



## Una reflexión política sobre los usos y sentidos de “ser tehuelche” y “ser mapuche”

Valentina Stella -Ana Ramos<sup>1</sup>

### Resumen

En la provincia de Chubut los usos de las categorías “tehuelche” y “mapuche” (así como “mapuche-tehuelche”) han ido variando a lo largo del tiempo y de acuerdo con los distintos contextos sociopolíticos y geográficos. Nos proponemos aquí reflexionar sobre este proceso, prestando atención a los cambios que estos usos y sentidos fueron generando en los lenguajes de contienda con el estado y con la academia, en las subjetividades políticas de quienes se identifican con ellos y en los modos de posicionarse frente al estado y entre organizaciones o comunidades. A partir de este breve racconto histórico reflexionamos sobre la relación entre política y etnicidad desde una perspectiva local.

### Palabras claves

Subjetividades políticas- Etnicidad-Mapuche-Tehuelche-Lenguaje de contienda

### A political reflection on the uses and meanings of “being tehuelche” and “being mapuche”

### Abstract

In the province of Chubut, the uses of the “Tehuelche” and “Mapuche” categories (as well as “Mapuche-Tehuelche”) have varied over time and in accordance with different socio-political and geographical contexts. We propose here to reflect on this process, paying attention to the changes that these uses and senses were generating in the language of contention with the state and with the academy, in the political subjectivities of those who identify with them and in the ways of positioning themselves To the state and between organizations or communities. From this brief historical report we reflect on the relationship between politics and ethnicity from a local perspective

### Keywords

Political subjectivities- Ethnicity- Mapuche- Tehuelche- Language of contention

<sup>1</sup> Valentina Stella, Becaria doctoradal CONICET, IIDYPCA (UNRN, CONICET), Grupo Gemas [valenstella84@gmail.com](mailto:valenstella84@gmail.com), Ana Ramos, IIDYPCA (UNRN, CONICET), Grupo Gemas, [aramosam@gmail.com](mailto:aramosam@gmail.com).

## Los sedimentos clasificatorios de las categorías etnológicas

El concepto de “identidades impuestas” propuesto por Lidia Nacuzzi (1998) es un aporte importante para comprender los diversos rótulos que se han usado – y continúan usándose – para identificar, interpelar y nombrar a los diferentes grupos indígenas a lo largo de la historia del poblamiento de la Patagonia. Con este concepto, la autora subraya el hecho de que estas identidades no fueron auto-identificaciones puestas en juego por los propios grupos indígenas, sino más bien categorizaciones impuestas por diferentes actores – desde agentes coloniales y viajeros hasta los mismos científicos de las diferentes épocas – “con fines puramente prácticos administrativa y políticamente” (Nacuzzi 1998: 359). Estas “etiquetas descriptivas” (Delrio 2005) fueron variando según el momento, la situación o la persona que informaba o escribía sobre los grupos a lo largo de la historia. Los sentidos de estas “adscripciones” respondían a la necesidad de los agentes coloniales de identificar (poner nombres) y clasificar a los grupos que cotidianamente frecuentaban o con los que iban teniendo contacto.

Sin embargo, este proceso de “imponer” determinadas identificaciones estaba acompañado por la manipulación de esos rótulos para separar y catalogar, en general, a los “indios amigos” de los “enemigos” instalando apreciaciones morales. De este modo, se fueron emplazando criterios para organizar las diferencias sociales entre los “buenos” y los “malos” indígenas, las formas de ser indígena “tolerables” e “intolerables” y los patrones orientados hacia el aborígen deseable. Es así que la mayoría de las denominaciones utilizadas se iniciaron en escritos de viajeros, “etnógrafos” y funcionarios que traducían tanto los prejuicios como los intereses económicos y políticos de una época. En todo caso, lo que nos interesa subrayar aquí es la estrecha relación entre la etnología clasificatoria de fines del siglo XIX y principios del XX y los discursos oficiales para la inclusión/exclusión de los grupos indígenas. Estos últimos, autorizados por la ciencia, crearon categorías sociales con efectos performativos en la realidad. Con el tiempo, sus economías de valor jugaron un rol central en los sentidos afectivos de las pertenencias nacionales y étnicas.

Así, por ejemplo, denominaciones como “pampas”, “araucanos” y/o “tehuelches”, gentilicios utilizados para señalar posiciones geográficas y relativas entre grupos interrelacionados, fueron quedando como nomenclaturas fijas para ordenar grados de rebeldía, amenaza o riesgo con respecto a los objetivos políticos de un estado-nación en formación. La mayoría de estos rótulos no contenían un análisis serio y profundo y, además, se basaban en datos de misioneros y viajeros que recorrieron estas regiones principalmente durante los siglos XVIII y XIX (Nacuzzi 1998)

Los estudios etnológicos sobre Pampa y Patagonia se gestaron en este marco de época, y se fueron desarrollando a partir de la comparación de nomenclaturas y características culturales para confeccionar una cartografía étnica sistematizada. Entre los autores que fueron fundamentales en la gestación de los rótulos identitarios se encuentran los trabajos de Harrington, Escalada y Casamiquela, cuyos informes están altamente influenciados por los relatos e informaciones de viajeros como Falker, Musters, Cox y Moreno. Las discusiones de estos autores giraron en torno a la

ubicación geográfica de los grupos y a la lista de rasgos culturales que los mismos supuestamente detentaban. Tales discusiones llevan hacia atrás en el tiempo sus postulados para proponer cuáles son los vestigios arqueológicos que habrían dejado los antecesores de los grupos que describen (Nacuzzi 2002). En líneas generales, el problema radicaba en la presencia o no de tehuelches en la región pampeana y, en relación con esto, su contacto con los araucanos y la existencia de un grupo étnico pampa.

De este modo, tanto Harrington, Escalada como Casamiquela plantean algunos indicios de cómo se podrían haber llamado a sí mismos los representantes de los grupos étnicos que intentan delimitar y caracterizar. Sin embargo, como “etnógrafos” –y supuesta “voz autorizada”– afirmaron haber encontrado los “verdaderos” gentilicios y propusieron sus respectivos mapas étnicos. Para Harrington, –quien obtiene información de sus propios informantes “indios”– el gentilicio *Günün a künäes* el aplicable para los grupos del norte de la Patagonia. También señala que los otros les decían tehuelches y/o pampas, y que los propios indios identificaban a los del norte como pampas y a los del sur como tehuelches. Escalada, por su parte, coincide con Harrington en cuanto a los usos de nomenclaturas y los territorios propios de los distintos grupos, con leves diferencias. (Nacuzzi 2002)

Retomando estas discusiones, fue Rodolfo Casamiquela quien hizo las trasposiciones de categorías, grupos, nomenclaturas y prejuicios de época en cartografías étnicas de circulación corriente. Sus trabajos no sólo continúan influyendo en los estudios académicos actuales sobre poblamiento indígena en la Patagonia sino también como fuente legitimadora de discursos hegemónicos y oficiales. Casamiquela adoptó la denominación del “Complejo Tehuelche” de Escalada, señalando que los tehuelches septentrionales se llamaban a sí mismos *Günün a künä* en su lengua y *pampa* en castellano, tal como los nombraban también los tehuelches del sur, los araucanos y los blancos. En cuanto a los pobladores de La Pampa, no aceptaba la existencia de una “raza” con ese nombre antes de la llegada de los araucanos a la región, puesto que esos pobladores serían para Casamiquela originariamente tehuelches septentrionales. En una obra posterior, le dará más preponderancia a la presencia de los tehuelches en el área pampeana y hablará de “proto-tehuelches” para referirse a los “primitivos habitantes de la Pampa” (Rodríguez y Delrio 2000). Más adelante el autor señala que los tehuelches, en el siglo XVII, “absorben” a los “harpes”, los “querandíes” y a los “pehuenches” de una primera camada, mientras “las tribus araucanas” se establecieron en el sur de Neuquén. Finalmente, en el siglo XVII, los tehuelches se “retraen” hacia el sur, y en el siglo XIX triunfa la “araucanización” de la Pampa (Nacuzzi 2002). Al dispositivo del mapa se le sumaron entonces flujos de intercambio en diferentes direcciones, un fluir de “sangre” –que reagrupaba identidades como razas– y un fluir de rasgos culturales –cuyas presencias o ausencias, similitudes o diferencias se fueron constituyendo como evidencias arbitrarias, diferenciales y morales de intercambio pacífico, natural e “interno” o de invasión agresiva, intrusiva y foránea.

