutores indígenas; en una de ellas Ángel me comentaba:

“... yo sé que para los galeses cuando llegaron a estas tierras no les resultó fácil adaptarse a estas tierras, no le fue fácil asentarse. Y todo lo que hicieron lo hicieron con mucho sacrificio. Con trabajo, con tesón... pero qué pasa? Progresaron, todos los que se asentaron en esta parte, todo el mundo progresó, prosperó... no así mi pueblo. Entonces mi pregunta es qué pasó? Por qué todos progresaron, por qué todos prosperaron! Y no mi pueblo! Que son los verdaderos habitantes originarios...” (Entrevista a A.Ñ 01/2010).

Entonces, tanto la representación del “encuentro entre los dos pueblos”, el intercambio simbólico de pan y carne de guanaco, la representación de bailes y canciones como la competencia por llevar el barril son conductas restauradas que ofrecen a los sujetos y a los grupos la oportunidad de “volver a ser lo que alguna vez fueron—o incluso, y más frecuentemente, de volver a ser lo que nunca fueron pero desean haber sido o llegar a ser” (Schechner 2000:110). Esto último debido a que las *performance* no son una mera selección de datos arreglados e interpretados, sino que ellas mismas son conductas que llevan las semillas de la originalidad que las hacen objeto de reinterpretación. Entiendo que ganar la competencia para la comunidad aborígen es reubicarse en un lugar diferente al que se los obliga a estar y es ser protagonistas de una historia que pareciera ser protagonizada únicamente por galeses.

Por otro lado, entiendo que las *performance* sobre el desembarco, la carrera del barril y los bailes y cantos tradicionales que se desarrollaron-y se desarrollan todos los años- operan como re-escenificaciones. Es decir, estas prácticas se apoyan en un contexto específico para adquirir su significado localmente específico y en un sistema histórico y culturalmente codificado: “Actúan en la trasmisión de una memoria social—extrayendo o transformando imágenes culturales comunes de un ‘archivo’ colectivo” (Taylor 2008).⁴²

⁴¹ Este autor trabajó con las tradiciones orales de una comunidad aborígen ecuatoriana. El análisis de este caso presenta un escenario que ejemplifica cómo las tradiciones orales comparten imágenes históricas y eventos en común con las historias eclesiásticas pero cambian las maneras en que estos términos son relacionados y la forma en que llegan a puntos diferentes en cuanto a la comprensión del pasado.

⁴² <http://hemi.nyu.edu/archive/text/hijos2.html> bajado en octubre del 2008.

Finalmente, terminada la carrera —cuyo punto de llegada es el monumento a la mujer galesa— se llevó a cabo el acto oficial que se desarrolla allí. Para empezar este acto se entonaron dos himnos: el argentino y el galés. Después tomó la palabra el locutor quien presentó, en primer lugar, a Ángel para que comience con el discurso que había preparado esa misma madrugada en su casa. Después le tocó el turno a Judith en representación de la colectividad galesa y, finalmente, le tocó el turno al intendente y al gobernador (figura 4: 5).



Figura 4: 5. Acto oficial del Aniversario de Puerto Madryn, 2010.

Finalizado el acto, las jóvenes de la comunidad mapuche-tehuelche hicieron algunas notas para el canal y la radio local quienes estaban transmitiendo en vivo todo el aniversario. Luego nos dirigimos hacia la casa donde Ángel estaba preparando el fuego para realizar el asado tradicional que suelen hacer al terminar aquel acontecimiento.

4. c El aniversario de la ciudad como “significante flotante”.

Tanto para los que participan como para la comunidad en general, el festejo del aniversario se volvió un festejo “tradicional”. Sin embargo, como se expuso anteriormente, el significado del evento va a variar para cada uno de los participantes. Así, para el discurso oficial, el significado del acto es “rememorar” lo sucedido en aquel tiempo fundador y recordar las “buenas relaciones” que darían inicio a la conformación de Puerto Madryn. Por su parte, para las comunidades mapuche-tehuelche éste es un espacio de lucha y de visibilización.

Considero, entonces, que el aniversario de la ciudad opera como un “significante flotante” (Laclau y Mouffe 1987). La puesta en escena del desembarco y el encuentro establece la equivalencia que permite al discurso hegemónico articular con otros para lograr su existencia. Sin embargo, el discurso hegemónico del aniversario desató y desata una proliferación de significados y discursos para cada grupo que participa -o

no- en él. De acuerdo con Laclau y Mouffe (1987), considero que para dar cuenta de los procesos de construcción de hegemonía es necesario realizar un análisis de las diferentes y contradictorias superficies discursivas que los constituyen. Por superficie discursiva estos autores entienden una práctica que articula, constituye y organiza las relaciones sociales. Sin embargo, la articulación que despliega esta superficie discursiva nunca es acabada. Es decir, el sistema de relaciones que se establece en toda identidad no consigue fijarse de una vez y para siempre en un conjunto estable de diferencias, “en la medida en que todo discurso es subvertido por un campo de discursividad que lo desborda; en tal caso la transición de los «elementos» a los «momentos» no puede ser nunca completa” (Laclau y Mouffe 1987:192).

De esta forma, aquellos “elementos” que no lograron articularse a una cadena discursiva son los que los autores denominan “significantes flotantes”. Estos significantes pueden existir en la medida en que hay una proliferación de significados, es decir, “no es la pobreza de significados, sino, al contrario, la polisemia, la que desarticula una estructura discursiva” (Laclau y Mouffe 1987:192). Este carácter flotante es el que, penetrando distintas identidades sociales, logra la existencia misma de la hegemonía. La imposibilidad de una totalidad cerrada es la que desliga la conexión entre significante y significado, y por esta desconexión es que proliferan los “significantes flotantes” en cualquier sociedad. Según los autores, la mayoría de las luchas políticas giran en torno a fijar parcialmente los significantes a determinados significados. En el contexto de la hegemonía siempre va a existir la sobredeterminación de elementos significativos, por la cual un elemento pasa a tener una connotación mucho más grande de lo que ese mismo elemento tendría en el vocabulario corriente. La hegemonía intentará fijar ciertas conexiones significativas como representantes del universal.

En el caso particular de Puerto Madryn, el discurso oficial intenta conectar el significado del acto con determinados elementos significativos: “fundación de la ciudad”, “gesta de colonización”, “convivencia pacífica como ejemplo”, “evento apolítico, simbólico y cultural”, “ejemplo de superación”. Sin embargo, coincido con los autores en que este discurso deviene hegemónico porque al acto pre-existen prácticas históricas y articularias de significantes flotantes:

“En un sistema cerrado de identidades relacionales, en el que el sentido de cada momento está absolutamente fijado, no hay lugar alguno para una práctica hegemónica. Un sistema plenamente logrado de diferencias, que excluyera a todo significante flotante, no abriría el campo a ninguna articulación; el principio de repetición dominaría toda práctica en el interior del mismo, y no habría nada que hegemonizar. Es porque la hegemonía supone el carácter incompleto y abierto de lo social, que sólo puede constituirse en un campo dominado por prácticas articularias” (Laclau y Mouffe 1987:231).

Sólo la presencia de una vasta región de elementos flotantes y sus posibles articulaciones con campos opuestos de significados -lo que implica la constante redefinición

de estos últimos- es lo que constituye el terreno que nos permite definir una práctica como hegemónica. Sin equivalencia y sin fronteras no puede estrictamente hablarse de hegemonía.

Resumiendo hasta aquí, entiendo que es este carácter flotante del evento lo que permite la articulación con diferentes significados y la habilitación del campo de lucha hegemónico. No obstante, y como se verá a lo largo del siguiente apartado, para las comunidades mapuche-tehuelche el aniversario tiene un significado diferente del que tiene para los miembros de la colectividad galesa, y distinto también al que actualiza el discurso oficial. A su vez, este significativo flotante logró -y logra- articular luchas y significados diferentes dentro de las mismas comunidades aborígenes de la localidad. En otras palabras, participar del aniversario fue un espacio que generó también la articulación entre las diferentes luchas que han venido emprendiendo los agentes indígenas en la región. Algunos, como veremos más adelante, fueron separándose del evento del acto -señalando un desacuerdo- y buscando otros espacios de disputa. Otros, como la comunidad *Pu Fotum Mapu*, siguieron haciendo de ese lugar uno en el cual “estar en lucha” (Ramos 2005) y habilitar prácticas de impugnación a los estereotipos dominantes.

4. d El acto aniversario y la fundación de la ciudad.

Antes de que se llame a participar a las comunidades indígenas de la localidad, el aniversario se centraba únicamente en recordar el desembarco gales. Esto último se constata al leer artículos de notas de diario (figuras 4: 6 y 4: 7) anteriores a la participación de la comunidad indígena. Allí se expresaban frases tales como: “Puerto Madryn recordó la gesta del histórico desembarco galés”⁴³ o se celebra “el centésimo trigésimo octavo aniversario del histórico desembarco galés”,⁴⁴ “Hoy se evoca la llegada de los galeses”.⁴⁵



Figura 4: 6. Recorte del diario “Jornada” de Madryn. Aniversario de la ciudad año 2003.

⁴³ Diario de Madryn. (29 de julio de 2002) “Puerto Madryn recordó la gesta del histórico desembarco galés”.

⁴⁴ Diario de Madryn. (29 de julio de 2003) “Se celebra el centésimo trigésimo octavo aniversario del histórico desembarco galés”.

⁴⁵ Diario de Madryn (29 de julio de 2004) “Hoy se evoca la llegada de los galeses”.



Figura 4: 7. Recorte del diario "El Chubut" de Madryn. Aniversario de la ciudad año 2008

Por otro lado, el aniversario de la ciudad ha sido pensado, desde las instituciones oficiales, como un complemento turístico adicional y, específicamente en la localidad de Madryn, como el evento que transmite y al mismo tiempo la impregna de su propio sesgo multicultural. Tanto es así que, en el año 2004, es la Secretaría de Turismo la que invita a la comunidad a participar del acto. Según lo contó el *longko* de la comunidad *Pu Fotum Mapu*:

"después nos invitaron de la dirección de turismo para participar del aniversario de la ciudad y del desembarco de los colonos galeses... Yo acepté. Ese día que me llaman de turismo, estaba en una reunión con Lucas y Currumil y decidimos de participar. Participamos. Fue tan bueno el recibimiento que la comunidad de Madryn le dio a nuestra participación que las autoridades municipales quedaron muy entusiasmadas..." (Entrevista a A.Ñ realizada por Ana Mariel Weinstock en el año 2008).

Esta participación logró ser permanente durante los años siguientes. Esta continuidad responde principalmente al hecho de que, para el municipio, la participación indígena permitía actualizar la idea de armonía en la narrativa fundacional de la localidad. La encargada de la organización del festejo del aniversario expresaba al respecto que el desembarco rememora "el encuentro pacífico" y dio a entender que recuerda a los tehuelche, porque gracias a ellos pudieron sobrevivir los galeses, "fue una colonización, no una conquista" (conversación con funcionaria municipal 02/2010). Es por esto último que el discurso oficial entiende que es un festejo "simbólico" y "cultural", aun cuando "las comunidades aprovechan para realizar reclamos" (conversación con funcionaria municipal 02/2010). Por otro lado, cuando uno analiza esta representación simbólica de aquel "encuentro armonioso entre los dos pueblos", puede dar cuenta de que esta "gesta pionera" de progreso y colonización tiene sus propias asimetrías, donde los accesos para orientar los sentidos del evento de cada una de las alteridades construidas (indígena y galesa) no son iguales (Ramos 2009).

Así, y en primer lugar, surge el dilema de "la ubicación" al momento de entrar al escenario. El lugar asignado para que entre la comunidad en el desfile anterior a la

lectura de los discursos es el último por no llevar la bandera argentina acompañada de la propia⁴⁶. Al respecto, considero que la bandera argentina es uno de los elementos que objetiva y reproduce la forma en que el discurso hegemónico interpela al indígena como un sujeto cuya juridicidad depende de su construcción como parte integrante -a la vez segregada de y subordinada a- una absorbente nacionalidad argentina (Briones 1998b). De hecho, este acto en el cual se rememora el encuentro pacífico entre dos pueblos como hito histórico del aniversario de la fundación de la ciudad se enmarca en la formación discursiva más amplia de un punto de vista de la nación. Esta última es la que pone en relieve el uso de la bandera argentina y los criterios que distinguen y jerarquizan a sus portadores y no portadores. Como desarrollaré más adelante, entiendo que el rechazo al uso de este símbolo nacional es una práctica de resistencia por parte de la comunidad.

En segundo lugar, es el Estado –entendido aquí como organismo administrativo— quien sigue determinando qué de aquella cultura a “representar” puede ser admitido como culturalmente aceptable, y qué pasaría a no formar parte de la cultura y desplazado al terreno de las prácticas políticas e ideológicas evaluadas como “inauténticas” (Ramos 2005). Así, entonces, ciertas “tradiciones” toman fuerza y son transformadas en “oficiales” y “legítimas” dentro del aniversario (la realización de ceremonias, algunos cantos, la vestimenta, etcétera), mientras que otros usos de las experiencias pasadas y presentes, como por ejemplo la lucha y los reclamos expresados a través de los discursos, son cuestionados como inauténticos. Nuevamente, y al igual que en los museos, la identidad de los sujetos sigue quedando fijada a través de una imagen estereotipada y en los términos que hegemónicamente suele entenderse una práctica como folklórica. En esta concepción de lo “folklórico”, lo que suele entenderse como político --p.e., la resistencia o la lucha-- resultan ser incompatibles por ser inauténticas como índices de la particularidad legítima de un pueblo. Es por esto mismo que para el municipio el festejo “es algo cultural” (Conversación con funcionaria municipal 02/ 2010).

No obstante, en este caso, se ha otorgado, por parte del municipio, una concesión o ampliación de los márgenes de tolerancia que solían definir el marco de lo aceptable en la estructura hegemónica. Es decir, los organizadores permitieron a la comunidad la realización de un discurso sabiendo que, en algunos de sus puntos o tópicos, éste sería incompatible con la imagen que se le quiere dar al aniversario. Esto último pasa específicamente con la comunidad *Pu fotum mapu* puesto que, para el municipio, esta comunidad “es la más fuerte, con más peso” y “tienen otra actitud, de diálogo... (mientras) las otras van a choque” (Conversación con funcionaria municipal 02/2010). El discurso de *Pu Fotum Mapu*, al ser enmarcado en la representación más amplia del

⁴⁶ Esto también sucedió en el acto del 25 de mayo del 2011. En el desfile que se realizó la comunidad fue ubicada en último lugar por no llevar acompañada a la bandera argentina.

encuentro armonioso, no pondría en riesgo los presupuestos de la pluralidad construida en Madryn.

Finalmente, llama la atención el lugar en el que quedan posicionadas las comunidades mapuche-tehuelche cuando el marco temporal que se construye ya no es el pasado sino la actualidad. En aquella conversación con la funcionaria municipal encargada de la organización, las comunidades no eran denominadas como tales, sino como colectividades. Ella reconocía que este modo de nombrarlas molestaba a los indígenas. La funcionaria me explicaba que si bien suelen ser nombradas como “comunidades” en las esferas públicas, en ámbitos privados –como la conversación que ella y yo estábamos manteniendo en ese momento-- se duda de su legitimidad como “comunidad” y son llamadas como “colectividades”: “aunque a ellos no les gusta que les digan así” (Conversación con funcionaria municipal 02/2010).

Este cambio de membresía sintetiza uno de los principales presupuestos del sentido común provincial. Un presupuesto que opera como premisa en los discursos ideológicos que impregnan programas, decisiones y reconocimientos oficiales. La funcionaria aclara este punto diciendo que no habría ninguna diferencia histórica significativa con otros grupos sociales de la provincia. En este sentido, la “colectividad” indígena sería igual a otras de las tantas colectividades que se encuentran en el territorio nacional: la italiana, la boliviana, la galesa. Esta afirmación no sólo está negando los reconocimientos como sujeto de derechos que fueron obteniendo los pueblos originarios en los últimos años; sino que, además, está justificando la postura del municipio de pensar como “utópicos” los argumentos de los pueblos originarios de pensarse y reclamar reconocimiento como nación: “es algo imposible, qué pasaría si cada colectividad reclamase lo mismo?” (conversación con funcionaria municipal 02/2010).

En los usos locales la membresía como “colectividad” -y sobre todo en reemplazo de la idea de “comunidad”- está definiendo a los indígenas como inmigrantes en “territorio argentino” y negando los procesos de colonización y despojo por los cuales alguna vez los indígenas obtuvieron el derecho a ser nombrados como “comunidad”. Vemos, una vez más, el modo en que accionan los mecanismos de banalización de la historia en la lucha por fijar los lugares de las alteridades indígenas. El término “colectividad” -tal como es utilizado en este caso- tiene un gran poder performativo como negador de la historia de poder y sometimiento que atravesaron y atraviesan los agentes indígenas.

Por otro lado, y con efectos ideológicos similares a los mencionados para los museos, este término pone en evidencia la lógica provincial de la ideología multicultural. Esta lógica metacultural imagina a “la diferencia” (“cultura”) en términos hegemónicamente particulares, donde el término “colectividad” excluye del marco multicultural las relaciones sociales específicas de conformación del estado-nación con sus particu-

lares formaciones de alteridad y las formas también particulares de lucha y reclamo indígena (Briones 2002). Al nombrar una organización indígena comunitaria como “colectividad” las personas de Madryn también le están negando la posibilidad de ser agentes libres para controlar y decidir sus propios procesos de conformación de subjetividad.

4. e El acto-aniversario y las luchas indígenas.

A pesar de esta asimetría en la configuración de los lugares sociales impuestos a los pueblos originarios, los mismos suelen ser apropiados, reformulados, resistidos y cambiados por los agentes indígenas. De acuerdo con lo que Roseberry (2000) señala, entiendo que aquel material común o marco significativo del discurso hegemónico multicultural del aniversario de la ciudad se transforma en una forma de hablar sobre las relaciones sociales que expone los términos alrededor de los cuales -y en términos de los cuales- ocurre la impugnación y la lucha. Como se aclaró anteriormente, la primera comunidad en participar del evento del aniversario de la ciudad fue la comunidad mapuche-tehuelche *Pu fotum Mapu*. Los integrantes de la misma fueron invitados a formar parte del evento en el año 2000, con el objetivo de “rememorar y recordar todo lo que había acontecido en aquel tiempo” (Entrevista a A.Ñ 02/2010). Al participar en esta experiencia, la comunidad ocupó los lugares sociales disponibles; pero, al hacerlo, los habilitó como sitios transitables para reflexionar, disputar y resignificar los discursos públicos del municipio.

Por otro lado, cuando uno escucha los relatos sobre las trayectorias de conformación de la comunidad, el “encuentro entre dos culturas” se convierte tanto en “un lugar de apego” como en “una instalación estratégica” (Ramos 2005). En este sentido me apoyo en los aportes teóricos que realiza Lawrence Grossberg con la acuñación el concepto de “movilidades estructuradas” (Grossberg 1992). Éstas habilitan formas específicas de cambio y de identidad, y dan poder a formas específicas de agencia. La hegemonía opera determinando qué tipo de lugares pueden ocupar las personas, cómo deberían ser ocupados y cómo correspondería moverse dentro de ese espacio (Ramos 2005). Sin embargo, cuando estos lugares son experimentados como propios, cotidianos y se ejerce en ellos algún tipo de control sobre el modo de habitarlos, las personas habilitan lugares hegemónicamente disponibles como lugares de otro tipo. Así, y “en el marco de los procesos hegemónicos de estratificación, diferenciación y territorialización, estos sitios de residencia pueden ser experimentados como “moradas primordiales” (comunidad de identidad) o como “instalaciones estratégicas” (comunidades para la acción)” (Ramos 2005:18).

Para la comunidad *Pu Fotum Mapu*, el aniversario cobra *otro* sentido, *otro* significado. El hecho de participar en él dio a los integrantes la posibilidad de impugnar algunos de los estereotipos dominantes con los cuales los discursos oficiales y de senti-

do común definían y evaluaban sus agencias en la historia de la ciudad. Ellos entienden la participación como una forma de lucha, donde la visibilización ante la sociedad y el control sobre los modos de ser vistos son un objetivo fundamental. En una conversación con una de las jóvenes de la comunidad ella me señalaba esto mismo:

“Y para mí ahora, digamos participo por... no sé como diciendo acá estamos! Por el reconocimiento y porque hemos ganado el lugar hace, digamos un par de años y que la gente de Madryn sepa. Porque hay gente grande que ya está, la tiene clara pero hay niños, hay gente nueva. Gente que llega de afuera. Y sino que parte van a ver?, llegaron los galeses y fundaron la ciudad de Madryn y ahora estamos acá gracias a ellos” (Entrevista a S.Ñ 02/2010).

Este “ganar el lugar” es parte de su lucha por hacerse ver y hacer oír sus reclamos. Aun cuando este lugar fue dispuesto por el municipio y subordinado a sus formaciones hegemónicas de alteridad, los modos indígenas de moverse, ocuparlo y habilitarlo en el transcurso de estos últimos años lograron instalar una nueva forma de pensar el aniversario de la ciudad. Como se vio anteriormente, antes de que la comunidad comience a participar, este acto se centraba principalmente en recordar el desembarco galés y todas las inscripciones de “progreso para la localidad” que el mismo había implicado. En cambio, en la actualidad, el núcleo significativo del aniversario consiste en rememorar “un encuentro pacífico entre dos culturas”. Aún impregnado del sesgo multicultural (“somos todos colectividades”) los pueblos originarios ya no podrán dejar de ser parte de la historia de Madryn. Este cambio es experimentado por los mapuche-tehuelche como un resultado de sus acciones conjuntas.

Además, este “lugar ganado” transforma y disputa constantemente el lugar impuesto para la comunidad dentro del acto en tanto pensado únicamente para rememorar aquel “encuentro pacífico”. Así, para los integrantes de la misma, el hecho de participar comienza a experimentarse y pensarse de otra manera; ya no sólo como un evento festivo, sino también como un espacio desde el cual ser oídos desde la posición de una subjetividad política. Esta habilitación del aniversario como un acto habilitado para la denuncia, el reclamo y la acción colectiva es, en el contexto de la ciudad de Madryn, una disrupción o reformulación estructural de los espacios/discursos hegemónicos. Esto último sucede sobre todo en el momento en el cual el *longko* pronuncia su discurso. Generalmente éste comienza haciendo referencia a lo “armonioso y pacífico” del encuentro, de las “buenas relaciones” entre los tehuelche y galeses, para luego hacer hincapié en el genocidio llevado a cabo por el Estado sobre los pueblos indígenas y la relación de subordinación que los pueblos originarios han mantenido con el Estado y la sociedad civil desde entonces. En palabras de Ángel:

“... se lanzaron como aves de rapiña arrebatándonos todo cuanto teníamos. Nos arrebataron las tierras, cercenaron nuestra cultura, cercenaron nuestro idioma, cercenaron la vida de cuantos pusieron, pero aquí estamos... pusieron en práctica un genocidio pero no pudieron, aquí estamos... recuperándonos como pueblo, alzando nuestras voces para decir PETU MONGELEINN... aún esta-

mos vivos... y viviendo donde estemos seguiremos ejerciendo el reclamo a que sean respetados nuestros derechos que como pueblos originarios nos asisten.” (Discurso de A. Ñ 7/2010)

En otras palabras, “estos lugares temporarios de pertenencia y orientación devienen, para ciertos grupos específicos, sitios estratégicos para actuar en la historia” (Ramos 2005:20). Para los integrantes de la comunidad, el participar es parte de lo que ellos llaman, junto con otras organizaciones mapuche -tehuelche, “estar en lucha”. Una disputa que va más allá del acto en sí y de los sentidos denominados “folclóricos” por los discursos oficiales y que éste aparentemente representaría: “Va más allá de eso! Yo no soy una fotito para un follet, vamos más allá, es todo un rescate cultural y una lucha!” (Entrevista a S.Ñ 2010).

Este “estar en lucha” es pensado como experiencia performativa. Es decir, apoyándome en el modelo que Ana Ramos plantea a partir de las experiencias interpretadas de sus interlocutores, “estar en lucha” hace referencia a “un nuevo modo de convertir las vivencias de subalternidad—naturalizadas e interiorizadas—en expresiones públicas y tema de reflexión” (Ramos 2005). Esta última experiencia va a tener sentidos particulares de acuerdo a los diferentes contextos sociales en los que se lleven a cabo y en los que se desarrollen las trayectorias de los diferentes sujetos. Tanto es así que, por ejemplo, los mismos significados de “estar en lucha” van a implicar identificaciones y agencias que serán distintas entre, por ejemplo, agentes mapuche-tehuelche urbanos y aquellos que crecieron en una comunidad rural, puesto que las experiencias colectivas y personales de unos y de otros serán diferentes (Briones y Ramos 2010).

Como hemos visto en este capítulo, la comunidad invitada para llevar a cabo el acto del aniversario es la comunidad *Pu Fotum Mapu*. El resto de las comunidades mapuche-tehuelche de la localidad han participado como integrantes de esa misma comunidad —que luego por diferentes cuestiones se han separado y conformado la propia— o como comunidades particulares. En la actualidad, las demás comunidades no participan más de este acontecimiento. Esto último, según Daniel⁴⁷ “porque no surgió tampoco la necesidad de participar” (Entrevista a D.H 12/2011). Es que para el resto de las comunidades este espacio ya es un espacio de lucha “ocupado”:

“Ya alguien se ocupa, nosotros nos vamos a ir ocupando de otros lugares, porque en realidad el ataque hacia nuestras naciones es constante y de todos lados... desde la política, desde la educación, desde la economía, desde tierras... de todos lados y si nos concentramos en una sola cosa, nos van a ir matando por otros lados” (Entrevista a D.H 12/2011).

A diferencia de la comunidad *Pu Fotum Mapu*, el resto de los agentes indígenas no están de acuerdo con la caracterización oficial que se le hace tanto al pueblo gales como al tehuelche. Ellos no sólo disputan la asimetría de lugares establecidos dentro

⁴⁷ El *werken* (mensajero) de la comunidad *Pu kona Mapu*.

de la historia para cada pueblo —donde lo galés siempre está ubicado como en primer plano— sino que, además, cuestionan la historia argumentando que los presupuestos centrales de la armonía y el encuentro han sido “inventados” acorde a los intereses tanto del estado- nación como del pueblo galés. Así Daniel me señalaba esto mismo:

“Existe una pequeña contradicción en la historia esa... no por parte de las comunidades que reivindican que estuvimos en el lugar y que seguimos estando, por supuesto, sino por parte del pueblo galés que bueno, siempre está desmereciendo todo lo que es de las comunidades. Planteando una historia que no es, donde a Gaiman la hacen pasar por una colonia galesa y Gaimanaik es... es un nombre chewelcho... de nuestro pueblo, no es un nombre gales. Y bueno y todos los libros de historia que nombran al caballito de malacara, de que todos los indios se volvieron locos. Y, en realidad, lo que nunca quisieron admitir es que el pueblo gales conformó parte de lo que fueron los regimientos del Chubut. Con la excusa de que vengan a imponer orden al territorio” (Entrevista a D.H 12/2011).

En este sentido, el “aniversario de la ciudad” fue un lugar en el cual se aglutinaron los agentes indígenas, se juntaron y lo transformaron en una arena de luchas. Con el tiempo, algunos de estos participantes entendieron que, aun cuando lo consideran valioso, es necesario empezar a ocupar otros espacios.

Como forma alternativa de lucha, el resto de las comunidades de la localidad— como por ejemplo, *Pu Kona Mapu* y *Newen Tuain Iñchiñ*—hacen explícita su disputa con el sentido multicultural oficial que ha constituido en torno a la historia del “encuentro armonioso entre dos pueblos”. Así, dan cuenta de la manera en que este discurso oficial del multiculturalismo opera como negador de otras realidades:

Mirá, es lo que el estado quiere no? El estado quiere ir apaciguando la historia para ir tapando un montón de cuestiones internas... con la deuda histórica que tiene con los pueblos originarios. Y minimiza un poco la situación... hubo una relación entre no todo el pueblo, toda nuestra nación, sino que hubo relaciones familiares. Qué sé yo, una familia galesa con una familia tehuelche y ahí quisieron disfrazar todo. Ellos decían tehuelches, pero no se daban cuenta que entre esa familia tehuelche habían un montón de mapuches que era los que hijos de esos tehuelches...” (Entrevista a D.H 12/2011).

El desacuerdo pasa entonces, no con las comunidades que participan del acto aniversario y se hacen visibles como tales, sino con la historia oficial en la que se enmarca el acto mismo. Una historia que describe y evalúa los lugares sociales pensados para los sujetos indígenas, al tiempo que impone una determinada manera de interpretar la multiculturalidad en la provincia. Daniel me ejemplificaba esto mismo en la conversación que mantuvimos:

“en ninguno de los discursos que hemos escuchado... desde las comunidades sí se les dice nuestros hermanos galeses, pero del otro lado nunca escuchamos que digan “nuestros hermanos tehuelches o hermanos mapuches”, “nuestros amigos los indios”... y bueno, también tenemos roces con la gente

de la colectividad galesa, porque nos conocimos y le dijimos las cosas... en realidad hay un debate histórico... ” (Entrevista a D.H 12/2011).

Por lo tanto, para el resto de las comunidades indígenas de Puerto Madryn el aniversario es un espacio de lucha ocupado al tiempo que cuestionado. Para la comunidad mapuche-tehuelche *Pu Fotum Mapu* el aniversario cobra aquel sentido hegemónico anteriormente desarrollado, pero es al mismo tiempo un lugar de lucha, de visibilidad, de reclamo como un lugar de apego y de subjetivación.

Entonces, y volviendo al caso específico de la comunidad *Pu Fotum Mapu*, el participar del aniversario es —además de un sitio para la acción— un sitio de apego. De esta manera, las experiencias compartidas en este encuentro se entraman con otras prácticas comunalizadoras heredadas de sus antepasados. Entre ellas, y principalmente, la realización de una rogativa en la que participan gran parte de los mapuche y tehuelche de la zona todos los años y donde actualizan experiencias afectivas y políticas, de comunidad e historias comunes. En palabras de María, una joven de la comunidad:

“es el estar antes de que amanezca, porque se supone que con la salida del sol se despierta todo, que con la salida del sol también se despiertan las newen, que son las fuerzas de las que creemos, las fuerzas de la naturaleza, las fuerzas de todo... todo se despierta. Entonces uno cuando hace la rogativa se despierta antes de que salga el sol y cuando está saliendo empieza su ceremonia. A pedir por lo que se necesite, agradecer por lo que le haya sucedido y haya obtenido, uno agradece y pide en su rogativa...” (Entrevista a L Ñ 2/2010).

La rogativa o *nguillatun* es el espacio en el cual, dentro del “marco de las relaciones de poder, los sujetos afectivos actualizan, confirman y reformulan ciertas versiones del pasado como tradiciones compartidas” (Ramos 2005:20). Por lo tanto, entiendo que este aniversario también es parte de los procesos de subjetivación en los que se fueron encontrando a lo largo de estos años los integrantes de la comunidad. Antes, durante y después del acto del aniversario, la comunidad *Pu Fotum Mapu* fue desplegando lugares, formas de ocuparlo y de actuar en ellos que desbordan los sentidos y las “lecturas preferenciales” (Hall 1980) del acto oficial. Cada una de las prácticas con las que ellos intervienen --cuando realizan sus ceremonias, visten sus vestimentas, ejecutan sus cantos y pronuncian públicamente sus discursos—reconstruye un piso para el intercambio donde el “ser mapuche” y el “ser tehuelche”, y sobre todo, el “ser indígena” en Chubut, adquieren otros sentidos que los oficiales. Pero también, uno en el cual se encuentran como agentes y sujetos, “en la lucha” y en los afectos, distintas personas para las cuales ese nuevo lugar habilitado tiene sentido en la definición de su propia subjetividad.

4. f Las contradicciones en aquel acto-aniversario: “somos los pueblos inconsultos”.

Vemos entonces que, a pesar que el Estado puede establecer ciertas palabras o relatos para contar, nombrar y etiquetar a las comunidades indígenas, no necesariamente puede forzar a los pobladores a aceptarlas o usarlas. Como Scott (2000) lo propone, los grupos subalternos, usan ciertas “transcripción escondida”⁴⁸ para hablar acerca de su dominación. Así, es a través de un acto aparentemente simbólico que la comunidad genera espacios para poder hablar y llevar a cabo su lucha. Sin embargo, y de acuerdo con lo explicado hasta aquí, no estoy de acuerdo con Scott en su afirmación de que los grupos subalternos están interesados en “conspirar para reforzar las apariencias hegemónicas” (Scott 2000:21) puesto que carecen de poder. En primer lugar, y coincidiendo con Roseberry (2000), tanto las transcripciones públicas como las ocultas están íntimamente entrelazadas en procesos hegemónicos pero no como formas ideológicas terminadas y monopolíticas, sino como procesos de dominación y de lucha disputados, problemáticos y políticos. En segundo lugar, y de acuerdo con lo que señala Grossberg, los sistemas de diferenciación social van a estar relacionados con las diferentes formas y niveles en los que opera el poder produciendo diferencias y moldeando relaciones, estructuras, identidades y jerarquías. Sin embargo, estas mismas prácticas e identificaciones pueden dotar de poder a las personas. De esta forma, el poder dibuja un estado de juegos cambiantes dentro de un campo también cambiante de fuerzas, lo que hace además que las relaciones de poder sean múltiples y contradictorias. En este sentido es importante remarcar que el poder nunca es meramente una cuestión de distribución de riqueza, o de los medios de producción, o de los accesos a la información y a las prácticas de toma de decisión. El poder se organiza en torno a cada valor y recurso de la vida humana (Grossberg 1992).

