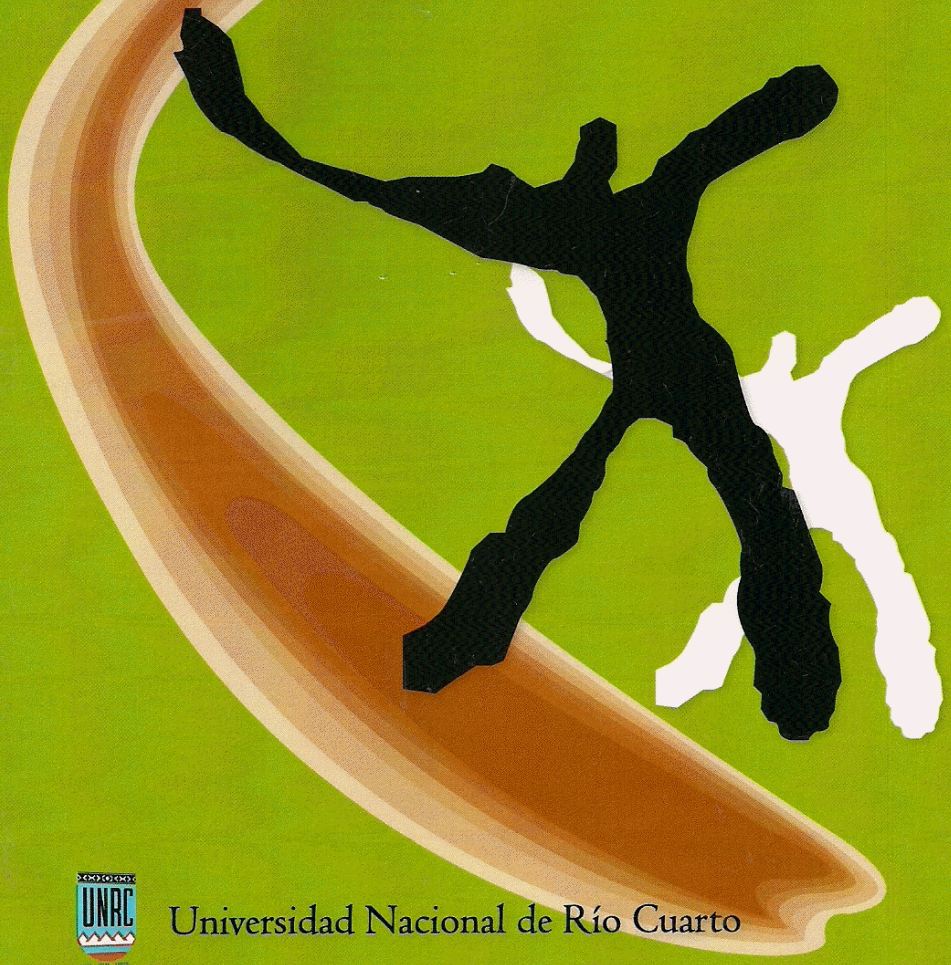
ISSN 1852-8783

SOCIEDADES de PAISAJES ÁRIDOS y SEMI-ÁRIDOS

Revista Científica del Laboratorio de Arqueología y Etnohistoria de la Facultad de Ciencias Humanas