No nos detendremos aquí en los usos racializados de las clasificaciones (Hall [1985] 2010, Wade 2007, Briones 2007) ni en la presuposición de una noción perimida

de “cultura”<sup>2</sup> (Wright 1999), puesto que ya han sido largamente discutidas en el campo de la Antropología. Al respecto sólo diremos que la fuerza performativa de las nociones de “raza” y “cultura” --cuando éstas son utilizadas como descriptores de grupos-- consiste en crear un presente etnográfico (Fabian 1983), en el que los indígenas “siempre son, están en y hacen”, y donde cualquier variación a este patrón deviene anomalía, imposición o pérdida de autenticidad. Esta capacidad de las categorías etnográficas para crear realidades responde, en parte, al hecho de que los discursos etnográficos --aun aquellos ensayados por funcionarios administrativos-- son dispositivos de control privilegiados a la hora de constituir matrices nacionales de alteridad étnica con gran influencia en las relaciones sociales y las identidades de las personas.

Ahora bien, ¿Qué nos interesa retomar aquí acerca de los problemas de rotular a las poblaciones en base a estos criterios? Como toda fuente y documento histórico, estos usos clasificatorios responden a los procesos de construcción de hegemonía llevados a cabo tanto por los imperios coloniales como luego por los propios estado-nación. Desde este ángulo, son fuentes históricas relevantes para desentrañar las relaciones de poder y de control social, la construcción de pertenencias nacionales, la configuración de matrices hegemónicas de alteridad y los modos de organizar las diferencias en formaciones discursivas de inclusión y exclusión, pero no son fuentes propicias para reconstruir mapas etnológicos sobre pertenencias indígenas<sup>3</sup>.

Al respecto, y en primer lugar, el modo en que se fue gestando la matriz clasificatoria dio lugar a la idea del “tehuelche extinto”. Los usos naturalizados de las diferencias étnicas no sólo crean “tipos sociales” como fijos y esencializados, sino que además anticipan un final inevitable: la inautenticidad del mestizaje y la simultánea “disolución de las identidades verdaderas”. Esto mismo lo señalaba el propio Casamiquela en una entrevista:

Foco: ¿Qué pasó con los Tehuelches?

RC.: Este pueblo que se fue disolviendo en las dos culturas dominantes, por un lado la Araucana - Mapuche y por otro la criolla. Ningún pueblo desaparece, se van mestizando. El primer mestizaje es cultural, casi paralelamente genético, entonces la altísima estatura de los Tehuelches se fue atenuando, la lengua empezó a ser paralelizada por la lengua Mapuche, la gran lengua andina, que en la discusión con el blanco pasó al frente como una selección natural<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Esta autora critica los “usos viejos” de la noción de cultura, la cual entendida como lista ahistórica, fija y objetivable de rasgos comunes, resultaba de los presupuestos etnocéntricos y políticos con los que operó la Antropología en sus inicios (ver Wright 1999)

<sup>3</sup> Partiendo del modo en que estos trabajos analizaron la información oral y escrita, estas discusiones nos invitan a volver a instaurar la duda acerca del modo en que los propios grupos indígenas se auto-identificaban o vivían sus pertenencias.

<sup>4</sup> Entrevista realizada por Oscar Gimenez a Rodolfo Casamiquela. Disponible en: <http://www.foco.bolsonweb.com/articulos/a32.htm> (acceso septiembre del 2015)

En segundo lugar, esta misma matriz impuso la idea del “mapuche invasor o extranjero”. Aquí, la categoría central ha sido la de “araucanización”. Esta ha sido puesta en cuestión por Lazzari y Lenton (2000), quienes plantearon una crítica al llamado “proceso de araucanización”<sup>5</sup>. Para estos autores, la supuesta historia de “invasión” y “aculturación” por parte del “pueblo mapuche hacia el tehuelche” estaría ligada a la propia preocupación estatal por consolidar, a fines del siglo XIX, tanto la idea de una nación longeva como una distribución de sujetos dentro del estado, especificando los orígenes de los grupos que poblaban los territorios incorporados forzosamente por estados argentino y chileno. En esta empresa, los discursos acuñados en nombre de la “nación argentina” presuponían los límites nacionales como dados y las fronteras territoriales de estado como ya existentes y, desde estos presupuestos atemporales, determinaron el origen foráneo de ciertos desplazamientos indígenas, así como también extrapolaron hacia atrás estas mismas ideas de nación y frontera para explicar las intenciones de las supuestas agencias indígenas (p.e. “los araucanos/mapuches invasores”).

Aun cuando no es nuestro fin aquí problematizar las nociones de cultura y de parentesco implícitas en la definición académica de “araucanización” –generalmente entendida como la adopción de pautas culturales de origen trasandino--, sí nos interesa destacar el modo en el que ésta fue entextualizada (Bauman y Briggs 1990) en el sentido común. Como texto circulante actualiza las asociaciones de sentido, inicialmente forjadas, a partir de las cuales la “araucanización” presupone la imposición de “indios mapuches”, “extranjeros” y “agresores” frente a “indios tehuelches”, “indefensos” y “originariamente argentinos”. La fuerza epistémica de estas ideas ha impedido –hasta el día de hoy– comprender las trayectorias sociales de grupos parentales cuyas agencias determinaban intercambios, alianzas, acuerdos, relacionalidades, diferencias y pertenencias sin regirse por las ideas hegemónicas de nación, de cultura y de fronteras.

Empezamos el trabajo haciendo un breve recorrido sobre la historia de las cartografías étnicas puesto que estas membresías –y sus economías de valor– siguen siendo utilizadas hoy en día en la mayoría de los manuales escolares, en los Museos que se encuentran en las localidades de la Patagonia, en las narrativas oficiales y hasta en el sentido común de los mismos pobladores (ver Ramos y Delrio 2005). Sin embargo, aun originadas en contextos de desigualdad e imposición estatal, las categorías étnicas pueden ser objetivadas y operar de formas autónomas y contrarias a los impulsos que las crearon (Comaroff y Comaroff 1992). Una particularidad de la provincia de Chubut ha sido que las propias comunidades y organizaciones indígenas comenzaron a autoadscribirse como mapuche, como tehuelche y como mapuche-tehuelche para fijar sentidos en direcciones disímiles. Los cambios históricos en las formas de usar y definir estas categorías de adscripción étnica no sólo señalan contextos sociohistóricos específicos, lenguajes de contienda política (Roseberry 1994)<sup>6</sup> y posicionamientos sociales, sino también procesos de

<sup>5</sup> Este concepto ya ha sido trabajado y criticado por Palermo (1986) y Nardi (1981 y 1990), entre otros.

<sup>6</sup> Para este autor, el Estado no deja de hablar y de producir declaraciones acerca de las formas legítimas de proceder en las disputas y de las formas prescritas de expresar aceptación y descontento.

subjetivación complejos y dinámicos. Ser mapuche, mapuche-tehuelche o tehuelche en la provincia de Chubut enmarca la contienda política sobre las identidades impuestas conjugando afectos, trayectorias sociales, historias de relacionamiento, lecturas políticas y disputas intra e interétnicas.

### **Las connotaciones de lo mapuche-tehuelche en Chubut**

Posiblemente por las características de la inmigración galesa en la provincia de Chubut, las diferencias creadas entre las moralidades mapuches y tehuelches adquirieron un énfasis propio en las narrativas fundacionales de la identidad provincial. En términos simples, mientras los primeros pobladores galeses tuvieron “relaciones armónicas” con los tehuelches “autóctonos” en el territorio provincial, los mapuche fueron “invasores agresivos y foráneos” como lo fueron luego los colonizadores con las campañas militares contra los indígenas. Esta narrativa mítica de la provincia silencia las alianzas de poder entre los inmigrantes galeses y los funcionarios estatales, así como define un colectivo mapuche como “inmigrantes tardíos” y como causa de la pronta disminución de los tehuelches originarios. La manipulación de colectivos, pertenencias, orígenes y acciones negativas o positivas fundó, de este modo, dos mitos simultáneos. Por un lado, la relación armónica entre inmigrantes galeses y tehuelches originarios, y las relaciones violentas entre tehuelches y mapuches, o entre tehuelches y estado nacional. Por el otro, la idea arraigada de que los tehuelches son los verdaderos argentinos (antiguos como la misma naturaleza del paisaje), los galeses la primera inmigración o pioneros aceptados por el entorno (en el que se incluye a la población tehuelche) y los mapuche como inmigración tardía e invasora. Tras estas tramas se actualizan, como láminas traslúcidas, otras matrices de alteridad: una en la que los chilenos invaden la Patagonia argentina, y otra en la que el estado nacional se impone sobre la autonomía federal de las provincias. En la amalgama de estas oposiciones, en Chubut ser tehuelche implica ser más argentino y legítimo que ser mapuche. Pero donde para ser tehuelche las evidencias de etnicidad deben pasar las pruebas de autenticidad impuestas por un imaginario dominante donde los tehuelches están casi extintos.