Por último, coincido con Daniel Nugent y Ana María Alonso (2002) cuando sostienen que los significados y símbolos producidos por el Estado no son simplemente reproducidos por los grupos subalternos. Esto mismo ocurre cuando la comunidad mapuche-tehuelche *Pu Fotum Mapu* incorpora aquellos símbolos y significados dominantes (como la relación armónica y pacífica entre tehuelche y galeses), pero también los combate, los desafía, los cuestiona, revalúa y ofrece alternativas frente a ellos. Un ejemplo de esto es cuando el *longko*, al narrar el acontecimiento de este “encuentro”, da cuenta de la relaciones de poder y subordinación por las que su pueblo estaba transcurriendo en el mismo momento en el que desembarcan los galeses. O, por ejemplo, cuando en su discurso explica cómo el estado argentino comienza a apropiarse de las tierras:

⁴⁸ Scott (2000) utiliza el concepto de “transcripción escondida” o “discurso oculto” para referirse aquellas manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman y contradicen al “discurso público”. Este último entendido como “la descripción abreviada de las relaciones explícitas entre los subordinados y los detentadores del poder” (Scott 2000: 24).

“Esa es la parte amarga que yo veo, lo que no sabía el cacique es que el estado ya había decidido por él. En pocas palabras, ya el estado se había apropiado de las tierras sin que el cacique lo supiera. Esa es la parte amarga, no? Y eso, aún se ve... siempre el estado decide por nosotros. Somos los pueblos inconsultos.” (Entrevista a A.Ñ 02/ 2010).

Creo, entonces, que al apropiarse de la historia oficial que cuenta “las buenas relaciones” que se habrían dado entre estos dos pueblos, también están habilitando un espacio en el cual poder ser protagonistas y, principalmente, un espacio de reclamo y cuestionamiento sobre cómo fue y cómo es la relación del Estado –a veces incluyendo a la sociedad civil-- con los pueblos originarios. En una relación asimétrica en la cual la principal experiencia ha sido la exclusión de la historia, ambas habilitaciones son importantes. Como dijo el *longko* de la comunidad, ellos han sido para el Estado los “pueblos inconsultos”.

En resumen, y como se vio a lo largo del capítulo, el aniversario —como significativo flotante— cobra diferentes significados para cada grupo de la sociedad que participa o no en él. Como mecanismo hegemónico, el discurso oficial lucha por imponer el sentido multicultural de “armonía”, “convivencia”, “esfuerzo” y “gesta”. Para la comunidad mapuche-tehuelche *Pu Fotum Mapu* el aniversario también cobra este sentido hegemónico, pero al mismo tiempo es tanto un lugar de lucha, de visibilidad, de reclamo como un lugar de apego y de subjetivación. Por último, para el resto de las comunidades indígenas de Puerto Madryn el aniversario es un espacio de lucha ocupado al tiempo que cuestionado.

Para terminar, y como se aclaró al inicio del capítulo, entiendo que el aniversario junto con sus *performance* es un vínculo mediante el cual se trasmite la memoria social de la localidad. Sin embargo, y apoyándome en el trabajo de Mariela Rodríguez (2010), los diferentes sentidos que giran en torno a este acontecimiento —creándolo como un espacio de disputas y apropiaciones sobre los sentidos del pasado-- hacen de este acto un lugar de re-significación de los lugares y de sus compromisos identitarios.

Parte II

Subjetividades políticas.

Capítulo 5

Las trayectorias de aboriginalidad en la localidad.

5. a La memoria, “los pliegues” y las trayectorias: los procesos de conformación de subjetividad aborígen.

Como se vio en los capítulos anteriores, las prácticas hegemónicas—mediante diferentes dispositivos como ser las políticas indígenas por parte del Estado, la conformación de relatos fundacionales, la imposición de “tradiciones selectivas” y la estructuración de una memoria local—fueron construyendo el mapa por donde las personas mapuche-tehuelche de Puerto Madryn transitan sus vidas y construyen su subjetividad. En la configuración de este mapa hegemónico a través de las diferentes maquinarias -territorializadora, estratificadora y diferenciadora- se produce lo que Grossberg (1992) denomina “movilidad estructurada”. Es decir que, al circular por estos espacios, las personas van modelando sus formas de ser, hacer y pensar. Las diferentes posibilidades que tienen los sujetos para habilitar o no estos lugares disponibles van a depender de los modos en que en cada uno de ellos articule con las condiciones impuestas, las trayectorias sociales y los afectos. Por lo tanto, la utilidad del concepto de “movilidad estructurada” reside en poder atender no sólo a los aspectos dominantes que definen una trayectoria, sino además a los aspectos habilitadores.

Es en la habilitación de ciertos lugares que los agentes indígenas pueden aceptar, complementar o rechazar aquellos discursos que los interpelan—en el caso de las maquinarias diferenciadoras/estratificadoras—o aquellos lugares que les fueron asignados—para el caso de las maquinarias territorializadoras. Es en esta habilitación de los lugares disponibles que las personas recrean sus sentidos de pertenencia y la orientación para la acción (Ramos 2005). Basándome en el modelo de investigación que Ramos plantea en su tesis doctoral, retomo su noción de “trayectorias de aboriginalidad” como forma de entender:

“los procesos diferenciales de pertenencia, devenir y agencia, específicamente, las formas afectivas en que las personas acceden, ocupan, habilitan o salen de aquellos lugares sociales que las agencias hegemónicas fueron definiendo y estableciendo para los otros indígenas” (Ramos 2005:2)

En este sentido, y apoyándome en Williams (1997), Grossberg (1992), Ramos (2005) y Kropff (2008) centro el análisis de los procesos y las trayectorias de conformación de la subjetivación en torno a los planos del “afecto”. Es decir, propongo pen-

sar la agencia de los sujetos, sus posiciones y sus roles enmarcados en esta perspectiva. A partir del análisis de estos autores, entiendo al afecto como la forma específica que adquiere la hegemonía cuando se establece en la vida de los sujetos sociales en la cual viven sus experiencias, sus prácticas, sus identidades, sus significados y sus placeres. En este sentido, el afecto “funciona y circula vinculando sujetos en la trama social anclada en estructuras móviles de sentimiento y opera atravesando las nociones y las prácticas sobre la política y lo político” (Kropff 2008:165). A través del plano del afecto, por lo tanto, habilitar un lugar es experimentarlo como propio, cotidiano y con control sobre él (Ramos 2005).

En el análisis de estos últimos, la utilización de la metáfora del pliegue es de gran aporte para mi tesis (Ramos 2005). La noción de “pliegue” es utilizada por Rose (2003) como un modo de pensar al ser humano sin postular ninguna interioridad esencial. El pliegue sugiere pensar en la aprehensión de los modos de subjetificación⁴⁹, en donde cada doblez “incorpora sin totalizar, internaliza sin unificar, reúne discontinuamente superficies, espacios, flujos y relaciones” (Rose 2003: 238). Dentro de su enfoque denominado “genealogía de la subjetificación”, lo plegado sería cualquier cosa que pudiese adquirir autoridad, por ejemplo, mandatos, consejos, técnicas, hábitos, rutinas, normas para ser seres humanos; instrumentos por los cuales el ser se constituye en diferentes prácticas y relaciones.

Por otro lado, me apoyo en el trabajo de Ramos (2008) el cual reconoce los diferentes modos de “relacionalidad” en la conformación de subjetividades, comunidades y prácticas políticas mapuche-tehuelche. En esta lectura diferencial se redefinen los supuestos modernos sobre sociedad, naturaleza y política. De esta manera, al redefinir tanto las dicotomías dominantes y modernas sobre, por ejemplo, naturaleza/cultura, campo/ciudad, moderno/atrasado y al reformular la concepción hegemónica de lo político y de lo folklórico-cultural, las personas mapuche-tehuelche formulan un modo específico de considerar al mundo. En el mismo, las trayectorias que han sido escuchadas, vividas y/o soñadas forman parte de él: “las prácticas aparentemente inconexas, las genealogías, los rituales y las políticas se encuentran para transformar los impensables de las epistemologías modernas en objetos de reflexión” (Ramos 2008:5).

Asimismo, y retomando a esta autora, aquella noción de la política que tienen los agentes indígenas no sólo está estrechamente relacionada con la concepción y los vínculos mapuche-tehuelche entre lo humano, no humano, pasado y presente, sino además es impensable por fuera de la concepción que tienen sobre su “cultura”. Así,

⁴⁹ El autor utiliza este concepto para dar cuenta de los procesos por los cuales uno se constituye como un sujeto de un tipo determinado. Retomando los aportes de Foucault, entiendo a la subjetificación como una amalgama de, por un lado, subjetivación, y por el otro, sujeción. De esta manera, describe los modos de surgimiento del “régimen del yo”, el cual es el resultado de una serie de prácticas y procesos contingentes.

es a través de sueños, ceremonias, relatos de los antiguos y performance familiares que se marcan alguno de los caminos hacia sus propios procesos de conformación del “ser mapuche” como una subjetividad política.

A pesar de que esta configuración hegemónica impone, selecciona e invisibiliza criterios para recordar y para “ser indígena”, los agentes mapuche-tehuelche de la localidad de Puerto Madryn construyen su propia memoria y su subjetividad a partir de los pensamientos y de las reflexiones sobre el conocimiento que heredan del pasado.

El objetivo de este apartado, entonces, se centra en analizar las trayectorias de los procesos de conformación de subjetividades mapuche-tehuelche que me han resultado más significativas para dar cuenta de la forma en que éstas disputan, rechazan, transforman, actualizan y/o ponen en evidencia los circuitos hegemónicos que deben transitar con los cuales son interpelados. Asimismo, daré cuenta del modo en el cual estas trayectorias se transforman también en diferentes sentidos de lucha.

En la lectura de estas trayectorias, aparecen diversas instancias que suelen ser caracterizadas desde el sentido común como experiencias de “pérdida”, “aculturación” y de “falta” de conocimiento. Estas evaluaciones tienen como consecuencias deslegitimar estas trayectorias particulares. Sin embargo, estas trayectorias no sólo hacen visibles y sedimentan la forma en la cual la hegemonía construye las nociones de aboriginalidad que determinan, por un lado, los mapas y espacios por los cuales los sujetos transitan (Grossberg 1992) y, por otro lado, las formas determinadas de transitarlos, sino también permiten entender las habilitaciones afectivas y de agencia desde donde los sujetos disputan estos espacios determinados y determinantes (Nahuelquir et al. 2011). Sobre esto último me detendré en este capítulo.

Retomando la idea, “el pliegue también impone un reordenamiento permanente de la subjetividad en tanto permite la modificación de sus bordes y la reconstrucción reflexiva de las experiencias históricas” (Ramos 2010:38). Como lo señala “el ser humano es tanto el efecto ideológico de trayectorias acumuladas como un agente activo en los procesos continuos de reestructuración de los espacios sociales.” (Ramos 2005:18). Para el análisis de las diferentes trayectorias me he basado en diferentes relatos biográficos puesto que encuentro que es a través de ellos que uno puede ver las disputas por encontrar y construir “una voz y un cuerpo legítimo para hablar y ser reconocido en el campo del activismo mapuche” (Kropff 2008:165). Es posible, entonces, interpretar las diferentes trayectorias sociales tanto por lo que los sujetos recuerdan, por lo que olvidan, por lo que silencian, por lo que les ha sido contado como por lo que experimentaron en sus propias vidas. En cada uno de estos procesos uno puede dar cuenta de la forma en que se constituye una subjetividad indígena en instancias de subalternidad (Nahuelquir et al. 2011). En este sentido, el análisis no pasa por medir las consecuencias visibles y sus posibles efectos, sino más bien en reflexio-

nar sobre las discusiones y decisiones que hicieron y hacen posible indagar en la “política de la subjetividad” (Kropff 2008).

Aquí, el concepto de “la política” planteado por Rancière (1996) -y considerado por Briones y Ramos (2010) como “el momento de lo político”- plantea la pregunta por el contexto en el cual ciertas trayectorias de subjetivación pueden devenir disruptivas del orden establecido en la configuración espacial de los lugares disponibles, en tanto cuestionan los principios mismos de este ordenamiento. En este sentido, “toda subjetivación es efecto tanto de una desidentificación, de la desnaturalización de un lugar antes ocupado, como de un acto de instalación en otro espacio de sujeto que posibilite la toma en cuenta de los que no cuentan ni son tomados en cuenta” (Briones y Ramos 2010:8). Basándome en el trabajo realizado por Briones y Ramos (2010), entiendo que las subjetivaciones trabajan en diferentes niveles que van desde lo personal autobiográfico hasta las diferentes formas de plantear lo colectivo-familiar, comunitario, supracomunitario, organizacional o la misma idea de pueblo. En este apartado, trabajar a nivel de lo personal, me permitió entender las heterogeneidades dentro del espacio social, comprender la tensión sujeción/subjetivación y dar cuenta de los factores que influyen en las intervenciones de los sujetos. En palabras de las autoras:

“Hablamos de cómo ciertos pliegues—en tanto interiorización de exterioridades que promueven y a la vez resultan de trayectorias sociales disímiles—se afianzan de maneras igualmente distintas, como aspectos de una determinada biografía que, al ser leída en clave política, incide sobre la praxis” (Briones y Ramos 2010:14).

Por otro lado, y como otro de los objetivos del capítulo, centro el análisis en la imbricación de los diferentes clivajes—como ser, por ejemplo, el étnico, el etario y el de género—que también estructuran las prácticas sociales y políticas. Tomo la noción de clivaje para dar cuenta de los diferentes grupos de pertenencia identitaria que constituyen a los sujetos. Este concepto implica concebir que las diferencias entre los grupos no son absolutas sino relativas, relacionales y contextuales. El análisis del modo en que opera un clivaje en particular puede ser, también, un instrumento metodológico que permita ingresar en la densidad de la trama social (Kropff y Stella 2010). Así, retomando a Kropff (2008), estos clivajes entramados trabajan habilitando prácticas, estilos, corporalidades, performance y discursos en base determinados modelos de subjetividad. La lectura de la articulación de estos clivajes permite dar cuenta de una heterogeneidad de formas de subjetividad y de prácticas políticas que van a reinscribir, disputar y/o reformular las diversas trayectorias en juego.

La organización del capítulo se basa, en primer lugar, en la exposición de la trayectoria de Ángel. Aquí, inicialmente trabajo con las diferentes experiencias contadas y vividas por él. Sus relatos nos señalan cómo las nociones de aboriginalidad, “del ser mapuche-tehuelche” y del deber de cumplir determinados cargos están atravesados por interpelaciones hegemónicas—analizadas en los capítulos anteriores. Éstas defi-

nen y caracterizan al mapuche y al tehuelche, al tiempo que determinan los espacios de circulación por los cuales estos sujetos deben transitar. A continuación, se presenta la forma en que la trayectoria de Ángel disputa estas configuraciones hegemónicas mostrando diferentes maneras de moverse en el espacio y de disputar determinadas imposiciones. Finalmente, el relato concluye enseñándonos formas alternativas de acceder a conocimientos, cargos y “saberes”; formas cuyo potencial político reside en el modo en que logran replegar sentidos y recuerdos anteriormente silenciados e invisibilizados.

Luego se expone la trayectoria de María, una joven mapuche-tehuelche. Aquí el objetivo es explorar el proceso de conformación de esta subjetividad como joven y como mapuche-tehuelche a partir de la construcción de memoria biográfica. Si la trayectoria anterior se centró en analizar las formas de impugnación a las interpelaciones hegemónicas que circulan y que estructuran la forma de “ser mapuche” y acceder a determinados cargos y conocimientos a través de otros marcos de interpretación— como el *pewma* (sueño)—, la presente trayectoria es considerada de gran aporte para comprender cómo entra en juego la alteridad etaria de “ser joven” con la alteridad aborígen de ser “mapuche-tehuelche” en el contexto de una comunidad urbana.

En tercer y último lugar, se describe la trayectoria de Daniel. Este relato comienza haciendo referencia a su alejamiento de la iglesia a partir de las señales que los abuelos y bisabuelos le transmitieron a través de los sueños y de las ceremonias. En la trayectoria de Daniel se pone el acento en cómo “los antiguos” fueron marcándole el rumbo de su transitar por su subjetividad como mapuche-tehuelche y fueron, al mismo tiempo, convirtiéndose en sus orientaciones para la agencia y su lucha. Esto último se presenta, además, al narrar la forma en que los *pewma* fueron guiando una recuperación territorial. Esta última experiencia señala de qué forma las personas comienzan a pensarse como un “ser en pan-aboriginalidad” (Ramos 2005).

5. b La trayectoria del Longko.

“Y si te digo de a poco es porque en algún momento yo no participaba de esto. Todo comienza, digamos... yo te había comentado que más o menos arranqué con esto, de transitar, de caminar por este camino, más o menos por cuarenta años, cuarenta y dos... para mi gusto muy tarde...” (Entrevista a A.Ñ 2010).

La primera trayectoria con la que trabajo es la del *longko* de la comunidad *Pu fotum mapu*. Esta comunidad se conformó aproximadamente en el año 1998, cuando un grupo de personas comenzaron a participar en reuniones de gente que se autoadscribía como miembros del pueblo mapuche en Trelew, ciudad ubicada a 67 kilómetros de la localidad Puerto Madryn. A partir de estos encuentros, aquellos que vivían en Puerto Madryn decidieron agruparse como centro mapuche-tehuelche en su

localidad y, en el año 2001, se conformaron como comunidad. Hasta ese momento, era la primera y única comunidad indígena de la ciudad; en la actualidad hay otras que también pasaron por el proceso de tramitación de la personería jurídica e inscripción en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI).

Ángel nació y se crió en Puerto Madryn. Define su ascendencia mapuche por parte paterna y su ascendencia tehuelche por parte materna: “Mi padre, de origen mapuche, nació en la provincia de Chubut, en José de San Martín y mi madre es nacida en Río Negro, en Sierra de las Papas de apellido *Sakamata*, típico tehuelche” (Entrevista a A.Ñ por Ana Mariel Weinstock 2008).

En su relato, las memorias y experiencias de los antiguos, abuelos, padres, tíos se transforman en orientaciones de sus propias trayectorias. Para este *lonkgo*, la historia de vida de su padre es pilar fundamental en sus procesos de conformación de subjetividad. A nosotros nos muestra la manera en que fueron operando los diferentes dispositivos hegemónicos que cartografiaron el espacio social. Según lo narra:

“Mi padre quedó huérfano de madre desde muy chico. Al poco tiempo de fallecer mi abuela quedan cuatro hermanos. Ellos vivían en el campo. Seguramente, mi abuelo habría pensado que si él mantenía a los dos más chiquitos a su lado no le iba poder dar todo lo que necesitaran y entonces buscó a una familia que los pudiera tener y le pudiera brindar todas las cosas, dado que él trabajaba en el campo... tenía una familia conocida, una familia galesa de apellido Roberts, los cuales residían en Gaiman. Bueno, mi padre se crió y pasó su adolescencia en Gaiman... el matrimonio Robert se había quedado solo porque sus otros hijos ya se habían casado y le ofrecen a mi papá quedarse en la chacra y trabajarla, incluso le ofrecen todas las herramientas para que la trabaje en su beneficio. Pero mi papá decide hacer su propia vida para no depender ni de sus padres ni de la chacra y entonces, como quien dice a transitar la vida... Después volvió y se produjo su ingreso en el ferrocarril. Aquí mi padre sufre una discriminación porque cuando ingresa, lo mandan al Departamento De Vía y Obra, su trabajo se desarrolla en un campamento montado, entre Trelew y Puerto Madryn, cerca del paraje denominado Loma María. La mayoría del tipo de trabajadores que estaban allí instalado eran todos italianos, el único argentino (por decir de alguna manera porque bien se podría decir el único mapuche) era él. Entonces, es como que no cayó muy bien. Cuando mi padre ingresa no recibe el mismo trato... lo ponen a dormir en una carpa. Quizás por el sencillo hecho de amedrentarlo, cosa que desistiera de su postura de trabajar en el ferrocarril y se fuera. En una palabra, no era aceptado. A todo esto pasa un año viviendo de esa manera, con lo cruel que resulta el invierno en estas tierras. A tal punto que él me contaba que en invierno, él sabía dormir en la carpa y más o menos tres de la mañana se despertaba del mismo frío... así pasó durante un año. Al año esta gente vio que mi papá no había desistido, entonces es como que lo aceptan y también le otorgan una casilla. Ahí cambia sustancialmente la vida que mi papá llevaba hasta ese entonces. Ahí pasó tres años cuando decide pedir el pase hacia Madryn. Como él había elaborado unas buenas fojas de servicio, es aceptado el pedido y entonces viene a Madryn. Aquí conoce a mi madre, quien había venido del paraje en donde ella había nacido y se había instalado en la casa de una tía. A los años de haber conformado una familia, tienen un hijo que ese hijo soy yo, el único hijo. Como mi padre trabajaba en el ferrocarril tenía un buen pasar económico. Es más, a mi padre por el buen comportamiento que tenía en el ferrocarril, le otorgaron una vivienda, que en aquel entonces sólo se la brindaban a aquellos que tenían muchos hijos y mi papá si bien tenía uno solo... por su buen comportamiento le otorgaron esta vivienda que hasta el día de hoy la conservamos y la habitamos... A mi padre siem-

pre lo vi como alguien muy especial porque a pesar de ser arrancado desde muy chico por esas circunstancias de la vida de su lugar de origen, él no había perdido el hecho de hablar el mapuzungun, la lengua materna. Hablaba mapuche, también había aprendido el idioma galés porque había sido criado entre galeses y el inglés. Así que recuerdo, siempre uno lo cuenta no? ” (Entrevista de Ana Mariel Weinstock a Ángel Ñanco 2008).

En este relato, el *longko* pone en evidencia los procesos mediante los cuales la hegemonía estatal siguió operando—a través de diferentes políticas—como genocidio de Estado (Delrio 2005) para desarticular, someter y “asimilar” no sólo los colectivos indígenas sino a sujetos particulares a aquella nación imaginada. Experiencias de migración a la ciudad, crianzas con familias galesas para una “mejor educación”, “amedrentarlo” en el trabajo por ser indígena hasta el darle una casa por “ser un buen trabajador” y cumplir, de esta manera, con los mandatos sociales de “un ciudadano civilizado” se convierten en pliegues que a lo largo de su relato biográfico—a través de los usos de la memoria—conformaron y conforman parte de su subjetividad.

En su momento, estos procesos lograron desacreditar cualquier reconocimiento de Ángel como perteneciente al pueblo mapuche-tehuelche, caracterizando su infancia sin ningún tipo de necesidades y sufrimientos. En contraposición, según él, a las trayectorias de vida de la mayoría de las familias mapuche:

“Yo de mi niñez, no sufrí ningún tipo de discriminación, ni marginación, ni nada por el estilo. Es decir, de chico tuve todo lo que un niño puede llegar a desear. Qué se yo! Juguetes, vestimenta. Yo no sufrí nada de lo que a lo mejor pudo haber sufrido algún chico que pertenece a una familia aborigen, por las necesidades que llega a tener.” (Entrevista a A.Ñ. 2010).

Sin embargo, con el pasar del tiempo, estas experiencias lograron otorgarle herramientas para poder resignificar y habilitar aquel lugar sentido como asignado y como lugar de lucha: “es decir que yo nací y me crié en la zona urbana. Quizás también, por ahí, el destino quiso que yo fueran tomando las armas que la otra cultura me brindaba y las fui utilizando, no?” (Entrevista a A.Ñ. 2010). Estas diferentes experiencias vividas tanto por él como por su padre fueron caracterizando su subjetividad como “diferente” del resto de las familias aborígenes. Sin embargo, “de a poco” la historia de su trayectoria de vida comenzó a disputar las configuraciones hegemónicas y habilitar nuevos espacios en los cuales llevar a cabo su agencia. Fue a partir de asistir a una rogativa mapuche que inició su camino de reconocimiento y su tránsito a través de su subjetividad como mapuche-tehuelche:

“Cuando fui, digamos fue algo que me impactó, fue algo como que esa inquietud que se me venía generando es como ahí se desató. No? fue como encontrarme conmigo mismo, fue algo muy, pero muy fuerte... a tal punto que, como te contaba no? me puse a llorar. Yo pensaba, me preguntaba por qué pasé tanto tiempo sin saber todas estas cosas, sin saber estas cosas. Por qué?” (Entrevista a A.Ñ. 2010).

A pesar de saber de su ascendencia indígena ésta no era considerada, hasta ese momento, como parte de su subjetividad: “Hasta que me hice adulto yo no sabía demasiado acerca de mi origen. Sí sabía que era aborígen pero no mucho más...” (Entrevista a A.Ñ. 2010). En este punto, sucede lo que Rose llama “heterogeneidad de modelos de individualidad” (Rose 2003), es decir, la gente vive en constante movimiento a través de diferentes prácticas que los interpelan de maneras diversas. Estos diversos plegamientos se relacionan con las experiencias que surgen de las diferentes formas de moverse por el espacio social (Ramos 2005 y 2008).

5. c El *pewma* como marco de acceso al conocimiento.

Como se señaló, luego de esta primera experiencia de participación en una ceremonia Ángel comienza a “transitar por este camino”. Después de un tiempo de haber comenzado a trabajar con la comunidad, recibió un sueño relacionado al cargo del *longko*. Sin embargo, a pesar de la importancia que le otorga a los *pewma*, decidió no contárselo a nadie. Esto último debido a los posibles comentarios críticos de los demás miembros de la comunidad y, principalmente, al hecho de que no se sentía con la “capacidad” de poder asumirlo:

“... yo eso lo viví en sueño... me trajeron un caballo blanco, me lo entregaron... y eso es un sueño cuando recibís un cargo así. Y yo no se lo quise comentar a Gladys, no se lo quise comentar a Gladys por no... para no pasar por vanidoso, y mucho menos frente mi gente...” (Entrevista a A.Ñ., 2010).

Al tiempo de recibir ese sueño, el *Longko* Sergio Nahuelpan, que había sido invitado a una rogativa que realizaba la comunidad, le sugirió a él y a los demás miembros que Ángel asuma ese cargo. Esta situación la vivió como un acontecimiento de mucha presión, ya que le implicó e implica una gran responsabilidad y compromiso que lo asocia con el dolor, con el preguntarse sobre su capacidad y con el saber. Este rol está asociado a determinadas interpelaciones hegemónicas de lo que debería ser un *longko*, las cuales Ángel, por haber nacido y crecido en una zona urbana, encuentra ausentes en su persona y le producen cuestionamientos sobre el por qué de su cargo.

Así, características como el “no haber nacido en el campo”, el “no haberse criado con sus abuelos y sus historias”, son pliegues que, para él, le “restaron” conocimiento:

“... me crié sin ningún tipo de conocimiento... por ahí, muchas veces me siento mal, porque a veces pienso por qué, por qué me eligieron a mí, por qué...apuntaron a mí... este... si yo, digamos, soy un inútil... digo, por qué no apuntaron a otros hermanos, que por ahí tiene los conocimientos” (Entrevista a A.Ñ., 2010).

Como señala Cañuqueo (2005)⁵⁰ aquellos discursos hegemónicos que circulan sobre “la autenticidad mapuche” son, no sólo los que sustentaron y sustentan las polí-

⁵⁰ Esta autora analiza cómo algunos jóvenes *wariache* excluidos de discursos sobre la identidad mapuche construyen su pertenencia a ésta sobre la base de un género discursivo mapuche: el *ngitram*.

ticas del estado argentino hacia los pueblos originarios, sino además aquellos elaborados por organizaciones mapuche-tehuelche. Basándome en trabajos anteriores (Nahuelquir et al. 2011), pongo el énfasis en la incidencia que tuvieron aquellos discursos hegemónicos que vinculan pérdida de cultura con ámbitos de socialización urbanos. Éstos vienen aparejados de la historia hegemónica en la cual—como se pudo constatar en los apartados anteriores (capítulo 2 y 3) a través de los discursos de los museos y de los representantes del municipio—“lo indígena” queda circunscripto a un pasado que impone, además, la reducción de los indígenas al ámbito rural (Szulc 2004). En este sentido, la ruralidad pasó a ser condición necesaria del «auténtico» indígena en contraposición a “lo urbano” y su estrecha relación con “la modernidad”. Aquí, entonces, los “verdaderos indígenas” son caracterizados por lo rural en relación con la pobreza y “el atraso”.

Por otro lado, aún cuando existen ámbitos en los cuales se reconoce la presencia de los mapuche-tehuelche en la localidad, estos últimos son interpelados a través de discursos y actos -como se pudo ver en relación al aniversario de la ciudad- para actuar cuestiones simbólicas, como “algo cultural”. Sin embargo, considero que hay que hacer un análisis más profundo para comprender las experiencias cotidianas que tienen los propios agentes indígenas sobre la noción de “cultura mapuche”. Es decir, no alcanza con reconstruir las historias de las nociones metaculturales hegemónicas de la localidad -y de la provincia en general- debido a que, y como parte del proceso hegemónico, los sujetos se apropian de los modelos hegemónicos folclóricos en constante articulación con sus propios sentidos de pertenencia y de “folclore” que han heredado de los antiguos.

Por lo tanto, más allá de estas interpelaciones hegemónicas, y coincidiendo con Cañuqueo, los hechos vividos por los antiguos, padres y abuelos de la familia y del pueblo mapuche-tehuelche se convierten en sentidos de pertenencia que comienzan a disputar e impugnar las imposiciones hegemónicas de uniformidad, simplificación y olvido y, de este modo, reterritorializar el espacio establecido (Ramos 2005). De esta manera, Ángel pudo revertir—tanto a través de su trayectoria como la de sus padres—esas interpelaciones y comenzó a plantearse otra forma diferente de acceder al “conocimiento” y a las “experiencias” necesarias para poder llevar a cabo ese cargo. Es así como el mismo hecho de haber recibido un sueño habilitó un lugar diferente en su trayectoria de subjetivación. En este sentido, coincido con Ana Ramos en que a través de distintos portales se asiste a un acto creador “donde alguien aprende la lección de la antigüedad para ocupar un nuevo lugar social” (Ramos 2010:131). Desde este contacto con lo sagrado, la persona es impregnada con el prestigio de los antiguos y encargada de transmitir y custodiar la memoria social.

En el caso de Ángel, es partir de este *pewma* que empezó adquirir los conocimientos y prácticas culturales mapuche. Esto debido a que el sueño es una “práctica cultu-

ral de pasaje” (Ramos 2010), el medio por el cual el ser se constituye heredero de la antigüedad y de los conocimientos: “A través del sueño, las personas seleccionan vocabularios, normas y sistemas de juicios desde un marco de interpretación mapuche para ver el mundo” (Ramos 2010: 134).

Esta experiencia de vida urbana, entonces, viene a complejizar las concepciones sobre la relación conocimiento, habilidad y competencia. Es decir, la experiencia de Ángel nos muestra cómo hay accesos alternativos para la adquisición de la habilidad y la competencia; accesos que se separan de la mera adquisición de saberes. Esta trayectoria instala nuevas preguntas sobre qué es “lo que hay que saber” para legitimar a una persona en sus trayectorias de pertenencia. Y cómo es que se accede a esos saberes, en contraposición con aquellos criterios de construcción de autoridad (*longko*) que están asociados a concepciones de comunidad, cultura y religiosidad, y que suelen describir a los grupos de manera cerrada, fija y ahistórica (Nahuelquirit al. 2011)

De esta manera, recuerdos que en su momento fueron pliegues profundamente guardados, en la actualidad se repliegan y se transforman en un fenómeno aurático (Mc Cole 1993) con el valor performativo de crear nuevos afectos a través de acercamientos hacia algo que antes era inalcanzable. En el caso de Ángel, a partir de que comenzó a transitar y a profundizar su subjetividad como mapuche-tehuelche, cobraron sentido recuerdos de su infancia, tales como conversaciones de sus padres y “hermanos”:

“yo si bien sabía cuáles eran mis orígenes, pero nunca sentí nada digamos... solamente lo viví como un recuerdo que tenía de mis padres. Mis padres se juntaban con otros hermanos aquí, de ellos, hermanos de raza ¿no? gente conocida... Entonces, se juntaban aquí en la casa y yo recuerdo que en mi niñez yo escuchaba hablar de todas estas cosas, ¿no? escuchaba hablar de las costumbres, de las creencias, pero solamente quedaba ahí, lo tomaba como eso, como simple relato ¿no? Ellos... ellos hablaban de curandero y resulta que eran machi⁵¹. Hablaban de las machi, hablaban de las fuerzas del bien y de las fuerzas del mal... este, y yo crecí escuchando todo eso... Hoy en día, cuando por ahí uno entra a profundizar, digamos, en las costumbres, en las creencias, hay veces que... se me hace como que estoy escuchando la conversación entre mis padres con sus hermanos, ni más ni menos.” (Entrevista a A.Ñ. 2010).