Año II / Volumen II / Junio de 2010



Universidad Nacional de Río Cuarto

REVISTA SOCIEDADES DE PAISAJES ÁRIDOS Y SEMIÁRIDOS
Volumen II / Año II / 2010

Directoras
Ana María Rocchietti / Marcela Alicia Tamagnini
Comité Editor de Revista Digital
Secretario: Yedro Mariano Martin
Alicia Lodeserto, Ernesto Olmedo, Graciana Pérez Zavala, Flavio Ribero
Consejo de Redacción
Yanina Aguilar, Yoli Martini, Martha Villa, Laura Gili, Martha Tigier
Colaboradores
Paula Altamirano, José Luís Torres, Daniela Castro Cantoro, Gustavo Torres, Juan Chavero, Federico María, Arabela Ponzio, Juan Testa, Jesica Díaz, Esteban Videla, Mauricio Saibene
Comité Científico
Antonio Austral (Universidad Nacional de La Plata); Rafael Curtoni (Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires); Alejandro García (Universidad Nacional de San Juan); Emilio Eugenio (Universidad de Buenos Aires); Rolf Foerster (Universidad de Chile); Facundo Gómez Romero (Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires – CONICET); Arno Álvarez Kem (Universidad Federal de Porto Alegre, Brasil) César Gálvez Mora (Instituto Nacional de Cultura, Departamento de La Libertad, Perú), Carlos Pérez Zavala (Fundación Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, Río Cuarto); Víctor Pimimchumo (Instituto Nacional de Cultura-Dirección Regional de Cultura, La Libertad, Perú); Racso Fernández (Investigador Auxiliar Instituto Cubano de Antropología, Grupo Cubano de Investigaciones de Arte Rupestre); Ludgarda Reyes (Universidad Privada Franz Tamayo, Perú)
Evaluaron este volumen
Nidia Areces (Universidad Nacional de Rosario) – Leonel Cabrera (Universidad de la Republica, Montevideo, Uruguay) – Margarita Gascón (CONICET – INCIHUSA, Mendoza, Argentina) - Maria Mercedes Nacional de Luján).
Diseño y Diagramación:
Germán Sabena
Curadoría:
María Cecilia Stroppa (Universidad Nacional de Rosario – CIUR)
Supervisión Gráfica del volumen:
Cecilia Grazini
Propietario Responsable:
UNIVERSIDAD NACIONAL DE RÍO CUARTO
UNIVERSIDAD NACIONAL DE RÍO CUARTO / FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
Laboratorio de Arqueología y Etnohistoria
Ruta 36 Km. 601 /CP 5800 / Río Cuarto
TEL. 54 358 4676297
Contacto: revista.laboratoriounrc@gmail.com
Decreto-Ley 6422/57 de Publicaciones Periódicas

Indice

LA ADMINISTRACIÓN BORBÓNICA Y SU POLÍTICA DIPLOMÁTICA DE FRONTERA. FRONTERA SUR DE LA GOBERNACIÓN INTENDENCIA DE CÓRDOBA EN EL PRISMA DEL TRATADO CON RANQUELES EN 1796
María Elizabeth Rustán……..17

MOVILIZACIÓN EN LAS FRONTERAS. LOS PINCHEIRA Y EL ÚLTIMO INTENTO DE RECONQUISTA HISPANA EN EL SUR AMERICANO (1818-1832)
Carla G. Manara……39

LA HISTORIOGRAFÍA MILITAR DE FRONTERA
Ernesto Olmedo……61

EL DESIERTO INACABABLE Y UNA HISTORIA SUDAMERICANA
Ana María Rocchietti……..75

POLÍTICAS DEL ESTADO *INDIGENISTA* Y POLÍTICAS DE REPRESENTACIÓN INDÍGENA: PROPUESTAS DE ANÁLISIS EN TORNO AL CASO NEUQUINO EN TIEMPOS DEL DESARROLLISMO
Diana Lenton……...85

DEBATES Y REFLEXIONES SOBRE LA PREEXISTENCIA MAPUCHE TEHUELCHE: SENTIDOS DE PERMANENCIA Y CONTINUIDAD EN LA NOCIÓN DE TERRITORIALIDAD
Ana Margarita Ramos……..109

AGENCIA Y POLÍTICA EN TRES CONFLICTOS SOBRE TERRITORIO MAPUCHE: PULMARÍ / LELEQUE / LONKO PURRÁN
Walter Delrío - Diana Lenton - Alexis Papazian ……125

Reseñas

PATRIMONIO CULTURAL. PERSPECTIVAS Y APLICACIONES
Ana María Rocchietti, Yoli Martini y Yanina Aguilar (compiladoras)

LAS SOCIEDADES DE LOS PAISAJES ÁRIDOS Y SEMIÁRIDOS DEL CENTRO OESTE ARGENTINO
Yoli Martini, Graciana Pérez Zavala y Yanina Aguilar (compiladoras)

REVISTA ANUARIO DE ARQUEOLOGÍA DEL DEPARTAMENTO DE ARQUEOLOGÍA. UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO, AÑO 1, Nº 1
Ana María Rocchietti

DEBATES Y REFLEXIONES SOBRE LA PREEXISTENCIA MAPUCHE TEHUELCHE: SENTIDOS DE PERMANENCIA Y CONTINUIDAD EN LA NOCIÓN DE TERRITORIALIDAD

Ana Margarita Ramos
IIDyPCa- Universidad Nacional de Río Negro. CONICET E-mail: aramosam@gmail.com

Resumen

En los conflictos por tierras judicializados, los indígenas mapuche-tehuelche de la provincia de Chubut tienen que probar su preexistencia a la conformación del estado nación, pero deben hacerlo desde definiciones de territorialidad impuestas por los dispositivos del poder. En los últimos años, desde los campos académicos y de activismo indígena se han comenzado a cuestionar estas nociones hegemónicas. El presente trabajo retoma estas disputas por la definición de conceptos claves, centralmente las ideas de "permanencia en el lugar" y de "continuidad del linaje", con el fin de ampliar los marcos de interpretación desde los cuales pensamos las prácticas y las ideologías en torno a la territorialidad.