Estos rótulos, heredados de los estudios etnológicos y entextualizados en narrativas locales, han influenciado las políticas públicas provinciales y municipales implementadas hacia los pueblos indígenas, así como a los distintos funcionarios y académicos locales al momento de discernir sobre la legitimidad de los reclamos indígenas.

Sin embargo, estas matrices provinciales en las que no había un lugar habilitado para el reclamo indígena –puesto que mientras los tehuelches habían desaparecido, los mapuches eran extranjeros– empezaron a ser cuestionadas cuando

De este modo, la hegemonía crea no sólo consenso sino también un lenguaje común para la contienda: Una “manera de hablar sobre relaciones sociales que expone los términos centrales alrededor de los cuales y en términos de los cuales pueden ocurrir la impugnación y la lucha” (Roseberry 1994: 07)

la movilización indígena empezó, hace aproximadamente 25 años atrás, a poner en cuestión esas ausencias. Al empezar a transitar un camino de lucha y de reconocimiento, las personas que se reconocían como indígenas en la provincia fueron produciendo sus propias formas de ser visibles y audibles. En breve, estas transformaciones, tanto en la autoadscripción de los propios grupos como en el reconocimiento oficial hacia los mismos, son el resultado de la movilización indígena que, en las últimas décadas, ha planteado nuevos circuitos de relación, de constitución de alianzas y de pertenencias.

En primer lugar, esta movilización revirtió aquel final premeditado sobre el mestizaje y la desaparición de los grupos indígenas hasta el punto en que Chubut pasó de ser una provincia “sin indígenas” para ser, a principios del 2000, una de las provincias con mayor cantidad de habitantes indígenas<sup>7</sup>. En segundo lugar, motivó una escalada de solicitudes de reconocimiento de comunidades indígenas, pasando del número de tres o cuatro personerías jurídicas reconocidas a principios de los ‘90 a más de doscientas en la actualidad. En tercer lugar, y lo que aquí nos interesa destacar, es que estos reclamos y reconocimientos fueron hechos en nombre de una doble pertenencia como mapuches y tehuelches. La auto-adscripción de organizaciones y comunidades como mapuche-tehuelche es una particularidad del movimiento indígena de Chubut, y el punto en el que centramos nuestro trabajo.

Esta doble adscripción puso en tensión el sentido común y académico para el cual sólo era esperable una re-emergencia de grupos étnicos en los términos de las autodefiniciones fijas y nítidas anteriormente señaladas; para la historia de antagonismos que había construido la provincia no era posible que ambos pueblos formaran parte de una misma adscripción de pertenencia. En esta dirección, la doble adscripción actualizó memorias silenciadas hasta entonces sobre procesos históricos ligados a experiencias de re-localización, de conformación de comunidades, de redefinición de parentescos y de alianzas políticas desde puntos de vista diferentes a los hegemónicos (Briones y Ramos 2010). Estos procesos nos fueron muchas veces relatados por nuestros interlocutores de la siguiente manera:

En la comunidad, por ejemplo, tenía a mi tía Juana Catrilaf que era la partera...o mi abuela Ana Yanquel, viste Yanquel era una palabra tehuelche, ella era Tehuelche. Y después los Lejiman también son tehuelche, por eso nosotros tenemos la sangre mapuche tehuelche...entonces por parte Lejiman y Yanquel...  
(Lucas Antieco 2010)

A lo largo de los años, la doble adscripción operó como una puesta en foco alternativa sobre los procesos históricos, desde la cual surgieron nuevas preguntas de investigación entre quienes realizábamos antropología histórica en la zona. Las

<sup>7</sup> Dirección General de Estadísticas y Censos (GEyC) “Informe acerca de la Población de Pueblos Indígenas del Chubut (Segunda Parte)”. Subsecretaría de Modernización del Estado. Disponible en: <http://www.estadistica.chubut.gov.ar/home/archivos/publicaciones/informestematicos/la%20Poblacion%0de%20Pueblos%20Indigenas%20del%20Chubut-2da%20parte.pdf> (acceso en septiembre del 2015)

relaciones sociales dejaron de ser reconstruidas por difusión de rasgos culturales o enfrentamientos de pueblos (entendidos como naciones o confederaciones) para ser comprendidas a través de las agencias políticas de grupos parentales, o de conexiones y desconexiones (alianzas, acuerdos, rupturas, *rewes* comunes) en las formas cambiantes de negociar el “ser juntos” (Massey 2005).

Pero centralmente, esta autodefinición como “comunidades mapuche-tehuelche” y la reconstrucción de los vínculos y solidaridades que el movimiento indígena promovió entre ellas, contradujo el fundamento de las narrativas hegemónicas de separar bajo rótulos descriptivos a los “indios buenos” de los “indios malos” o, en otras palabras, a los sujetos “tehuelche-argentinos y extintos” de los “mapuche-chilenos”, “invasores”, “no autóctonos” y, consecuentemente, con menos derechos. Esto puso en relieve tanto la arbitrariedad y el poder de las identidades impuestas como el silencio sobre los procesos de conformación de grupos y su relegamiento a lo impensable desde la lógica lineal con la que se establecían los vínculos entre “identidad”, “raza” y “cultura” –en los términos ya expuestos de Casamiquela, por ejemplo.

De este modo, al presentar sus familias o linajes como constituidos por antepasados mapuche y tehuelche, las personas evidenciaron trayectorias de grupo donde las alianzas y los procesos de familiarización (“hacerse parientes”) (Ramos 2010) fueron una forma política de proceder recurrente, particularmente en contextos críticos (Das 1995) donde debieron enfrentar persecuciones de los ejércitos, cautiverio en campos de concentración, desmembramiento familiar, desalojos, desplazamientos forzados, migraciones. El centro que adquirieron las relaciones parentales en la conformación de pertenencias comunes en la larga duración es recordado, por ejemplo, de este modo:

entonces después vienen a decir que nosotros los dominamos a los tehuelches y no! Nosotros no dominamos a nadie, ni ellos a nosotros. Se hizo un encuentro de una gran cultura de mapuche y tehuelche...se hizo familia, se hizo familia ya antes de que llegue Cristóbal Colón... (Lucas Antieco 2010)

En breve, el uso de la doble pertenencia --en los procesos de lucha por ser reconocidos como pueblos indígenas preexistentes al estado-- puso en relieve una identificación particular; una en el que el “ser” era intrínsecamente el resultado de articulaciones políticas y parentales de larga data; una en la que no había lugar para las fijezas ni para los criterios culturales más allá de la historia compartida y la memoria común. Como ya anticipamos, estos desplazamientos epistémicos --y las luchas epistémicas que inauguraron-- fueron el resultado de la movilización indígena en la provincia, un movimiento social heterogéneo en sus discursos, sus propuestas, sus posicionamientos y sus reconstrucciones del pasado, pero afín en el propósito de irrumpir en los discursos hegemónicos con nuevos pisos de interlocución acerca de “quiénes son” los indígenas de Chubut. Entre los procesos de movilización y de lucha queremos destacar tres momentos --y agencias-- por entender que fueron promotores de estas disrupciones en la lógica estatal de



clasificaciones y criterios de legitimidad étnica: a) El reclamo público de la restitución de los restos de Inacayal por parte del Centro mapuche-tehuelche, b) la creación de la bandera mapuche-tehuelche, c) la aparición de una nueva forma de organización mapuche-tehuelche, la 11 de octubre.

### *El centro Indio Mapuche Tehuelche*

A fines de los '80 y principios de los '90, los partidos políticos –principalmente el justicialismo provincial– instauraron una ampliación de sus bases sobre las formas de hacer política de las comunidades indígenas reconocidas entonces. El protagonismo y la participación indígena comenzaban a formar parte de las retóricas parlamentarias y los debates políticos.