Aquellas conversaciones y situaciones que se daban en ámbitos privados hoy cobran sentidos que anteriormente estaban silenciados. Este silenciamiento es producto de una socialización en los espacios urbanos y alejada de las relaciones parentales. Se ve, entonces, como el discurso hegemónico operó, entre otras cosas, alimentando aquella dicotomía moderna entre campo-ciudad que se utiliza para dirimir “autenticidad” de saberes, competencias y habilidades para ser reconocidos como indígenas. Asimismo, estas conversaciones y recuerdos son formas de transmisión de conocimiento implícitas. Son instancias, pliegues que, al replegarse, crean nuevas superfi-

⁵¹ Autoridad en salud y espiritualidad.

cies, y que, hoy en día, revierten el proceso por el cual la trayectoria de Ángel fue caracterizada como pérdida de conocimiento. Lo que esta historia pone en evidencia, es que los procesos de construcción de subjetividad indígena no se resuelven a partir de haber tenido o tener ciertas experiencias, competencias y/o habilidades legitimadas, sino que pasan por otro lado. Esto es, por la construcción de vínculos relacionados con sentidos afectivos, de solidaridad, de empatía y de pertenencia que se vuelven tópicos de reflexión para la propia historia (Nahuelquir et al. 2011) En sus palabras:

“pero en este caso, no hace falta que uno haya pasado por las injusticias, por atropellos, sino basta con ver la situación de nuestros pueblos, lo que han tenido que pasar... eso me basta y me sobra como para sentirme parte de ella, y como para sentirme parte de haber sufrido esas injusticias y esos atropellos, este... es por eso que quizás lo he tomado...” (Entrevista a A.Ñ., 2010).

La reflexión sobre las diferentes experiencias personales, familiares y comunales comienza a operar como índice para dar cuenta de cómo el pasado desencadenó su presente al tiempo que permite acceder a marcos de interpretación (por ejemplo el *pewma*) que, aún circulando al interior de su familia, no podían ser registrados como tales. El *pewma* lo vuelve a vincular con las imágenes de los antepasados y su autoridad. Estos últimos comienzan a operar como portadores de conocimiento. Es así como la imagen de los antiguos constituye un signo metacultural sobre el “ser mapuche” (Ramos 2010). En el caso de esta trayectoria no sólo dispusieron el momento de Ángel para transitar por este camino (“cosa del destino, o como decimos nosotros: los *newenes*⁵² así lo dispusieron, los *pu pillan* así lo permitieron... que yo comenzara ahí, no antes ni después, sino en ese momento”), sino que, además, son los antiguos quienes le dan “las fuerzas necesarias” para continuar y poder transmitir conocimientos:

“Es como yo siempre digo: yo soy... un inútil en todo esto. Será que Futachao de alguna manera pone palabras en mi boca... y siempre me encomiendo a él, que me de la inteligencia suficiente, que me de la claridad suficiente, que ponga la palabra necesaria en mi boca, que él haga todo lo que tenga que hacer. Yo simplemente soy un elemento. Y siempre me dio resultado. Y sabés, porque siempre me dispuse así, de corazón...” (Entrevista a A.Ñ. 2010).

En síntesis, el breve análisis de esta trayectoria nos permite analizar, por un lado, cómo operan los criterios hegemónicos para autorizar la agencia indígena y, por otro lado, cómo se van habilitando nuevos lugares de pertenencia y de acción al recrear, como replegamientos de la memoria, experiencias presentes y pasadas que no siempre fueron significativas como clivajes de identificación. Con esto último, el *longko* logra impugnar ciertas interpelaciones hegemónicas -tanto estatales como de los mismos mapuche-tehuelche- sobre quién tendría y quién no autoridad para producir conocimientos “auténticos”. Al hacer esto, Ángel da cuenta de la posibilidad de experimentar, desde el afecto y la vida cotidiana en la ciudad, otros accesos a diferentes

⁵² Fuerzas espirituales.

formas de conocimiento—*pewma*, por ejemplo—, de transmisión de saberes y de formas de acción (Nahuelquir et al. 2011).

5. d De Kajfv malen a Werken.

La segunda trayectoria que presento aquí es la de María L.⁵³, una joven mapuche-tehuelche miembro de la comunidad *Pu Fotum Mapu*. Esta joven tenía veintiún años en el momento que me encontraba realizando trabajo etnográfico en febrero del 2010. El relato surgió de una conversación que mantuvimos en su casa. En su narración se entrecruzaron tanto experiencias personales como experiencias familiares, donde el poder de las palabras, a través de los discursos de su padre y de las historias sobre sus abuelos, fue fundamental en la trayectoria de conformación de su subjetividad como mapuche-tehuelche.

A través de la memoria de María, los recuerdos ordenados en forma de relato comenzaron a dar cuenta de cómo diferentes acontecimientos devinieron pliegues interiorizados como subjetividad mapuche-tehuelche. Al igual que en la trayectoria anterior, estos plegamientos se afianzan parcialmente en la medida en que los individuos llegan a imaginarse como sujetos de una biografía, es decir al utilizar ciertas “artes de la memoria” a fin de hacerla estable e inteligible. María comenzó su relato biográfico a partir de mi pregunta sobre cómo fue la primera experiencia en la cual la familia empezó a identificarse como indígena.⁵⁴ En esta ocasión, me contó la anécdota en la cual su padre -que es el *longko* de la comunidad- se encontró por primera vez en una rogativa mapuche. Cuando ella tenía siete u ocho años, sus padres participaban de un grupo voluntario de personas que se encargaban de realizar eventos y salidas para abuelos de un hogar de ancianos. Explicó de qué se trataba este grupo:

“Esos abuelos que la gente, que los hijos, los nietos van y los dejan abandonados ahí... o sea que se encargue otro... bueno, entonces, andábamos ahí con todos los abuelitos... y todo los domingos esa gente se encargaba de hacerles asados, de llevarlos a la playa a tomar mate, esto y lo otro”. (Entrevista a L.Ñ 02/2010).

En una de aquellas salidas, este grupo fue invitado a la inauguración de un centro de jubilados en Gan Gan, un pueblo ubicado en el departamento Telsen, al norte de la provincia de Chubut. Por lo que narró esta joven, hasta ese momento el sentimiento de pertenencia al pueblo mapuche-tehuelche todavía no había aparecido ni para su madre ni para ella.

“yo me acuerdo que esa primera vez que fuimos... todavía tengo recuerdos... eh tampoco sabíamos... eh... en ese momento no sabíamos que éramos mapuche... yo y mi mamá... mi papá a penas

⁵³ El nombre que utilizo no es con el que se la identifica. Por una cuestión de confidencialidad no la llamo con su nombre de pila.

⁵⁴ Esta pregunta fue formulada debido a que había leído sobre esta primera experiencia en una entrevista que le hicieron al padre en el diario de la ciudad.

sabía algo de que le habían contado... pero en ese tiempo no teníamos noción en realidad...". (Entrevista a L.Ñ 02/2010).

A medida que María contaba esta primera experiencia de identificación de su padre como mapuche-tehuelche, sus propios recuerdos comenzaron a entrelazarse con los momentos que él vivió en ese encuentro. En primer lugar, describió objetos y lugares que cobran sentido en el presente, como por ejemplo los telares: “después solamente sé que dormíamos en un lugar... donde había telar... eso si me acuerdo... que dormíamos en un lugar que estaba lleno de telares, pero que no sabía ni siquiera que eso eran telares... ni siquiera sabía que eso era lana lo que estaba a medio tejer”. El tejer a telar se transformó, luego, en una actividad y etapa de aprendizaje importante para María y su hermana, actividad de la que estaba a cargo una abuela perteneciente a la comunidad.

En segundo lugar, ofreció detalles del momento experimentado por su padre cuando se encontró viendo una ceremonia mapuche. Al parecer, una de las actividades de aquella inauguración del centro de jubilados era la realización de una rogativa. Sin saberlo, el padre había llevado la cámara de filmar para grabar todos los momentos.⁵⁵ Al día siguiente se levantó bien temprano para tener una grabación del amanecer. María explicó: “ahí mi papá se levantó y ahí vio lo del movimiento y personas que seguramente se estaría preparando para la rogativa... las ancianas y todo eso”. Fue debido a la ascendencia indígena señalada por el padre que lo dejaron participar de la ceremonia. Esto último nos muestra la importancia de aquella instancia ceremonial como punto de inflexión hacia el descubrimiento de su subjetividad -o lo que aquí llamo un nuevo replegamiento de las experiencias vividas y heredadas.

De esta manera, el proceso de identificación de María con el pueblo mapuche se vinculó con experiencias colectivas de su familia, y más precisamente con las de su padre y su “toma de conciencia” a partir de una participación azarosa en una rogativa mapuche. Según ella, fue entonces cuando vio “algo que él, de alguna manera, ya sabía... porque él ya sabía que era mapuche, pero nada más”. Este relato de identificación con una subjetividad mapuche-tehuelche expone el momento en el que una persona y una comunidad comienzan a experimentar ciertos espacios sociales y rituales (rogativas, encuentros, conversaciones, escenas) como un punto de inflexión en su subjetividad (tanto individual como de grupo) a través de la actualización de otras memorias personales (Ramos 2005).

Los recuerdos de María son colectivos -y compartidos- porque se encuentran ligados a la auto-adscripción como indígena por parte de otros miembros de la familia. De esta manera, y coincidiendo con Climo y Cattell (2002), las representaciones del

⁵⁵ Según lo explicó María, el papá se había comprado la cámara un tiempo antes para tener guardadas todas las actividades que realizaban con el grupo de voluntarios y los ancianos.

pasado tienen una gran relevancia para el presente y futuro en la construcción y reconstrucción de las identidades de grupo. A través de la narración, las personas moldean, crean y recrean sus vidas pasadas en relación con el presente. Sin embargo, y como lo ejemplifica este mismo caso, hay que tener en cuenta que las memorias están determinadas por circunstancias políticas, económicas y sociales; por creencias y valores; por oposición y resistencia; esto es, por estructuras hegemónicas.

Esta “toma de conciencia” hacia su subjetividad como aborigen no volvió a presentarse hasta que aquel grupo de voluntarios del cual participaban se ve disuelto. Una vez que se separaron, pareció resurgir aquel interés por parte del padre hacia su descubrimiento como mapuche-tehuelche y, junto con su familia, comenzaron a asistir a reuniones de gente mapuche-tehuelche en la localidad de Trelew (Chubut). Estas reuniones eran mensuales, generalmente los días domingos, y se encontraban para conversar sobre cuestiones de su pueblo, realizar rogativas y compartir experiencias.

Coincido con Ramos y Kropff (2004) en que en los relatos autobiográficos la propia vida se relata en relación con la de otros, puesto que se otorga autoridad a las posturas valorativas ajenas para recrear sentidos de pertenencia compartidos articulando múltiples adscripciones (género, edad, clase, nacionales, etcétera). De esta manera, el relato de María nuevamente se contó en relación a la familia y a su participación en aquellos encuentros realizados en Trelew, junto con otros miembros del pueblo mapuche:

“donde se juntaban y reunían gente mapuche... en un lugar... que había un salón donde todos los domingos se juntaban, o hacían una rogativa, o se juntaban para hablar de que iban a enseñar telear o de las situaciones del pueblo, o para recuperarse o para empezar a juntarse ellos como mapuche... como pueblo que son...”. (Entrevista a L.Ñ 02/2010).

En este proceso de conformación de su subjetividad el padre cumplió un rol fundamental. No sólo a través de prácticas donde llevaba a su familia a participar de las ceremonias o de las charlas: “para que vayamos aprendiendo cosas que en realidad mucho no sabíamos... , y ahí sentaditos, escuchábamos lo que decía uno, lo que decía otro...”. Sino, además, a través de sus palabras cuando les fue contando acerca de su “identidad”: “que éramos mapuche, que esto que lo otro más que nada que éramos mapuche, la historia todavía no”. Aparecen, entonces, dos momentos en esta trayectoria. En primer lugar, un momento de comprensión y reconocimiento hacia lo que para ella implicó ser mapuche:

“que a eso que le decían ‘indio’ era el mapuche, en nuestro caso. Que así como había gente que era guaraní, nosotros éramos mapuche... que nuestra ubicación era acá, en este lugar, que éramos originarios... bueno igual, siendo chiquito mucho no entendés, sabés que tiene relación con lo que ves en la escuela que le dicen ‘indio’ o en la tele o donde sea, que es lo más común”. (Entrevista a L.Ñ 02/2010).

En segundo lugar, fue aquel momento donde empezó a conocer sobre la historia de su pueblo y la lengua a través de las enseñanzas del padre. Esta etapa de aprendizaje inicial fue señalada por María como un momento muy importante. Tanto es así, que no sólo se volvió un recuerdo fundamental en el presente sino que, en su momento, fue una actividad fundamental de la comunidad. Estos encuentros son recordados como “la escolita mapuche”⁵⁶ donde el padre les enseñaba la historia y la lengua. Como la describió esta joven:

“llegaba a veces con hojas donde traía los números... del uno al diez, después del uno al cien o cómo se decía cien, mil y diez mil... y eso todas las noches, todos los domingos practicábamos... los animales, los colores... más que nada los números practicábamos un montón... las cosas básicas: colores, números y animales... después cómo decir hola, hasta luego o hasta mañana... eso era lo que más aprendíamos”. (Entrevista a L.Ñ 02/2010).

Este momento de “la escolita mapuche” señaló, además, los roles a cumplir dentro de la comunidad; roles que estaban relacionados con los grados de edad. Así, el ser chicos implicaba comenzar a entender, aprender, escuchar. Luego, y en palabras de María, “fuimos creciendo y fuimos viendo que íbamos a rogativas y ahí fuimos entendiendo un poquito más, de a poquito, porque siempre lo mantuvieron como cosas de grandes, pero que participemos... que vayamos siempre, decía mi papá, a escuchar, a aprender”.

5. e Clivajes entramados: subjetividad como joven y como mapuche-tehuelche.

Tanto la etapa de la escolita, como la de ir y participar de rogativas o reuniones de “grandes”, marcó una instancia muy importante en la trayectoria de esta joven y, además, afianzó aquellos pliegues (en forma de mandatos, valores y actitudes) que hoy forman parte de su subjetividad:

“Así que bueno, pero igual nos sirvió... mucho, porque es con lo que hoy nos defendemos... y las experiencias porque ahí vas viendo... de a poco fuimos formando opiniones propias... así fuéramos chiquitos... entre nosotros, los hermanitos, hablábamos y después decíamos: ‘¿viste? porque quizás aquel tenía razón...aquel no tenía tanta razón...’ así... pero entre nosotros, a papá y mamá no, porque esa eran cosas de grandes...así que no...”. (Entrevista a L.Ñ 02/2010).

La conformación de una subjetividad como mapuche y como tehuelche implica una articulación con otros “clivajes” como, por ejemplo en este caso, el de la edad. Es decir, el sentido otorgado a su subjetividad como mapuche-tehuelche comenzó a articularse con el sentido que ella le otorga a la categoría de “juventud” y con todas las interpelaciones que la misma implica: el tener “gustos distintos”, el “salir y usar determinada ropa”, “que te guste el rock”, el usar “determinadas marcas que son las impo-

⁵⁶ La escolita empezó a funcionar en el año 2000 y se hacían los encuentros en la casa de María junto con otros chicos que pertenecían a la comunidad.

ne este sistema”. Todas estas características que se relacionan con lo que es ser joven para ella, se entrelazan con su identificación como mapuche-tehuelche. Como me lo detalló en la conversación:

“eso en ningún momento nos aparta de lo que es nuestra identidad. Nosotros sabemos que, está bien, nos gusta esto y lo otro... que nos podemos vestir así y asá... nos hacemos mechitas de colores, pero nosotros todo el tiempo sabemos de que eso no es que te va a impedir de que... o te va hacer olvidar de quién sos... ”. (Entrevista a L.Ñ 02/2010).

Esta trayectoria está mostrando, por un lado, el sentido particular y situado de ser mapuche para una joven que vive en la ciudad de Puerto Madryn. En este sentido, da cuenta de cómo estas diferentes interpelaciones y plegamientos (mandatos, valores, normas) asociados al grado de edad se afianzan en el contexto social e histórico que les toca vivir. Para el caso de esta joven, en el contexto de una comunidad urbana. Para entender este proceso, coincido con Kropff (2008), quien propone entender a la categoría de juventud a través de diferentes caminos. Por un lado, como articulador identitario cuyo capital simbólico se resignifica en diferentes escenarios. Es decir, como categoría identitaria la cual construye un campo conformado por alteridades etarias. Por otro lado, como función indexical, la cual establece continuidades a la vez que genera contrastes con otros grados de edad. Por último, como función referencial, la cual opera como un haz de roles que interpela a cohortes de edad que se constituyen como diferentes y distintivas a partir del anclaje en experiencias sociales específicas correspondiente a períodos históricos particulares.

Tanto la niñez como la juventud, la adultez y la vejez constituyen grados de edad debido a que inscriben subjetividades hegemónicas específicas y crean arenas de disputa contextuales e históricas (Kropff 2008). De manera que, dar cuenta del grado de edad que ocupa una persona es tener una idea de sus roles y tareas socialmente definidas. El grado de edad es aquel lugar “de interpelación en tanto inscripción material de subjetividades hegemónicamente definidas” (Kropff 2008:19). En el caso de María, sus recuerdos tanto de cuando fue “niña” como de cuando empezó a ser “joven” están relacionados con interpelaciones hegemónicas de lo que es ser “niña” o “joven”, así como con su rol en la comunidad y sus experiencias ceremoniales. Su relato describe cómo vivió su paso por los diferentes grados de edad como mapuche-tehuelche a través de una determinada experiencia ceremonial: ser y dejar de ser una *kajfv malen*. En conclusión, para esta joven, el cambio de grado de edad está representado por una experiencia ceremonial dentro de la propia comunidad, donde la niñez está asociada a determinados roles que se conjugan con el papel de la *Kajfv malen*.

Las *Kajfv malen* son las llamadas “niñas sagradas”. Según María es ser “nena, chiquita, inocente en muchas cosas... digamos que el niño es un ser puro... *las kajfv malen*, las que sirven la bebida sagrada en la ceremonia... un papel importante dentro de

la comunidad”. Por otro lado, el ser joven conlleva determinadas actitudes y pensamientos que dejaron de corresponderse con aquel rol de niña sagrada:

“con el paso del tiempo te vas dando cuenta que después hay ciertas cosas que te dicen que ese papel ya no es para vos. Por ejemplo, yo sabía que quizás cosas tontas o básicas, pero decir que a mí me gusta un chico, ya no me hace tan inocente... esas cosas puras, así de que no sé, te salen de que quería tener un novio o cosas así... eso, ya no es de un niño... entonces, yo dije: ‘este papel, así me cueste dejarlo con todo mi corazón, no es para mí’”. (Entrevista a L.Ñ 02/2010).

Así, el traspaso al grado de edad de la “juventud” dio lugar a un rol distinto dentro de la comunidad, el de “más de adolescente adulto, de participar en la comunidad... esta vez ya tenía que hablar, porque mi opinión también valía”. Esta trayectoria muestra, además, la relación asimétrica entre teorías sociales diferentes de la edad, en donde el punto de confluencia es la identificación de construcciones occidentales de juventud que interpelan subjetividades que, al mismo tiempo, son interpeladas por otras lógicas de configuración de alteridades etarias (Kropff y Stella 2010).

De esta manera, su proceso de identificación como mapuche-tehuelche en el cual primero escuchó qué “es mapuche y tehuelche”, para luego cargarle un sentido afectivo, está articulado con su pertenencia a los diferentes grados de edad y sus correspondientes interpelaciones. Así, para ella el ser niños implicaba estar ahí: “entre los grandes, escuchando, porque ahí vas viendo... de a poco fuimos formando opiniones propias... así fuéramos chiquitos, entre nosotros, los hermanitos”. Y el ser joven implica tener otro papel: “ahora soy *werken*”⁵⁷, tenía que hacer cosas por ello. Así que, antes mi papel estaba limitado. Y ahora ya, hasta mis pensamientos cambiaron! Porque después ya empecé ir al campito más seguido, empecé a trabajar”. Este otro rol también construyó su trayectoria en relación al género, donde, según contó: “no era tan necesario de que fuéramos todos varones, con que yo también sea alguien más para hacer esas cosas, la hacía”.

En síntesis, en la conformación de determinadas subjetividades entran en juego formas de sujeción etaria, de género y étnicas. Así, los dispositivos de diferenciación y estratificación de los grados de edad van inscribiendo pliegues con los mandatos, valores y normas asociados a los distintos grados de edad. Al mismo tiempo, estos plegamientos se afianzan dependiendo de los contextos sociales e históricos específicos en los que las personas han sido sociabilizadas (Briones y Ramos 2010). En el caso de María—al igual que la trayectoria anterior—nacer y crecer en un contexto urbano también forma parte de su subjetificación. Entonces, por ejemplo, los mismos significados de “estar en lucha” (Ramos 2005) van a implicar identificaciones y agencias que serán distintas entre, por ejemplo, jóvenes mapuche-tehuelche urbanos de aquellos que crecieron en una comunidad rural, de manera que las experiencias de unos y de otros serán diferentes (Briones y Ramos 2010).

⁵⁷ El *werken* es el vocero de la comunidad.

Briones (2007) propone, para entender esto último hay que dar cuenta el modo en que distintas formaciones nacionales, provinciales y locales de alteridad promueven diferencias en las producciones culturales y procesos organizativos indígenas. Asimismo, la autora señala que es necesario tener en cuenta cómo el género, la edad, la escolarización, la participación política, etcétera, influyen en la diversificación de conformaciones de subjetividad. Por ejemplo, distintas son las trayectorias de los “jóvenes *mapunky*⁵⁸” de Bariloche, las cuales se construyeron en relación a vivencias en barrios marginales y cuestionamientos hacia “el sistema” y a la imagen hegemónica de “lo mapuche” ligada al campo y a la ruralidad; como también es distinto el proceso de identificación de los “*kona*”⁵⁹ de Neuquén, siendo muchos de ellos hijos de los fundadores y actuales dirigentes de la COM (Confederación Mapuche Neuquina). Los “*kona*” han sido criados en las ciudades pero dentro de un medio militante donde la batalla cultural contra el despojo implica, sobre todo, respetar los modos mapuche considerados como tradicionales. También son distintas las trayectorias de los jóvenes que viven en ámbitos rurales y se involucran con problemas comunitarios que, en la mayor parte de los casos, se vinculan u originan en la precariedad de la posesión o propiedad de las tierras. Para estos últimos, la defensa de su ser mapuche mayormente pasa por luchar contra el despojo que se inició con la consolidación de los latifundios y continúa al día de hoy.⁶⁰ Por último, diferente es la trayectoria de María y sus hermanos, la cual se construyó a través del reconocimiento del padre y la familia en un ambiente urbano donde el sentido de su lucha va a estar relacionado en la visibilización de lo indígena en la ciudad y con la transmisión a sus amigos y hermanos de aquello que su padre a su vez le transmitió con respecto a “ser mapuche”.

Aún cuando en su discurso aparece una posición que reproduce una idea de ser mapuche como identidad esencial, su propia trayectoria da cuenta de un proceso de conformación de una subjetividad que no se encuentra ajeno a los discursos hegemónicos que esencializan las identidades y hace que emerjan y tomen peso ciertos significados y no otros.

5. f Relación lengua, cultura y sociedad.

Finalmente, esta trayectoria señala la importancia del poder de la palabra en los procesos de conformación de esta subjetividad como mapuche-tehuelche, tanto en sus roles dentro de la comunidad como en su lucha. Coincido con Sherzer (2002) quien propone considerar al discurso como punto de partida teórico, metodológico y constitutivo de lo que implica la relación entre lengua, cultura y sociedad. Así, reto-

⁵⁸ *Mapunky* es un neologismo creado por el poeta mapuche David Añiñir Guilitraro. Es una conjunción de dos movimientos: el mapuche y el movimiento punk (Kropff 2008).

⁵⁹ El *Kona* es, en la estructura organizativa mapuche, la persona joven responsable de las acciones encomendadas por el *Longko*. Es un rol que se gana por la responsabilidad y capacitación permanente (Kropff 2008).

⁶⁰ Para un análisis detallado de los casos ver Kropff 2008 y Briones 2007.

mando este enfoque, entiendo que en la trayectoria de María, los discursos también fueron y son un recurso fundamental -utilizados tanto por el padre como por ella misma- para crear, recrear, mediar y transmitir lo que implica “ser mapuche” y “estar en lucha”. La lucha implica, para esta joven, “enseñar”, “decir”, “hablar”: “hacerles conocer a mis amigos, que son mapuche, de tratar de mostrarle su cultura, todo... cuál es su verdadera identidad”.

A partir de los planteos de Briones y Golluscio (1994), aquí se puede ver el modo en que lengua y cultura funcionan a la vez como medio y como objeto de la praxis social. Siguiendo este mismo enfoque, uno puede dar cuenta también de los procesos de indexicalización metadiscursiva que actualizan un cierto modelo de cultura. En los relatos de esta joven las palabras indexicalizan la concepción de cultura como auto-representación, en el sentido de visibilización y de despliegue performático. Reconocerse como mapuche implica una práctica social creativa. Según contó María: “hay amigos que saben que son mapuches, pero no así a la práctica como nosotras de decir: ‘bueno, vamos al campito hacer una rogativa para tal fecha’ o no sé, juntarnos para hacer algo para el campito o por nosotras, así, tratar de aprender un poco más”. Por otro lado, es a través del discurso sobre los abuelos paternos y maternos que las palabras se vuelven fundamentales y las figuras de los mismos son recuperadas. Tanto es así que, a pesar de no haberlos conocido, al recontar sus historias como propias se produce en ella la experiencia afectiva de acercamiento hacia ellos:

“... es como si los hubiera conocido. Tengo el afecto que cualquier persona tiene por sus abuelos que los conoció... y porque nosotros crecimos también así de que nos fueron diciendo: ‘ay que los abuelos!’ Y bueno, cosas de abuelos... eh, tengo ese sentimiento así re fuerte... yo los re quiero como si vieran o como si los hubiera conocido”. (Entrevista a L.Ñ 02/2010).

Entiendo que al narrarse el pasado a través de los relatos e historias de los abuelos, la memoria se transforma en un “fenómeno aurático” tal como lo define McCole (1993). Retomando la teoría del aura de Benjamin, este autor propone pensar la memoria, al igual que los objetos históricos, como portadores de un aura, una atmósfera que envuelve y que crea una idea de acercamiento hacia algo que es inalcanzable. De esta manera, aspirar el aura de la memoria significa experimentar su presencia única y su inalcanzabilidad esencial. En el caso de María, recordar a sus abuelos a través de relatos que le fueron contados es, de alguna manera, acercarse a algo que es inalcanzable. McCole señala, además, que el aura de la memoria y de sus objetos garantiza la transmisión de los mismos. Durante la transmisión, surgen nuevos replegamientos que se relacionan con nuevas experiencias que no todos leen o recuerdan de la misma manera. Los significados de los eventos pasados cambian a partir de nuevas perspectivas que se enmarcan en un presente en constante cambio (McCole 1993). Por lo tanto, y a mí entender, el aura es aquello que da sentido a la memoria y a las experiencias de los sujetos resignificando el pasado en el presente. De esta manera, esta atmósfera

es la que garantiza la transmisión de la trayectoria de la familia a partir de esas experiencias; dándole sentido y sensibilidad tanto a su trayectoria de vida como de lucha.

Para esta joven, entonces, “los abuelos” (al igual que la figura del padre) son fundamentales en su identificación como mapuche y como tehuelche. Esto es así porque, como señala Ramos (2008:5), “los antepasados son los portadores de la historia, conocimiento, fuerzas y experiencias para orientar las acciones en el presente”. En el caso de María, la historia del abuelo paterno devino en una historia de lucha que contradice los pensamientos de aquellos vecinos que esperaban “que los indios”, vendieran la casa “por menos de nada” y que “hubiéramos terminado en cualquier otro barrio”. “El abuelo” se transformó en signo de lucha y de resistencia porque su historia de vida explica muchas de las experiencias y situaciones de la familia, influyendo en la subjetividad de María. Por otro lado, la historia de la bisabuela y del abuelo paterno devino en un relato que explica alguna de las condiciones actuales por las que su gente está transcurriendo:

“por ejemplo el caso de mi mamá! Que tenía a su abuela que era mapuche y que le enseñaba a su papá... o sea vendría a ser a su hijo... le enseñaba la lengua, pero ella tenía prohibido por su esposo... eh su esposo era español. Entonces, tenía prohibido, ella que era mapuche, enseñarle el idioma. Eh... y así fue que un día que se fue, la descubrió. La engaño! Le dijo que se iba al campo, entonces él salió... y ella los junto a todos, sus hijos, para enseñarle la lengua... y él ahí nomás volvió. Y qué! Estaban ahí todos hablando en mapuche... y la mató a palos... la mato a palos... porque ella tenía prohibido”. (Entrevista a L.Ñ 02/2010).

De esta manera, cuando María señaló la falta de auto reconocimiento mapuche de otros hermanos, la discriminación y agresión que sufren o el desconocimiento de la lengua, explicó algunos emergentes de esas situaciones a partir del caso de la familia de la madre:

“Y qué pasa? Después esa gente va teniendo vergüenza... vergüenza y aparte, también, forma parte de cubrirse, porque qué le vas a enseñar, por ejemplo, ese idioma, a sus hijos, que... de alguna manera, no les va a servir... que de alguna manera, ellos ya van a sentir la discriminación... entonces... y encima van a ir pasando distintas cosas... entonces como que esas cosas se van perdiendo, vos decís: no les enseñe porque, de alguna manera, eso no les sirve... y los mandan a la escuela, donde les enseñan otra lengua, otra cultura”. (Entrevista a L.Ñ 02/2010).

Así, las experiencias de sus antepasados -el hecho de avergonzarse, de vivir discriminación y agresión, de desconocer la lengua o de recibir una casa por ser buen trabajador- se convirtieron en parte de las historias heredadas y constitutivas de su propia trayectoria. Y, con esta reconexión de experiencias, los fragmentos recibidos sobre las luchas cotidianas de sus antepasados, comenzaron a operar como orientaciones y reflexiones que producen conocimiento del pasado y son vehículos de pensamiento y de acción en el presente (Ramos 2008).

Explorar la trayectoria de esta joven mapuche-tehuelche nos permite dar cuenta de cómo las subjetividades son conformadas por diferentes dobleces que se internalizan y que señalan una interioridad discontinua y no una identidad única y acabada. El caso presentado nos da la posibilidad de cuestionar aquellas nociones hegemónicas que no pueden dar cuenta de la articulación de clivajes sin postular la existencia de una pérdida o de un proceso de “aculturación”. Aún cuando en el discurso de María aparece una posición que reproduce una definición del ser mapuche como identidad esencial, su propia trayectoria da cuenta de un recorrido particular e histórico que, anclado en experiencias familiares, fue habilitando el lugar social en el que ella, junto con otros jóvenes, se reconoce como *werken* de una comunidad en la localidad de Puerto Madryn.

5. g “Volver al lugar” a través de los antiguos.

“Los abuelos decían que la lengua tiene mucha fuerza y por eso nosotros la tenemos que aprender, porque, en realidad, la tenemos metida adentro de la cabeza, solo que está dormida. Tenemos que pedir que venga un abuelo, un abuelo de los antiguos a despertarnos a ese don y entregarnos ese don, para que volvamos la lengua”. (Entrevista a D.H 12/2012).

La última trayectoria es la de Daniel, un joven mapuche-tehuelche de la comunidad *Pu Kona Mapu* (Los guerreros de la tierra). Esta comunidad se conformó en el año 2009 con diferentes familias “emparentadas” que ya venían trabajando juntos hace unos años. Las veinte familias que conforman la comunidad residen en Puerto Madryn. Lugar que, según Daniel, le da su entidad territorial:

“Nosotros somos nacidos acá en Madryn... nosotros en este territorio somos los Kawasut... le decimos en lengua tehuelche. Günuna kuna, la gente del mar. Nosotros somos de acá porque bueno estamos en esta entidad territorial porque nacimos este lugar y la energía que se nos entregó fue de este lugar.” (Entrevista a D.H 12/2012).

Las trayectorias anteriores se enmarcaban dentro de una historia familiar y comunal de reconocimiento, un recorrido que se inició con la vivencia de una experiencia ceremonial cuyos desencadenantes fueron dando cuenta de diferentes marcos de interpretación para disputar los supuestos modos modernos y hegemónicos. En otras palabras, se trata de trayectorias enmarcadas en un proceso de conformación de subjetividad cuya expresión, a través de los relatos del padre y las historias de los abuelos fallecidos, da sentido al interjuego de ser joven y de ser mapuche-tehuelche en el contexto de una comunidad urbana, al mismo tiempo que cuestiona visiones esencialistas. El caso de Daniel, en cambio, nos muestra otros modos de detenerse y ocupar afectivamente lugares sociales hegemónicos. Como veremos a continuación, estos lugares son tanto moradas de apego como instalaciones estratégicas para enmarcar proyectos de acción colectiva. En esta relectura, los abuelos se transforman en el

signo matecultural que señala las pistas que marcan el camino hacia su reconocimiento como mapuche-tehuelche y orientan el sentido de la lucha.