Palabras claves: territorialidad – preexistencia – linaje - mapuche - tehuelche

Abstract

Mapuche-Tehuelche indigenous Peoples in the Province of Chubut (Argentina) have to demonstrate their pre-existence to the national state in different judicial processes involving land possession. Significantly they have to do it following definitions of territoriality imposed by power mechanisms. In recent years, these hegemonic definitions have been questioned by scholar and indigenous militancy discourses. This article analyzes two key concepts around this debate: "the persistence in the place" and "the lineage's continuity", with the aim to extend frames of interpretation from which we think practices and ideologies related to territoriality.

Key words: territoriality - pre-existence – lineage – Mapuche - Tehuelche

Hacia fines de la década de 1980 y principios de 1990, los debates parlamentarios de la provincia de Chubut incorporaron el tema de la preexistencia indígena en sus agendas. En éstos se hicieron explícitos los distintos argumentos que han intervenido en la disputa oficial por el reconocimiento de las comunidades indígenas. Tomando como punto de partida el análisis de este contexto, el presente trabajo busca repensar los conceptos claves que, como el de territorialidad, forman parte de los procesos estatales de diferenciación y territorialización (Grossberg 1992) que intervienen en la construcción de los lugares sociales de alteridad indígena (Briones 2005).

Tras las distintas perspectivas sobre la existencia/preexistencia indígena en la provincia de Chubut -eje del debate al que referimos a continuación-, el tema central que subyace es el de la distribución/redistribución de la tierra. No sorprende, entonces, que en los últimos años, tanto desde la Antropología como desde las organizaciones y comunidades indígenas se haya profundizado en el análisis de la territorialidad como una

forma de relación con el paisaje y como perspectiva en la producción de conocimiento indígena. Este último juega, además, un rol central en las definiciones de los derechos a la tierra de los pueblos indígenas. Sin embargo, el hecho de que la objetivación de la pertenencia y la cultura en el paisaje haya tomado una nueva fuerza no reside sólo en la posibilidad de brindar bases reconocibles a los pueblos aborígenes en sus reclamos de extensiones particulares de territorio, sino que principalmente es parte de lo que significa ser una persona mapuche-tehuelche.

Existencia versus preexistencia

La definición del "aborigen chubutense" en el diario de sesiones del año 1984 decía: "alguien que de hecho ha llegado y ha poseído esta tierra mucho antes que todos nosotros" y quienes por haber estado "permanentemente en ese suelo" "hacen soberanía" (1984:989). En 1989 bastaba con cumplir alguno de los requisitos enumerados, los que abarcaban desde convivir en comunidad, tener conciencia de pertenecer a un determinado grupo étnico, mantener pautas culturales de la raíz étnica, conservar un hábitat coincidente o cercano de la localización histórica, hasta ser descendiente en cualquier grado de etnias prehispánicas (decreto 264/89). Esta reglamentación permitía optar por criterios de auto-definición, culturales, espaciales, históricos o de descendencia. En el año 1991 se sanciona la definición legal que rige en la actualidad (ley 3657). Ésta considera como "indígena" a "todo ciudadano de las etnias aborígenes", y aclara "sean o no nativos de la provincia", "de origen puro o mestizo", "descendiente en cualquier grado de etnias prehispánicas o de probada antigüedad de asentamiento en base a los mecanismos que los pueblos aborígenes adopten para su reconocimiento". La misma apertura se encuentra en los criterios utilizados para definir una "comunidad indígena" puesto que si bien éstos se agrupan en requisitos de auto-definición, culturales, organizativos y espaciales, se reconoce como comunidad tanto a los "asentamientos nucleados como dispersos", "rurales como urbanos"[1]. Sin embargo, son otros los criterios implícitos en las definiciones que se utilizan en los debates públicos, juicios y asambleas parlamentarias cuando es la autenticidad de los reclamos territoriales la que está puesta en juego. Con el propósito de mostrar estas divergencias entre la forma y la práctica real, me centraré en una de las nociones en las que se sintetiza esta tensión: la preexistencia indígena.

En 1994, y en el marco de la Convención Constituyente de Chubut, la noción de preexistencia será un tema central de discusión, siendo los debates parlamentarios un excelente corpus para constatar los mecanismos hegemónicos de diferenciación que han operado en la configuración del espacio social en el transcurso de los últimos años.