Así, en el año 1989, aparece un reclamo público por parte de un colectivo denominado “Centro Indio Mapuche Tehuelche”. Como parte de las lógicas de organización de la época, este centro aglutinaba a varias comunidades y personas que se autoadscribían como mapuches y tehuelches. Uno de los objetivos del Centro fue el de reclamar y exigir al Museo de La Plata, la devolución de los restos del Longko Inacayal a su lugar de “origen”. Restos que –luego de que Inacayal fue tomado prisionero y muerto en esa misma institución– formaron parte del Departamento de Antropología del Museo (Lehmann-Nitsche 1910: 85; Vignati 1942: 25; Farro 2009) y fueron exhibidos en la Sala de Antropología hasta 1940 (Politis 1994: 46). Así, en 1990, el Senador Nacional Hipólito Solari Yrigoyen apoya los reclamos del Centro Mapuche Tehuelche y presenta un proyecto de ley al Congreso disponiendo el retorno de Inacayal a Tecka. De este modo lo recordaba una de las participantes del Centro:

Entonces nosotros empezamos a trabajar, empezó Héctor Gil. Con lo cual, Héctor viaja a Buenos Aires a hablar con el presidente de la nación. Estaba Raúl Alfonsín y después volvió hacer el otro viaje con Carlos Menem, antes de morir. Bueno, llega Héctor Gil y dice que juntáramos, que nos reunamos en un salón...y bueno, nos reunimos en las Piletas del Sur, fue el primer encuentro que hicimos con Héctor Gil, que llega con un papel diciendo que ya la traída de los restos de Inacayal se iba a conseguir...de ahí era donde salía la palabra “la libertad de los pueblos originarios” (...) que ya éramos pueblos libres, podíamos hablar (...) esa era la frase que se usaba (Palmira Hueche En Inacayal 2014<sup>8</sup>)

Si bien no hemos podido acceder a las discusiones mantenidas por los miembros del Centro sobre el por qué de la doble pertenencia como mapuche y tehuelche, ésta es la primera vez que encontramos su aparición en el espacio público

<sup>8</sup> Chein, Y; C. González y V. Ñanco (Productores) 2014. Inacayal. La segunda Restitución. Chubut, Argentina.

de la provincia. Al menos en la forma de nombrarse a sí mismos como grupo, las personas indígenas priorizaban la indistinción étnica entre mapuches y tehuelches y ponían en tensión los rótulos fijos y discretos de los discursos entonces dominantes.

Para una provincia en la que los reclamos indígenas sólo eran vehiculizados por los representantes políticos o caciques de las pocas comunidades reconocidas, las demandas del Centro en nombre de un conjunto de comunidades, irrumpió en el escenario hegemónico de aquella época habilitando un lugar social de articulación hasta entonces poco frecuentado. Encontramos dos principales redefiniciones en los lenguajes establecidos para la contienda política de esos años (Roseberry 1994). Por un lado, la creación de una agrupación de mapuches y tehuelches, conformada por distintas comunidades, empieza a hacer visible, de modo incipiente, la posibilidad de un sujeto colectivo conformado por redes políticas, sociales y afectivas más amplias que las circunscriptas a una comunidad. Si bien, en la lógica de los consensos y luchas de esos años, el estado habilitaba y promovía lugares colectivos para la representación, las formas de nombrar y plantear el “nosotros” eran novedosas para la provincia.

Por otro lado, el Centro se presentaba públicamente como Mapuche y como Tehuelche frente a un reclamo puntual: el pedido de restitución de los restos de quién para la historia oficial había sido un “indio tehuelche” (Endere 2011). Tan fuerte era esta historia hegemónica que parte de los fundamentos para que se restituyan sus restos giraban en torno a que Inacayal había sido un “cacique tehuelche” que “había prestado servicios a la exploración de la Patagonia” y había “enrolado la bandera argentina en su toldería” (Endere, 2011). Al presentarse desde la doble adscripción, el Centro resignificaba esa narrativa introduciendo al mapuche en la argentinidad concedida al tehuelche. Inacayal era un ancestro común, y sus descendientes mapuche y tehuelche reclamaban conjuntamente la reparación de una historia compartida de injusticias, encarnada en alguien que no había tenido los honores de un entierro digno aun habiendo servido a la nación.

Por último, Inacayal fue el signo de una mayor visibilidad de los indígenas en la provincia<sup>9</sup>. La restitución era un reconocimiento de antigüedad (“Inacayal retorna a su lugar de origen”), de la necesidad de reparar injusticias históricas cometidas por los estados, y de un reclamo enunciado en nombre de los mapuches y tehuelches de la provincia de Chubut “unidos” por “un ancestro común” (con alcance genérico).

#### *La bandera mapuche-tehuelche: “emblema de unión”*

Empezó a soñar a soñar... y el sueño que él tenía era de una caña... entonces empezó a interpretar el sueño... a la caña había que ponerle algo y entonces... antiguamente los... las comunidades por ejemplo usaban este... por ejemplo... estos

<sup>9</sup> Esta aparición pública de comunidades reclamando por sus derechos, relacionados en una ancestralidad compartida, abrió los horizontes de visibilidad para algunas comunidades indígenas que no estaban siendo tenidas en cuenta por el estado provincial (como por ejemplo Colonia Pocitos de Quichaura, que a partir de la restitución recibió distintas “ayudas del gobierno”, ver Endere 2011).

colores... el *calfú* (azul) y el otro siempre lo usaron, las comunidades, siempre en todas las rogativas, siempre... entonces esto lo usaba el pueblo mapuche, usaba estas dos banderas en el *camaruco*, pero hace miles y miles de años... entonces éste y éste usaba el tehuelche... entonces mi papá unió los tres colores y... hizo la bandera... (Lucas Antieco 2010)

En el año 1991, el gobierno provincial justicialista convocó a una serie de Reuniones de Comunidades y Caciques Aborígenes, donde los *longko* fueron los interlocutores directos del Estado. Durante aquellos años, el gobierno creó y puso en funcionamiento una Comisión Provincial de Identificación y Adjudicación de Tierras y promovió la discusión sobre la reforma de las leyes indígenas provinciales.

Las iniciativas de los caciques se centraron en la articulación de sus demandas en torno a la educación, la salud y el territorio, por un lado, y—en lo que nos centraremos en este apartado— en la creación de una bandera mapuche-tehuelche con reconocimiento provincial, por el otro.

La participación en espacios promovidos por el Estado para organizar colectivamente los reclamos de las comunidades, ha sido tanto un dispositivo de control estatal como resultado de las demandas indígenas. Aún inscribiendo sus demandas en los discursos autorizados para el reclamo, las comunidades y organizaciones han hecho uso de la visibilidad inherente a estos lugares disponibles para incorporar otras.

Una de estas luchas enmarcadas en la “lógica estatal” fue el emblema de un símbolo identitario que sea reconocido a nivel provincial. Este símbolo devino en la bandera mapuche-tehuelche, actualmente utilizada por la mayoría de las comunidades y organizaciones indígenas de la provincia del Chubut.

La bandera fue creada en el año 1991 por Julio Antieco—sobrino del *longko* de la comunidad de Costa del Lepá, Zenón Antieco—quien entendió—a partir de un *pewma* (sueño)—que las comunidades de la provincia “necesitaban” un emblema que los “identificara entre ellos” y frente al estado provincial. Según lo relató el mismo en una carta:

Yo Julio Antieco he recapacitado que nuestro pueblo está desunido y he pensado en un emblema como una bandera, sería el vínculo, la unión y representaría a las diferentes comunidades mapuches en distintos foros nacionales y en general. La bandera tendría los dos colores utilizados (en los camarucos) como el amarillo y el azul con una franja en el medio y la inscripción del nombre de nuestro pueblo. Hermanos, esta nota la envío para conocer la opinión de todos sobre dicho símbolo y también para poder iniciar los trámites en nuestra provincia y en provincias vecinas donde citan hermanos mapuches. Aprovechando, también, esta oportunidad los saludo con un afectuoso abrazo a todos desde costa del lepa, todos los mapuches de esa comunidad

esperando una pronta respuesta a esta propuesta (Carta firmada por Julio Antieco y leída por su hijo en contexto de entrevista, 2010).

La propuesta fue aprobada en el año 1991, en una de esas dos reuniones y luego fue sancionada como decreto provincial en reconocimiento a su creador en el año 1994. Después de su aprobación, los hijos de Julio Antieco recorrieron ceremonias y reuniones indígenas en la provincia, promoviendo el uso de la bandera en dichos acontecimientos. Desde entonces, la creación de la bandera vino de la mano de la rememoración de quien fue su creador y de quien se volvió un referente de la unidad indígena de la provincia.