Como lo señalé anteriormente, los padres, abuelos, tíos y bisabuelos fallecidos comienzan a formar parte del grupo de “los antiguos” o los *kwifike che* y de este modo se transforman en mediadores y transmisores de los sentidos del “ser mapuche”; lo que a su vez viene a cuestionar también las nociones dominantes desde las cuales había sido posible acceder al conocimiento y al pasado.

La primera vez que conocí a Daniel fue en mi segundo viaje de campo a la localidad, acompañando a la comunidad *Pu Fotum Mapu* a una exposición en el museo del ferrocarril. Luego, en una de mis vueltas a Puerto Madryn acordamos un encuentro para conversar. La trayectoria de Daniel expone la manera en que los sujetos mapuche-tehuelche fueron habitando diferentes lugares-que en su momento fueron moradas de apego (Ramos 2005) -como, por ejemplo, la iglesia. Así, en su relato sobre su propio proceso de reconocimiento como mapuche él me comentaba:

“Todo se desprende antes de fallecer mi abuela. De un día para el otro empecé a soñar. Si bien la familia practicaba cosas y hablaba algunas cosas en lengua, para nosotros era tan común que entendíamos que era castellano, que no era lengua mapuche. Porque estaba tan insertado en nosotros que pensábamos que era así. Nos hablaban de esa forma y nosotros lo teníamos insertado como que era hablar castellano normal, como que no tenía nada de raro. Así que empecé a soñar... fallece mi abuelo, yo estaba en la iglesia todavía. Fallece mi abuela y ahí empiezo a soñar con ella. Y ella me decía que yo tenía que salir de ese lugar, porque ese lugar no había sido asignado por mis antiguos. Tenía que volver...” (Entrevista a D.H 12/2012).

“Salir” de un lugar para “volver” a otro “asignado por los antiguos” es una forma de circular el espacio hegemónico de manera reflexiva, en direcciones propias y creando diferentes articulaciones entre los diversos espacios sociales. Cualquier punto del espacio social donde las personas se detienen, puede ser habilitado como un lugar de reflexión. En este lugar, y en tanto sujetos-agentes enmarcados dentro de agencias hegemónicas, las personas intervienen en la lucha interdiscursiva por fijar acentos y definir los modos correctos de actuar (Ramos 2005).

En el relato de Daniel, lo que antes era considerado como un lugar de apego—“el estar en la iglesia”—dejó de verse como tal para devenir en un lugar de agencia desde el cual explicar formas de resistencia. Así, luego de contarme su “habitar” en la iglesia, señala que “gran parte de los que hoy somos, que están en la dirigencia de nuestra nación, la mayoría han sido de iglesia por una cuestión histórica. Antes el que no se sometía, indio que no se sometía lo fusilaban” (entrevista a D.H 12/2011). Coincido, entonces, con Briones y Ramos (2010) en que estas posibilidades no son fruto instrumental de la voluntad de los agentes, sino de un monitoreo reflexivo de la propia biografía, de los sentidos de pertenencia, y de la propia capacidad de agencia. Luego continúa con su narración:

“lo soñé una semana completa, no me dejó dormir. El mismo sueño, que venía mi abuela y se sentaba conmigo y me decía eso, que ese lugar donde estaba no era el que tenía que ser, que tenía que volver a mi pueblo...” (Entrevista a D.H 12/2012).

En una de las primeras conversaciones que mantuve con él también me había comentado su paso por las diferentes iglesias -la evangélica y los testigos de Jehová- como una búsqueda interior. Estas salidas y regresos dentro de su búsqueda son consideradas por Daniel como un proceso:

“Y después fue un proceso... era esa confusión de ir rompiendo con un montón de cosas que me habían metido del otro mundo. Y rompiendo un montón de barreras y también uno mismo cambiando un montón de cosas... como veía y entendía. Y así bueno, empecé a dar otro valor viste? a los ancianos, empecé a valorar todo, empecé a defender tu territorio, empecé a valorar cada una de las cosas que hay. Y hasta el acto más mínimo que tiene cada persona por uno, siempre tenés que ser agradecido.” (Entrevista a D.H 12/2012).

En este sentido, y apoyándome en la lectura de Briones (1999) entiendo que este camino de “ir rompiendo con las cosas del otro mundo” es el resultado práctico de un proceso reflexivo que implicaría transformar los lugares sociales dispuestos hegemónicamente en otros desde donde se puedan actualizar, reflexionar y pensar otras maneras y experiencias compartidas de pertenencia y devenir. Es decir, pensar y recrear los conocimientos y experiencias definidas como mapuche transformándolas en marcos de interpretación propios. En estos marcos de interpretación propios, los antiguos constituyen un símbolo metacultural sobre el ser mapuche, debido a que representan las reglas, valores y conocimientos de este pueblo, transformándose en la fuente principal de autoridad sobre la verdad en el presente (Ramos 2005).

Como se señaló en la primera trayectoria del *longko*, uno de los caminos posibles y validados por los sujetos para la construcción de sus subjetividades es a través de los portales hacia el pasado (Ramos 2010). Estos permiten establecer relaciones particulares con los ancestros en el transcurso de la vida. En este sentido, Ramos señala los posibles accesos al espacio y tiempo sagrado de los antiguos que la cultura mapuche ha previsto, los cuales dan la posibilidad de conectarse con la historia. Estos caminos, a su vez, se transforman en una herramienta política en el sentido que disputan la noción de “aculturación” con la que se evalúan las prácticas de los indígenas urbanos y habilitan diferentes formas de volver a pensarse como mapuche y como tehuelche en las cuales los “ancestros toman posesión del cuerpo y algo resulta transformado en la persona” (Ramos 2010:130). Esta trayectoria pone el acento en los sueños como portales de acceso con el pasado, produciendo el replegamiento que transforma la subjetividad. Aquí, el sueño, como una pieza poética de oratoria mapuche (Ramos 2010), pone en evidencia una nueva orientación de la vida y la instaura como inevitable:

“Y así después soñé con mi bisabuelo, que no lo conocía porque había fallecido hace muchos años. Lo soñé con una vestimenta hermosa. Voy y cuando llego allá al campo le comento a mi tía que había soñado con los bisabuelos. Y me dice: ‘bueno cuente, qué es lo que soñó?’ Y le conté dónde los veía, lo que ellos me decían, lo que me aconsejaban, les describí la ropa que tenían puesto... y mi tía se emocionó y se largó a llorar, y me dice: ‘con esa ropa fue que nosotros lo enterramos. Cómo sabés vos que tenían esa vestimenta puesta?’ Yo le marcaba, las botas del abuelo estaban bien brillosas, eran negras pero bien brillosas. ‘cómo sabés vos que a mi papá le gustaba tener siempre sus botas bien brillosas, y nosotras les teníamos que lustrar sus botas hasta que brillen’ me dice. Claro, no podía entenderlo y yo tampoco porque no me esperaba esa respuesta tampoco. Y así fue, mi bisabuela me decía que yo tenía que aprender hablar en lengua, que tenía que tomarme esa responsabilidad de aprender. Y mi bisabuelo me decía que yo me tenía que ir, que no me preocupe por mi familia, que yo me tenía que salir y volver. Y ese fue el tiempo que me fui a las comunidades y empecé a recorrer el territorio. Y así fue que empecé a conocer un montón de gente, un montón de abuelos que me fueron instruyendo, les fui contando los sueños que tenía y ellos me fueron guiando mediante su ngilam⁶¹, mediante su ngitram⁶² y mediante todas las formas de ensañar. Y bueno, me fueron enseñando y ahí fui aprendiendo un montón de cosas.” (Entrevista a D.H 12/2012).

Durante los sueños, los ancestros vuelven a la tierra y se hacen presentes para revelar o avisar algo. Desde ese momento, dará significado a la vida y a las experiencias del soñador. El acceso a estos conocimientos mediante formas de trasmisión que son experimentadas como propias y alternativas a las dominantes, le dieron a esta trayectoria la posibilidad de replegar aquellos dobleces que estaban ocultos o en silencio por el accionar de las agencias hegemónicas. De este modo, Daniel ilumina fragmentos de su propia biografía como, por ejemplo, el hablar la lengua dentro del ámbito familiar, pero sin saber que era *mapudungun*, como experiencias que pasarían a ser definitivas de su subjetividad como mapuche-tehuelche.

Aquí, además, resulta significativa la memoria entendida a partir de las representaciones socioculturales, las experiencias, las emociones, los valores, las actitudes y las prácticas que son transmitidas de los más viejos a los más jóvenes (Berliner 2005). Como ocurre en otros contextos urbanos, los procesos de búsqueda personal recurren a los sentidos que son transmitidos mayormente a través de los silencios, gestos, tonos, acciones aparentemente desmarcadas de identidad, que se presentan en los actos cotidianos de interacción. Jóvenes como Daniel, se encuentran en la compleja situación de negociar y resignificar su propia historia a partir de los sentidos heredados en silencios y prácticas no discursivas. En este sentido, el “ser mapuche-tehuelche” puede ser pensado como una constante marcha donde los *kwifike che* (soñados) señalan qué iluminar y qué conectar de las experiencias del pasado. De esta manera, los conocimientos de la filosofía mapuche son las experiencias y los saberes de los ancestros, a través de los cuales las personas mapuche y tehuelche reinterpretan su cultura: “voces recordadas, heredadas y oníricas participan junto con las voces presentes en los contrapuntos del pensamiento mapuche” (Ramos 2010:131).

⁶¹ “Consejo”. Género discursivo tradicional.

⁶² Narrativa histórica. Género discursivo tradicional.

Al continuar su narración, Daniel señaló otro camino posible de plegamiento hacia su subjetividad mapuche-tehuelche. Este otro portal consiste en “decir genealogías” (Ramos 2010). La trayectoria social en la cual él empezó a sentirse parte es también el resultado de establecer vínculos con otras familias. Estos últimos le permitieron recordar quién es y de dónde vino:

“Y así hablando, en ese tiempo que estaba con los Ñanco, conocí al cacique Nahuelpan. Y que al final de cuentas terminamos siendo parientes de la familia antigua. O sea, ellos son Nahuelpan y nosotros somos Huircapan Nahuelpan. Francisca Nahuelpan, la tatarabuela, vendría a ser como la prima hermana de la mamá del padre de Sergio Nahuelpan. Teníamos un parentesco así viste? y él se acordaba de que doña Francisca, su tía, había muerto cuando tuvo a su nene, y eso es verdad porque eso contaba mi tía. Cuando nació mi bisabuelo, su abuela murió cuando lo tuvo. Y ahí lo trajeron para este lado, con la otra parte de la familia que estaba ya acá. Y así uno... bueno y con los demás también salen los parentescos más lejanos. Qué sé yo, con los Antieco también somos parientes también... nosotros venimos de los Huircapan Nahuelpan y ellos vienen de Antieco Nahuelpan... y así se iban mezclando. Después hablando allá con la abuela Francisca Traipe, yo le decía que nosotros allá en la meseta nosotros somos parientes de la familia Lonkon... y así en ese viaje también conocí un montón de parientes de Río Negro que tenemos que nosotros ni sabíamos y ellos tampoco” (Entrevista a D.H 12/2012).

Como parte de un proceso político, las memorias genealógicas no crean vínculos únicamente haciendo referencia a los orígenes compartidos estrictamente basados por descendencia, sino, y fundamentalmente, recreando las alianzas entre familias del pueblo mapuche y tehuelche en general. Al reconstruir los lazos genealógicos, se reconstruyen las memorias de migración, opresión y sometimiento de las diferentes familias. Por eso Daniel relata su genealogía con fuerza de denuncia. En resumen, los sueños y las memorias genealógicas enmarcan procesos de construcción del ser mapuche y del ser tehuelche, al tiempo que “confirman la experiencia común de estar controlando el destino de su historia” (Ramos 2010:160). El “decir genealogías” habilita un nuevo lugar en la ciudad para comenzar a pensarse como comunidad:

“nosotros nos conformamos en... marzo del 2009... ya veníamos trabajando y empezamos hacer todo un trabajo de fortalecimiento y de eso.... cuando hicimos el árbol genealógico resulta que todos los que estábamos en la comunidad éramos todos pariente, éramos primos y no lo sabíamos nosotros. Y buscando en la historia resulta que, claro, el abuelo de fulano vivía en el campo en frente donde vivía mi abuelo... y resulta que sacando el árbol genealógico nos encontramos que éramos parientes sin saberlo.” (Entrevista a D.H 12/2012).

Por lo tanto, y de acuerdo con Ramos, “decir genealogías” es reconstruir la historia desde los antepasados y “crear marcos de comunicación donde se estrechan las identidades personales y las relaciones sociales” (Ramos 2010:143).

5. h Los antiguos y sus orientaciones para la lucha.

Esta trayectoria nos describe no sólo la manera en que los antiguos se convierten en los orientadores del camino para transitar una subjetividad como mapuche-

tehuelche, sino que, fundamentalmente, inscriben esta subjetividad en la experiencia más amplia de “estar en lucha”. En la conversación que mantuve con Daniel, él me contó una de sus últimas experiencias como colaborador en una recuperación territorial, ésta fue la de la comunidad *Sacamata-Liempichun*. En su relato sobre esta experiencia, los *kwifike che* vuelven a emerger como índices de metacultura y orientaciones para la acción. Así, Daniel narra el proceso de recuperación territorial:

“... a los hermanos los conocí hacía más o menos una semana que había fallecido mi abuelo, cuando le llegó la invitación a la abuela de Dolavon y a unos chicos al año de la recuperación de Valentín Sayhueque. Y no andaba muy bien y bueno... quería salir de mi casa un poco... hacía muy poquito que era todo reciente, así que decidí ir. Y ahí conocí a los chicos de la... a los hijos del longko y al longko de la comunidad Sacamata Liempichun. Así que ahí lo conocimos, hablamos con ellos, les hablamos en lengua, le transmitimos fuerza para todo y que si era la voluntad de le newenche nosotros íbamos a estar en ese lugar. O sea que no nos podíamos comprometer en el momento, pero que simplemente lo íbamos a dejar en decisión de los que están allá arriba que son más sabios que nosotros. Si él nos dice vayan allá, nosotros lo vamos a soñar y vamos a ir al lugar y vamos a llegar. Y bueno, así pasó. Dos o tres días antes de tener que ir para allá, después de que volvimos de Valentín Sayhueque, dos o tres días antes de la fecha pactada empezamos a soñar. Empezamos a soñar todos los que teníamos que ir. Yo soñé con el lugar todo, hasta el lugar donde iba a ir yo a parar. Y cuando llegé allá yo, lo primero que hice, desde la camioneta... me quedé pasmado, porque todo lo que yo había soñado era todo lo que estaba viendo en su momento. Soñé árbol por árbol, donde estaba la casita, donde estaba la pillañ kushe⁶³ del lugar, donde estaba tal árbol, donde estaba tal cosa. Y cuando empecé a recorrer y todos me miraban porque... ‘Qué estás haciendo!?’ y fui a reconocer todos los lugares que había soñado antes de ir. Entonces, cuando dijeron ‘bueno, vamos hacer una comida de ceremonia para recibir a la gente hoy’, hicimos el wiñoy tripan⁶⁴ a la mañana y ahí comenté yo lo que había soñado y quien me había traído. Pedí que me trajeran fotos de la familia antigua del lugar. Y cuando me trajeron las fotos me quedé ahí sentado, porque la abuela que a mí me recibió en mi sueño, estaba dentro de la foto. Y en el puesto donde estábamos comiendo, porque todavía no había ninguna casita, era la casa de ella... donde yo había soñado todas las cosas que iba a ver allá. Y bueno, ahí pudimos hacer el rewe del lugar... Algo que bueno, no se había dado casi en ninguna recuperación. Al año recién se levanta la ceremonia grande. Y acá había pasado un mes que ya se había levantado una ceremonia con un rewe⁶⁵ grandísimo... se encargaron los Chema-muel que son estatuas grandísimas de madera todas talladas. Se pudieron instaurar esas dos para poder proteger el lugar. A partir de su instauración, cada vez que iba a pasar algo en la comunidad, lo soñábamos a la mañana. Entonces, nos levantábamos todos y comentábamos... todos los que soñábamos se iban a juntar al rewe, porque yo desde que se hizo el rewe del lugar, yo dormí en ese lugar para cuidarlo. Entonces, todos los que soñaban, venían enseguida a la mañana temprano y contaban su sueño. Y salía así en el día... nosotros sabíamos dónde nos iban a hacer algo. Y siempre renegaban los terratenientes porque nosotros, antes de que ellos llegaran, nosotros ya estábamos parados con la bandera en ese lugar... todo todo lo que iba a pasar, cuando iba a venir alguien a conversar también, se asomaban los pájaros. Un pájaro en especial a cantar. Incluso vimos cosas que nunca habíamos visto. Una mañana nos levantamos tempranito porque estaban un montón de pechos colorados saltando arriba de nosotros! Viste? durmiendo en el piso en el pasto nomás... En el lugar hay una conexión grandísima con las distintas energías del lugar y con los abuelos de ese lugar. Además se planteó todo con mucho respeto, desde pedir permiso a los abuelos del cemento-

⁶³ Autoridad dotada de conocimientos sobre la medicina y la religión.

⁶⁴ Ritual tradicional.

⁶⁵ Lugar sagrado.

rio antiguo para poder levantar la ceremonia. Porque la mayor parte de la gente que iba a levantar ceremonia no éramos del lugar, sino que habíamos ido a ayudar. Entonces nosotros no podíamos tomar la posta de la dirigencia porque nosotros no somos de ese wajmapu... nosotros somos de otro wajmapu y por lo tanto tenemos que respetar ese lugar. Así que, siempre se planteó esa normativa y así se fue llevando.” (Entrevista a D.H 12/2012).

A través de su relato, Daniel muestra cómo los sujetos mapuche-tehuelche, a pesar de encontrarse en posiciones subordinadas, descubren espacios para actualizar otros modos de hacer política y crear solidaridades. En estos espacios de reflexión, y a través del narrar y compartir sus movimientos, sueños, alianzas, experiencias de dominación y expectativas culturales, las personas van conformando un nuevo sujeto afectivo “el ser en la pan-aboriginalidad” (Ramos 2005:203). En este nuevo lugar, reconstruyen sus particularidades en un “nosotros” más amplio de pertenencia hacia el Pueblo Mapuche y Tehuelche.

De esta manera, cuando Daniel señala, por ejemplo: “nosotros nos vamos a ir ocupando de otros lugares, porque en realidad el ataque hacia nuestras naciones es constante y de todos lados” está haciendo referencia a un “nosotros”, a un “estar en lucha como Pueblo”. Es decir, está reconociendo lugares de encuentro y formas colectivas de circular el espacio como comunidad, como pueblo, como “naciones”. En este sentido, esta trayectoria nos acerca a la forma en que las personas pueden ir habilitando diferentes lugares sociales desde el afecto y el apego, al tiempo que los transforman en instalaciones estratégicas. En estas formas de agenciamiento indígena, los antiguos -con quienes es posible relacionarse a partir de distintos portales- son los que van marcando las señalizaciones que orientan la marcha en el transcurso de la vida pero también de la lucha colectiva. Asimismo, los sueños y el decir genealogías -entre otras prácticas- se transforman en marcos de interpretación del “ser mapuche” que, a su vez, disputan las agencias hegemónicas que estructuran el espacio social donde los mapuche-tehuelche deben moverse.

5. i Reflexiones sobre los procesos de subjetificación aborígen.

Según Grossberg (1992), la subjetividad debe ser entendida como un modo de experimentar el mundo desde una posición particular, la cual -a su vez- está estructurada por diferentes maquinarias que definen de manera desigual las posibilidades de acceso a fuentes de conocimiento y experiencia. Esta forma de experimentar no se va a transformar en una identidad esencial, sino más bien, y como Rose (2003) lo señala, en plegamientos de la exterioridad encarnada en mandatos, consejos, técnicas, rutinas y normas para ser seres humanos. En esta misma línea, y apoyándome en lo que Briones (2007) plantea, la narrativización de una biografía es concretada en la identificación remitiendo a formas de habitar y de aceptarse—o no—ligadas a las diferentes posiciones que los sujetos advierten disponibles y que son denominadas como “identidades sociales”.

En este sentido, este capítulo trata sobre el modo en el cual mandatos sociales como ser “joven y mapuche-tehuelche” en un contexto urbano, como “haber estado en la iglesia”, como “haber tenido un buen pasar” u otros mandatos que señalan los antiguos, los *kwifike che*, coexisten y van inscribiendo subjetividades tanto heterogéneas como contradictorias (Ramos 2005). Estas ocupaciones—algunas transitorias—por los diferentes lugares sociales -rogativas, iglesia, niveles escolarización, etc.- van inscribiendo convergencias como posicionamientos, conocimientos y opciones que influyen tanto a nivel personal como a nivel familiar y comunitario. Estos diferentes lugares -al momento de ser narrados- son pensados y habilitados como lugares de apego o como lugares de instalación estratégica:

“las personas heredamos mandatos específicos pero también nos vamos involucrando en experiencias que nos mueven a hacer evaluaciones retrospectivas desde las cuales reorientamos nuestros proyectos en curso, abandonamos algunos, e iniciamos otros” (Briones y Ramos 2010:14).

El análisis de estas trayectorias -de sus entradas y salidas y de sus diferentes procesos y maneras de recorrer el espacio social hegemónico de Puerto Madryn en particular- permite leer emergencias, formas alternativas de caminar y de agenciamiento; es decir diferentes formas de producción política.

Aquellos lugares concebidos por los discursos hegemónicos como incompatibles, vacíos, ausencias, silencios o desconocimiento pueden, en determinados contextos, devenir en lugares de transmisión, de experiencias, de constitución de subjetividad y de visibilización de imposiciones hegemónicas. Es decir, y como ya se ha analizado en otro trabajo (Nahuelquir et al. 2011), cada una de estas instancias devienen en formas de registros propios y estas últimas organizan epistemologías particulares (Berliner, 2005) donde el sentido, los accesos y las interacciones entre olvidar y recordar instalan nuevas preguntas respecto de estos mismos procesos. Finalmente, he querido mostrar en este capítulo cómo son los procesos de formación de subjetividades en una región construida hegemónicamente como “sin indios” y entre personas que aparentemente no tenían conocimiento del ser mapuche-tehuelche. Cada una de las narrativas presentadas anteriormente cuestiona la visión meramente estratégica que caracterizan a las subjetividades, puesto que las distintas trayectorias muestran que estos procesos políticos son, ante todo, lugares, afectos y sentidos de vida y de estar en el mundo.

Capítulo 6

Disputas espacializadas

“En cuanto a la lucha por ahí cada comunidad, cada grupo tiene su forma de encarar la lucha, que uno puede compartir y estar de acuerdo o no de la metodología de llevar la lucha adelante. Cada comunidad tiene como una afinidad para con ciertas cosas. Hay comunidad que, por ahí, están avocadas a la lucha. Hay otras comunidades que tienen más afinidad por todo lo que es tema jurídico no? tema de leyes y todo eso. Entonces, ellos tienen esa afinidad y le dan ese tratamiento y se preparan en base a eso. Hay otras comunidades que tienen más afinidad con la parte espiritual. Pero, más allá de eso, lo importante es, digamos, el hecho de sentirnos todos un mismo pueblo y bueno... este, con nuestras actitudes y afectos poder contar todos juntos. Que es muy difícil a veces, muy difícil...” (Entrevista a A.Ñ 02/2010).

6. a. Subjetivaciones colectivas y sus respectivas agencias.

En el Capítulo anterior puse el acento del análisis en tres trayectorias personales para poder dar cuenta de las heterogeneidades que se desarrollan en el espacio social y, de esta manera, entender la tensión entre sujeción y subjetivación así como también los diversos factores que intervienen en las agencias de los sujetos mapuche-tehuelche dentro de este mismo espacio. Ahora bien, estas subjetivaciones trabajan en diferentes niveles -lo personal, lo grupal, comunitario- que a su vez involucran diversos modos de plantear lo colectivo, familiar, comunitario, organizacional y hasta la misma idea de pueblo/nación (Briones y Ramos 2010). En este capítulo, entonces, me centraré en las agencias -entendidas como “luchas” por los interlocutores- de las subjetivaciones colectivas que van articulando distintos grupos de referencia como ser el pueblo, la comunidad, la familia, y/o la organización.

En esta diversidad de luchas, uno puede dar cuenta de la manera en que las comunidades y organizaciones estructuraron y estructuran sus agendas y proyectos políticos en relación a los procesos de producción de sentido de las diferentes organizaciones y comunidades con las que se articulan y articularon. Es decir, las relaciones entre las comunidades y entre éstas con demás organizaciones van a variar—o no—dependiendo de los diferentes tiempos y proyectos en los que se enmarcan. Esto último me fue de gran aporte para comprender las continuidades y rupturas que se fueron dando a lo largo de los recorridos de cada una.

Por ejemplo, específicamente en Puerto Madryn muchas de los referentes de las diferentes comunidades que se encuentran conformadas en la actualidad tuvieron su momento de encuentro y articulación como grupo en un mismo lugar: en la comuni-

dad *Pu Fotum Mapu*. Como anteriormente lo señalé, esta última fue la primera comunidad de la localidad en conformarse como tal, en lograr reconocimiento municipal y en comenzar a trabajar. Por cuestiones personales, por heterogeneidad de intereses, por diferencias en los sentidos de lucha -como el que Ángel señalaba en la cita que da inicio al capítulo- algunos de sus referentes se fueron distanciando, articulando con otras organizaciones, formando otras comunidades y abriendo el campo de acción hacia otros sectores.

En este punto, encuentro que es necesario abrir el campo de análisis hacia las estrategias de corto y largo plazo de las agencias indígenas para dar cuenta de las relaciones entre personas, organizaciones y comunidades desde una perspectiva histórica y situada, y que considere los modos en que estas relaciones operan simultáneamente en diversos niveles (Briones y Ramos 2010). Abrir el campo de análisis me permitió, en primer lugar, no caer en evaluaciones simplistas que analizan las experiencias en base a sus resultados, y entender las diversas formas en las cuales las comunidades y los agentes indígenas eligen o pueden moverse dentro del espacio social hegemónico.

En segundo lugar, me dio la posibilidad de comprender que los tiempos, las prioridades y los objetivos de cada comunidad y organización de Puerto Madryn son diversos y cambian a lo largo del tiempo. Estos últimos fueron y van desde afianzar las prácticas de incidencia en “lo político” (Briones y Ramos 2010) —la política para Jacques Rancière (1996) — y de intervención en “la política”—en la lógica policial— hasta momentos en los cuales las comunidades buscan el fortalecimiento propio como meta en sí misma.

Briones y Ramos toman las nociones de “la lógica policial” y de política de Rancière para entender el cómo y por qué algunas de las demandas de los pueblos indígenas son “inéditas” y de “gran visibilidad” y otras parecerían ir “más allá de toda posibilidad inmediata de satisfacción” (Briones y Ramos 2010:6). “La política” para las autoras, retomada de la noción de “la policía” de Rancière, es aquella lógica que busca el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes y la distribución de los lugares y las funciones. Es definida tanto como un disciplinamiento de los cuerpos como una regla de su aparecer. Es una configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen. “Lo político”, en cambio, -“la política” para Rancière- es la otra lógica que muestra las contradicciones entre la presunta igualdad y la desigualdad vivida. Es aquella que pone en suspenso aquel orden establecido y apunta a actualizar la contingencia y la modificabilidad de los acuerdos. Es decir, por ejemplo, aquellas actividades que manifiestan la pura contingencia del orden policial, introduciendo la necesidad de replantear la aparente igualdad hasta entonces propuesta pero no efectivizada.

6. b. Territorializaciones hegemónicas.

En base a la agencia colectiva de los sujetos indígenas enmarcada tanto en “lo político” como en “la política”, me interesa hacer foco en cómo estas agencias se anclan en un cierto espacio, a la vez que lo reconfiguran.

Considero al “espacio” como una construcción social. Siguiendo los aportes de Lefebvre -con ayuda de la lectura que Vásquez Romero (2009) hace de él-, entiendo que es necesario conceptualizar al espacio como una red compleja de relaciones sociales jerárquicas y en base a un modo de producción dominante. Así, poner el acento en el carácter social y construido del espacio me permite dejar de lado la noción hegemónica que lo caracteriza dicotómicamente como sociedad/naturaleza. Asimismo, entender el espacio como una construcción y no como algo dado, me da la posibilidad de otorgarle una dimensión política al mismo (Lefebvre 1976, Vásquez Romero 2009). Es decir, el espacio como producto social es el resultado de las necesidades y las luchas hegemónicas por fijarle acentos y significados y por organizarlo. Según Lefebvre:

“El espacio ha sido conformado y moldeado a través de elementos históricos y naturales, pero siempre éste ha sido un proceso político. El espacio es político e ideológico es un producto lleno de ideologías. El espacio que parece ser homogéneo, que parece ser completamente objetivo en su forma pura, así como lo estimamos es un producto social (...) como todo, el espacio es un producto histórico” (Vásquez Romero 2009:11).

Siguiendo esta misma línea, me apoyo en los aportes de Serje (2008) quién también plantea ejes para el estudio del espacio dentro de la antropología. Así la autora formula como necesario dentro de la práctica antropológica dirigir la atención hacia el estudio de las formas en que se producen el paisaje y el “aura” de lugar (Serje y Salcedo 2008). Al igual que Lefebvre, Serje parte de entender a lo espacial y lo social como mutuamente constitutivos. Por lo tanto, uno de los objetivos del capítulo es poder entender al espacio como un área de lucha simbólica en la cual se inscriben las formas de narrar la historia y de subjetificar a los individuos sociales. En este sentido, me interesa mostrar cómo los procesos de subjetificación, las agencias, las experiencias y las luchas indígenas se encuentran inscriptas espacialmente y enmarcados a partir de procesos de construcción de hegemonía. A partir de lo expuesto hasta aquí, entiendo que las comunidades mapuche-tehuelche de Puerto Madryn redefinen el territorio hegemónico de la localidad a través de diferentes proyectos, comunicados y performances.

Al respecto, retomo las categorías de Alonso (1994) señaladas en el capítulo 1 de la tesis, para dar cuenta de las formas en las que el estado—a través de estrategias hegemónicas como la sustancialización, la temporalización y la espacialización—interviene en la organización y la representación del espacio. Esta representación y organización del espacio en un territorio específico por parte del Estado atraviesa a

las formaciones étnicas junto con sus respectivas desigualdades. Me pregunto entonces, siguiendo a esta misma autora, ¿Cómo se relaciona la estructuración del espacio de la ciudad con sus conformaciones étnicas? y ¿Cómo se posicionan de manera desigual las identidades categóricas en relación con, por ejemplo, los espacios públicos y privados, los espacios sagrados, entre otros? (Alonso 1994). Para analizar esto último, me baso en tres casos que encuentro interesantes para pensar no sólo—y como se vio en los capítulos 2 y 3—las formas hegemónicas de organizar el territorio nacional, provincial y local sino, más interesante aún, cómo los sujetos indígenas habitan y transitan este territorio disputando y reconfigurando algunas de estas imposiciones hegemónicas.

Los casos a presentar son el de “El Campito”, “La loma blanca” y el “Punta cuevas”. Encuentro en cada uno de ellos una forma de específica de redefinir las nociones de territorio, las configuraciones de aboriginalidad y las políticas de “multiculturalismo”. Las comunidades y organizaciones mapuche-tehuelche retoman estos conceptos y los reformulan a su propia manera. En torno a cada uno de estos casos hay una forma específica de disputar y de construir la lucha como resultado de los sentidos y prácticas puestos en juego por las comunidades que se inscribe dentro del espacio y de los sentidos y prácticas impuestos por los procesos hegemónicos de construcciones de alteridad y aboriginalidad que operan en la localidad de Puerto Madryn y de la provincia de Chubut.