Como ocurre en otros sitios, la figura del "descendiente" moviliza muchos de los supuestos recurrentes. Entre ellos, aquel que subraya el quiebre entre la legitimidad de quienes "sí" fueron preexistentes y la puesta en sospecha de la autenticidad de las siguientes generaciones. De este modo, por ejemplo, afirma un diputado que

[1] La historia jurídica de la provincia de Chubut en relación con los pueblos originarios ha sido compilada y analizada por Eduardo Hualpa (2003).

la participación debe estar a cargo de los "genuinos aborígenes, ya sea representados por ellos mismos o por sus descendientes" (diario de sesiones 15/10/92:1524). En la misma dirección, son más "descendientes" que "genuinos" los indígenas que viven en la ciudad. Aun cuando la ley 3765 reconoce comunidades urbanas, en las discusiones parlamentarias los diputados localizan a los beneficiarios de la misma en el "interior" -las zonas rurales- de la provincia ("hermanos aborígenes que viven en el interior" o "pequeños productores", p.e. diario de sesiones 15/10/92:1524).

Asimismo, la preexistencia indígena suele ser banalizada cuando se la interpreta desde el modelo dominante de "integración nacional". En este marco, la preexistencia se subsume en una historia provincial compartida ("La historia de nuestra provincia se escribió con la sangre y el esfuerzo de indios y colonos, y ellos viven en la memoria colectiva del pueblo, de donde nosotros venimos ((Aplausos en las barras))" (diario de sesiones 15/10/92:1524) y en la identidad chubutense o argentina que es considerada como "más fundamental" ("más allá de nuestros orígenes, fundamentalmente somos argentinos y somos chubutenses" (diario de sesiones 22/09/94:143, convención constituyente).

Una tercera estrategia, y que considero central en la construcción provincial de aboriginalidad, consiste en actualizar un marco de interpretación "multiétnico", en el que la etnicidad opera silenciando procesos particulares de marginalidad. Este fue el centro del debate durante el tratamiento del artículo "Derechos de los aborígenes" en la Asamblea Constituyente provincial del año 1994. El dictamen por la mayoría -bloques del PJ (Partido Justicialista) y UCR (Unión Cívica Radical)- decía "se reconoce a las comunidades indígenas **existentes** en la provincia" mientras que el dictamen por la minoría -PI (Partido Intransigente)- sostenía que debía rescribirse como "la **preexistencia** de los pueblos indígenas de Chubut". Entre los variados argumentos que los constituyentes del bloque mayoritario utilizaron para refutar esta segunda moción, el más recurrente fue el que hacía hincapié en que en la provincia coexisten "los pueblos autóctonos y quienes han venido, quienes están poblando las tierras de la Provincia del Chubut" y que "no pocas etnias están sufriendo marginalidad" (diario de sesiones 22/09/94:137, convención constituyente).

De este modo, la provincia no sólo es definida desde la coexistencia multicultural de diversas etnias sino que además construye una historia común de marginalidad y exclusión para todas ellas[2]:

> "*No voy a hacer comparaciones porque son odiosas pero merece que sean consideradas sus realidades históricas, sociales y culturales"; "quisiéramos que todos tuvieran tierras aptas y suficientes para el desarrollo humano"; "compartiría si la entrega de tierras aptas y suficientes fuera para la totalidad de la gente de la Provincia (…) en condiciones de marginalidad*" (diario de sesiones 22/09/94:137, convención constituyente).

[2] Esta historia es construida desde constituyentes que se reconocen como descendientes de los inmigrantes que fueron llegando a la provincia: "Recuerdo a mis abuelos galeses que vivían en Gaiman, que ser fueron de este mundo sin tener sus tierras aptas y suficientes que tanto habían soñado cuando vinieron de la lejana Gales" (diario de sesiones 22/09/94:137, convención constituyente).

El discurso dominante en la provincia es aquel que sostiene que las aspiraciones de equidad e igualdad implican que todos "puedan desarrollarse en plenitud, sin diferencias de ninguna naturaleza y sin tomar decisiones de las cuales tengamos que lamentarnos el día de mañana". Los constituyentes acuerdan en negar el derecho a la preexistencia por considerarlo un privilegio inconstitucional puesto que, como concluye uno de ellos, "el estado asegura la igualdad de todos sin diferencias ni privilegios por razón de sexo, raza, religión, ideología política o grupo social" (diario de sesiones 22/09/94:139, convención constituyente).