Creemos, por lo tanto, que la bandera consolida el marco provincial de la doble pertenencia, así como su pronta difusión y utilización pusieron de manifiesto la necesidad de articular intereses y reclamos comunes en una nueva visibilidad indígena. Esta subjetividad política emergente como mapuches-tehuelches es particular de los lenguajes de contienda que se fueron constituyendo en la provincia de Chubut –distintos a aquellos preponderantes en otras provincias patagónicas como Río Negro, Neuquén o Santa Cruz. La bandera fue el ícono de la articulación indígena provincial, de un lugar de enunciación que devino visible y audible para el gobierno provincial y de una historia que comenzaría a ser reconstruida en clave de alianzas y reestructuración de grupos y pertenencias. Sin embargo, no ha encarnado nunca en cargos, representantes u organizaciones que pudieran reclamar para sí la voz y la autoridad de este colectivo reunido en la bandera. Lo que caracterizó el proceso creciente de utilización de la bandera en las distintas regiones de la provincia fue precisamente la autonomía de las personas, comunidades y organizaciones para definir, en adelante, los sentidos específicos de esta adscripción como mapuches y tehuelches. Así, por ejemplo, para el *longko* actual de la comunidad de Costa del Lepá, la bandera simboliza la visibilización de los mapuche-tehuelche como pueblo ancestral: “es por eso que estamos, si no está la bandera mapuche tampoco nosotros estamos. La bandera mapuche es muy importante porque ahí está la fuerza de todos nosotros, el *newen*...”<sup>10</sup>

A partir de este “emblema de unión” entre quienes reconocen antepasados tehuelches, mapuches o de ambas pertenencias, las narrativas oficiales y los discursos académicos --que separaban u oponían el “ser mapuche” y el “ser tehuelche” -- fueron cediendo espacio a identidades móviles, a las agencias indígenas, al cambio y a la articulación de pertenencias en nuevas relacionalidades políticas y afectivas. Estas posibilidades se fueron haciendo evidentes unos años después, pero entonces se habían forjado los marcos dentro de los cuales se irían consensuando determinados lenguajes para la contienda política en la provincia de Chubut. En estos marcos, las clasificaciones y auto-adcripciones étnicas o grupales siempre fueron medio y objeto de reflexión entre quienes se definen como estando en lucha.

<sup>10</sup> Disponible en <http://argentina.indymedia.org/news/2003/09/132888.php> (acceso en enero del 2014)

### *La organización mapuche-tehuelche 11 de octubre*

Está conformada por gente que vive en centros urbanos y comunidades rurales. Somos parte de la reorganización de nuestro pueblo originario que ocupaba lo que hoy son Chile y Argentina. Estamos trabajando en la zona noroeste de Chubut donde existe la mayor cantidad de población mapuche que vive en comunidad rural. Se ha dado un proceso de recuperación de nuestra filosofía, de nuestro conocimiento y a partir de ahí nos estamos proyectando en el futuro como una alternativa más, dentro del contexto de globalización y de opresión de este sistema. Nos estamos enfrentando con situaciones que tienen que ver con este proceso. Somos un pueblo que si admite lo que es y comienza a pensar colectivamente comenzará por generar un conflicto en el opresor, en este caso el estado argentino (Azkintuwe 2005)

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, la política mapuche-tehuelche de la provincia de Chubut, hasta la década del '90, utilizó de formas estratégicas los espacios configurados mayormente por parámetros nacionales o lógicas estatales. Es decir, tanto la creación del Centro Mapuche Tehuelche y su reclamo de restitución, como la bandera como emblema de representación, se enmarcaron dentro de lo que, en palabras de Rancière (1996), sería una organización del orden y de las conductas<sup>11</sup>.

En este sentido, con el fin de participar como adversarios legítimos en la negociación de conflictos, los actores indígenas han marcado sus prácticas en los términos que las definen como aceptables. Sin embargo, a partir de estas experiencias previas, en la década del '90 fueron emergiendo proyectos políticos que buscaban modos de circular y posicionarse que, en la medida de lo posible, no estuvieran enmarcados en el orden de la política.

Aproximadamente en el año 1992 comenzaba a crearse una nueva organización en la provincia, la Organización de Comunidades Mapuches y Tehuelches 11 de Octubre. Ésta ha participado en varios de los procesos de lucha, principalmente de distintas recuperaciones territoriales junto con comunidades en conflicto por sus tierras (Ramos 2005). En el transcurso de esos años, la organización fue consolidando su tendencia a pensar la política como un accionar "autónomo", haciendo visibles otras redes de alianza y compromiso colectivo a nivel provincial.

Entre ellas, se instauró una nueva forma de hacer política indígena: los parlamentos mapuches - tehuelches. Estos, convocados por la 11 de Octubre, se proponían—entre otras cosas—actualizar formas y remembranzas de las "juntas" de "los de antes desde un lugar de absoluta autonomía" (Millan 2003).

En otras palabras, esta organización no sólo disputaba aquellas dicotomías hegemónicas entre mapuches y tehuelches sino que, además, buscaba una lectura de los procesos enmarcada dentro de sus propios marcos de interpretación. Aquellos parlamentos proponían una forma mapuche y tehuelche de lucha, no sólo por la

<sup>11</sup> Esta organización del orden -o "lógica policial"-- es aquella que busca contar y nombrar las partes como partes, distribuir los cuerpos en el espacio de su visibilidad o invisibilidad y poner en concordancia los modos del ser, los modos del hacer y los modos del decir que convienen a cada uno. Es la regla del aparecer de los cuerpos, una configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen (Rancière 1996)

exclusividad de sus participantes indígenas sino también porque en ellos el temario de discusión se circunscribía a los intereses de reflexión, a los conflictos y a las estrategias políticas que las mismas comunidades y organizaciones determinaban como prioritarios.

Los parlamentos fueron produciendo nuevos lugares de subjetivación mapuche-tehuelche a partir de los trabajos de la memoria y de la espiritualidad – localizada en experiencias heredadas, ceremonias religiosas (*camarucos*, *nguillatun*), cantos sagrados (*tayiel*) o consejos sobre el “andar bien” (*nglam*). De este modo se iniciaron debates y reflexiones orientados a pensar estos conocimientos como parte constitutiva de la política y no como mero diacrítico de legitimación en lo tradicional (Ramos 2008).

Así, y en contraposición a los discursos hegemónicos y por fuera de la lógica de la folclorización— donde la identidad tenía como único camino posible el mestizarse, la desaparición o la transformación en vestigios del pasado—, la Organización 11 de Octubre postulaba la idea de recuperación de prácticas ancestrales históricas y “la recuperación de una forma originaria de manifestarse de manera colectiva”.<sup>12</sup>

Entendemos, entonces, que los parlamentos convocados por esta organización entraron en una noción de “Pueblo” de modos complejos, diversos y no previstos. En la cual distintas comunidades y organizaciones mapuches-tehuelches fueron enmarcando y redefiniendo sus demandas.

Por otro lado, las personas que participaron en los encuentros fueron aportando, desde sus diversas historias de vidas, diferentes afectos, visiones y matices en las prácticas de subjetivación como miembros de un Pueblo: “Desde que participo en los encuentros mapuches no pienso en una comunidad sola, soy parte de una lucha que tenemos que hacer todos (...) en conjunto con otras comunidades” (Huenchunao, 2004)

En conclusión, como práctica de pertenencia, la 11 de octubre y los parlamentos que ella convocaba han tenido— a lo largo de los años— un efecto multiplicador y de rearticulación de biografías personales y colectivas. Estas instancias de pertenencia y relacionalidad, estimularon la búsqueda y la práctica de subjetivaciones que, aunque heterogéneas, se anclan en la idea de pertenencia a un mismo Pueblo.

### **Una nueva reconfiguración estatal: nuevos usos en la imposición de “etiquetas descriptivas”.**

Para poder explicar la reproducción material e ideológica de los grupos étnicos por parte del Estado es fundamental entender los procesos de producción de la diversidad cultural. Este análisis debe tener en cuenta no sólo las maneras de constitución de alteridad a nivel nacional, sino los niveles provinciales de producción de la diversidad. Las provincias también operan como instancias de articulación que

<sup>12</sup> En comunicado público de la Organización 11 de Octubre, con fecha del 24 de mayo del 2003 (Ver Ana Ramos 2008).

producen representaciones particulares localizadas sobre la política, administrando sus propias formaciones locales de alteridad (Briones 2005)

Como lo señalara Claudia Briones en otro trabajo (2015), a partir del 2003 se da inicio en la Argentina a nuevo escenario político, económico y cultural en el que se retoman discursos que señalan el retorno al ideario “nacional y popular”, ligado al peronismo de los años cuarenta y setenta. Esta nueva configuración política presenta una transformación en los estilos de construcción de la hegemonía cultural, cuyo cambio fundamental, en el tema que aquí nos convoca, se presenta en las bases y dirigencias indígenas del país.