Para entender estos procesos es necesario dar cuenta del modo en el cual, dentro de la conformación del Estado, y producidas por éste, se encuentran diferentes jerarquías espaciales. En la formación estatal, la ideología hegemónica afirma la idea de la universal condición de ciudadanos dentro de su territorio y, al mismo tiempo, afirma la naturaleza particular de las diferencias sociales -étnicas, raciales, género, etc. Para el caso del municipio de Puerto Madryn, que a su vez se encuentra inscripto en configuraciones específicas que se relacionan con lo provincial y lo nacional, la formación discursiva de una pertenencia común es, por un lado, resultado de un proyecto totalizador donde se representan a las personas como miembros de una comunidad particular, la sociedad madrynense. Esta última no sólo categoriza a los sujetos sino que también confirma, en la retórica de las leyes y reglas, las relaciones de poder (Corrigan y Sayer 1985). Por otro lado, como lo señalan Corrigan y Sayer, las formaciones estatales individualizan a los sujetos en clasificaciones específicas, por ejemplo, de género, clase, etárea, étnica, etc. La articulación entre estas diferentes clasificaciones puede involucrar múltiples y diversos sistemas simbólicos que, en determinados momentos, serán el marco de sentidos y de acción en la lucha por hegemonizar la inscripción cultural. Por ejemplo, la localidad de Puerto Madryn —y como se trabajó en los discursos de los museos, de los académicos y de los representantes estatales— es pensada e imaginada como una comunidad con un destino y una herencia enraizada en un pasado inmemorial. Aquí la “tradición selectiva” (Williams 1997), a través de

este pasado construido por la “gesta galesa”, “la convivencia armónica entre dos pueblos”—el tehuelche y el galés—y luego la llegada de diferentes inmigrantes, es sacralizada (Alonso 1994). Esta “tradicción selectiva” se arraiga en lo espacial y se encuentra en constante lucha con las tradiciones alternativas y opositoras de las comunidades indígenas de la localidad que disputan las articulaciones dominantes entre espacio, tiempo y substancialización (Alonso 1994). Estas disputas se plasman a través de, por ejemplo, el proyecto de “La Loma Blanca”, las performance realizadas en “Punta Cuevas” y las significaciones y proyectos otorgados al “Campito”.

Por otro lado, coincido con Escobar (2000) en que cada uno de estos tres espacios plantea una relación problemática entre lugar y cultura. La disputa sobre el sentido que se le otorga a la noción de territorio en cada uno implica una serie de creaciones históricas cuyos significados varían para cada grupo social y cuya construcción como tal está influenciada por las formas en que han circulado diversos conocimientos, memorias y significados sobre los mismos. De este modo, mi foco del análisis estará puesto en “los vínculos múltiples entre identidad, lugar y poder -entre la creación del lugar y la creación de gente- sin naturalizar o construir lugares como fuente de identidades auténticas y esencializadas” (Escobar 2000:115). Asimismo, al releer las entrevistas y las notas de campo encontré que el tópico “tierras” de las diferentes comunidades de la localidad se vuelve una instancia desde la cual uno puede dar cuenta de diferentes modelos epistémicos sobre las nociones de territorio. Retomando a Escobar encuentro que los relatos de mis interlocutores “evidencian un arraigo especial a un territorio concebido como una entidad multidimensional que resulta de los muchos tipos de prácticas y relaciones; y también establecen vínculos entre los sistemas simbólico/culturales y las relaciones productivas.” (Escobar 2000:115)

La lucha por la recuperación de sus territorios implica no sólo lograr, por ejemplo, que le cedan las tierras sino llevar el nivel de discusión dentro de sus propios marcos de interpretación y de memoria que, a la vez que los conectan con los portales sagrados y con sus “pliegues” como mapuche-tehuelche, disputan espacializaciones hegemónicas que operan dentro de la construcción de la “tradicción selectiva” del pasado y de la “identidad” de la localidad de Puerto Madryn. Es así como, en palabras del autor: “El lugar (...) es la ubicación de una multiplicidad de formas de política cultural, es decir, de lo cultural convirtiéndose en política” (Escobar 2000:128). En este sentido, entiendo que estas prácticas de resistencia y de lucha por parte de las comunidades vuelven aquellos lugares como políticos.

6. c. El primer caso: el “Campito”.



Figura 6: 1. El Campito.

Los miembros de la comunidad *Pu Fotum Mapu* denominan “el Campito” al terreno que el municipio les cedió en el 2001 a pedido de la misma comunidad (figura 6: 1). Este terreno es aproximadamente de seis hectáreas y se encuentra ubicado a unos pocos kilómetros de la ciudad, dirección norte, pasando la fábrica de Aluar.⁶⁶

En mi primer viaje de campo, la comunidad me llevó a conocer el predio. Como parte de su rutina diaria, a la mañana cuando llevan a las chicas a la escuela, Ángel y Gladys “dan una vuelta” por el Campito, toman mate, cuidan que esté todo en su lugar, ordenan un poco y retornan a hacer sus actividades cotidianas. Desde entonces supe que, para comprender las maneras en las que los miembros de *Pu Fotum Mapu* iban dando sentidos y emplazaban sus presencias en la ciudad desde una subjetividad política mapuche-tehuelche, debía entender el rol del Campito en este proceso.

6. d. Lugar de lucha.

En las conversaciones y los relatos sobre el Campito éste se vuelve un lugar de lucha. Esta noción de “lucha” se puede analizar a partir de dos significados diferentes pero relacionados entre sí. El primero de ellos, es el que hace referencia al esfuerzo que tuvo y que tiene que hacer la comunidad para trabajar las tierras del lugar. Según me lo han comentado en varias conversaciones, la zona en la que se encuentra ubicado el Campito tiene algunas desventajas importantes en relación a otras áreas. Dentro de éstas, está el hecho de que es una zona muy árida, no cuentan con agua y se localiza al lado del basural. La lucha por “trabajar las tierras”, que “crezcan plantas”, que no

⁶⁶ Aluar es la fábrica de aluminio más importante de la zona. Esta fábrica además de ser una de las más importantes del país, es la principal fuente de trabajo en la ciudad. Ángel trabaja hace muchos años y su hijo “Campi” ha realizado algunas pasantías en el mismo lugar.

se “roben sus materiales” y el “levantar la casita” (figura 6: 2) en el terreno son instancias que le otorgan una significación muy especial a la relación con el lugar y que forma parte del proceso de fortalecimiento de la comunidad. En palabras de Ángel:

“Eso también fue otra lucha. Iniciamos todo un trabajo de plantación de álamo porque es la especie que mejor se adapta al clima y a ese tipo de suelo. Pero teníamos la gran contra de no tener agua en ese predio. Qué hacíamos? Un trabajo de preso, llevábamos bidones de agua en el auto para poder regar las plantitas allí. A todo eso tenés que contarle la temperatura que se genera allí arriba, el viento. Yo he visto la hoja pero negra negra de una planta quemada por el viento y por el sol, más allá de que tenga agua. Entonces, es como que se tornaba una lucha, no? Entre la naturaleza y nosotros. Hasta que por ahí decidimos comprar un tanque australiano. También una lucha para juntar el dinero, habíamos realizado como comunidades actividades para recaudar y habíamos llegado a la mitad del valor pero como no podíamos esperar tanto, fui y compramos el tanque australiano. Después otra lucha para instalarlo. Nosotros no somos albañiles y pagar a un albañil tampoco estábamos en condiciones porque no recibíamos subsidios de ningún tipo, tampoco trabajábamos para ninguna fundación, la única alternativa que barajábamos era encarar con hermanos de la comunidad que algunos eran albañiles o apelar a los recursos económicos de uno y hacerlo (...) Bueno, después el hecho de conseguir el agua del municipio. Nos llevó agua. Fue otra lucha porque pedíamos agua potable. Me acuerdo que en dos oportunidades el municipio nos mandó agua de reuso. Esa agua no se puede almacenar porque tiene elementos que hacen a la conservación pero después de un cierto tiempo se empieza a degradar. Toda una lucha porque es como que ellos tienen muy restringido el tema del agua. Tenés que estar sobre ellos todos los días reclamándoles que te hagan ese servicio (...) Bueno, cuando vos ves algo así que de cien plantas que vos colocás, sólo quedan tres y es como que te dan ganas de bajar los brazos. Es más hasta te dan ganas de llorar. Todo por el ansia que tiene uno de conseguir cosas, de hacer cosas y bueno, hay veces que las cosas no se dan. Entonces, vos tenés que tener un entusiasmo muy templado como para no bajar los brazos y seguir adelante con la lucha”. (Entrevista de Ana Mariel Weinstock a Ángel Ñanco 2008).



Figura 6: 2. Construcción de la ruka (casa) del Campito.

Este mismo sentido de lucha cotidiana implicada en el trabajo dedicado al Campito se presentó en la mayoría de las conversaciones que mantuve con los diferentes integrantes de la comunidad. En estas conversaciones—muchas veces enmarcadas en la narrativa más general de la historia de la comunidad y su trayectoria de conforma-

ción—, la experiencia del Campito se vuelve un lugar social de encuentro en el que todos se detienen como punto fundamental. Así, en los relatos, este lugar se vuelve uno de mucha significación, de mucho esfuerzo y a partir del cual se repliegan tanto experiencias tristes como de satisfacción. En las historias de lucha del Campito se entrelazan diversas narraciones que exponen otras experiencias de los integrantes de la comunidad. El Campito conecta los pliegues subjetivos de ser madre, hijos, mujeres y varones, y aquellos otros que entran sentidos de pertenencia como una familia, como una comunidad y como un pueblo, con las subjetividades personales como mapuche-tehuelche.

La lucha por “no bajar los brazos” que expone el relato de Ángel está haciendo referencia al segundo significado de este concepto. El de poder transformar los sentidos hegemónicos que el municipio—al otorgarles las tierras—le asignaron a la comunidad. Una vez cedidas las tierras, el municipio de Puerto Madryn no se hizo cargo en lo que refiere a la conexión de servicios, el otorgamiento de agua, entre otras cosas. Esto ha sido así porque para los dirigentes municipales, como parte de la lógica multicultural de la localidad, la entrega de esas tierras pasaba a ser algo “simbólico” y no material. La tierra otorgada sería un espacio donde “los tehuelche”—al igual que los sitios de la colectividad galesa o de los clubes o instituciones de recreación— puedan realizar aquellas actividades que se enmarquen dentro de lo “cultural” y sean parte del sentido folclórico -en el sentido que el municipio lo considera- que caracteriza a Puerto Madryn. En el único momento en que el municipio se hace presente en el Campito es a la hora de otorgarle leña para que realicen la ceremonia del aniversario de la ciudad, la cual forma parte del cronograma de actividades oficiales.

6. e. Disputas materiales de modelos metaculturales.

Sin embargo, la comunidad tuvo la opción de elegir el lugar de las tierras. Según lo comentaron, dentro de las opciones que les habían ofrecido se encontraban unas tierras ubicadas en la zona norte de la localidad; zona de clubes deportivos y de recreación. Este sitio, a pesar de contar con agua, de ser una zona residencial y estar alejado del basural, no los convenció precisamente por su emplazamiento entre diversas instituciones de recreación. Si hubiesen llegado a aceptar ese lugar, la comunidad se hubiese ubicado dentro de la zona de “clubes”, y según Ángel, ellos “no son un club”. Entiendo, entonces, que esta primera elección —y a pesar de las notables desventajas que acarrea— responde a una valoración, por parte de los miembros de la comunidad, de las marcaciones de otredad como arenas de disputa política en el proceso incipiente de formación de subjetividades indígenas en la ciudad. Negarse a ser considerados un club y a estar relacionados con prácticas de recreación fue una de sus primeras formas de negociar su presencia en la ciudad. En la elección del sitio del Campito, los integrantes de *Pu Fotum Mapu* disputaron el sentido que el municipio

había otorgado a las tierras y, en el mismo gesto, a las personas que las usarían. Así lo narraba Ángel:

“Cuando nosotros solicitamos tierra, urgente el municipio pone a disposición gente de turismo para que nos indicaran cuáles eran los lugares disponibles que tenía el municipio para entonces. Nos mostraron un lugar que quizás algunas instituciones lo hubieran elegido. Era la zona donde están afincadas instituciones como el Puerto Madryn Rugby Club, el Club Hípico, nos ofrecieron tierra de esa zona que por ahí contaba con un servicio de agua precario pero contaba con servicio de agua. Era un lugar lindo pero estaba muy adentro, perdido (...) a parte íbamos a estar en la zona de clubes que son instituciones y nosotros no somos una institución, somos una comunidad, somos pueblo” (Entrevista de Ana Mariel Weinstock a Ángel Nanco 2008).

Desde un primer momento, entonces, los integrantes de *Pu Fotum Mapu* se reposicionan en relación con las formas oficiales de territorializarlos. Como lo señalé para el caso del aniversario (ver Capítulo 4), aun cuando en discursos públicos se reconoce a la comunidad como perteneciente a un pueblo originario, en conversaciones privadas se la compara o se la define como colectividad, connotando los sentidos del multiculturalismo provincial. Al elegir el predio en una zona diferente a la “zona de clubes” por no ser una institución sino “un pueblo” no sólo le otorga a ese espacio un significado específico, sino que, además, ellos disputan la negación de darles a las comunidades mapuche-tehuelche su estatus como tal. Esta forma de refutar la negación pone en evidencia la banalización hegemónica sobre los procesos históricos que son específicos del pueblo mapuche-tehuelche puesto que borrar, invisibiliza y quita importancia a la historia de opresión y dominación.

En este caso, la elección de las tierras tiene su propio fundamento. Éste consiste en poner en un primer plano los significados que los conectan con los antepasados, con la memoria y con los sentidos de pertenencia como pueblo mapuche y tehuelche. Al tiempo que el *Longko* explicaba lo que sintieron al caminar por el predio por primera vez, establecía una conexión con sus experiencias heredadas y los mandatos recibidos:

“Empezamos a caminar por el borde porque justo está en el filo de una loma. Y es así que nos permitía observar la ciudad. Vista de ahí era una postal gigante, una vista impresionante, un mirador natural; nos impactó el lugar. Por lo general todos los pueblos originarios siempre la ubicación fue prácticamente en una zona así de alto. Como que siempre fueron tomando así como que el hombre de alguna manera dominador de todas las vistas. Entonces, era eso lo que de alguna manera nos llevó a hacer algún tipo de elección. Vimos el lugar donde se podían hacer las rogativas y nos decidimos por recibir esas tierras. Aparte muy convencidos de que ésas eran las tierras de que Futachao quería para nosotros.” (Entrevista de Ana Mariel Weinstock a Ángel Nanco 2008).

Es así que para los miembros de *Pu Fotum Mapu* esas son sus tierras, tierras sagradas donde hacen rogativas. Son tierras que se convierten en un lugar de memoria y en el lugar donde proyectar sus sentidos de “lucha”. Por ejemplo, dentro de estos proyectos se encontraba la idea de utilizar el predio para alojar a los chicos del campo

que quisieran ir a estudiar a la ciudad. El “sueño” del *longko* era construir un sitio donde “ese chico mapuche viniera, estuviera alojándose ahí en el Campito, conviviendo con su cultura. Esa era la onda, convivir con su cultura y al mismo tiempo ir yendo a la escuela, y hacer la secundaria y cosas así.” (Entrevista a L.Ñ 2010). Con el paso del tiempo, las diferentes dificultades, las experiencias y los intereses cambiantes fueron modificando también el rumbo de los proyectos. En la actualidad, el plan es agrandar la *ruka* que levantaron en el lugar (figura 6: 3) y construir un salón para encarar algún proyecto productivo dirigido al turismo. Para la comunidad, un proyecto turístico no sólo serviría como un recurso económico, sino además y fundamentalmente, como una forma de “mostrar” al resto de la sociedad todo lo relacionado con “su cultura”.



Figura 6: 3. La ruka.

El modo en que los miembros de la comunidad enmarcan los proyectos –ya sean productivos o turísticos—en los procesos de lucha colectivos, redefinen las nociones hegemónicas de “cultura” e introducen un nivel meta-cultural para orientar sus acciones y monitorear sus decisiones. Como se vio en la trayectoria de María (ver Capítulo 5), el modelo de “cultura” que construye la comunidad es aquel que implica el autoreconocimiento y la visibilización a través de las palabras, las enseñanzas y las vivencias. Entiendo, apoyándome en Briones y Golluscio (1994), que aquí la lengua y la cultura funcionan como medio y objeto de praxis social. Retomando la teoría de la aproximación de la cultura centrada en el discurso, pongo el foco de atención en los procesos de indexicalización metadiscursiva que actualizan un modelo de cultura determinado. De esta manera, “toda representación está culturalmente inscripta, nuestro hablar de la cultura propia o ajena como objeto, nuestro tematizarla explícita o implícitamente, nuestro indexicalizarla, no puede hacerse o pensarse por fuera de la representación cultural” (Briones y Golluscio 1994:508). Así, las prácticas culturales pueden volverse sobre sí topicalizando nociones culturales (metaculturales) de cultura para enmarcar la interpretación de las mismas.

Tanto es así que estas tierras son consideradas “sagradas” por conectar a la comunidad “con los antiguos y los *newenes*” (entrevista a A.Ñ 2010). El Campito, por lo tanto, no sólo es una forma de lucha, sino además un símbolo metacultural sobre el ser mapuche-tehuelche:

“y así no trabajes con la tierra, vas, te sentás con un libro y empezás... como hacen a veces mis hermanas o mi mamá. Mi mamá le gusta aprender sobre las plantas, sobre la medicina mapuche. Mis hermanos, quizás les gusta más leer sobre historia o sobre el idioma mapuche. Ellos van con un libro y se sientan ahí. Y así no vayas hacer un pozo, pero ir, sentarte, tomarte tu tiempo en el campo. Que encima estamos ahí nomás de la ciudad, pero de estar ahí en ese lugar, que no hay nada, solamente la casita, el tanque australiano para poder regar los árboles y sentarte ahí a recuperar un poco de tu cultura, a recordar quién sos, eso ya es una gran satisfacción y esa es la devolución que te hace ir hasta allá, una satisfacción espiritual. Y entonces, la satisfacción de decir que estoy contribuyendo conmigo mismo, porque contribuir con vos mismo es ya estar haciendo tu propio recate cultural” (Entrevista a L.Ñ02/ 2010).

Dentro de las performance que realizan y que actualizan esta pertenencia como mapuche-tehuelche se encuentra la realización de rogativas en el lugar. Estas últimas se tornan parte de la tradición de la comunidad y se llevan a cabo todos los años. Entre las ceremonias habituales está la rogativa “del 28”⁶⁷, el *Wiñoy Tripantu* -año nuevo mapuche- y la rogativa por el 12 de octubre. Luego, y dependiendo de circunstancias personales y particulares, realizan otras ceremonias por acontecimientos especiales como, por ejemplo, el fallecimiento de algún ser querido. Estas ceremonias implican una construcción de sentimiento especial con el campito. De este modo, la presencia del *rewe* (figura 6: 4) en el lugar, conforma otro de los espacios físicos que sirven para representar afectivamente a los grupos, su historia y su relación con el territorio (Ramos y Delrio 2008).



Figura 6: 4. El rewe.

⁶⁷ Antes de tener el predio la comunidad realizaba la ceremonia en la zona de Punta Cuevas. Luego, después del 2001, la rogativa se hacía en el campito. En la actualidad, volvieron hacer la ceremonia “del 28” en la zona de Punta Cueva.

En este sentido, el predio, como un lugar de lucha y como un lugar de apego (Ramos 2005) actualiza prácticas que son consideradas como “tradicionales”. Citando a Ana Ramos:

“En el momento que las personas concebimos una práctica determinada como tradición, se altera el mismo sentido de pertenencia puesto que (...) la tradición es el efecto de una producción meta-cultural, una categoría social que inventamos en la medida en que vivimos y pensamos sobre ella.” (Ramos 2005:20).

Por lo tanto, entiendo que estos procesos de producción cultural—como realizar ceremonias, aprender sobre su historia, leer sobre la medicina, hablar sobre lo que para ellos es su cultura— involucran cultura y metacultura como dos aspectos que se constituyen entre sí. De este modo, los integrantes de la comunidad seleccionan e indexicalizan modelos metaculturales para dar cuenta de las interacciones sociales, las identidades emergentes y los atributos culturales distintivos.

6. f. “Una comunidad urbana diferente”: redefiniendo distancias entre el campo y la ciudad.



Figura 6: 5. Vista de la ciudad desde el Campito.

Hasta aquí hemos visto al Campito, por un lado, como un lugar de pertenencia, memoria y significación como mapuche-tehuelche, al conectar a los integrantes de *Pu Fotum Mapu* con los portales sagrados de los antepasados a través de prácticas consideradas tradicionales. Por otro lado, el Campito también se vuelve un lugar de lucha indígena en el cual los sujetos pudieron, entre otras cosas, redefinir y disputar sentidos y nociones hegemónicas.

Dentro de estas estrategias de lucha, se encuentra el hecho de poder redefinir los conceptos de “urbano” y “rural” (figura 6: 5). Para el sentido común, “campo” y “ciudad” aparecen como dos realidades separadas, contrapuestas y excluyentes. Este “sentido común” es una construcción histórica y hegemónica que conforma un ámbito heterogéneo en cual conviven y compiten aspectos contradictorios. Estas concepciones que delimitan y contrastan estas dos entidades como dos estilos de vida fundamentalmente distintos son construcciones que se remontan, según Raymond Williams (2001), a la época clásica.

Las características que generalmente se asocian a cada una de estas entidades giran en torno a presentar “lo urbano” como el lugar del progreso, la modernidad y lo dinámico, y “lo rural” como el lugar del atraso, la limitación intelectual y material y el estancamiento. En esta dicotomía también se connotan sentidos diferenciales para caracterizar los estilos de vida. Así, “se vinculó a la ciudad con el lugar del ruido, de vida mundana y de ambición” y “el campo trabajó sobre sí la idea de un estilo de vida natural: de paz, de inocencia y virtud simple” (Williams 2001:25).

Haciendo referencia a esta oposición, Szulk (2004) da cuenta de los sentidos diferenciales que el campo y la ciudad vehiculizan en el caso específico de Argentina y en relación a los pueblos originarios. De este modo, lo rural y lo urbano fueron modelos que supusieron una reducción sobre la realidad a la cual aplicaban, no viendo las variadas formas de organización históricas. Asimismo, la dicotomía campo-ciudad fue funcional al desarrollo del capitalismo al promover estas características y comparaciones e invisibilizar las auténticas relaciones sociales y asimétricas que se daban tanto al interior de cada uno de estos lugares como entre los mismos.

Esta dicotomía, además, cumplió un rol particular por haber operado como matriz simbólica en el proceso de construcción de la nación. Es decir, marcó los términos desiguales con los cuales la población rural, junto con sus estilos de vida, han funcionado como símbolo a partir del cual se podía criticar y/o celebrar el contexto urbano. En la Argentina, los pobladores de este espacio rural fueron concebidos como seres pasivos y portadores de una tradición que se contradecía con el modelo de nación a conformar.

Para lograr este efecto dicotómico y contradictorio de cada una de estas entidades se utilizaron símbolos o “arquetipos”. Estos últimos son formas de interpretación que reducen la variedad histórica y le dan una “jerarquía primariamente psicológica o metafísica” (Williams 2001:357). En el análisis de los procesos hegemónicos es de suma importancia reconocer que la permanencia de este tipo de formas y de este tipo de ideas a lo largo de la historia es consecuencia de y funcional a los cambios que se producen en la misma. Por lo cual, la constancia de estos arquetipos señala la ma-

nera efectiva con que responden a las interpretaciones cambiantes (Williams 2001, Szulk 2004).

Retomando a Szulk, para el caso de los pueblos originarios de la Argentina, dicho proceso hegemónico de permanencia tuvo que ver con la necesidad de reformular constantemente la supuesta invisibilización de los indígenas, relegándolos al espacio rural y a un tiempo pasado. En este sentido, la negación de la interrelación entre campo y ciudad, junto con la esencialización de la identidad indígena que suprime los procesos históricos de cambio que han atravesado, “tiende a omitir la responsabilidad del Estado y los sectores hegemónicos en las condiciones de vida de las comunidades rurales, a la vez que deslegitima movimientos indígena urbanos” (Szulk 2004:173).

Como se señaló en el Capítulo 5, estos discursos hegemónicos-y como resultado de este mismo proceso- circulan también dentro del movimiento indígena y, la mayoría de las veces, actúan como interpeladores de las subjetividades mapuche-tehuelche. Como forma de apropiarse, redefinir y disputar estos últimos, la comunidad *Pu Fotum Mapu* encuentra en el Campito un lugar en el cual poder conectar su subjetividad como mapuche-tehuelche tanto con “lo urbano” como con “lo rural”. Como lo señaló una de las chicas:

“Y aparte es re raro, porque nosotros somos una comunidad urbana, lo que se le dice comunidad urbana. Entonces, tenés que estar pensando que podríamos estar tranquilamente, como otros hermanos, en nuestra casa, como un ciudadano y, sin embargo, nos tomamos así sea una hora y viajar esos... no sé si alcanzan a ser diez minutos de mi casa al Campito y trabajar un poco. Trabajar sin esa devolución de plata, ni nada, sino con la satisfacción de decir ‘bueno estoy haciendo algo por estas tierras que nos dieron para poder realizar nuestras ceremonias, con este lugar que es tan espiritual para todos” (entrevista a L.Ñ 02/2010).

En este relato, ella se apropia de la diferenciación entre la ciudad y el campo. Sin embargo, el uso que le dan al Campito y el significado que le otorgan al mismo está redefiniendo las distancias entre lo “rural” y lo “urbano”. El Campito materializa la cercanía entre el campo y la ciudad, entre ser parte de una comunidad (ancestral, tradicional) y una organización (política, instrumental) al articular estas oposiciones en la idea de una “comunidad urbana diferente”. Esta forma de presentación rompe la distinción tajante entre comunidades rurales y organizaciones urbanas y, al mismo tiempo, configura un espacio en el cual los agentes indígenas están “dando cuenta de un espacio de circulación entre diferentes puntos geográficos” (Rodríguez 2010:173) de la localidad, ya sean “rurales” o “urbanos”. Esto mismo se presenta en el relato de Gladys, al narrar la cotidianeidad del ir y venir “del Campito” a la “ciudad”.

“Vamos todos los días, todos los días, que si no llegamos a llegar a la mañana con él (Ángel) con el tema del auto porque él trabaja, los chicos a la escuela, yo lo dejo en el trabajo y de ahí voy desde Aluar hasta el Campito me animo y hago el riego. Alguien siempre me acompaña” (Entrevista de Ana Mariel Wienstock a Ángel Ñanco y Gladys Ñanco 2008).

De esta manera, la oposición campo-ciudad se pone en tela de juicio a través de la práctica. Al convivir simultáneamente en los dos espacios y con las significaciones y estilos de vida que se le otorgan a cada uno de ellos. Así, por un lado, “lo dinámico”, “el progreso” y “lo moderno” se vive al ir a la escuela, trabajar en una fábrica, “salir con los amigos”, entre otros. Y por otro lado, el estilo de “vida natural”, “de paz”, de “inocencia y virtud simple” se vive al ir al Campito y trabajar las tierras, sentarse a leer un libro, regar y realizar ceremonias. Aun cuando se reproduzcan las características hegemónicas que definen a estos dos espacios, la comunidad logró una vía de articulación que conecta a sus integrantes con su “ser mapuche y ser tehuelche” tanto en un contexto urbano como en uno rural.

Concluyendo este apartado, entiendo que la interpretación del lugar denominado el Campito deben conjugar dos perspectivas de análisis, una de ellas es la que propone analizar la construcción material del lugar. Siguiendo a Serje (2008), he puesto el acento en la forma mediante la cual la comunidad se apropió del espacio, considerándolo como sitio de luchas de poder, de incorporación y de resistencia. Desde la otra perspectiva, y en conexión con la anterior, analicé este espacio en base al sentido del lugar y la forma de entenderlo. En este caso, mi atención se dirigió a los significados que la comunidad le otorga al lugar a través de sus prácticas discursivas y performativas. De esta manera, el Campito se localiza, se particulariza en su forma material, se enuncia y se experimenta. En la conjunción de estos rasgos, las formas de habitar el Campito fueron redefiniendo nociones de cultura, de espacio, de campo, de ciudad y de comunidad urbana desde las trayectorias particulares de quienes se encontraron allí.

6. g. El segundo caso: La Loma Blanca.

Se denomina la Loma Blanca a un sector de la ciudad ubicado a muy pocas cuadras del centro, detrás de la estación de colectivos y rodeado de barrios. El nombre hace referencia a la forma que tienen las tierras: un morro de arena y piedra de color blanco.

A partir de los años 1960, luego de la construcción de la planta de aluminio (Aluar), hubo un gran crecimiento demográfico en la localidad en muy poco tiempo. Este repentino aumento poblacional provocó la falta de terreno para la construcción de viviendas, por lo cual se comenzó a poblar el morro hasta quedar totalmente construido. A partir de esta situación, el municipio tomó la decisión de lotear y construir nuevos barrios y, de esta manera, erradicar a las personas que se habían instalado en el lugar.

6. h. Los sentidos de un espacio pluricultural.

Una de las historias de la Loma—que me fue relatada por Ángel— trata sobre la anécdota de un cura salesiano de la localidad quien encontró “dos esqueletos pertenecientes a aborígenes”, los llevó al cementerio y les dio sepultura. Cuando Ángel se enteró de esta historia, tomó la iniciativa de ir a la iglesia con el objetivo de recuperar información en los archivos y poder conseguir un registro de lo sucedido. Sin embargo, esto no pudo lograrlo debido a que los archivos salesianos se encuentran en la central de estas iglesias ubicada en la ciudad de Bahía Blanca (provincia de Buenos Aires).

Unos años más tarde, en el 2006, Lucas Antieco—quien pertenece a la comunidad mapuche-tehuelche *Newen Tuain Iñchiñ*—escribió una carta al municipio pidiendo que este sitio sea declarado “lugar sagrado”. El fundamento de este pedido se basó—y se basa—en que para los miembros de ésta y otras comunidades aborígenes de la localidad: “La Loma Blanca es un ‘*chenque*’, un ‘*lan*’, es decir un cementerio”.⁶⁸ A partir de esa situación comenzaron a realizar una serie de reclamos relacionados con el pedido de “devolución” de esas tierra y empezaron a utilizarlas para la realización de sus ceremonias—como ser el *wiñoy tripantu* (ritos del año nuevo) y demás rogativas.

Por otro lado, los vecinos de la localidad también expresaron una serie de reclamos y denuncias por un supuesto abandono del lugar por parte de la municipalidad, lo que llevó a que la zona comience a caracterizarse como “insegura”. En respuesta a estas denuncias y a los reclamos de las comunidades, el municipio declaró a la Loma Blanca como sitio histórico cultural y dieron inicio a un proyecto con la participación de las comunidades. El proyecto se trató en la construcción de un espacio pluricultural en donde los “descendientes” de los pueblos mapuche y tehuelche puedan exponer sus “artesanías” y llevar a cabo sus “prácticas” y “ceremonias”. Además de generar un espacio de exposición y realización de sus “actividades ancestrales”, el espacio estaba pensado como un lugar de aglutinación de otras comunidades y miembros pertenecientes a otros pueblos originarios de otras provincias. Así, para el discurso oficial el objetivo de este sitio pluricultural se relaciona con:

“la generación de un área que fortalezca la pertenencia y el respeto por los habitantes originarios de estas tierras pero a la vez la difusión de diversas actividades ancestrales que aún se mantienen por parte de los descendientes de los nativos (...)”

“En nuestro proyecto tenemos delimitado un sector para la parquización e iluminación, luego una zona en donde se colocarían plantas autóctonas y medicinales (...) dentro del proyecto también se

⁶⁸ Diario de Madryn 03/02/2009 “Loma Blanca: Mapuche-Tehuelche consideran que “el sitio es sagrado, y debería respetarse”.

*plantea la construcción de una casa Tehuelche y una Mapuche y un sito para la meditación (...) El Centro operaría como el núcleo provincial desde el cual se expondría al resto de la población”.*⁶⁹

Cuando el tema de la Loma Blanca comenzó a tomar estado público dentro de la ciudad, los arqueólogos del Centro Nacional Patagónico (CENPAT) también empezaron opinar sobre el futuro del sitio. Aun cuando no hayan trabajado en la Loma, los investigadores presumen, según lo señalan las notas de los diarios, que los restos fósiles encontrados en el lugar pertenecerían a gente tehuelche. Esta “identidad impuesta” (Nacuzzi 1998) por parte de los medios de comunicación actúa como mecanismo hegemónico que refuerza el discurso oficial de que en la zona fueron sólo los tehuelches los verdaderos y únicos habitantes originarios. Según la nota del diario de la ciudad:

*“los científicos del Centro Nacional Patagónico, sabían por distintos vecinos, que en ese sector de la ciudad hace unos veinte o treinta años, aparecieron restos humanos, a raíz de trabajos de remoción de tierra (...) los profesionales que trabajan en el CENPAT, nunca tuvieron acceso a esos restos óseos, pero presumen que pueden ser tehuelches o antepasados de estos aborígenes”.*⁷⁰

Los discursos que el diario reproduce de los científicos que trabajan en este centro señalan a la Loma como un lugar histórico que, además, “debería ser un símbolo de encuentro entre cultura (...) un sendero de interpretación, donde se pueda conocer los distintos usos que tuvo este paisaje a través del tiempo”.⁷¹ De este modo, el intento por recrear un espacio como lugar de “interpretación” y de “encuentros” entre “culturas” conforma una determinada noción de aboriginalidad que es funcional a los intereses hegemónicos y es aplicable a la coyuntura específica de “pluriculturalismo” que se expresa como “respeto a la diversidad”. En este proyecto, por lo tanto y coincidiendo con Ramos, “el indio es producto de la ingeniería de los no indios” (Ramos 2004:371).