En esta misma dirección, la apropiación de argumentos antropológicos ("la especie humana no es originaria de América") intentan autorizar el argumento del reemplazo poblacional ("fueron viniendo sucesivas corrientes, seguramente una tras otra, como diría el criollo, pisándose los pies"). Para la mayoría de los constituyentes el "tema de la preexistencia es un tema de nunca acabar" y, por ende, concluyen que "la historia marcha hacia adelante" (diario de sesiones 22/09/94:139, convención constituyente). Por lo tanto, mientras que para una minoría este "avance de la historia" es superficial cuando aún no han cerrado "las heridas abiertas por el genocidio y por el posterior y continuo aplastamiento y negación de las comunidades de todo el Chubut" (diario de sesiones 22/09/94:144, convención constituyente), para el bloque mayoritario la preexistencia indígena y la "reparación histórica" no son un derecho exclusivo de ningún grupo en particular. Finalmente, la constitución provincial reconoce la "existencia" y no la "preexistencia" de los pueblos originarios evidenciando la tensión de la hegemonía entre hacer uso del prestigio de la diferencia y su tendencia a conservar una distribución asimétrica de los accesos a ciertos lugares sociales.

En consecuencia, y sin el piso de reconocimiento constitucional, son las personas mapuche-tehuelche las que deben "probar" su preexistencia con el fin de legitimar sus reclamos en cada situación particular de conflicto. En el transcurso de los últimos veinte años, han sido varios y diferentes "los casos en conflicto" –con el estado, las empresas y los terratenientes- que comunidades y organizaciones indígenas protagonizaron –generalmente a la defensiva de medidas de desalojo o denuncias por usurpación. En su desarrollo, éstos fueron introduciendo distintos ejes de discusión que tanto impugnan los presupuestos hegemónicos en torno a la noción de preexistencia como subrayan la importancia de rever las perspectivas históricas y antropológicas tradicionales.

Principalmente, éste es el caso de las recuperaciones de territorio efectuadas por distintos grupos, familias o comunidades mapuche. Y, en particular, el de aquellas recuperaciones realizadas por personas que, por distintas circunstancias, emigraron de la zona rural o lo habían hecho sus antepasados años atrás. El retorno a la tierra es experimentado, por un lado, como un "desalambramiento" de tierras usurpadas o desocupadas, y metafóricamente, de la historia oficial, por el otro, como un retorno de la ciudad al campo –o de una extensión mínima de tierras a una más amplia en la misma zona rural. Con una gran variedad de situaciones, las recuperaciones de territorio han comenzado a ser frecuentes desde mediados de la década del `90. En ellas se

centran los discursos oficiales que los perciben como amenaza a la propiedad privada y los discursos indígenas que demandan en cada recuperación una revisión de los procesos históricos de expropiación. Estas disputas se llevan a cabo en torno a la definición de conceptos claves como preexistencia y territorialidad.

A modo de ejemplo, voy a retomar algunas de estas discusiones. En el conflicto sobre el lote Santa Rosa entre una comunidad mapuche y la empresa Benetton[3] -principal accionista de la Compañía de Tierras de Sud Argentina-, los abogados de esta última citaron los trabajos de especialistas –historiadores y antropólogos— seleccionando los siguientes hitos y fechas: a) la Colonia Indígena Agrícola y Pastoril Cushamen, de donde provienen las familias de la comunidad, habría sido creada en 1902 (año en que se realizó la mensura cuando la fecha correcta es en realidad 1899), por decreto del presidente Roca ante una solicitud del cacique Ñancuche, b) la compañía de Tierras ocupa una extensión de hectáreas –entre las que se incluye el lote Santa Rosa- varios años antes a esta fundación, puesto que datería en la zona desde el año 1887, c) las familias de la comunidad mapuche en conflicto tendrían derecho a reclamar tierras en la Colonia pero no en el lote en cuestión que, si bien es cercano, no es parte de la misma. Estos mismos especialistas, en el informe del abogado de la empresa, interpretan entonces que el único reclamo legítimo y tradicional debería ser sobre tierras de la Colonia, que la comunidad en territorio recuperado es una ficción interesada de una familia urbana, y que, en tema de derechos, la Compañía de Tierras es preexistente a ambas comunidades indígenas. Por otra parte, la negación de la historia previa a ambas localizaciones –la Colonia y la Compañía- queda subsumida en el acuerdo entre el cacique Ñancuche Nahuelquir y el gobierno nacional, puesto que el primero ya habría aceptado en el momento de sesión de tierras este nuevo punto de partida en la ocupación/distribución territorial.