A partir de una serie de iniciativas y leyes que no sólo reconocen sino promulgan los derechos de los pueblos originarios, comienza a caracterizarse al gobierno de los Kirchner—haciendo referencia a los mandatos de Néstor Kirchner (2003-2008) y Cristina Fernandez de Kirchner (2008-2015)— como uno que reconoce y recepta la idea de una diversidad interior que ya no se lee únicamente en términos de clases sociales, sino también de diferencias culturales (Briones 2015).

Es así como en el año 2004 se crea el “Consejo de Participación Indígena” como forma de incorporar la representación indígena que ordena la Ley 23302 de 1985 dentro del órgano indigenista federal, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). Asimismo, en 2008, se constituye el Consejo de Coordinación dentro del INAI con el fin de incorporar a los indígenas como asesores de ese órgano indigenista.

Se promulga en 2006 la Ley 26160, que suspende por cuatro años los desalojos de comunidades indígenas judicializadas y ordena el relevamiento de las tierras de las comunidades de todo el país. Se sanciona en 2009 la Ley 26522 de Servicios de Comunicación Audiovisual, que canaliza demandas de derecho a la comunicación con identidad y alienta la creación en 2011 de la Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena Argentina, a la cual se incorporan numerosos jóvenes. Además, se crea en noviembre de 2010 el Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas (Renopi), para “defender y desarrollar su participación en el proceso socioeconómico de la nación” (en Briones 2014).

En el nivel provincial, también se han llevado a cabo programas y leyes que han consolidado --y, de alguna manera, reproducido-- el panorama nacional en lo que respecta a la relación de los pueblos originarios con el estado.

Así, por ejemplo—y entre otros—políticas enmarcadas dentro de la ley de Educación Intercultural Bilingüe (EIB), como el programa denominado Quimche, que legitima la labor educativa de los “ancianos sabios” y de los “transmisores de cultura” de los pueblos originarios, para cumplir funciones en las escuelas bajo la modalidad de una pareja pedagógica. En palabras del gobernador, este programa vino a fortalecer “el sostenimiento de la lengua mapuche y sostenimiento de la lengua tehuelche” (Buzzi 2014).

Por otro lado, a partir del gobierno actual, se han llevado a cabo una serie de restituciones a distintas comunidades originarias de la provincia. La primera de ellas fue en “Loma Torta” en el año 2012 a la comunidad de Ceferino Namuncurá-Valentín Sayhueque de la localidad de Gaiman. Luego vino el pedido de la restitución complementaria del Longko Inacayal y su familia, por parte del Consejo

Mapuche-tehuelche de la costa y valle de la provincia de Chubut. Aquí, la secretaría de Cultura actuó como intermediaria en lo relacionado a la gestión de la misma. Además, se están llevando a cabo dos restituciones más—la del sobrino del Longko Liempichun y otra de restos humanos encontrados por el CENPAT a la comunidad Pu Fotum Mapu.

Todas estas medidas han fortalecido diferentes tipos de lucha indígena<sup>13</sup>, las cuales han logrado no sólo reforzar los pisos obtenidos en materia de derecho, sino, además, generar una nueva forma discursiva de reconocimiento hacia los pueblos originarios en la provincia. En los últimos años, las comunidades dejaron de ser consideradas como “descendientes de” un pueblo que fue vestigio de un pasado folclorizado, puesto que su reconocimiento como sujetos de derechos, visibles y audibles en sus reclamos, ya no resulta tan fácilmente puesto en duda. En palabras del gobernador: “este encuentro de culturas no sería importante si no sacáramos de la invisibilidad al pueblo mapuche y al tehuelche” (Buzzi 2014).

Sin embargo, esta nueva política de la “pluriculturalidad”, lejos se encuentra de promulgar una igualdad de derechos o equidad en su tratamiento de la diversidad. Las evaluaciones hegemónicas en torno a los “buenos” y “malos” indígenas, sin abandonar completamente sus asociaciones con el tehuelche y el mapuche, se han desplazado al tipo de reclamo y al lugar de enunciación de quiénes lo movilizan. De este modo, cuando los reclamos se enmarcan dentro de la lógica estatal—restituciones, EIB, construcción de Centros Culturales, entre otros—son considerados legítimos, audibles y atendibles. Por el contrario, aquellos reclamos que traspasan lo tolerable de la lógica estatal de la pluriculturalidad—derecho al territorio, a la participación en temas que atañen a los pueblos indígenas y el rechazo a las empresas extractivas como la minería o el petróleo—se vuelven ilegítimos e inaudibles por parte del gobierno provincial.

Más allá de este panorama y de las lógicas de lucha que cada una de las comunidades y organizaciones están llevando a cabo dentro de Chubut—algunas enmarcadas en “lo tolerable” por parte del estado y otras no—, este nuevo escenario ha logrado reinstaurar la separación hegemónica entre “buenos” y “malos” indígenas con sentidos renovados. La asociación del mapuche-tehuelche con las ideas que antaño estaban relacionadas con el “tehuelche argentino”, hoy en día es retomada por distintas instancias de gobierno con sentidos nuevos. El mapuche tehuelche (leído hegemónicamente en clave tehuelche) ya no es el indio folklórico origen lejano de la argentinidad, sino un tehuelche partícipe de la construcción pluricultural de un estado que los reconoce. En esta dirección, es el ciudadano argentino cuya presencia en sí misma representa la inclusividad de este nuevo modelo estatal. Como contrapunto, el mapuche tehuelche (leído hegemónicamente en clave mapuche) ya no es el indio invasor y extranjero, sino un agente cuya forma de hacer política es vista como influenciada desde el extranjero y desde intereses foráneos. Los sentidos implícitos a esta distribución de valores son la asociación de lo tehuelche con una

<sup>13</sup> En otro trabajo hemos analizado estas luchas recientes desde los posicionamientos más o menos explícitos y divergentes de quienes las llevan a cabo: plantear los cambios desde “adentro” o desde “afuera” del estado (Ramos, Sabatella y Stella 2014).



práctica pacífica y de apertura al diálogo, y de lo mapuche con un hacer conflictivo y rupturista.

A través de las narrativas oficiales sobre la historia del poblamiento indígena en la provincia y de la administración de las políticas y programas dirigidos a los indígenas, Chubut ha ido desarrollando una cartografía oficial distribuida en regiones. Estas configuraciones han logrado instalar determinadas formaciones de alteridad, determinados dispositivos de territorialización y específicos marcos ideológicos de interpretación (Ramos 2009) en cada una de las regiones de la provincia: sur, costa, cordillera y meseta.

Aun cuando funcionarios de gobierno han empezado a reconocer la pre-existencia del pueblo mapuche y tehuelche, la historia de la provincia continua siendo una relación entre tehuelches y galeses (Ramos 2009). Así, para el área de la comarca de la Costa y del Valle la construcción de la diversidad cultural de la zona se ha caracterizado hegemónicamente por la relación entre galeses y tehuelches. Esta última, continúa presuponiendo que son las únicas dos alteridades que conforman la identidad multicultural de Chubut. Asimismo, ésta es la región en la que se encuentra la capital provincial, y donde se alojan los principales organismos estatales con participación indígena (como la Dirección de Asuntos Indígenas).

Por otro lado, la zona de la comarca de la Cordillera se identifica con la movilización y la lucha. Como dispositivo para administrar la diversidad en esta región, el gobierno provincial ha superpuesto encuentros oficiales con la historia de los Parlamentos convocados por la Organización 11 de Octubre. La estrategia utilizada por los organismos oficiales para llevar a cabo este ensamblaje fue la de sumarse a la enumeración con la que se venían identificando los Parlamentos Autónomos. Esto ayudó a los funcionarios de gobierno a amalgamar procesos tan disímiles con el efecto de apropiarse de la fuerza de la movilización indígena.

Ahora bien, esta diferenciación regional en los procesos de construcción de alteridades no sólo se encuentra relacionada con las cartografías hegemónicas estatales, sino –y más interesante aún– por particulares procesos de relacionalidad y de pertenencia indígena. El espacio social, sin ser determinante, ha influenciado las formas de organización, de acción y de los discursos con los que se plantea la lucha indígena en las distintas regiones provinciales, siendo la zona de la Costa y de la Cordillera, las regiones donde más visible ha sido el movimiento. En ambas, y con muchas excepciones, las comunidades y organizaciones se han comprometido con procesos específicos de lucha y subjetivación política –articulando diversos sentidos del ser mapuche y tehuelche– en cada una de las zonas en las que han nacido, crecido y vivido a lo largo de los años.