En este sentido, calificar y declarar a un lugar como sitio “histórico y cultural”—patrimonializarlo—es parte de las acciones que pertenecen al proceso de construcción y subordinación de una determinada historia local. En este proceso, los sectores dominantes o bien borran las marcas o particularidades propias del sitio o bien se las apropian y le imponen una determinada imagen y lectura del pasado que se torna funcional a una “tradición selectiva” que logra hacerse oficial y representativa de la comunidad.

⁶⁹ Diario de Madryn 03/02/2009 “Loma Blanca: Mapuche-Tehuelche consideran que “el sitio es sagrado, y debería respetarse”.

⁷⁰ Diario de Madryn 03/02/2009 “Loma Blanca: Mapuche-Tehuelche consideran que “el sitio es sagrado, y debería respetarse”.

⁷¹ Diario de Madryn 03/02/2009 “Loma Blanca: Mapuche-Tehuelche consideran que “el sitio es sagrado, y debería respetarse”.

Sin embargo, estos lugares se convierten en espacios de luchas en los cuales es posible disputar los sentidos que se le otorgan al lugar y a los sujetos que integrarían el mismo. Si bien para las comunidades este proyecto también tiene como objetivo conformar un lugar “pluricultural” y una “*Ruka* (casa en *mapuzungun* o lengua mapuche) comunitaria” para albergar a los diversos “hermanos” de otras partes, la concepción y el sentido del sitio va mucho más allá: es un espacio sagrado que conecta significados de memoria y de lucha como pueblo originario.

En este sentido, entiendo que el proyecto de “La Loma” se transformó en un proyecto político que aglutinó no sólo a las comunidades de la localidad, sino a diferentes comunidades indígenas de otras provincias. Según me lo comentaron Daniel y Lucas, la iniciativa del espacio pluricultural de la Loma pasó a estar a cargo de la organización territorial *Chewmapuselk* en la que ellos participan y en la cual se aglutinan “las tres naciones: la tehuelche, la mapuche y la selknam”. De esta manera, los mapuche y los tehuelche de Puerto Madryn plantearon una forma diferente de entender la relación entre el hombre y el medio. En esta relación, la tierra—es decir el territorio—contiene un valor identitario y comunalizador que sustenta las alianzas entre los pueblos originarios y a sus respectivos proyectos políticos (Ramos 2004).

En síntesis, el proyecto de la Loma redefine la concepción de pluriculturalidad planteada desde el municipio. Aquella que asocia y equipara al indígena con las colectividades de inmigrantes. Se pasaría del multiculturalismo caracterizado por aquel encuentro entre culturas a un espacio pluricultural definido a partir de un espacio ancestral indígena (*chenque*) en el cual se establecen alianzas con diferentes grupos aborígenes. Es decir, la pluralidad queda circunscripta a una noción pan-aborigen que se materializa en el *chenque* y en los restos de sus antepasados; visibilizando y poniendo de relieve la preexistencia de los pueblos originarios en la zona.

6. i. Disputando modelos metaculturales en la apropiación del lugar.

Por otro lado, y retomando a Alcida Ramos (2004), en estos contextos se ve cómo la cultura se convierte en un acto político en el cual los mapuche-tehuelche logran marcar sus diferencias con la sociedad mayoritaria. Cuando determinadas acciones consideradas culturales se enmarcan dentro de los contextos hegemónicos, los agentes indígenas transforman la “cultura” en una herramienta que logra crear un sitio en el cual poder actuar y disputar los marcos de dominación.

Más allá de que a simple vista determinadas acciones parecieran reproducir los intereses del municipio y el discurso dominante en relación a la cultura y a la tierra -- como, por ejemplo, el valor de mercancía expresado implícitamente en el fin de exponer y vender las “artesanías” características de esos pueblos—, el uso que los mapuche-tehuelche intentan darle a la Loma logra transformarla en una instalación estra-

técnica desde la cual organizarse y proyectarse de maneras alternativas como comunidades y como pueblos—aun cuando intervengan y cuenten con el apoyo de diversas instituciones estatales como, por ejemplo, el municipio y el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Por lo tanto, el proyecto del sitio pluricultural es un proyecto político en tanto se apropian—a la vez que se redefinen—las concepciones hegemónicas de cultura, de folklore y de comunidad. Esta redefinición no es explícita sino que resulta del encuadre del proyecto como uno colectivo y auto-controlado por los mismos indígenas. En palabras de Daniel:

“tener un espacio de reunión ¿no? donde concentrar las fuerzas, un lugar de reunión y de concentración de energía. No depender tanto de los organismos municipales que te presten un salón, alojamiento, ya lo tenés. Querés hacer una reunión grande, un futa trawn y ya sabés que tenés ese espacio. Y también está programado hacer un centro de eventos y exposición de diferentes artes y expresiones culturales, a la vez un lugar de interpretación de las culturas de los pueblos originarios” (Entrevista a D.H 12/2011).

Dentro de las tantas disputas con las que se tienen que enfrentar los mapuche-tehuelche está la lucha con respecto a la autonomía del proyecto y el otorgamiento de las tierras. Según me contó Daniel en la charla que mantuvimos en mi último viaje de campo, el proyecto se encuentra demorado debido a los tiempos burocráticos y a las condiciones que impone el municipio:

“D: ahora quedó a cargo de todo la organización (chewmapuselk) y habrá que gestionar las últimas cuestiones de ese lugar, hay trabas pero...”

V: trabas municipales?

D: sí, municipales

V: pero se lo dieron al terreno o no?

D: lo reconocieron hace tiempo como lugar histórico cultural. Ahora el cedimiento de las tierras a las comunidades que están integrando ese proyecto todavía no se ha hecho porque hay algo que no sé qué pasó con el proyecto y parece que no les gustó lo que se les impuso...”

V: qué es?

D: creo yo que es el tema de las tierras, que no les gustó el tema de ceder las tierras... lo querían dar por un tiempo...” (Entrevista a D. H 12/2011).

Estas trabas municipales exponen cuál es la finalidad que el municipio tiene para la Loma Blanca. Es decir, el proyecto como un espacio pluricultural es parte del discurso multicultural y de las políticas del multiculturalismo en donde se predica un supuesto reconocimiento hacia los pueblos originarios. Este reconocimiento deja de ser tal en el momento que los proyectos presentados dentro de este espacio pasarían a formar parte de cuestiones que para el discurso hegemónico ya no son culturales ni

folklóricas, como el otorgamiento de las tierras y la autonomía del manejo de las mismas por parte de las comunidades.

Coincidiendo con Hall (2010) y con Restrepo (2004), entiendo que existen dos conceptos que se ponen en juego en estas disputas. El primero de ellos es el concepto de multiculturalidad que hace referencia a una condición de existencia de aquellos sujetos sociales que conforman una heterogeneidad de horizontes culturales. Para el autor, “es una situación en la cual confluyen diferentes entramados culturales en un cuerpo social, independientemente de que exista un reconocimiento jurídico o político de esta multiplicidad cultural.” (Restrepo 2004:277). Aquí cultura es pensada, siguiendo los aportes de Briones (1998b), desde una perspectiva meta-cultural que plantea una articulación asociada a un régimen de verdad, que define una distinción de lo que es o no considerado cultural y que a su vez actúa como diacrítico cultural. Este régimen de verdad actúa acorde con las relaciones de poder y saber enmarcadas en una lucha permanente por la hegemonía (Restrepo 2004). La multiculturalidad se define, entonces, no como la co-presencia de entidades culturales existentes de antemano, sino como “la emergencia de la diferencia y mismidad puntuada de cultural en regímenes de verdad y de experiencia en contextos sociales y situaciones concretos, objetos de disputa y disensos.” (Restrepo 2004: 277).

La segunda concepción es la de multiculturalismo. Este último concepto señala una serie de políticas que en determinadas sociedades se despliegan en el plano del derecho. El fin de estas políticas consiste en apuntalar o no determinadas articulaciones de multiculturalidad. El multiculturalismo puede operar en diferentes contextos y articularse de diferentes formas (Restrepo 2007). En este sentido, el multiculturalismo se ha convertido en una política de estado que plantea formas y proyectos que predicen la tolerancia y la convivencia pluricultural (Briones 1998b).

A partir de lo planteado anteriormente, en el análisis del proyecto de La Loma Blanca doy cuenta de la forma en que el municipio, la provincia y el estado nacional, a través de la marcación de “otros internos” de los pueblos originarios en este caso, los ha definido a partir de ciertas características que los asocian con determinados símbolos y prácticas que forman, a su vez, una determinada economía política de diversidad que define los criterios de etnización (Briones 1998b). Es decir que los modos de marcar a ciertos grupos sociales como otros incluidos en el estado-nación imponen diferencialmente cuáles son los caracteres y elementos legítimos de su cultura y los modos en los cuales éstos pasan a ser parte del folklore del Estado. Aquellas prácticas que son excluidas de estos comportamientos seleccionados suelen ser evaluados como instrumentalismos, oportunismos o cuestiones políticas que se alejarían de aquellos diacríticos culturales a respetar, tolerar y rescatar. De este modo, para el discurso dominante, el proyecto de un espacio pluricultural es pensable como un proyecto turístico/cultural enmarcado dentro de la propia lógica del municipio y de la lógica mul-

ticultural. La autonomía del espacio y el otorgamiento permanente de las tierras avalarían prácticas que no se corresponden con aquellos fines políticos multiculturalistas.

No obstante, los agentes mapuche-tehuelche lograron habilitar diferentes formas de transitar y de entender esta “pluriculturalidad”. En este sentido, por ejemplo, las diferentes colectividades de la zona no pasarían a formar parte del proyecto ni de la propia concepción indígena de pluriculturalismo. Es así como los mapuche-tehuelche se apropian y redefinen las concepciones del multiculturalismo al pensar a la Loma Blanca como un lugar en el cual se puedan recibir únicamente a miembros de pueblos originarios. Esto último permite que puedan hablar y posicionarse como pueblos o naciones originarias. En este criterio de inclusión y exclusión, ellos no sólo reponen el debate sobre la preexistencia al estado-nación (de quienes no llegaron allende los mares) sino también la heterogeneidad de pertenencias indígenas donde sólo se reconocía la legitimidad del tehuelche. El proyecto del espacio pluricultural hace explícitos los procesos y los mecanismos hegemónicos que operaron en la construcción de nociones de aboriginalidad al reutilizar de la definición del espacio como pluricultural. Sin embargo, encuentro que los agentes mapuche-tehuelche logran apropiarse de esta noción para diferenciarse de aquel “otro dominante”. Aquí, por lo tanto, la noción de cultura se transforma en una herramienta para marcar las diferencias de los indígenas entre sí y con la sociedad mayoritaria (Ramos 2004).

Finalmente, el espacio de la Loma se transforma en un sitio cuya entidad es multidimensional. Para quienes practican este espacio, la Loma es un lugar construido a partir de diversas prácticas y relaciones -parlamentos, rogativas, lugares de encuentro, sitios de exposición de “su cultura”- y de diversos vínculos entre sistemas simbólicos/culturales (Restrepo 2004). Es decir, el proyecto de “La Loma” se transformó en un proyecto político en donde se aglutinarán no sólo a las comunidades indígenas de la localidad, sino, además, a diferentes comunidades indígenas de otras provincias. El espacio implica, entonces, una conexión con sus propios marcos de interpretación junto con los marcos dominantes de entender al mundo. Aquí, como se señaló anteriormente, lo cultural también es político.

6. j. El tercer caso: Punta Cuevas.

Punta Cuevas (figura 6: 6) se encuentra ubicada al sur de la ciudad por el Boulevard Almirante Brown, llegando casi al final de la avenida principal. Como lo mencioné en el capítulo 3, la zona de Punta Cuevas es considerada para la historia y el discurso oficial: “sitio histórico y base del primer asentamiento galés de Chubut”.⁷² Según los relatos hegemónicos, “estas cuevas cavadas por los colonos fueron las prime-

⁷² Folleto “Puerto Madryn. Naturaleza muy cerca”. Secretaría de Turismo Municipalidad de Puerto Madryn. Obtenido en Enero del 2010.

ras viviendas de Puerto Madryn y una de las más antiguas de la Patagonia colonizada”.⁷³ Es así como este espacio se convirtió en un lugar geográfico que forma parte de la construcción de los sentidos de pertenencia de un “nosotros” neutro de la nación que es reproducido constantemente a través del ya mencionado museo del desembarco galés, de los festejos del aniversario de la ciudad, entre otras performances oficiales.



Figura 6: 6. Punta Cuevas⁷⁴.

Sin embargo, para las comunidades aborígenes de la ciudad este sitio contiene otra significación y es parte de otra historia que es silenciada por la historia oficial. Para los mapuche-tehuelche de la ciudad, esta zona es un espacio sagrado por ser, al igual que la Loma, un *chenque* donde se encontraron restos óseos de sus “antepasados”; un espacio sagrado donde no sólo la comunidad *Pu Fotum Mapu* realizó las rogativas del aniversario de la ciudad sino también otras comunidades como, por ejemplo, el *wiñoy tripantu* o año nuevo mapuche. Además, este sitio es utilizado como lugar de exposición y venta de productos artesanales y artísticos. Algunos de los integrantes de las comunidades realizan, tallan, exponen y venden las artes que seleccionan como características del pueblo mapuche y tehuelche.

6. k. La patrimonialización y la metacultura de lo tolerable.

Alguna de estas actividades, y sobre todo las realizadas por la comunidad *Pu Fotum Mapu* en el marco del aniversario de la ciudad, son permitidas y aceptadas por el municipio y por la asociación Punta Cuevas. Otras, y sobre todo las realizadas por integrantes mapuche-tehuelche de las comunidades que no mantienen “buenas relaciones” con el municipio y los agentes hegemónicos, son consideradas como “atropellos”

⁷³ Folleto “Puerto Madryn. Naturaleza muy cerca”. Secretaría de Turismo Municipalidad de Puerto Madryn. Obtenido en Enero del 2010.

⁷⁴ Imagen sacada de <http://www.flickr.com/photos/robert-wright/6076904969/in/photostream> (Acceso 24 de noviembre de 2012).

a la zona de Punta Cuevas y dejan de ser “toleradas” o “aceptables” para el discurso hegemónico. Es decir, rogativas y actividades que no se enmarcan dentro de la representación oficial de la historia porque tensionan sus relatos y actualizan historias silenciadas devienen peligrosas para el proyecto preservacionista “del patrimonio histórico y cultural” que representa la zona de “Punta Cuevas.”

En este sentido—y al igual que el apartado anterior—definir un sitio como patrimonio es una de las estrategias para confirmar las historias y los discursos oficiales. Al declarar un sitio como “protegido” y como un “parque histórico” se le está otorgando una “cualidad que se atribuye a determinados bienes o capacidades (...) de acuerdo a jerarquías que valorizan unas producciones y excluyen otras” (Rosas Matecón 1998:3). En estos procesos de patrimonialización (Crespo 2005) se producen diversas luchas por fijar determinados significados que son afines a los discursos e intereses hegemónicos en sus procesos y construcciones de identidades y pertenencias.

Desde una visión oficial de la zona, este lugar es un sitio cuya finalidad es convertirse en “sitio histórico nacional”, cosa que además de reforzar el discurso y la imagen oficial de los galeses como los fundadores de la ciudad, es un lugar estratégico para el fomento del turismo a través de excursiones específicas a la zona. Es por esto mismo que, junto con la ayuda de la Secretaría de Turismo, “se está elaborando el plan de manejo” para declararlo como tal. Apoyándome en Ana Rosas Mantecón (1998), considero que entender al patrimonio de Punta Cuevas como una construcción social permite reconocer las fracturas y los conflictos que se producen tanto en su proceso de definición como patrimonio histórico-cultural y en las políticas de conservación, como en la relación de los habitantes de la localidad de Puerto Madryn -con sus respectivos grupos sociales- con ese “patrimonio”. Asimismo, la construcción de la historia oficial de la localidad y la conformación de sus sitios históricos para evidenciar esa historia son parte de una operación dinámica que, enraizada en el presente, construye, selecciona e interpreta el pasado a partir de los intereses de los sectores dominantes. Según la autora, “no se trata del homenaje a un pasado inmóvil, sino de la invención a posteriori de la continuidad social.” (Mantecón 1998:4)

En el proceso de patrimonializar un sitio, se invisibilizan determinadas prácticas históricas y se resaltan otras de acuerdo a los modos en que éstas acuerdan o no los sentidos de la historia que se quiere mostrar, contar y preservar:

“espacios, prácticas y bienes diversos van siendo retirados del flujo de la vida cotidiana, se reúnen, resignifican y recontextualizan y participan de la dinámica específica de la dimensión de la cultura que crean y recrean los órganos públicos de preservación” (Matecón 1998:5).

Es decir, al considerar Punta Cuevas como un sitio histórico, el municipio, por un lado, naturaliza y primordializa tanto el orden de llegada y legitimidad de los diferentes grupos sociales como la preponderancia de las buenas relaciones en el pasado, por

el otro, oculta el mismo proceso de selección e interpretación. Es así que la selección y preservación de este patrimonio se transforma en una actividad productiva, creadora de valor económico, simbólico y político.

A partir de esta caracterización otorgada al sitio, en el año 2011, la Asociación Punta Cuevas realizó una denuncia pública a uno de los integrantes de la comunidad *Newen Tuain Iñchiñ* por “poner en peligro la zona”. Lo que molestó—y molesta— a las autoridades municipales y a la asociación es el uso que este integrante –Lucas- hace del espacio ya que, además, es considerado público. Lucas concurre al lugar para exponer y vender sus producciones artísticas, contar su versión de la historia, o, como hizo en ocasiones, también para reunir firmas en contra de la megaminería. Su familia, junto con las pertenecientes a otras comunidades de la región, hace uso de Punta Cuevas en diferentes oportunidades. Por ejemplo, en mi último viaje de campo ellos estaban planificando la realización de la ceremonia del *wiñoy tripantu* -año nuevo mapuche- en el lugar.

Estas actividades—que se encuentran fuera de lo pautado o permitido por el municipio y fuera de alguna fecha específica en la que se conmemore algo relacionado con la historia de la localidad—son caracterizadas como no pertenecientes al ámbito de lo aceptable y por lo tanto “peligrosas” para el sitio histórico de la ciudad. Para las personas que integran la Asociación Punta Cuevas y para el secretario de cultura, este señor “con la aparente intención de exponer sus artesanías y a través de firmas, evitar la explotación minera en Chubut” pone en peligro el patrimonio de la ciudad. Según lo relatado en un diario digital de la ciudad por el Secretario de Cultura:

“hay una preocupación porque Punta Cuevas es un sitio protegido y hemos tenido algunas intervenciones por parte de una persona, no generalizamos con las comunidades aborígenes, pero sí es una persona de este origen que instaló una mesa con productos tipo artesanales, luego banderas, ahora realizó un desmonte de entre 80 y 90 metros cuadrados y lo último que hizo y quizás lo más alarmante es una serie de fogatas, fuego no controlado en la zona poniendo en riesgo no sólo el patrimonio cultural sino también ambiental por lo que puede provocar un fuego no controlado en ese sector. Este es un parque histórico protegido de la ciudad y debemos cuidarlo” (Diego Lacunza 29/06/2011).⁷⁵

En este sentido, el discurso del secretario de cultura está utilizando un concepto de “cultura” que remite a un régimen de verdad sobre lo que es o no cultural. Por lo tanto, las acciones denunciadas no sólo ponen en riesgo el “acervo cultural” de la localidad, sino que, además, son definidas como no pertenecientes a “la cultura aborigen”. Según esta persona, las acciones de Lucas nada tendrían que ver con las supuestas prácticas culturales indígenas, las cuales definen aquel “indio hiperreal” (Ramos 1998):

⁷⁵ <http://www.diariojornada.com.ar/18738/CartasDeLectores/Nueva.aspx> (Acceso 02 de agosto de 2011).

“En ese lugar está la piedra donde cada 28 de julio se realiza la tradicional Rogativa Mapuche Tehuelche y se trabaja a conciencia, es, este, un lugar sagrado. Los primeros que consideran a la tierra como sagrada y la cuidan son los aborígenes, por eso provocar desertificación, sacar especies autóctonas, hacer fuego descontrolado y demás no es cuidar la tierra, es atacarla, por eso estamos ocupados y preocupados en el tema” (Diego Lacunza 29/06/2011).⁷⁶

Entiendo entonces, y a partir de los aportes de Crespo et al. (2007), que aquí el patrimonio que caracteriza a Punta Cuevas sirve como mecanismo para la construcción y legitimación de una identificación común determinada, justificando así las políticas estatales. Como parte del contexto multicultural— a partir de los años 1990— las políticas patrimoniales se enmarcan dentro de modalidades de tratamiento de respeto y valorización a las diversidades socioculturales. Así, “ciertas memorias, saberes, prácticas, eventos culturales y bienes de sectores subalternos, comienzan a ser incorporadas selectivamente al repertorio del patrimonio nacional, provincial y ciudadano, esto es, al orden de lo ‘social’ ” (Crespo et al. 2007:6). Este proceso actualiza constantemente las relaciones de poder, donde no todos— ni todas las acciones— están igualmente autorizados a intervenir y formar parte de la patrimonialización. De esta manera, y siguiendo a las autoras, las agencias estatales como la secretaría de cultura y la asociación Punta cuevas— en este caso— tienen el poder de demarcar como legítimo y verdadero cierto comportamiento, aquel que es considerado como representativo y cultural de un grupo, los sujetos que pertenecen auténticamente al mismo, el modo en que esas prácticas y pertenencias deberían ser representadas y, resumiendo, las formas en que se debe actuar en un determinado lugar:

“Desde Punta Cuevas nace la historia misma de Puerto Madryn y la región ante la llegada de los colonos galeses a bordo del Mimoso. Es, en definitiva, un sitio sagrado por los nativos y especial para la comunidad galesa. No conocemos el objetivo que persigue este hombre, creemos que por desconocimiento. Está muy bien difundir su cultura si es que persigue esto pero hay que buscar la manera para preservar los espacios desde lo patrimonial y ambiental”.⁷⁷

Sin embargo, y más allá de estos mecanismos hegemónicos de producción de legitimidades, identidades, memorias e historias -y de invisibilización de otras- los sectores subalternos (la comunidad denunciada en este caso) pueden oponerse, resistirse y/o acordar con algunas de estas representaciones hegemónicas y, en ocasiones, también recurrir al patrimonio para adquirir reconocimiento y obtener recursos.

6.1. Habilitaciones alternativas del lugar.

Entiendo que los patrimonios y, específicamente el caso de Punta Cuevas, se convierten en espacios no sólo de producción de legitimidades de ciertas historias —la llegada del desembarco galés como el primer asentamiento en la zona— sino además

⁷⁶ <http://www.diariojornada.com.ar/18738/CartasDeLectores/Nueva.aspx> (Acceso 02 de agosto 2011).

⁷⁷ <http://www.diariojornada.com.ar/18738/CartasDeLectores/Nueva.aspx> (Acceso 02 de agosto de 2011).

en sitios de confrontación y disputa, en los cuales “identidades”, “tradiciones” y “memorias” van siendo redefinidas de diferentes maneras por los sujetos subalternos que se encuentran desigualmente posicionados (Crespo et al. 2007).

Esto mismo ocurrió luego de que el Secretario de Cultura haya realizado aquellas declaraciones. La comunidad y sus representantes formularon un comunicado de prensa donde afirmaron que el acceso al territorio y su respectivo derecho ancestral por parte de los pueblos originarios es “un reconocimiento” dentro de los mismos marcos hegemónicos, es decir dentro de la Constitución Nacional Argentina. El comunicado expresaba que,

“Lo primero que uno ve aquí es el mediatismo (sic) propuesto y la exageración de los hechos bajo el titular daños y fogones de algunas notas periodísticas y la mirada despectiva que tienen algunos hacia nuestras naciones originarias en Argentina (...) En cuanto al acceso y derecho ancestral al territorio es un tema que comienza con la Constitución Nacional Argentina” (Lucas Antieco 04/07/2011).⁷⁸

Esta denuncia no sólo impugna la forma despectiva de caracterizar las prácticas realizadas por los mapuche-tehuelche en el lugar—caracterizadas como peligrosas para el patrimonio y alejadas de lo que supuestamente sería una práctica aborígen que “cuida y respeta el medio ambiente”— sino que, además, reposiciona a los mapuche-tehuelche en un lugar de legitimación que no les es otorgado. En palabras de Lucas:

“no hay rastros de topadoras ni de ninguna maquinaria que haga trabajos de desmalezamiento. Se observa un terreno que da muestra de usos ceremoniales ancestrales. No se ve magno desmalezamiento como se pretende dar atender (...) En cuanto a que jamás estuvo enfrentada con ninguna cultura, no se entiende la actitud que han tenido en mediatizar un hecho por el que pudieran haber recurrido a la instancia de diálogo y consenso, instancias que propusiera la Municipalidad de Puerto Madryn días atrás a miembros de las comunidades originarias quienes aceptaron las mismas sin entender muy bien el por qué de la propuesta y que se terminó de entender en los medios de comunicación” (Lucas Antieco 04/07/2011).⁷⁹

Utilizando las herramientas hegemónicas de denuncias, leyes y constituciones, las comunidades indígenas apelaron al reconocimiento que el estado-nación argentino les otorgó en el derecho a “utilizar, poseer y recorrer” (el territorio) como pueblos y naciones originarias preexistentes a los estados-nación y “a la llegada de los colonos galeses”.

Por un lado, el comunicado plantea un desacuerdo con los procesos de territorialización que confirman y actualizan las configuraciones hegemónicas. Estas, siguiendo

⁷⁸ <http://www.diariojornada.com.ar/19111/CartasDeLectores/Nueva.aspx> (Acceso 02 de agosto 2011).

⁷⁹ <http://www.diariojornada.com.ar/19111/CartasDeLectores/Nueva.aspx> (Acceso 02 de agosto 2011).

a Ramos (2004) son aquellas que delimitan los espacios de circulación, los lugares de entrada y de salida, aquellos sitios que pasarían a ser públicos o privados, de prácticas políticas y de identidad étnica, de memoria hegemónica y de historias subalternas.

Desde este ángulo, las comunidades denunciaron una paradoja con respecto a la noción de espacio público. Así, Lucas afirmó que esta zona fue declarada oficialmente como “pública”, “lo cual significa que es de todos los madrynenses. Nadie cercó el lugar, ni se construyeron paredes, ni cercos perimetrales ni nada que se le parezca para impedir el paso y el acceso de la gente por el lugar, entendemos que es libre.” (Lucas Antieco 04/07/2011).⁸⁰ De este modo, utilizando recursos, palabras y herramientas oficiales como forma de lucha y de defensa los mapuche-tehuelche no sólo consideran, entienden y utilizan el espacio de una manera diferente –una que además discute nociones clásicas de territorio, memoria y patrimonio-- sino que también retoman ciertas nociones hegemónicas y las reutilizan para poner en tensión, denunciar y reclamar paradojas.

Mientras para los denunciantes el fogón y el desmonte son pruebas suficientes para deslegitimar las prácticas indígenas, las que deberían ser siempre ecológicas; para los denunciados éstas son prácticas ancestrales realizadas en el contexto de ceremonias religiosas (figura 6: 7). Pero el simple hecho de hacerlas fuera del calendario oficial y de acuerdo al calendario mapuche-tehuelche, irrumpe en la construcción del sitio como una actividad dislocante. Asimismo, la utilización del sitio sin articulación con el municipio tiene efectos similares en tanto es interpretada como negación del punto cero o de inicio de la historia oficial. Como patrimonio es un vestigio del primer asentamiento galés y como sitio ceremonial es el lugar de un *chenque* mapuche-tehuelche. Esta última versión vuelve a introducir la preexistencia indígena en una provincia donde la pluriculturalidad y el multiculturalismo la niegan.

Para concluir, entiendo que el caso de las disputas que giran en torno a la utilización e interpretación de Punta Cuevas evidencia cómo el municipio interviene en la organización y representación del espacio. En esta última, Punta Cuevas es uno de los sitios que sustentan la historia e imagen oficial del Estado. En esta formación hegemónica, las personas mapuche y tehuelche habitan los lugares disponibles y, al hacerlo, modifican determinadas formas de transitar y ocupar el territorio. Es decir, en este mapa hegemónico los sujetos indígenas practican diferentes entradas, salidas y habitaciones de los lugares que hegemónicamente se les han otorgado. En estos recorridos alternativos, los mapuche-tehuelche configuran los sentidos de sus luchas por deconstruir críticamente los significados hegemónicos.

⁸⁰ <http://www.diariojornada.com.ar/19111/CartasDeLectores/Nueva.aspx> (Acceso 02 de agosto de 2011).



Figura 6: 7. Trabajo de piedras en la zona de Punta Cuevas.⁸¹

En este sentido, más allá de que la historia de la localidad de Puerto Madryn es contada e imaginada a través del destino inaugurado por una herencia enraizada en el pasado inmemorial de la “gesta galesas” y “la convivencia armónica entre dos pueblos”, esta “tradición selectiva”-plasmada también en lo espacial- se pone en constante tensión con las tradiciones alternativas y, en ocasiones, opositoras de las comunidades indígenas de la localidad.

6. m. Palabras finales del Capítulo.

Este capítulo se ha centrado en cómo las políticas oficiales de territorialización y diferenciación incorporan algunos de los elementos de la heterogeneidad que ofrece el escenario multicultural de la localidad mientras que desvalorizan y niegan otros. Estas idealizaciones dominantes que les atribuyen a los indígenas determinadas caracterizaciones culturales que, en apariencia, nada tendrían que ver con cuestiones políticas son usadas por el municipio para definir una cultura genérica de la localidad junto con otros valores compartidos de otros pueblos que conformarían los lazos de pertenencia y de identidad de la comunidad madrynense.

Como se vio a lo largo del capítulo, cuando alguna de las acciones de los agentes mapuche-tehuelche se distancia de lo que es considerado “tolerable” dentro del marco pluricultural, los funcionarios y agentes oficiales deslegitiman la autenticidad de los reclamos o prácticas indígenas. En palabras de Ana Ramos, “entre los presupuestos metaculturales del sentido común habría ciertos diacríticos para definir a los “indios reales”: aquellos (...) que principalmente, no “hacen política” (Ramos 2004:9).

⁸¹ <http://www.diariojornada.com.ar/19111/CartasDeLectores/Nueva.aspx> (Acceso 02 de agosto de 2011).

Dentro de este panorama de dominación se enmarcan las diversas luchas indígenas que se dan dentro de la localidad, y algunas de las cuales abarcan más allá de este ámbito local. Al practicar las formas de “movilidad estructurada” (Grossberg 1992) por este espacio hegemónico, las comunidades han recurrido a la cultura como forma de praxis política y han definido las acciones desde marcos de interpretación aborigen. La elección del “campito” fue realizada en base a criterios ancestrales y las formas de luchas heredadas de los ancestros, entre otros ejemplos.

Capítulo 7

Las lógicas de las disputas

7. a Dos experiencias de agenciamiento indígena en la localidad.

Hasta aquí analizamos la forma en que el espacio social y territorial se transforma en un área de lucha simbólica en la cual se inscriben las formas de narrar la historia y, al mismo tiempo, se crean y recrean posiciones de sujeto. Aquí, las agencias, las experiencias, las luchas indígenas y los procesos de subjetificación se encuentran inscriptos espacialmente y enmarcados en procesos de construcción de hegemonía. Sin embargo, hemos visto cómo a partir de las agencias colectivas estos mismos sujetos fueron reconfigurando las nociones dominantes. En este apartado analizaré cómo los tiempos, las prioridades y los objetivos de cada comunidad y organización son múltiples y diversos. Como fue señalado anteriormente (ver capítulo 6), estos pueden ir desde afianzar las prácticas de incidencia en “lo político”, de intervención en “la política”, hasta momentos en los cuales las comunidades buscan el fortalecimiento propio como meta en sí misma.

Retomando a Briones y Ramos (2010), entiendo que los sentidos de pertenencia de las comunidades indígenas son diferentes en tanto responden a trayectorias de formación de grupo en los que se encuentran los recorridos históricos heterogéneos de las familias y/o miembros que han ido conformando cada comunidad como tal. Para el caso específico de Puerto Madryn, la articulación de las comunidades varía desde relacionarse entre ellas, con el municipio o con otros sectores y agrupaciones de la sociedad, en esta localidad en particular, pero también en otros contextos de acción. En estos recorridos, los intereses que fueron movilizandando ciertas articulaciones y no otras fueron diversos. Estos involucraron desde articularse por “amenazas de las mineras” en la provincia, por un “rescate cultural” a nivel local como provincial, por reclamos de tierras ante el municipio, por proyectos de gestión que involucran la aplicación de la ley de educación intercultural bilingüe, por modificaciones en la carta orgánica municipal en la cual se reclamaba que se contemple el reconocimiento de los pueblos originarios, entre otras cosas.