El problema de este esquema argumentativo no reside tanto en la veracidad de los datos seleccionados –con leves modificaciones todos ellos poseen material probatorio, incluso en la memoria social de las comunidades indígenas de la zona- sino en la estrechez de las definiciones implícitas, bases de las interpretaciones realizadas sobre los datos. En primer lugar, y la estrategia más evidente, reside en la manipulación de la noción misma de preexistencia en territorio provincial que no sólo contradice el reconocimiento de la constitución nacional, sino que selecciona arbitrariamente como punto de partida la fecha post-sometimiento de la población indígena, cuando el territorio de Chubut estaría más despoblado o desierto. En segundo lugar, la noción de territorialidad –las tierras que los indígenas tradicionalmente ocupan—implica, por un lado, la presuposición de un modelo tipológico y etnológico, y por el otro, de un modelo oficial de relocalización. En otras palabras, la familia Nahuelquir –gente del cacique Ñancuche Ñahuelquir—era manzanera y se ubicaba originalmente en el territorio de Neuquén, por el otro, se relocaliza tardía pero legítimamente, por decreto oficial, en territorio chubutense con la fundación de la Colonia Cushamen. Circunscripta a este último espacio, la ocupación tradicional implica permanencia de bisabuelos, abuelos y padres en los límites de esta Colonia. En tercer lugar,

[3] Sobre análisis del conflicto ver Ramos 2005; Ramos y Delrio 2005.

se argumenta discontinuidad (que es lo mismo que ilegitimidad) entre la permanencia "tradicional" en Cushamen y la creación de una nueva comunidad en el lote Santa Rosa.

La Antropología Histórica podría atenerse a estas mismas definiciones de preexistencia y territorialidad para impugnar las interpretaciones realizadas por la empresa, incorporando nuevos hechos y fechas a los seleccionados hasta aquí. Por ejemplo, datos de preexistencia indígena en la región aportados por los viajeros y cronistas del siglo XIX, testimonios sobre la identificación de este lote como tierra fiscal o reserva –información que el mismo Instituto Autárquico de Colonización de Chubut corroboró oralmente cuando la familia Nahuelquir comunicó ante este organismo su proyecto de ocupar el lote[4]-, investigaciones sobre la existencia en dicho lote de taperas de viviendas que habían pertenecido a familias indígenas de la zona, entre otras posibilidades. Sin embargo, tal como han señalado otros antropólogos para casos semejantes en Australia y Melanesia (Rumsey 2001), en un contexto donde el despojo de la tierra aborigen ha sido casi completado, repensar la noción de territorialidad resulta no sólo desafiante sino imprescindible. En el caso australiano, por ejemplo, la ley de títulos nativos ha sido transformada en la década de los `90 posibilitando un rango más amplio de vínculos tradicionales con la tierra, y no el requisito estrecho de que los aborígenes establezcan su pertenencia a un grupo local de descendencia con un vínculo específico y antiguo de relación con la tierra que se reclama. De todos modos, tanto en Australia como en Argentina la preexistencia y los vínculos con la tierra deben ser demostrados en cada caso particular que llega a la corte, y también en ambos casos, estos procesos han tenido resultados poco exitosos. Al respecto, Rumsey (2001) introduce el conflicto local de intereses. Si los reclamos han tenido caminos poco exitosos, aun después de las reformas jurídicas, es en parte resultado de los grandes intereses que se oponen a los reclamos indígenas de tierras, ya sean éstos de los gobiernos nacionales y federales, como de las industrias extractivas –minería y petróleo—o de los intereses financieros que giran en torno a éstas. Pero también coincidiendo con este autor, la limitada discusión que se ha realizado al respecto puede ser atribuible al entendimiento inapropiado de las formas aborígenes de territorialidad –aun desde quienes muchas veces trabajamos revisando los procesos históricos.

En relación con el contexto que brevemente ha sido descripto hasta aquí, propongo, desde un enfoque antropológico, dos desplazamientos o reorientaciones en las formas en las que se han venido pensando las nociones de preexistencia y de territorialidad. Primero, intentaré problematizar la idea de "permanencia en el lugar", segundo, la idea de "continuidad del linaje". Ambas no sólo constituyen criterios dominantes de autenticidad y legitimidad indígena, sino que han sido la base semántica en las definiciones hegemónicas de preexistencia y territorialidad.

Permanencia

[4] Durante el juicio oral y público realizado en Esquel en el año 2004 el IAC negó haber otorgado dicha información a la familia en litigio con Benetton.