### **Las luchas mapuche-tehuelche desde los proyectos de un Pueblo**

Como se mencionó en el apartado anterior, las formas de administrar la diversidad cultural en la provincia estuvieron a tono con los estilos nacionales de construcción de hegemonía. En esta dirección, las políticas provinciales dirigidas a los indígenas –en conjunto con las nacionales– tendieron a la ampliación de las instituciones de representación indígena, y a promover demandas como la

restitución de restos o el relevamiento territorial de las comunidades reconocidas, además de otros planes nacionales y provinciales como los dirigidos a la construcción de viviendas y a los desarrollos productivos. Uno de los efectos sociales de estas inversiones gubernamentales ha sido la multiplicación de las presencias estatales en ámbitos que años anteriores eran objeto de reclamo. Pero en simultaneidad con ello, las experiencias históricamente marcadas desde el movimiento indígena chubutense de “estar dentro” o “fuera del estado” devinieron más difusas y complejas, exigiendo reposicionamientos y nuevos diagnósticos sobre el contexto político de “la lucha mapuche-tehuelche”. Estos nuevos reposicionamientos echaron mano a las categorías etnológicas provinciales para redefinirse. Empezamos, entonces, presentando un breve bosquejo de este proceso desde la región nombrada como “de la Costa y el Valle”.

En esta región, las organizaciones y comunidades indígenas tendieron, en los últimos años, a revalorizar la lengua y las costumbres del pueblo “tehuelche” – para la visión oficial – o Günün a künä – para los propios sujetos indígenas.

Enmarcados dentro de los reclamos “legítimos” de la política estatal, han encarado proyectos para la “revitalización de la lengua tehuelche” y la implementación de “talleres sobre prácticas ancestrales”. Así como, en las apariciones públicas del Consejo de Participación Indígena de la Costa y Valle de la Provincia, sus referentes empezaron a vestir con el quillango, uno de los diacríticos característicos del pueblo Günün a künä, y a expresar partes de sus discursos políticos en lengua.

Esta valorización y visibilización de prácticas “tehuelches” fue interpretada desde ciertos organismos de gobierno como evidencia de nacionalismo, reflatando los viejos discursos en los que “lo tehuelche” deviene ícono de argentinidad y “lo mapuche” de “falta de nacionalismo y argentinidad”.

Sin embargo, en estas puestas en valor de una identidad tehuelche distintiva, las comunidades y organizaciones de la Costa producen sentidos de pertenencia más allá de los sentidos hegemónicos, profundizando, desde una renovada expresión, los caminos de lucha ya emprendidos. Esto último se refleja en la forma en que caracteriza la relacionalidad de su pueblo un militante de la zona de la costa de Chubut:

Hoy en día dentro del GÜNÜN A ATÜK “territorio ancestral Günün a künä”, viven muchos otros pueblos naciones originarias, producto de los procesos históricos. Incluso descendientes de los que en algún momento fueron inmigrantes europeos y hoy son argentinos. Todos conviviendo en un mismo territorio, en el territorio que es igual, al que debemos de cuidar y tomar conciencia de la protección de todas las formas de vida y de los elemento naturales que dan la gran variedad de vida.

Como Pueblo Nación fuimos mal llamados CARANDIES, QUERANDIES, SIQUILLAMES o CHIQUILLAMES, MORCOYANES, PUELCHES, PUELCHES ALGARROBEROS,

PUELCHE DE CUYO, PEGÜENCHES ANTIGUOS, PAMPAS, HET (talühet - chechehet - diuihet) y TEHUELCHES SEPTENTRIONALES.

Actualmente se han popularizados los nombres de PAMPAS, TEHUELCHES Y TEHUELCHES SEPTENTRIONALES, pero nosotros nos llamamos con el nombre de nuestro pueblo nación de GÜNÜN A KÜNÄ (Huircapan 2015)

El modo en que este militante describe la diversidad sociocultural de la región remite a fuentes clásicas de la etnografía y la historia años atrás largamente criticadas. Sin embargo, los marcos de interpretación desde los cuales actualmente se retoman estos rótulos etnológicos se fueron gestando en memorias del espacio, recuerdos de los abuelos y experiencias particulares de lucha. Creemos, entonces, que los grupos son agentes activos en la selección de evidencias históricas, haciendo sus propias elecciones políticas en sus usos de los documentos disponibles. Esta dialéctica entre procesos hegemónicos y experiencias ancladas en los antepasados promueve procesos de subjetivación política en los que la información disponible –en libros, documentos y narrativas oficiales, pero también en experiencias heredadas– deviene en fuentes de verdades leídas desde lugares de apego y marcos afectivos de ver y entender el mundo. De acuerdo con Rapaport (2005), para comprender los sentidos sociales de una documentación escrita, no sólo basta describir sus contextos de producción, sino también cómo ésta ha sido leída a lo largo del tiempo y a través de las fronteras culturales.

El resurgimiento de una identidad tehuelche en la Costa se relaciona estrechamente con los procesos de extensión de hegemonía, experimentados como ampliación de derechos e inclusión en la ciudadanía. Los ecos de nacionalismo e inclusión que caracterizaron años atrás el “ser tehuelche” no están del todo ausentes en estos reposicionamientos; sin embargo, el hecho de habilitar un lugar político y de participación en la nación argentina como “pueblo Günün a künä” es, en la provincia, un posicionamiento disruptivo. El tehuelche representaba oficialmente al “indio bueno” en la medida en que su lugar de enunciación permanezca más cerca de las manifestaciones folclóricas que de aquellas catalogadas como políticas, en otras palabras, era el sujeto despolitizado por excelencia.

Identificamos otra particularidad en estos renovados sentidos de lo tehuelche. La movilización indígena en la Costa ha estado conformada mayormente por organizaciones y comunidades urbanas, que han tenido que pelear su visibilidad como indígenas y sujetos de derecho frente a discursos dominantes donde el indígena era aquel que vivía en comunidades colectivas y rurales. Ante este desafío, las exposiciones folclóricas y las intervenciones culturales en distintas instituciones – p.e. charlas sobre conocimiento indígena en las escuelas – fueron los circuitos habituales. El control sobre sus vidas cotidianas (“empoderamiento”) y la lucha por cambiar sus condiciones de vida<sup>14</sup> estuvieron, entonces, centrados en una vigilancia

<sup>14</sup>Lawrence Grossberg (1996) diferencia las acciones de resistencia entre “empoderamiento” --tener cierto control sobre la vida cotidiana--, “lucha” --el intento por cambiar las propias condiciones de

epistémica, habilitando lugares disponibles para definirse como los productores autorizados de los conocimientos indígenas (hasta entonces mayormente mapuches). En esta dirección, los nuevos lugares de enunciación como Günün a künä podrían ser leídos como una profundización de los procesos de toma de control, en una provincia donde los discursos en torno a “lo tehuelche” siempre fueron entextualizados desde el poder.

Por estas dos razones, creemos que en este nuevo contexto político las auto-descripciones como Günün a künä señalan caminos de lucha incipientes y en marcha que no pueden ser interpretados meramente como una vuelta a los “viejos discursos” o como una mera apropiación de los lugares disponibles por la hegemonía provincial.

Desde el punto de vista de las trayectorias de lucha ancladas en la región de la Cordillera, se fueron haciendo otras lecturas de los últimos gobiernos, evaluando las ampliaciones de hegemonía como cooptación, control sobre las demandas indígenas y desmovilización de los procesos crecientes de recuperación territorial. Desde este ángulo, los militantes de esta zona identificaron como un nuevo desafío redefinir, en relación con este nuevo contexto, sus ideas de autonomía y auto-determinación, para redireccionar la lucha “por fuera del estado”. Como consecuencia, desde estos planteos se subrayó la divergencia política entre quienes proponían transformar el estado desde adentro y quienes consideraban que la lucha indígena debía ser una lucha desde afuera del estado.