A partir del análisis de lo colectivo, enmarcado en las diferentes experiencias de agenciamiento indígena de la localidad, pongo el acento en la forma en que algunas de estas prácticas, que van desde demandas hasta proyectos, redefinen el piso de inter-

locución hegemónico y van teniendo efecto tanto en “lo político” como en “la política”. En el trascurso de mi trabajo de campo me he encontrado con dos experiencias de disputas indígenas que me han resultado significativas para poder plasmar la diferentes “lógicas de incidencias” anteriormente señaladas. Estos dos casos son: la conformación de la organización territorial *Chewmapuselk* y la experiencia de la carta orgánica municipal.

Chewmapuselk es la denominación que le dieron a la organización territorial que comenzó a conformarse en el año 2011. Esta está integrada por personas mapuche, tehuelche, mapuche-tehuelche y selknam pertenecientes a las provincias de Tierra del fuego, Santa Cruz y Chubut. Las comunidades de Madryn que participaban de esta organización hasta el momento en que yo hice trabajo de campo eran dos: *Pu kona Mapu* y *Newen tuain iñchiñ*. Los integrantes de estas dos comunidades, aun cuando pertenecen a *lof* distintos, vienen trabajando hace algunos años de manera conjunta en la planificación de proyectos, en instancia de agrupaciones -como el foro ambiental contra la megaminería- y en la pertenencia inicial a una misma comunidad (*Pu Fotum Mapu*). La separación o desvinculación de cada una de estos lugares colectivos se relaciona con lo planteado en los capítulos anteriores (ver capítulos 5 y 6) sobre la diversidad de intereses, trayectorias, propósitos y momentos de lucha.

La participación de las comunidades de Madryn que componen *Chewmapuselk* es el resultado de varios años de lucha en diversas instancias colectivas e individuales. A lo largo de estos años, las personas de *Pu kona mapu* y de *Newen tuain iñchiñ* mantuvieron contactos con miembros de otros *lof* y organizaciones—tanto de Puerto Madryn y de otras localidades de Chubut como de otras provincias—en diferentes reuniones, encuentros, recuperaciones y parlamentos. Alguno de ellos fueron organizados por el propio aparato estatal -INAI, por ejemplo, y la convocatoria de los consejos de participación indígena- y otros fueron convocados por las propias comunidades u organizaciones -por ejemplo, los parlamentos en la comunidad Santa Rosa-Leleque o el apoyo al proceso de recuperación territorial del *lof Lefimi*. Por su parte, la segunda experiencia, la carta orgánica municipal, también es el resultado de diversas trayectorias pero enmarcadas más a nivel local. En el año 2010 uno de los “vecinos” de la ciudad que estaba participando en instancias de política partidaria de la localidad —había sido candidato a concejal por el partido del ARI (Coalición Cívica para la Afirmación de una República Igualitaria)— convocó a diversos sectores de la sociedad para plantear el proyecto de modificación de la carta orgánica municipal de la localidad. El objetivo era lograr una instancia de participación de la sociedad madrynense en la redacción de una carta orgánica en la que se reconozcan todos los derechos de las “minorías sociales”. Esta nueva carta, “más participativa”, sería además el puntapié para la formación de un partido político local en el que se integraran a las mismas organizaciones y comunidades indígenas y no indígenas convocadas.

Si bien se llamó a participar a todos los *lof* de la localidad para la redacción del nuevo documento oficial municipal, no todos participaron. Este fue el caso de la comunidad *Pu fotum mapu*, quienes—aun respetando y valorando la participación de las otras comunidades— señalaban que su postura era hacer valer y presionar para que se respeten los derechos otorgados hacia los pueblos originarios plasmados en la constitución nacional. Aquí se ve nuevamente cómo las luchas de cada una de las comunidades indígenas y sus integrantes son diversas y varían con respecto a sus proyectos, “afinidades” y valores con respecto a los diferentes sentidos ya mencionados (ver Capítulo 6).

En este capítulo, entonces, abordaré estas dos experiencias mencionadas con el fin de mostrar cómo cada una de ellas incide en las lógicas de la política y de lo político. El análisis de estos casos lo haré con la ayuda del material etnográfico recopilado en mis viajes de campo, entre los cuales se encuentran las entrevistas y conversaciones informales con Daniel, Lucas y Eusebio. Ellos forman parte de las comunidades que integran *Chewmapuselk* y, además, participaron activamente en la elaboración de la propuesta de cambio de la carta orgánica municipal. También forma parte de mi corpus de investigación la recopilación y análisis de las notas de diarios locales y provinciales, y la visita y lectura de los sitios de internet—entre ellos los de las mismas comunidades y los sitios oficiales del municipio.

7. b Efectos en “lo político” y “la política”.

Tanto los aportes de Rancière (1996) como de Briones y Ramos (2010) han sido significativos para entender las formas que van adquiriendo las demandas, los proyectos y las agencias de las comunidades y organizaciones indígenas en Puerto Mardryn. Estas últimas van desde plantear reivindicaciones sociales y/o políticas hasta buscar el fortalecimiento “espiritual” como parte de su lucha. Por ejemplo, en palabras del *longko* de una de las comunidades:

“El tema de la rogativa, el hecho de preparar bien la rogativa, de poder fortalecernos espiritualmente, bueno ese es el trabajo de nuestra comunidad. El hecho de rescatar o de dar conocimiento ponéle en las escuelas sobre nuestro pueblo, contar la historia de nuestro pueblo, esa es la parte con la que tiene más afinidad nuestra comunidad.” (Entrevista a A.Ñ 2010).

En este plano de diversidad de formas de lucha, cada una de las comunidades y organizaciones actuará en diferentes pisos de interlocución y sus efectos sopesarán diferencialmente en las lógicas de lo político o de la política. Según Rancière (1996), la lógica policial -“la política” para Briones y Ramos- es aquella que apunta a contar y nombrar las partes como partes, a distribuir los cuerpos en el espacio de su visibilidad o invisibilidad y a poner en concordancia los modos del ser, los modos del hacer y los modos del decir que convienen a cada uno. Esta lógica busca el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y fun-

ciones, y los sistemas de legitimación de esta distribución. En este sentido, la lógica policial es pensada como una técnica de gobierno, como una configuración de las ocupaciones y de las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen, y como una organización del orden y de las conductas. En otras palabras:

“La policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible, que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido.” (Rancière 1996:44).

Por otro lado, la política, “lo político” en el sentido de las autoras, busca poner en cuestión el orden establecido mostrando sus contradicciones y disputando esa distribución policial de los cuerpos que estipula quiénes, desde dónde, por cuáles medios y a través de qué demandas pueden solicitar igualdad. En este sentido, busca enunciar la parte de los que aún no tienen parte, de los que no pueden ser escuchados y/o contenidos desde la lógica policial. Al plantear un piso diferente en la configuración sensible de la sociedad como conjunto de partes ordenadas, contables y nombrables, la política instituye un litigio que muestra la necesidad de replantear la igualdad presupuesta pero no efectivizada (Rancière 1996, Briones y Ramos 2010). En palabras del autor: “La política comienza precisamente allí donde dejan de equilibrarse pérdidas y ganancias, donde la tarea consiste en repetir las partes en común, en armonizar según la proporción geométrica las partes de comunidad y títulos para obtener esas partes” (Rancière 1996:18).

En su accionar y a través de la incorporación hegemónica de los reclamos indígenas, la política/policia despliega recursos diversos para absorber el momento de “lo político”, ejerciendo para ello distintos tipos de presiones y seducciones sobre los demandantes. Sin embargo, también sucede que los reclamos enmarcados en la lógica policial pueden transformar y provocar replanteos desde la lógica de “lo político” (Briones y Ramos 2010).

7. c La irrupción de un nuevo lugar de enunciación: *Chewmapuselk*.

La primera vez que me encontré con Daniel me contó sobre un proyecto que, para ese entonces—año 2010—, se estaba tratando de poner en marcha junto con otros “hermanos” de otras provincias del país. El objetivo del mismo giraba en torno a plantearse una forma de organización ancestral en la cual estuvieran representadas las diferentes identidades territoriales del país y pudieran organizarse en una forma que aglutinara a diferentes comunidades aborígenes de la zona. No pude averiguar mucho más sobre ese proyecto hasta otro de mis viajes de campo en el cual me pude reencontrar con Daniel y con otros miembros que participan del proyecto. En esta última cita, la organización ya estaba conformada y, justo un día antes de encontrarse con-

migo, ellos habían llegado de un parlamento en Santa Cruz en el que se había tratado, entre otras cosas, el tema de la ley de Educación Intercultural Bilingüe en esa misma provincia.

La organización territorial se denomina *Chewmapuselk* y, para el año 2011, estaba tramitando las acciones para poder inscribirse en el registro de organizaciones de naciones indígenas en Buenos Aires, lo que le daría la personería jurídica. El nombre de la organización es una abreviación de las tres naciones que la conforman: la nación Tehuelche (*chewelcho*), la nación Mapuche y la nación Selknam. Según el relato de los miembros de esta organización, la conformación de la misma surgió a partir de una iniciativa de cuatro comunidades de la provincia de Santa Cruz que en el año 2009 decidieron reunirse y constituirse como una Organización Territorial Mapuche Tehuelche en esa provincia. El fin de esta nueva forma de pensarse giró en torno a realizar una “construcción política” para el fortalecimiento de los Pueblos Originarios de Santa Cruz.

Luego de esa primera instancia, se realizó un parlamento en Río Turbio en el cual se trabajó sobre el fortalecimiento de las comunidades indígenas de la zona. Aprovechando ese encuentro, y como interés común de las diferentes organizaciones y comunidades de pueblos originarios, plantearon la idea de conformarse e integrar una organización más amplia que aglutinara a diversas comunidades de diferentes provincias. Así me lo relataba Daniel:

“La organización surge porque... eh... a raíz de la presión de las distintas organizaciones que surgió en el encuentro nacional de pueblos originarios y el objetivo era... ya había una organización que se llamaba Organización Territorial Mapuche Tehuelche de Santa Cruz y a la vez estábamos nosotros en esta zona como Consejo.⁸² Y bueno también estábamos trabajando con las comunidades de Santa Cruz. Y bueno se decidió hacer un parlamento en Río Turbio, aprovechando el encuentro de fortalecimiento. Y bueno plantear a todas las comunidades existentes poder integrar y conformar una organización más amplia para que en la última reunión de este encuentro nacional, que fue en Aluminé⁸³ eh... se recomendó a las distintas organizaciones presentes que las futuras organizaciones territoriales trasciendan las fronteras provinciales. Entonces eh... nosotros ya estábamos propicios para eso, así que bueno cuando se contactó a los Selknam de Río Grande y bueno nosotros

⁸² Los Consejo de Participación Indígena (CPI) fueron convocados por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) como un proyecto que dio inicio a un supuesto proceso de consulta y participación entre el estado-nación y los pueblos originarios en todo el país. La función de los consejos—a través de sus representantes elegidos por las propias comunidades u organizaciones indígenas—es la de acompañar y “fortalecer” a las comunidades de cada provincia o región de provincia -y por pueblo—que representan.

⁸³ Este encuentro fue convocado por las organizaciones territoriales que participan del Encuentro nacional de Organizaciones territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO). En esta reunión no sólo participaron las organizaciones indígenas—entre ellas estaban la Organización Territorial Mapuche Tehuelche Santa Cruz, Organización Nor Feleal de Chubut, Coordinadora Del Parlamento del Pueblo Mapuche en Río Negro, Confederación Indígena de Neuquén, Organización Ranquel Mapuche La Pampa y Organización Identidad Territorial Malalwece, Mendoza--, sino también el presidente del INAI (Daniel Fernández) quien además firmó el comunicado de prensa que salió de esta mismo encuentro.

que vendríamos a ser de Chubut zona sur, de la comunidad Sacamata y bueno las comunidades de Madryn y de Rawson, las comunidades de Santa Cruz: Río Turbio, de Puerto Santa Cruz, de Limonao, la comunidad de Las Heras. Así que bueno se quedó a partir de este encuentro del catorce de este mes (mayo) ya queda conformada la organización territorial... ” (Entrevista a D.H 12/2011).

En ese contexto, y como necesidad de “profundizar los lineamientos” a seguir de manera conjunta y tener “una participación más activa” de los representantes de cada provincia, promueven la realización de un *trawün* (asamblea) al comienzo de cada año. Este tipo de encuentros o parlamentos—que son formas de juntarse característicos de las comunidades, organizaciones y de personas indígenas— tienen como finalidad orientar de forma conjunta las decisiones y las prácticas que los convocan en determinado momento. Dentro de los objetivos específicos que sus participantes pusieron en un primer plano se encuentran, por ejemplo, realizar “programas de fortalecimiento de identidad”, generar “condiciones de superación de las dificultades que emergen en la vida cotidiana de las comunidades”, trabajar para “crecer en la etapa de “visibilización” de las comunidades⁸⁴, “ser partícipes del proceso de Educación Intercultural y su aplicación”⁸⁵, entre otras cosas.

Esta nueva forma de organización interprovincial tiene como idea principal organizarse en base a las tres naciones que habitan las regiones de la costa de Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego para lograr, de esta manera, “trascender las fronteras provinciales”. Según la descripción que ellos mismos hicieron pública en su página web, la organización territorial *Chewmapuselk* “es un espacio de participación plena de todas las comunidades que la componen”.⁸⁶ Considero que esta forma de articulación territorial plantea diferentes nociones de territorio y diversas formas de organizarse. Las comunidades de *Chewmapuselk* plantean un modo de denuncia y crítica a los límites trazados e impuestos por el estado-nación que son-- a su vez y como se vio en el marco teórico (ver capítulo 1)-- imposiciones hegemónicas de determinadas formas de aboriginalidad. Además de cuestionar estos límites, cuestionan discursos y caracterizaciones dominantes en torno a las dicotomías tajantes entre pueblos, que niegan las relaciones interétnicas que se han dado a lo largo de la historia. Para el caso específico del pueblo mapuche y tehuelche esta alianza plantea una crítica a la supuesta rivalidad entre ambos pueblos y la supuesta historia de avasallamiento y dominación del primero sobre el segundo. Para el caso de las comunidades selknam, están disputando historias de silenciamiento e invisibilización que creaban la imagen de este pueblo como “extinto”. Esto último se hace visible en la Figura N° 60 correspondiente al parlamento en Río Turbio al que Daniel hace referencia en la entrevista. En la imagen se ve esta conjunción y encuentro de pueblos a través de, por ejemplo, la

⁸⁴ El objetivo de la “visibilidad” adquiere relevancia en esta región de la Patagonia puesto que, como dijimos antes, el imaginario provincial ha sustentado la idea de que en la costa de Chubut y en la provincia de Santa Cruz no hay indígenas, y menos los hay organizados en comunidad.

⁸⁵ Disponible en <http://www.epurewe.revindipa.org.ar/?page=1> (Acesso 15 de diciembre de 2012).

⁸⁶ Disponible en <http://www.epurewe.revindipa.org.ar/?page=1> (Acesso 15 de diciembre de 2012).

presencia de las banderas mapuche y mapuche-tehuelche. Aquí, las banderas se vuelven en el símbolo que les da entidad como naciones, trascendiendo aquellos límites territoriales impuestos.

A su vez, la frase de “trascender los límites provinciales” presenta a los integrantes de la organización no sólo como mapuche, tehuelche, selknam o una articulación de alguno de ellos sino en base a la categoría de “pueblo originario”. Esta categoría logra, entre otras cosas, visibilizar problemáticas similares en contextos diferentes. Por ejemplo, y como fue contado anteriormente, en uno de los últimos encuentros realizados por la organización estuvieron trabajando sobre las problemáticas de la minería y la ley de EIB en la provincia de Santa Cruz. A partir de este encuentro, lograron denunciar y avanzar con una propuesta que planteara la “verdadera” implementación de la esta ley. Entre las demandas exigidas al Estado por la organización se encuentra el reclamo de reanudar las actividades propuestas por la EIB, con la participación de las comunidades mapuche-tehuelche. Además de la reanudación de la ley, ellos pidieron también el cese del “pago de sueldos” para quienes estaban componiendo el equipo hasta ese momento.

Finalmente, también trabajaron sobre la problemática de la inserción de empresas mineras en sus territorios, reclamando el cierre inmediato de las operaciones extractivas puesto que éstas no sólo atentan contra el medio ambiente sino además contra el “patrimonio histórico, cultural, y antropológico”, por ejemplo, el caso de La Cueva de Las Manos. Todas estas problemáticas —la minería, la implementación de la EIB, el reconocimiento y otorgamiento de sus territorios, entre otras— son comunes a la mayoría de los pueblos originarios de la zona. Más allá de los efectos, incidencias y acciones llevadas a cabo -y las que se llevarán o no en un futuro- me interesa analizar cómo esta forma de organización y sus respectivos reclamos y formas de lucha plantean diferentes pisos de interlocución que van desde acciones que se enmarcan dentro de “la política” como dentro de “lo político”.

En este sentido, *Chewmapuselk* construye un nuevo lugar de enunciación. La relatividad de lo nuevo tiene que ver con el contexto regional en el que éste adquiere o no relevancia en la contienda contra el orden establecido. La subjetividad política emergente desde esta posición se construye a partir de la idea de naciones o pueblos -la nación tehuelche, la mapuche y la selknam-. Apoyándome en lo que Briones y Ramos (2010) señalan en su trabajo, entiendo que la idea de pueblo -o nación para este caso- encarna vínculos de pertenencia que están más allá, aun cuando estén incluidos, de los compromisos organizacionales, comunitarios y personales. Específicamente en este caso, la idea de naciones -o de pueblos originarios- se ha transformado en un lugar de apego y de instalación estratégica (Ramos 2005; Briones y Ramos 2010) a través de, por ejemplo, las participaciones en los parlamentos, la formulación de comunica-

dos de prensa en conjunto, las asistencias a congresos de pueblos originarios, las instancias de reclamos a nivel de colectivos, entre otros.

Aquel orden establecido por la política, el cual define lo que puede o no ser dicho e impone quién o quiénes forman parte del mismo, va a depender de cómo se configura hegemónicamente el espacio en el que las personas -indígenas en este caso- circulan. Así, lo que puede llegar a interpretarse como irruptivo de aquella lógica política o perteneciente a la misma va a estar estrechamente relacionado con el contexto social. Para el caso de las comunidades que integran esta organización, muchas de las cuales se encuentran ubicadas en regiones -como la zona de la costa de Chubut y las provincias de Santa Cruz y Tierra del Fuego- donde la existencia es invisibilizada y caracterizada como vestigio de un pasado folklórico, la irrupción de lo político en la lógica policial es planteada a partir de la existencia misma de una organización que reivindica la noción de pueblos originarios en donde algunos hasta fueron señalados como “extintos”.

Específicamente, el perfil con el cual la organización *Chewmapuselk* define la noción de pueblo queda manifiesto en la importancia que fue adquiriendo el parlamento en el proceso de su constitución. Los parlamentos o *trawn* son centrales como lugares de encuentro y de lucha. Coincido con Ramos en que: “como práctica de pertenencia, los parlamentos no sólo han sido un espacio apropiado por sus participantes, sino que también han tenido un efecto multiplicador incluso entre participantes irregulares o no-participantes” (Ramos 2004:22). Entiendo necesario remarcar que aquellos “encuentros” no son sólo lugares desde donde actualizar lazos de pertenencia y activar procesos de comunalización, sino también para propiciar el intercambio de experiencias y repensar, a partir de estas puestas en común, los modos de llevar a cabo la “lucha” de manera comunal, organizacional, como pueblos/naciones o, en algunos casos, de manera individual (Ramos 2004).

En los *trawn* se plantea una concepción política de la cultura. Esta noción de cultura, además de ser pensada y planteada por los participantes como una práctica de pertenencia e identificación, es enmarcada dentro de los devenires políticos de los pueblos originarios:

“Como Naciones Originarias no podemos seguir esperando, mientras nuestra cultura y nuestros abuelos y abuelas, fuentes de la sabiduría, se van yendo, y mientras tanto por motivos desconocidos, ajenos a nuestras Naciones se anulan políticas públicas ganadas por las Naciones Originarias en el ámbito Nacional”. (Comunicado de prensa 18/05/2011).⁸⁷

En estos lugares se reflexiona y se trabaja sobre los espacios “menos controlados” (Ramos 2004:11) para orientar las movilidades de forma conjunta:

⁸⁷ Comunicado de prensa extraído del sitio web:
<http://epurewe.revindipa.org.ar/noticia/comunicado-de-prensa> (Acceso 15/12/ 2012).

“... el Futa Trawun comenzó bien temprano con una ceremonia ancestral, una vez finalizada se llevo a cabo la presentación en donde se exponían las inquietudes o propuestas que traían los participantes... a pesar de lo mal que están los miembros de cada una de las comunidades logra verse la unidad del pueblo mapuche y a pesar de los malos momentos que les toca vivir se sienten aun más fuertes y unidos dando un gran significado a la lucha a pesar de la gran distancia de la wall-mapu”.⁸⁸



Figura 7: 1. Trawün en Río Turbio.⁸⁹

Aun cuando el parlamento pueda ser interpretado como una práctica ancestral, este lugar de participación adquiere otras significaciones puesto que permanente-mente ajustan sus procedimientos al contexto social y político actual. Por ejemplo, cuando la realización misma del parlamento o sus demandas finales expresadas en comunicados encuentran motivación como manifestaciones públicas y como objetos de difusión en los medios. Estos mismos se pueden leer en las páginas de internet y específicamente en el sitio web de la organización (<http://epurewe.revindipa.org.ar>) (figura 7: 1).

El parlamento, entonces, es la práctica ancestral colectiva en la que se presentan de manera conjunta todos los desplazamientos políticos que fueron introduciendo las comunidades en Puerto Madryn a lo largo de sus trayectorias. Estos desplazamientos

⁸⁸ Comunicado extraído del sitio web: <http://www.epurewe.revindipa.org.ar/noticia/leleque-sigue-resistiendo> (Acceso 15 de enero de 2014).

⁸⁹ Imagen sacada de la página web: <http://www.epurewe.revindipa.org.ar/?page=1> (Acceso 15/12/2012).

variaron desde la politización de la cultura, la visibilización y afirmación de la preexistencia de los pueblos -en disputa con el multiculturalismo que presenta a colectividades en igualdad de derechos, hasta la redefinición de las etnologías hegemónicas que presenta las identidades como entidades separadas- al reponer la idea de una red de alianzas, vínculos y relacionalidades basadas más en experiencias similares que en puros rasgos étnicos o patrones biologizados.

En conclusión, la experiencia de lucha de la organización territorial devino en una irrupción de lo político en su intento de hacerse visible y de ser escuchada desde lugares no dispuestos en el espacio hegemónico específico de esta región. Esta irrupción se presenta en las demandas, los reclamos y las prácticas que resultan de cada encuentro. Es decir, la creación de una organización interprovincial en la que se articulan diversos pueblos —y con el parlamento como práctica ancestral para enmarcar estos encuentros— puede, en una región donde casi se niega la existencia indígena y donde la inclusión de esos “pocos” reconocidos es exclusivamente folklórica, transformarse en una subjetividad política emergente. El sólo hecho de presentarse como *Chewmapuselk* en el contexto de Puerto Madryn resulta una irrupción de lo político en el imaginario de la tolerancia multicultural de la localidad.

7. d Trincheras adentro: la experiencia de la carta orgánica.

Como señalé en distintos momentos de la tesis, las comunidades o sujetos indígenas plantean diferentes sentidos de pertenencia acorde a las diversas trayectorias de formación de grupo. En este sentido, la articulación de las comunidades entre ellas o con demás sectores de la sociedad fluctúa en base a los diferentes contextos de acción en los que se enmarcan las luchas indígenas. En estos recorridos, la diversidad de formas de lucha dio lugar a la diversidad de articulaciones con diferentes sectores de la sociedad, en el transcurso de la historia de cada comunidad y organización. Estas diferentes articulaciones plantean variadas formas de estructurar las agendas de las comunidades en base a los proyectos políticos en los que participan.

Esto último sucedió con la experiencia de la “carta municipal”. He denominado como la experiencia “de la carta orgánica” al encuentro de distintas organizaciones y comunidades indígenas de Madryn en el trayecto del año 2010-2011. Estos encuentros fueron convocados por el interés común de producir un cambio en la carta orgánica municipal. El cambio estaba pensado principalmente en modificar la redacción de algunos artículos y la implementación de otros —alguno de los cuales ya están integrados en la constitución nacional— que le den al documento un tinte “participativo” de la sociedad madrynense y un enfoque “pluricultural”.

El proyecto de modificación de la carta orgánica municipal se sancionó y aprobó en septiembre del año 2010 bajo la intendencia del gobierno justicialista de Carlos

Eliceche. Esta nueva “herramienta legal” reemplazaría a la sancionada en el año 1994 con la supuesta intención de acomodarse a la realidad social y económica de la ciudad. Aun cuando la nueva normativa fue aprobada y publicada en el Boletín Oficial municipal, un vecino de la localidad presentó una denuncia judicial logrando suspender su aplicación. El proyecto de sanción de una nueva carta orgánica quedó paralizado un año hasta que las personas convocadas para trabajar en ella lograron ponerla en marcha nuevamente.

Las trabas legales que suspendieron la aplicación de esta nueva legislación estaban relacionadas con los diferentes intereses que se pusieron en juego al sancionar la misma. Según me lo relató Daniel en una de nuestras conversaciones, el origen de la disputa de este documento se relacionó con los intereses de los políticos de la localidad y por la lucha interna entre partidos políticos. Los que se encontraban en descontento eran los del “partido radical”:

“(...) porque no les gustaba algunos porque era muy peronistas, decían. Pero en realidad era porque había dado participación ciudadana, y eso no les gustó. Salió uno diciendo que era inconstitucional esa carta... desde que no se podían... es que sabés cuál fue el problema? Esta carta orgánica regularizaba, también, las acciones de los jueces y ahí fue donde no le gustó. Y salió el partido radical, aprovechando eso y se pelea con el intendente de la ciudad...” (Entrevista a D.H 12/2011).

En mis viajes de campo a lo largo de esos dos años, fui escuchando hablar sobre el proyecto de cambiar la redacción de la carta orgánica por parte de la comunidad *Pu Fotum Mapu*. Sin embargo, debido a que la comunidad no participó activamente de ese proyecto, recién me interioricé sobre el proceso cuando conversé con Daniel (de la comunidad *Pu Kona Mapu*) y con Lucas (de *Newen tuain iñchiñ*) quienes fueron integrantes de la comisión que se armó para la transformación del documento. Según lo relatado por Daniel, “un vecino” de Puerto Madryn, Emilio Favalaro, llamó a las diferentes organizaciones y comunidades indígenas de la localidad a integrar una comisión para trabajar sobre el cambio en la carta orgánica municipal. Según lo comentó:

“Era un vecino de Madryn, que en su momento se metió en el ARI (Coalición cívica para la Afirmación de una República Igualitaria), para poder integrar esta comisión. Pero fue... en nombre del ARI no llamó a nadie, sino que lo llamó en nombre de Emilio Favalaro, como un vecino más a integrar que vengan los pueblos y las distintas organizaciones a participar de esa carta orgánica... para hacer lo de los pueblos originarios. Él le decía a la comisión constituyente: ‘nosotros no entendemos su cultura, quién mejor que el mismo pueblo originario que venga y diga qué es lo que quieren’. Con el tema de la discapacidad, ‘quién mejor que los que participan en las organizaciones de discapacidad y propongan lo que realmente necesitan’ y gracias a eso hoy hay una carta orgánica completa que es un modelo a nivel nacional, porque no existe a nivel nacional una carta con tanta participación ciudadana- Y eso se vio reflejado también en las últimas elecciones, porque participó un ochenta por ciento de la población de Madryn. Entonces es algo histórico todo esto de la participación...” (Entrevista a D.H 12/ 2011).

Esta “participación” a la que hace referencia Daniel, también es utilizada en los discursos de los agentes municipales y en los discursos de los diarios de la localidad y de la provincia. Con la idea de “participación” se hace referencia al involucramiento democrático en la carta orgánica de los ciudadanos de la localidad, por ejemplo, cuando se menciona la participación masiva en las últimas elecciones municipales. La idea de participación, entonces, apareja un debate local en torno a la noción misma de “ciudadano”. En el marco de la hegemonía estatal, el concepto de ciudadano con participación es uno de los dispositivos de inclusión de las personas indígenas en el orden de la política en el que todos son parte. Aquí los pueblos no son posicionados como un grupo subalternizado por una historia particular de expropiación, sino dentro del colectivo más amplio de otras minorías a ser tenidas en cuenta por las políticas municipales. Según los que convocaban a esta participación, el objetivo era invitar a las diferentes minorías a que integren una comisión para trabajar políticas de inclusión y reconocimiento como tales. Es así que se invitó a participar a los pueblos originarios junto con organizaciones de discapacitados y organizaciones que proclaman, por ejemplo, los derechos a la diversidad sexual.

Coincido con Lenton (2005) en que el proceso de construcción de la nación-como-estado contiene prácticas de comunalización y de marcación de “otros internos” que se van a ir relacionando con los cambiantes contextos socioeconómicos y políticos-jurídicos locales e internacionales. Estos, a su vez, culminan en lo que Alonso (1994) llama formación de tropos de parentesco, espacio y tiempo particulares que se asemejan con las particulares representaciones de ciudadanía. Alguna de estas construcciones de sujetos políticos cambian con el correr de los diferentes contextos históricos, y otras perduran y van adquiriendo su propia racionalidad más allá de las condiciones que les dieron origen. Entiendo, al igual que la autora, que analizar los discursos en los cuales se enmarca la legislación permite dar cuenta de la manera en que se canalizan y reproducen las demandas e interpelaciones a los ciudadanos. Específicamente para los pueblos originarios, el trabajar con estos documentos -como la carta orgánica, por ejemplo- permite “localizar contradicciones, oposiciones y pistas de las motivaciones de la política y de las representaciones no explícitas del indígena” (Lenton 2005:13). Así, al normativizar las categorías de la vida cotidiana a través del lenguaje legal, el discurso legislativo “opera sancionando enunciaciones que así se convierten en actos de apropiación lingüística fundantes para modelar discursivamente el funcionamiento de la sociedad política y civil” (Lenton 2005:14)

Retomando a Lenton, este tipo de documentos expone un discurso de comunalización en el cual se plantea una comunidad soberana junto a un espacio legítimo de una pretendida “voz de todos”. Dar cuenta de esto permite entender a la carta orgánica como un instrumento de dominación y como un dispositivo que constituye relaciones sociales y produce un sentido social (Lenton 2005). De este modo, se transforma en un arma a instrumentar por los diversos sectores de la sociedad, pero en circuns-

tancias que suelen acotar los márgenes en los que ciertos sectores de la sociedad pueden realizar reclamos. En otras palabras, “la legislación encuentra su efectividad no tanto en que las normas jurídicas determinen la conducta social, sino fundamentalmente porque definen la “arena” en la cual las luchas políticas tenderán a enmarcarse” (Lenton 2005:15).

En este sentido, la carta orgánica de Puerto Madryn se enmarca dentro del discurso multiculturalista de la localidad y de la provincia. Esto último debido a que, por ejemplo, valora: “con espíritu fraterno a los pueblos originarios preexistentes, a las familias pioneras galesas y a los/as inmigrantes que permitieron y permiten la construcción de una comunidad pluricultural.” (Carta orgánica municipal, preámbulo 2010)

Esta concepción pluricultural, no sólo se intenta construir como vimos anteriormente a través de los museos (ver capítulos 2 y 3), fiestas oficiales (ver capítulo 4) y patrimonios (ver Capítulo 6), sino además a través de supuestas “políticas de reconocimiento y participación” características del multiculturalismo. Así, al tiempo que se van modificando las estructuras hegemónicas de aquel mapa social, los agentes indígenas deben ir modificando la forma de transitarlo, habilitarlo, aceptarlo, rechazarlo o modificarlo.

Sin embargo, a pesar de la igualdad declarada entre las colectividades/comunidades de este pluriculturalismo municipal, los indígenas pasarían a formar parte de las minorías locales que el Estado debe representar. El problema de esta coyuntura pluricultural está en construir una noción de ciudadanos enmarcada en una sociedad cuya heterogeneidad desafía las posibilidades de una ciudadanía basada en la igualdad. A pesar de esto último y más allá de estos instrumentos de dominación, las comunidades encuentran en este sitio -enmarcado plenamente en los márgenes de “la política/policía”- lugares estratégicos para reorientar la lucha. En palabras de los mismos indígenas que se sintieron convocados, el logro de las comunidades fue ocupar el sitio de participación que se les ofrecía. Así Daniel me contaba sobre los logros de esta experiencia y cómo ésta se destaca en relación a otras similares en otras provincias.

“D: Incluso le dio la participación a organizaciones de diversidad sexual que también integró un montón de cosas esta carta orgánica. Que no tienen ninguna otra carta. Pueblos originarios fue impresionante porque no fue declarativa solamente. Todas las cartas orgánicas de Neuquén fueron muy declarativas, y acá fueron mucho más objetivas. Es decir, es esto, esto y esto.

V: declarativas en qué sentido?

D: que dice: reconociendo esto y lo otro bla bla... y acá es: se reconoce la preexistencia de tal, el derecho a la educación intercultural bilingüe dentro de los estamentos municipales con la observa-

ción de las comunidades, se reconoce el derecho de libre determinación a las comunidades de los distintos ambientes culturales, y así... ” (Entrevista a D.H 12/2012).