Las historias familiares, evocadas a razón de determinados conflictos por las tierras, subrayan la arbitrariedad del criterio de *permanencia*. Estas historias se estructuran en itinerarios permanentes donde el desplazamiento impuesto ha sido la regla. Desde los tiempos de las campañas militares cuando eran perseguidos, concentrados o relocalizados por los ejércitos y el gobierno, hasta los mecanismos de despojo llevados a cabo durante el último siglo, la mayor parte de los grupos han tenido que estar en movimiento constante. Cuando las historias familiares ponen en un primer plano estos contextos de desplazamiento, resulta arbitraria la imposición de una fecha en particular –se remonte más o menos atrás en el tiempo-para establecer un límite temporal entre la "preexistencia" o la "inmigración" a un estado nación[5]. Cualquier mojón temporal que sea utilizado con estos fines, congela una configuración espacial que tanto antes como después estuvo caracterizado por el desplazamiento de las personas.

Aquí es donde considero que las "memorias de ruta" constituyen una aproximación apropiada para comprender el interjuego entre movimiento y fijeza que caracteriza tanto los procesos de reconstitución de los grupos de pertenencia como las subjetivaciones ancladas en las relaciones con el paisaje. Al respecto, Pamela Stewart y Andrew Strathern (2001) han trabajado específicamente sobre aquellos casos en los que los ancestros son retratados en las memorias sociales de los pueblos aborígenes como viajeros a quienes, en determinados sitios geográficos, se les han revelado eventos o mandatos. En estas revelaciones es que ciertas identificaciones se fijan y espacializan por un periodo de tiempo. A continuación, y siguiendo a estos autores, expondré algunos de los ejes que resultan sugerentes para ampliar las definiciones usuales de territorialidad.

Las relaciones de las personas mapuche-tehuelche con la tierra y sus recursos estuvo mediada por dos concepciones simultáneas de pertenencia. Por un lado, la vinculación de la gente con un sitio particular –generalmente con connotaciones rituales-, por el otro, la vinculación entre distintos sitios –donde las fuerzas ancestrales fueron reactualizadas- cuando las memorias se enmarcan en trayectorias más amplias y conectadas.

El marco de interpretación en el que se inscriben ambas formas de vinculación reside en el tratamiento que las memorias sociales realizan sobre los orígenes y las creaciones –los eventos originarios y los eventos creativos. La perspectiva del origen, en la que se funda un estado permanente de hechos y se autoriza una determinada fijeza entre un grupo y un determinado lugar, puede ser contrastada por la perspectiva simultánea de las creaciones en la que estos eventos marcan un nuevo estado de hechos en términos históricos.

Cuando a fines del siglo XIX un determinado grupo de personas vinculadas con Manzanamapu -al este de los Andes- escapa del ejército nacional permaneciendo en la cordillera por un tiempo prolongado, en una región específica recordada como Trankuramapu, se constituye como tal el grupo de "los Nahuelquir". Allí "bajaron los seres ancestrales" para revelar, desde la cima de un cerro, los conocimientos rituales en los que se objetivaría lo que hoy se denomina en Colonia Cushamen "las condiciones nuestras".

---

[5] Aquí refiero al supuesto de sentido común por el cual se afirma que los tehuelches son preexistentes en el territorio nacional (y considerados "extintos"), mientras que los mapuches quedarían dentro de la categoría de inmigrantes, y en ella, dentro del rango inferior ("invasores").

Las memorias de ruta o de desplazamiento que la gente de Fernando Nahuelquir, o de su hijo Miguel Ñancuche Nahuelquir[6], va construyendo con su marcha narran un segundo evento de detención. Esto ocurre cuando los Nahuelquir, ya asentados en lo que será luego la Colonia Cushamen, resuelven volver a Trankuramapu para pedir permiso a los ancestros y traer consigo las fuerzas y la fertilidad de la tierra –a través de la transferencia ritual de ciertas sustancias del *rewe* o altar- al nuevo lugar de asentamiento[7].

A partir de este desplazamiento, tal como la memoria social lo reconstruye, encontramos dos lugares creativos de detención, uno es el lugar identificado con el primer origen, y el otro aquel donde las fuerzas fueron nuevamente actualizadas. El ancestro que está viajando *encuentra* un lugar[8], reconoce a éste como un punto significativo del poder de los ancestros, se *detiene* en él, y lo *nombra* para su grupo –al mismo tiempo que el grupo es nombrado en vinculación con ese lugar. En el segundo evento creativo, localizado en las tierras de Cushamen, los mapuche-tehuelche actualizan las experiencias de encontrar, detenerse y nombrar. Esto es, se actualiza tanto una nueva vinculación con el paisaje (la nueva detención de los Nahuelquir *en* las tierras de Cushamen) como la continuación de una historia de marcha a través de esta nueva conexión *entre* lugares (objetivada en la transferencia ritual de sustancias desde Trankuramapu a Cushamen).