El posicionamiento de estos militantes ha sido históricamente producir reclamos y litigios con potencial para producir interrupciones en las lógicas políticas establecidas, corriendo los pisos de lo pensable como reclamo legítimo. En este marco, la puesta en valor de un estado pluricultural fue evaluada como manifestación de la estrategia política de articular pertenencias indígenas, ciudadanía e identidad nacional. Como reacción, el movimiento indígena cordillerano profundizó sus pertenencias mapuches, como ícono de su posicionamiento externo al estado-nación y una idea de Pueblo intercordillerana (algunos de los militantes reemplazaron, incluso, la bandera mapuche-tehuelche por la bandera de lucha de Lautaro).

### **Palabras finales: la “unidad en la diversidad”**

Aun cuando las divergencias parecieran acentuarse regionalmente, los distintos militantes suelen coincidir en el respeto entre las distintas “identidades territoriales”. Justamente, la identidad territorial se contrapone a aquella idea de pueblo o grupo como algo estático y esencial, para plantear una idea de pueblo en relación a los procesos históricos, sociales, políticos y territoriales, donde las relaciones con los ancestros y con el entorno son parte fundamental de estas identidades:

existencia--, y “resistencia” propiamente dicha, la cual involucra un desafío activo y explícito a alguna estructura de poder desde un lugar de oposición.

Hoy día queremos recomponer y que es necesario destacar y darle mucha preponderancia, es importante la idea de identidad territorial. Porque la idea que debemos tener de pueblo no debe responder a un concepto de masa uniforme. Es pueblo porque hay unidad idiomática, pero también hay una identidad territorial, porque no es lo mismo un mapuche a orillas del Pacífico que un mapuche a orillas del Atlántico o en el medio de la cordillera o en la zona de los pehuenes o en la zona desértica de Gastre. (Azkintuwe 2005)

El concepto de identidad territorial muestra la diversidad de los procesos históricos pasados y presentes, procesos que inevitablemente están relacionados con los mapas configurados hegemonícamente. De este modo, los grupos indígenas de la provincia del Chubut fueron – a lo largo de los años y gracias a los distintos procesos de lucha – articulando sus propios mapas de significado, de afecto y de pertenencia. Si bien siempre condicionados por las movilidades estructuradas – resultantes de las estructuras hegemónicas ya existentes – han logrado construir un interjuego entre líneas de articulación (territorialización) y líneas de fuga (desterritorialización) logrando cambios y monitoreando identidades.

Así, por ejemplo, el pensarse como identidades territoriales diferenciales -- mapuche-tehuelche, mapuche o Günün a künä – les ha permitido no sólo pensarse como grupo en el presente, sino además plantear modos de denuncia y crítica a los límites trazados e impuestos por el estado-nación que son, a su vez, imposiciones hegemónicas de determinadas formas de aboriginalidad.

Por otro lado, el concepto de identidad territorial pone en evidencia las limitaciones de aquellas narrativas que señalan límites y dicotomías tajantes entre pueblos y la negación de las relaciones interétnicas que se han dado a lo largo de la historia.

En otras palabras, lo que las comunidades han logrado a través de sus sentidos de pertenencia y comunalizaciones exponer las relaciones complejas entre lo dominante y lo dominado. Este material común o marco significativo del discurso hegemónico de la alteridad – lo mapuche y lo tehuelche – se transforma en una forma de pensar y 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 de las comunidades indígenas.

## **Bibliografía**

- Azkintuwe. (2005). “‘A desalambrar la tierra’. Entrevista a dirigente Mauro Millán”. *Revista La Educación en nuestras manos*, núm. 24, octubre. Disponible en: <http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/articulos/art-102.htm>, (acceso agosto 2015)
- Bauman, R Y C L. Briggs. (1990). “Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life Author”. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 19, 59-88.

- Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa, Revista de Humanidades*, 6:55-83.
- Briones, C. (2015). "Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la 'nacional y popular' de la última década". *Revista Antípoda*, 21:15-21
- 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 Gordillo, G. y Hirsch, S. (comps.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina: historias de invisibilización y re-emergencia*, La Crujia-FLACSO. Buenos Aires, 39-78
- Comaroff J y J Comaroff. (1992). "Of Totemism and Ethnicity". En *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press. Cap 2: 49-67
- Das, V. (1995) *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India* Delhi, India: Oxford University Press.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de Expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Editorial de la Universidad de Quilmes. Buenos Aires.
- Delrio, W. (2010). "Del no-evento al genocidio. Pueblos originarios y políticas de estado en Argentina". *Eadem Utraque Europa*, Año 6, N° 10-11:219-254.
- Endere, M. L. (2011). "Cacique Inakayal. La primera restitución de restos humanos ordenada por ley" *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol. 1, núm. 1, 1er semestre, URL: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus> (Acceso agosto 2014)
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology makes Its Object*. New York, Columbia University Press.
- Grossberg, L. (1996). "Identity and cultural studies: Is that all there is". *Questions of cultural identity*, 87-107.
- Hall, S. [1985] (2010). "Significación, representación, ideología: Alhusser y los debates postestructuralistas". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán-Lima-Quito: Enviñón Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, 193-220
- Lazzari, A y Lenton, D. (2000). "Etnología y Nación: facetas del concepto de Araucanización." *Avá. Revista de Antropología*, núm. 1, 125-140.
- Lehmann-Nitsche, R. (1910). *Catálogo de la Sección Antropológica del Museo de La Plata*. Buenos Aires: Coni.
- Massey, D. (2005) "Thrown togetherness: The Politics of the Event of Place, *For Space*, London, Sage Publications, 149-162.
- 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.
- Nacuzzi, L. R. (2002). "Los grupos, los nombres, los territorios y los blancos: historia de algunos nombres étnicos". En Boccara, G. (Comp.) *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (SXVI-XX)*, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador, 259-290.

- Nardi, R. (1981). "Los mapuches en la Argentina. Esquema etnohistórico." *Cultura mapuche en la Argentina*. Buenos Aires, Ministerio de Cultura y Educación, INA.
- Nardi, R. (1990). "La araucanización de la Patagonia". En: *Culturas indígenas de la Patagonia*. Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario. España
- Palermo, M.A. (1986). "Reflexiones sobre el llamado "complejo ecuestre" en la Argentina." *Runa*, Vol. XVI, Buenos Aires.
- Politis, G. (1994). "El regreso de Inakayal". *Museo* 1 (3), 46-48.
- Rancière, J. (1996). *El Desacuerdo. Política y Filosofía*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.
- Ramos, A. (2005). *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del "noroeste de Chubut (1990-2003)*. Tesis de Doctorado inédita. Facultad de Filosofía y Letras. UBA.
- Ramos, A. (2008). "La lucha": retrospectivas, contextos y prácticas políticas mapuches y tehuelches. *IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas*.
- Ramos, A. (2009). De la Costa a la Cordillera: los procesos de regionalización de la alteridad indígena en una misma provincia. *VIII Reunión de antropología del MERCOSUR*, Buenos Aires, Argentina. 29 de septiembre-2 de octubre.
- Ramos, A. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Eudeba. Buenos Aires
- Ramos, A. y Delrio, W. (2005). Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut. En Briones, C. (comp.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia. Buenos Aires, 79-118
- Ramos, A; M. E. Sabatella y Stella V. (2014). Autonomía y Estado en los procesos de subjetivación política. El Parlamento Mapuche Tehuelche. *XI Congreso Argentino de Antropología Social, Facultad de Humanidades y Artes*. UNR, Rosario. <http://www.11caas.org/grupos-de-trabajo/>
- Rapapport, J. (2005). *Cumbe Renaciente. Una Historia Etnográfica Andina*. Universidad del Cauca, Bogotá, Colombia.
- Rodríguez, M., y Delrio, W. (2000). "Los tehuelches. Un paseo etnohistórico". *El gran libro de la Provincia de Santa Cruz*, 428-460.
- Roseberry, W. (1994). La hegemonía y el lenguaje de contienda. En Gilbert. J y D. Nugent (comp.). *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham and London, Duke University Press, 355-366. Traducción en Taller Interactivo: Prácticas y Representaciones de la Nación, Estado y Ciudadanía en Perú, Lima: IEP, 2002.
- Vignati, M. (1942). "Iconografía Aborigen. Los caciques Saihueque, Inakayal, Foyel y sus allegados". *Revista del Museo de La Plata*, 2, 13-48
- Wade, P. (2007). "Identidad racial y nacionalismo. Una visión teórica de Latinoamérica" En De la Cadena, M. (comp.) *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, Enviación, 367-390

Wright, S. (1999). "La politización de la cultura". En: Boivin, M., A. Rosato y V. Arribas (comp.) *Constructores de otredad, una introducción a la Antropología Social y Cultural*. EUDEBA, Buenos Aires, 128-141.