Como Lenton (2005) lo plantea en su tesis doctoral, el análisis del discurso hegemónico -multicultural en este caso- conlleva necesariamente prestar atención a la recepción del mismo por parte de la población aborígen. Según la autora, esto último es así debido a que los movimientos aborígenes -que además de luchar por objetivos socioeconómicos luchan por la imposición de sentidos en el campo cultural y político- logran incidir en las políticas a nivel nacional, regional e internacional. Me resulta interesante, por lo tanto, enfocar el análisis en los procesos por los cuales aquellos sujetos de las políticas indigenistas logran ser construidos como agentes que pueden incidir -como en este caso- en la modificación de la legislación o discurso legal que lo toma como objeto de referencia (Lenton 2005). Esto mismo sucedió no sólo con la modificación de la carta orgánica, sino además con otras experiencias de lucha que se enmarcaron dentro de este mismo ámbito.

Luego de esta primera convocatoria, Favalaro -la persona que había convocado a los diferentes sectores de la sociedad a conformar la comisión para el cambio de la carta orgánica- renunció al partido del ARI para conformar otro diferente en el cual participen los mismos sectores que lo habían hecho para la carta. Así me lo relataba Daniel:

“D: Claro, partido aparte para integrar intendente y después tanto intendente como concejales sean de las distintas organizaciones que participaron en la carta orgánica. Y que quieran participar también, que estén trabajando en organizaciones de carácter social, político, cultural.

V: y ahí iban a participar ustedes como comunidad?

D: sí, como comunidades íbamos a participar y pactamos la reunión, yo no estaba.” (Entrevista a D.H 12/2011).

Este proyecto de conformar un partido político no pudo llevarse a cabo debido a que Favalaro falleció. Sin embargo, más allá de su realización y de los alcances y frutos de los proyectos, encuentro importante analizar la diversidad de los mismos y cómo estos pueden abarcar diferentes líneas de acción. Estos diversos márgenes de acción, que se encuentran dentro de los límites de “la política”, les permiten a los sujetos indígenas llevar a cabo diferentes estrategias de acción y “negociación”. Como lo señala Daniel, “no hay que venderse con nadie viste? hay que negociar con todos. Así que acércate al enemigo...” (Entrevista a D.H 12/2011). Se ve, por lo tanto, como algunos mapuche-tehuelche de la localidad plantean la necesidad de enmarcar la lucha indígena a partir de nuevas relaciones con el Estado y la sociedad madrynense.

Así, en el marco de esta “negociación” y “acercamiento” con el “enemigo”, reclaman un lugar de participación dentro de las funciones municipales. Dentro de los

proyectos de las comunidades que participaron de la carta orgánica, se encuentra la idea de crear una oficina de asuntos indígenas en la localidad. El objetivo de la misma gira en torno a la posibilidad de crear puestos de trabajo para los mismos indígenas, los cuales -a su vez- se encargarían de atender las problemáticas de los pueblos originarios en la localidad. Esta dirección de asuntos indígenas en Puerto Madryn es parte de un proyecto de lucha indígena enmarcado dentro de los ámbitos de la política, pero quienes lo llevan a cabo, lo contextualizan en continuidad con la lucha de sus antepasados y dentro de sus propios marcos de interpretación. Al explicarme este proyecto y el objetivo del mismo, Daniel apela a las experiencias heredadas de una historia indígena de lucha:

“... es como todo viste? empezar a sacar de algún lado, o sea la pelea desde afuera se puede hacer, pero se desgasta mucho y muchas veces no dan el resultado que uno espera. Y durante muchos años las comunidades de toda la zona hemos peleado desde afuera, entonces ahora hay que pelear también desde adentro... de afuera y de adentro. Porque no sirve nada que sigamos haciendo marchas, se sigan matando a más chicos conocidos nuestros, nuestros hermanos, nuestros primos si no se consigue. Entonces, hay que buscar una estrategia para hacerlo. Entonces tenemos que aprender de los antiguos a ver qué hacían, entonces la organización tomo como referente al Toki lefraru (Lautaro) Que fue uno de los primeros. Toki que peleó con los españoles que iban invadiendo el territorio. Él se fue al territorio de éstos que habían tomado, aprendió sus técnicas, aprendió como guerreaban, sus armamentos, como se organizaba el ejército y volvió al pueblo y les enseñó todo lo mismo. Entonces ahí se implementó una nueva estrategia de cómo guerrear contra el enemigo, porque ya se lo conocía... entonces se ha tomado eso como referencia...” (Entrevista a D.H 12/2011).

Nuevamente, y como se vio a lo largo de las diferentes experiencias indígenas desarrolladas en la tesis, la historia y la memoria de y sobre los antepasados se transforman en guías y orientaciones para la agencia de las luchas indígenas en la actualidad. Coincido con Delrio (2005) en que las narrativas del pasado no sólo refieren a las condiciones de existencia que atravesaron los antepasados, sino también a las condiciones de existencia actuales de los enunciadorees. Los antepasados, por lo tanto, constituyen las fuentes de conocimiento y acción de los mapuche-tehuelche en la actualidad. Aun cuando las acciones indígenas se enmarquen dentro de los ámbitos de la política y de la hegemonía, los mapuche-tehuelche utilizan estos ámbitos para poder revertir, alcanzar y lograr nuevos triunfos y espacios de disputa. Ya no se trata por lo tanto de luchar “desde afuera”, desde “lo político”, sino desde adentro, desde la política, pero siempre buscando una base en los criterios que son percibidos como indígenas. De este modo, la experiencia de la carta orgánica, la oficina de asuntos indígenas y el proyecto de conformación de un partido político plantea lo que Rancière llama “la subjetividad política” de los mapuche-tehuelche de Puerto Madryn. Esta subjetividad es aquella que tiene la capacidad de producir escenarios polémicos y paradójicos al “postular existencias que son al mismo tiempo inexistencias o inexistencias que son a la vez existencias” (Rancière 1996:59).

Entiendo, finalmente, que los agentes indígenas se vuelven sujetos políticos porque logran acomodar y desacomodar alguna de las configuraciones dominantes. Estas estrategias se van a enmarcar dentro de sus propios marcos de interpretación, los cuales, de maneras diferentes, buscan postular una forma propia de entender y estar en el mundo, y las relaciones de ellos con el mismo.

7. e Palabras finales del Capítulo.

En base a lo expuesto anteriormente, el foco de análisis de este capítulo giró en torno a dos experiencias diferentes de lucha indígena que me han resultado significativas. Los posicionamientos sociales de las comunidades que participaron en ellas van desde reivindicaciones sociales y/o políticas hasta buscar el fortalecimiento “espiritual”. Sin embargo, en una descripción densa (Geertz 1987) de las mismas se ve cómo cada una de ellas han tenido -y continúan teniendo- efecto tanto en áreas enmarcadas por “lo político” como por “la política”, y todas, con diferentes efectos, han intentado disputar las configuraciones hegemónicas y sus supuestos pisos de interlocución. En este sentido, entiendo que realizar una “descripción densa” de las experiencias de lucha indígena es analizar “la multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas...” (Geertz 1987:23).

Asimismo, pensar el contexto de acción en el cual se enmarcan las luchas indígenas es fundamental para comprender qué puede llegar a ser disruptivo de la política o permanecer en el orden establecido. Como anteriormente lo señalé, aquello que permanece en la lógica policial es lo que confirma definiciones acerca de lo que puede o no ser dicho e imposiciones sobre quién o quiénes forman parte de la misma. Esto último va a depender de la configuración hegemónica del espacio en el que las personas circulan. Así, lo que puede llegar a interpretarse como disruptivo de aquella lógica política va a estar estrechamente relacionado con el contexto social.

Por lo tanto, estas dos lógicas de disputa presentadas a lo largo del capítulo ponen en evidencia las relaciones y articulaciones de las comunidades entre ellas o con demás sectores de la sociedad, y el modo en que éstas fueron variando en base a los diferentes contextos de acción en los que se fueron enmarcando sus trayectorias. Esta diversidad de formas de lucha está determinada por el mapa de movilidad en el que las personas deben transitar. Sin embargo, las diferentes articulaciones y agencias que los sujetos ponen en marcha plantean, a veces sin habérselo propuesto, formas creativas y transgresoras de estructurar las agendas de las comunidades.

Palabras finales

A lo largo de esta tesis he intentado analizar los procesos de construcción de subjetividad aborígen en la localidad de Puerto Madryn. Durante algunos años hemos venido trabajando con los miembros de la comunidad mapuche-tehuelche *Pu Fotum Mapu* y con algunos de los integrantes de las comunidades *Pu Kona Mapu* y *Newentuaiñ Iñchiñ* con quienes hemos estado pensando acerca de sus procesos de memoria y de sus experiencias de luchas particulares y colectivas. Las pertenencias comunes de cada una de las personas y comunidades con las que trabajé se constituyen desde los afectos como reconstrucción de conocimientos para orientar las acciones públicas emergentes. Estos procesos han sido abordados desde trayectorias sociales particulares de un grupo de personas que, hace unos años atrás, comenzaron a contextualizar sus propias biografías en el proceso de “ser mapuche-tehuelche” y organizaron recuerdos y olvidos en un proyecto de acción conjunto.

Como se vio a lo largo de este trabajo, cada una de estas subjetividades políticas se encuentran atravesadas por los eventos, las relaciones sociales y los discursos que definen las alteridades en espacios nacionales -e internacionales-, provinciales y municipales. El escenario hegemónico específico de Puerto Madryn y de la costa de Chubut -en el que circulan, construyen y disputan lugares sociales las personas mapuche-tehuelche con quienes trabajé estos años- ha circunscripto al “indio permitido” (Hale 2004) como un tehuelche –no mapuche y “casi extinto”- cuya legitimidad reside en las buenas relaciones mantenidas con los colonos galeses (ver capítulos 2, 3 y 4). En este sentido, la importancia política de estas subjetividades—el hacerse lugar y la visibilización lograda a lo largo de estos años—es fundamental en este contexto, y adquiere relevancia en una región donde siempre se pensó que no había indígenas, y en una provincia donde tardíamente la cuestión indígena formó parte de la realidad y la agenda oficial. Es en contrapunto a los presupuestos hegemónicos, que a principios del siglo XXI, comenzaron a emerger distintas iniciativas políticas. Éstas desafiaron las visibilidades imperantes desde el momento en que utilizaron la auto-definición “mapuche-tehuelche” para tensionar las formaciones provinciales de alteridad en las que ambos colectivos no podían ser parte de una misma subjetividad.

Las diferentes experiencias de lucha indígena presentadas en la tesis oscilaron desde proyectos, reivindicaciones sociales y/o políticas hasta buscar el fortalecimiento “espiritual” (ver capítulos 4, 5, 6 y 7). Al practicar las formas de “movilidad estructurada” (Grossberg 1992) por este espacio hegemónico, las comunidades han recurrido a la “cultura” como forma de praxis política y definiendo las acciones desde marcos de interpretación aborígen.

Es a partir de esto último que entiendo que las luchas indígenas pusieron en relieve dos concepciones de “folklore” diferentes. Una de ellas, es la que refiere al “folklore” para los propios agentes indígenas. Ésta se torna política y sustenta las relaciones de pertenencia entre los miembros de las comunidades con sus ancestros y con sus propias ontologías. La segunda concepción es la hegemónica, que viene a determinar cómo deberían actuar, pensar y enmarcarse las personas indígenas dentro del mapa social. Esta noción de “folklore” fue puesta en relieve por las comunidades para denunciar aquellos criterios de legitimación como discriminadores y excluyentes.

Dentro del multiculturalismo que caracteriza a Puerto Madryn, la marcación cultural indígena define un espacio propicio para dialogar con la formación discursiva oficial. Esta formación discursiva hegemónica se apropia de la “diferencia cultural” re-definiéndola como “tradición”. Sin embargo, coincido con Ramos en que “las nociones de ‘cultura’ y las relaciones de poder implícitas en ellas son compartidas por versiones dominantes y subordinadas” (Ramos 1999:167). Como he querido mostrar, las personas indígenas -al hablar y pensar sobre su “cultura”- utilizan las reflexiones metaculturales que, al mismo tiempo, participan de la hegemonía cultural.

Las comunidades y organizaciones mapuche-tehuelche de la ciudad han tenido que transitar por este mapa social hegemónico y han tenido que tejer diversos y propios lazos de pertenencia que se transformaron en las bases de la conformación de los actuales *lof* y agrupaciones indígenas de la zona. Como Grossberg (1996) lo propone, he intentado demostrar cómo la subjetividades de las personas mapuche-tehuelche no son una mera cuestión ontológica sino un valor contextualmente producido. Estos procesos de producción de subjetividades se inscriben dentro de códigos culturales de diferencias -como el contexto anteriormente descrito de Puerto Madryn- que organizan a las personas en diversas posiciones -y en donde cada posición es valorada de diferente manera- dentro del escenario social y a través de identidades sociales. Estos lugares dentro del mapa hegemónico social no sólo determinaron las posibilidades de experiencias y representación de los mapuche-tehuelche que viven en la localidad sino que también los dotaron de un cierto poder, los habilitaron y posibilitaron distintas redefiniciones.

Sin embargo, como se vio en el recorrido de la tesis, el dotar de poder nunca es total, nunca está a disposición de todos y nunca se manifiesta del mismo modo (Grossberg 1992). Así, ciertas prácticas que les dieron poder en determinados sitios les quitaron poder en otros; y formas de dotar de poder que fueron efectivas como resistencia en algunos lugares, fueron inefectivas en otros. En este sentido, tener cierto control sobre el propio lugar en la vida cotidiana no es lo mismo que luchar -lo que para Grossberg sería el intento de cambiar las propias condiciones de existencia. Por otro lado, la lucha no es siempre resistencia, la cual requiere de un antagonismo específico Y por último la resistencia no es siempre oposición, que involucra un desafío activo y explícito a alguna estructura de poder (Grossberg 1992).

Es a partir de todos estos matices que he entendido a la agencia indígena en relación con el contexto de dominación y de hegemonía. Mi propósito fue el de dar cuenta de la manera en que las agencias indígenas que han venido desarrollando las personas con las que trabajé tiene que ver con relaciones espaciales de lugares y de la distribución de las personas dentro de ellos (Grossberg 1996). Así, la agencia es el producto de las formas de movilidad que definen posibles lugares y modos de habitarlos. Lugares que, por lo tanto, se vuelven puntos temporarios de pertenencia, identificación y orientación.

Por último, quisiera remarcar que las trayectorias de cada uno de los sujetos y de cada uno de los *lof* que habitan la localidad continúan sus propios caminos y siguen haciendo historia y dando curso a sus acciones. Es por esto mismo que mi propósito no ha sido realizar una definición cerrada de lo que ocurre en la región de Madryn, sino que intenta ser un primer acercamiento a una realidad que se encuentra en permanente transformación.

BIBLIOGRAFÍA

Alonso, A.M.

1994 "The politics of space, time and substance: state formation, nationalism, and ethnicity". *Annual Review of Anthropology* 23:379-405.

Anderson, B.

1991 [1983] *Imagined Communities*. Verso. London.

Baeza, B.

2009 *Fronteras e identidades en Patagonia central (1885-2007)*. Prohistoria Ediciones. Rosario.

Beckett, J.

1988 Introduction. En *Past and Present. The construcción of Aboriginality*, Beckett, J. et al. eds., pp. 1-10. Aboriginal Studies Press, Canberra.

Berliner, D.

2005 "An 'Impossible' Transmission: Youth Religious Memories in Guinea-Conakry". *American Ethnologist* 32:76-92.

Briones, C.

1994 "Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos": usos del pasado e invención de la tradición. *Runa* XXI:99-129.

1995 Hegemonía y construcción de la nación. Algunos apuntes. *Papeles de Trabajo* 4:33-48.

1998a *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol. Buenos Aires.

1998b (Meta)cultura del estado-nación y estado de la (meta)cultura: Repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad. *Série Antropología* 244.

1999 *Weaving «the Mapuche People»: The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership*. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International.

2002 "Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: poéticas y políticas de (auto) marca-ción de 'lo indígena' en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural". En *Interculturalidad y Política: desafíos y posibilidades*, Fuller, N. (edit.), pp. 381-417. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en Perú, PUCP-UP-IEP, Lima.

2004 Construcciones de Aboriginalidad en Argentina. En *Société suisse des Américanistes/Schweizerische Amerikanisten-gesellschaft* 68 :73-90.

2007 Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa* 6:55-83.

Briones, C. y L. Golluscio.

1994 Discurso y Metadiscurso como procesos de producción cultural. En *Actas de las Segundas Jornadas de Lingüística Aborigen*, pp. 499-517. Departamento de Impresiones del Ciclo Básico Común. Buenos Aires.

Briones, C. y Ramos, A.

2010 Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: Aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut. En *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina: historias de invisibilización y re-emergencia*, Gordillo, G. y Hirsch, S. comps., pp. 39-78. La Crujía-FLACSO. Buenos Aires.

Briggs, Ch.

1986 *Learning how to ask: A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge University Press. Cambridge.

Brow, J.

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

Cañuqueo, L.

2005 El Territorio Mapuche desde la perspectiva del ngutram. *Asuntos Indígenas* 4(4):33-37.

Carrasco, M.

1997 La juridización de 'lo indígena o la conveniencia estratégica de utilizar las leyes para defenderse'. Desarrollo Agroforestal y Comunidad Campesina. *Revista del Proyecto Agroforestal en Comunidades Rurales del NOA* 7(33):18-25.

Centro De Estudios Históricos y Sociales De Puerto Madryn.

2003 *Cuadernos de Historia Patagónica. N° 1*. Puerto Madryn.

2008 *Cuadernos de Historia Patagónica. N° 2*. Puerto Madryn.

Clifford, J.

1990 Notas sobre Notas de campo. En *Notas de campo: los ingredientes de Antropología*. Sanjek, R. ed., pp. 47-70. Cornell University Press, New York.

1991 [1986] Sobre la alegoría etnográfica. En *Retóricas de la antropología*, Clifford, J. y Marcus, G. eds., pp. 151-182. Jucar Universidad. Barcelona.

1997 Diasporas. En *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, pp. 244-277. Harvard University Press. Cambridge.

Climo, J J. y Cattel, M.G.

2002 Introduction. En *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*. Walnut Creek, Climo, J J. y Cattel, M.G. eds., pp. 1-37. AltaMira Press, California.

Comaroff, J y Comaroff, J.

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

Connerton, P.

1993 *How Societies Remember*. Cambridge University Press. Cambridge.

Cornell, S.

1990 Land, Labour and Group formation: Blacks and Indians in the United States. *Ethnic and Racial Studies* 13 (3):368-88.

- Corrigan, P. y D. Sawyer.
1985 *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*. Basil Blackwell. Oxford.
- Coronato, F.
2008 Las cuevas de los Galeses en Puerto Madryn: las huellas de los que hicieron punta.
Cuadernos de Historia Patagónica 2:43-70.
- Crespo, C.
2005 'Qué pertenece a quién': Procesos de patrimonialización y Pueblos Originarios en Patagonia. *Cuadernos de Antropología Social* 21:133-149.
2006 Políticas de la memoria: Procesos de etnificación, experiencias y tradiciones étnicas en Patagonia Argentina, *Cuadernos del INAPL* 21:20-35.
- Crespo C., Lozada F y Martín A.
2007 *Patrimonio, Políticas Culturales y Participación Ciudadana*. Antropofagia. Buenos Aires.
- De La Cadena, M.
2010 Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond Politics. *Cultural Anthropology* 25:334-70.
- De La Cadena, M y Orin Starn, U.
2009 Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio. *Tabula Rasa* 10:191-224.
- Delrio, W.
2005 *Memorias de Expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Editorial de la Universidad de Quilmes. Buenos Aires.
2010 Del no-evento al genocidio. Pueblos originarios y políticas de estado en Argentina. *Eadem Utraque Europa* 6(10-11):219-254.
- Escárzaga, F.
2006 Comunidades indígenas y contrainsurgencia. En *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. Vol. II. Gutiérrez, R. y Escárzaga, F. coords., pp. 242-257. Casa Juan Pablos y CEAM. México.
- Escobar, A.
2000 El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Lander, E. comp., pp.68-87. CLACSO. Buenos Aires.
- Escolar, D
2005 'El estado de malestar'. Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en Argentina: El caso huarpe". En *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Briones, C. ed., pp 45-80. Antropofagia. Buenos Aires.
- Fontana, L.J
2006 *Viaje de exploración en la Patagonia Austral [1885-1886]*. Editorial Continente. Buenos Aires.

Gavirati, M.

2008 Galeses, Pampas y Tehuelches. Un ejemplo de convivencia en la Patagonia Central". *Cuadernos de Historia Patagónica* 2: 21-42.

Geertz, C.

1987 [1973]. *La interpretación de las culturas*. Gedisa. México.

Golluscio, L.

2006 *El Pueblo Mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Biblos. Buenos Aires.

Grossberg, L.

1992 *We gotta get our of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. Routledge. New York.

1996 Identity and Cultural Studies: Is That All There Is? En *Questions of Cultural Identity*, Hall, S. y Du Gay, P. eds., pp. 87-107. Sage Publications. London.

Guber, R.

1991 *El salvaje metropolitano. A la vuelta de la antropología postmoderna. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Legasa. Buenos Aires.

Hale, Ch.

2004 Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'. *NACLA Report on the Americas* 38:16-21.

Hall, S.

1980 Encoding/deconding" En *Culture, media, language*, Hall, S. y otros eds., pp. 163-173. Hutchinson, Londres.

2010 [2000] La cuestión multicultural. En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Hall, S., pp. 583-618. Envió Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar. Popayán.

Hill, J.

1992 Contested past and the practice of Anthropology. *American Anthropologist* 94 (4):809-815.

Hualpa, E.

2003 Sin despojos. Derechos a la participación Mapuche-Tehuelche. *Cuadernos de Endepa* 4. <http://www.endepa.org.ar/areas/asesoria%20juridica/SIN%20DESPOJOS.doc> (Acceso octubre de 2008).

Hymes, D.

2002 [1972] Modelos de interacción entre el lenguaje y la vida social. En *Etnografía del habla. Textos fundacionales*, Golluscio, L. y colaboradores comps., pp. 54-89. EUDEBA. Buenos Aires.

Jackson, J. y Warren, K.

2005 Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions. *Annual Review of Anthropology* 34:549-573.

- Jones, N.
2003 Vinieron para quedarse. Breve historia de los galeses en Chubut. *Cuadernos de Historia Patagónica* 1:47-82.
- Kohn, E.
2002 Infidels, Virgins and the Black-Robed Priest: A Back Woods History of Ecuador Montañas Region. *Ethnohistory* 49 (3):545-582.
- Kropff, L.
2008 *Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad entre jóvenes mapuche*. Tesis doctoral inédita. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.
- Kropff, L y Stella, V.
2010 Juventud y etnicidad en Latinoamérica: un estado del arte Trabajo presentado en el *Coloquio Internacional "juventud, etnicidad, ruralidad y movimientos translocales en Latinoamérica"*. Publicado en CD rom. Bariloche.
- Laclau, E y Mouffe, C.
1987 *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI. Madrid.
- Lazzari, A y Lenton, D.
2000 Etnología y Nación: facetas del concepto de araucanización. *Avá. Revista de Antropología* 1:125-140.
- Lefebvre, H.
1976 *Espacio y política*. Ed. Península. Barcelona.
- Lenton, D.
1998 Los Araucanos en la Argentina: un caso de interdiscursividad nacionalista. Trabajo presentando en el *III Congreso Chileno de Antropología*. Temuco, Chile.
2005 *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina a través de los debates parlamentarios*. Tesis de Doctorado inédita. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.
- MCCole, J.
1993 *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Cornell University Press. Ithaca.
- Morphy, H
1991 *Ancestral Connections. Art and an aboriginal system of knowledge*. The University of Chicago Press. Chicago.
- Nacuzzi, L R.
1998 *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Colección Tesis Doctorales. Sociedad Argentina de Antropología. Buenos Aires.
- Nahuelquir, F.
2008 Situando las memorias de la gente de Sayhueque. Entre el archivo y concepciones hegemónicas de Aboriginalidad. Trabajo presentado en el *VIII Congreso Latinoamericano de Educación Bilingüe Intercultural*. Ministerio de Educación- UNICEF. Buenos Aires.

Nahuelquir, F.; Sabatella, M. E.; Stella, V.

2011 Analizando los 'no saberes'. Reflexiones de procesos de memoria-olvido a partir de experiencias situadas de agenciamiento indígena. *Revista Identidades* 1: 21-47.

Nora, P.

1989 Between memory and history: les lieux de mémoire. *Representations* 26: 7-24.

Nugent, D. y Alonso, A. M.

2002 Tradiciones selectivas en la reforma agraria y la lucha agraria: Cultura popular y formación del estado en el ejido de Namiquipa, Chihuahua. En *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, Joseph, G. y Nugent, D. comps., pp. 175-212. Ediciones Era. México.

Parekh, B.

2000 El etnocentrismo del discurso nacionalista. En *La invención de la nación. Lecturas de la Identidad*, Homi Bhabha, H. y Fernández Bravo, A. comps., pp. 91-22. Manantial. Buenos Aires.

Popular Memory Group.

1982 Popular Memory: Theory, Politics, Method. En *Making Histories*, Johnson, R., McLennan, G., Schwarz, I. y Sutton, D. eds., pp 205-252. University of Minnesota Press. Minneapolis.

Pollak, M.

2006 *Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Ediciones El Margen. La Plata.

Quino González, J.V.

2006 El movimiento indígena en Guatemala. En *Movimiento indígena en América Latina; resistencia y proyecto alternativo*. Vol. II, Gutiérrez, R, y Escárzaga, F. coords., pp. 242-257. Casa Juan Pablos y CEAM. México.

Radcliffe, S y Weestwood, V.

1999 Re-imagining the nation: Community, difference and national identities among indigenous and mestizo provincials in Ecuador. *Environment and Planning* 30(1):37-52.

Ramos, Alcida

1998 *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. The University of Wisconsin Press Madison.

2004 *Pulp fictions del indigenismo*. En *La Antropología Brasileña Contemporánea: Contribuciones para un diálogo latinoamericano*, Lins Ribeiro, G.; Grimson, A. y Semán, P. eds., pp. 357-390. Prometeo. Buenos Aires.

Ramos, Ana

1999 *Discurso, pertenencia y devenir: el caso mapuche de Colonia Cushamen*. Tesis de Licenciatura inédita. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

2004 No reconocemos los límites trazados por las naciones. La construcción del espacio en el Parlamento mapuche-tehuelche. Trabajo presentado en *Meeting of the Latin American Studies Association*. Las Vegas. Nevada.

- 2005 *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del "noroeste de Chubut (1990-2003)*. Tesis de Doctorado inédita. Facultad de Filosofía y Letras. UBA.
- 2008 El nawel y el pillañ. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche. *World Anthropologies Network* 4:57-79.
- 2009 De la Costa a la Cordillera: los procesos de regionalización de la alteridad indígena en una misma provincia". Trabajo presentado en la *VIII Reunión de antropología del MERCOSUR*, Buenos Aires.
- 2010 *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Eudeba. Buenos Aires.
- Ramos, A. y Cañumil, P.
2010 Conocimientos y relaciones sociales. Trabajo presentado en el *Congreso La Travesía del Bicentenario*. Mendoza.
- Ramos, A. y Delrio, W.
2005 Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut. En *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Briones, C. comp., pp. 79-118. Antropofagia. Buenos Aires.
2008 Corrales de piedra, campos abiertos y pampas de camaruco. Memorias de relacionalidad en la meseta central de Chubut. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 16(2):149-166.
- Ramos, A. y Kropff L.
2004 'Esta es mi historia'. Memoria y narrativas del yo entre los mapuches. En *Territorio, memoria y relato en la construcción de identidades colectivas*, Dávila, B., Germain, M., Gotta, C. coords., pp. 167-172. UNR Editora. Rosario.
- Ramos A., Sabatella M.E. y Stella V.
2013 La subjetividad en la recuperación de algunas tensiones. Una perspectiva antropológica. *Revista Identidades* 3:115-121.
- Rancière, J.
1996 *El Desacuerdo. Política y Filosofía*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.
- Restrepo, E.
2004 Biopolítica y alteridad: Dilemas de la etnización de las Colombias Negras. En *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Restrepo, E. y Rojas, A. eds., pp. 271-301. Editorial Universidad del Cauca. Popayán.
- Rodríguez, M.
2010 *De la "extinción" a la autoafirmación: Procesos de visibilización de la comunidad tehuelche Camusu Aike (Provincia de Santa Cruz, Argentina)*. Tesis de Doctorado inédita, Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University, Washington, DC.
- Rosas Mantecón, A.
1998 Presentación: El patrimonio cultural. *Estudios Contemporáneos. Alteridades* 16:3-19.

- Rose, N.
2003 Identidad, genealogía, historia. En *Cuestiones de identidad cultural*, Hall, S. y Du Gay, P. comps., pp. 214-250. Amorrortu. Buenos Aires.
- Roseberry, W.
2000 Hegemonía y el lenguaje de la contienda. En *Taller Interactivo: Prácticas y representaciones de la Nación, el Estado y la Ciudadanía en Perú*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- Schechner, R.
2000 *Performance. Teoría & Prácticas Culturales*. Universidad de Buenos Aires. Libros del Rojas. Buenos Aires.
- Scott, J.
2000 *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Ediciones Era. México.
- Serje, M.
2008 La invención de la Sierra Nevada. *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, 7:197-229.
- Serje, M. y Salcedo, A.
2008 Antropología y etnografía del espacio y el paisaje. En *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología* 7:9-11.
- Sherzer, J.
2002 [1987] Una aproximación a la lengua y la cultura centrada en el discurso. En *Etnografía del habla. Textos fundacionales*, Golluscio, L. y colaboradores comps., pp.165-188. EUDEBA. Buenos Aires.
- Sieder, R.
2004 Del indigenismo institucional integracionista a la gestión pluralista de las políticas públicas". Trabajo presentado en el *VI Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica Globalización y Pluralismo Jurídico: Luchas sociales y legales en la construcción de Estados interculturales*. Quito.
- Silverstein, M.
2000 [1976] Conmutadores, categorías lingüísticas y descripción cultural. En *Estudios sobre contexto I*, Messineo, C. comp., pp 11-55. OPFyL-UBA. Buenos Aires.
- Sourouille M.
2007 La mala educación: sobre galeses, tehuelches y mapuches".
www.puertae.blogspot.com/2007/10/la-mala-educacion-sobre-galeses.html (Accespo 23 de octubre de 2007)
- Szulc, A.
2004 Mapuche se es también en la waria (ciudad). Disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en la Argentina". *Política y Sociedad: Revistas Científicas Complutenses* 41 (3): 167-180.

Taylor, D.

El espectáculo de la memoria: trauma, performance y política". *E-misférica, Hemispheric Institute of Performance and Politics*, New York University. New York.

<http://hemi.nyu.edu/archive/text/hijos2.html>. (Acceso octubre de 2008).

Tozzini, M.A

2006 Hilvanando opuestos. Lecturas identitarias a partir de la conformación de una comunidad mapuche en Lago Puelo, Provincia de Chubut. *AVÁ Revista de Antropología* 10:47-65.

2008 Historia y narrativa en procesos de auto reconocimiento étnico. *Avá (Posadas)*13 http://www.scielo.org.ar/scielo.php?sci_arttext&pid=S185116942008000200002&lng=es&nrm=iso (Acceso junio de 2012).

2009 Personas y territorios "marcados". Economía política de la estatalidad y la alteridad en la Comarca Andina del paralelo 42°, Patagonia argentina. *Theomai* 20:149-168.

<http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO20/9ArtTozzini.pdf>. (Acceso 29 de junio de 2012).

Trouillot, M.

1995 *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Beacon Press. Boston.

Vázquez Romero, J. A.

2009 Los aportes de Henri Lefebvre a la Geografía urbana. Un corpus Teórico para entender las nuevas espacialidades. Trabajo presentado en el 12^o Encuentro de Geógrafos de América Latina. Montevideo.

Voloshinov, V.

1993 [1929] *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Alianza. Madrid.

Wright, S.

1998 The Politization of 'Culture'. *Antropology Today* 14 (1):7-15.

Williams, B.

1989 A Class Act: Anthropology and the race to nation Across Ethnic Terrain. *Annual Review of Anthropology* 18: 401-44.

Williams, G.

2010 Los conceptos de "ser comodorense" y "ser patagónico" del discurso de la Federación de Comunidades Extranjeras de Comodoro Rivadavia, 1989-2009. Trabajo presentado en las 4^{tas}. *Jornadas de Historia de la Patagonia*. Santa Rosa.

Williams, R.

1997 [1977] *Marxismo y literatura*. Ediciones Península. Barcelona.

2001 [1973] *El campo y la ciudad*. Paidós. Buenos Aires.



Colección T E S I S



Valentina Stella

Subjetividades mapuche-tehuelche:
Un análisis en el mapa hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut).

San Carlos de Bariloche – Septiembre de 2014