Como las fuerzas creativas están perpetuamente presentes –potencialmente en sueños, visiones, señales, consejos-, ellas pueden manifestarse a los ancestros y a las personas vivas en tiempos y lugares diferentes, continuando así el curso de la historia. En esta dirección, la idea de "ocupación tradicional" de la tierra adquiere nuevos significados. En el lote Santa Rosa, por ejemplo, se levantó recientemente un nuevo *rewe*. Éste fue siendo creado como tal al incorporarse en las trayectorias de marcha de las familias que forman parte de la nueva comunidad. No sólo constituye un nuevo evento creativo en relación con la detención en Cushamen[9] –allí fueron los miembros de la comunidad Santa Rosa para pedir consejos acerca de sus sueños y mandatos de levantar un camaruco propio—sino también en relación con las trayectorias de otras familias y personas que aconsejaron y formaron parte del camaruco en las tierras del lote Santa Rosa. Como sostienen Stewart y Strathern (2001.) con respecto a las memorias de ruta, la ideología de relacionalidad indígena puede considerar que, a partir de la permanencia en un determinado lugar –en este caso en territorio recuperado-, las personas pueden reencontrarse con sus mandatos ancestrales y actualizar así una historia común de conexión entre lugares.

Las memorias de ruta –las que entiendo que aun están en curso- nos muestran al mismo tiempo cómo el movimiento fija y cómo la fijeza se mueve. En consecuencia, reclamar la ocupación tradicional sobre un lugar

[6] La elección de uno u otro ancestro depende de la temporalidad que construyen las memorias.
[7] Un análisis más detallado de este desplazamiento fue realizado en otros trabajos previos (Ramos 2007, 2008).
[8] La idea de "encontrar un lugar" señalada por los autores, implicando un reconocimiento, expresa apropiadamente la perspectiva de la memoria social de Cushamen. Fernando Nauelquir había soñado con el camaruco que sus ancestros realizarían allí antes de "encontrarlo".
[9] Recordemos aquí que las familias que conforman la comunidad Santa Rosa –aquella que disputa el lote del mismo nombre con la empresa Benetton— son descendientes de los caciques Fernando Nahuelquir y Miguel Ñancuche Nahuelquir o sus ancestros formaron parte del grupo de "los Nahuelquir".

particular desde un "evento creativo" no debería necesitar una prueba de permanencia ancestral u originaria en el mismo sitio. La permanencia, desde las perspectivas que la memoria social define como tradicionales, se aloja más en la conexión entre lugares que en un determinado lugar.

Así como investigadores de otras regiones llegaron a la conclusión de que el criterio de permanencia en un mismo lugar es más el resultado de las construcciones hegemónicas de alteridad indígena que de las prácticas históricas y la producción indígena de conocimiento, considero también que en contextos históricos de desplazamiento forzado, en los que se inscribe Argentina, estos procesos no pueden ser soslayados sin incurrir en supuestos falsos y requisitos imposibles.

Continuidad

La memoria social sobre la formación de los grupos de pertenencia también cuestiona los criterios hegemónicos a partir de los cuales se entiende la *continuidad* de un linaje. Desde las prácticas históricas y actuales de las personas mapuche-tehuelche, la continuidad de un linaje puede no implicar consanguinidad ni antigüedad en los sentidos establecidos. La memoria social da cuenta de procesos de creación de relaciones sociales y de pertenencia común que son dinámicos y flexibles. Y es precisamente en estos lazos donde los indígenas localizan las fuerzas de sus propias agencias en la reestructuración de su pueblo. La comunidad, *lof* o grupo de pertenencia se ha ido conformando a través de mecanismos complejos de fusión de familias dispersas, de incorporación de los "recién llegados" o de relaciones a distancia con quienes han tenido que separarse físicamente[10]. Asimismo, la continuidad de un grupo obedece más a los mandatos de los ancestros y de las fuerzas de la naturaleza, que a las obligaciones establecidas por vínculos estrictamente consanguíneos. Las experiencias compartidas y las memorias transmitidas en común han sido uno de los patrones fundamentales de comunalización (Brow 1990). Por lo tanto, las relaciones parentales son creadas y recreadas en estos marcos flexibles de alianza y reestructuración.

Las apropiaciones y usos del paisaje que los mapuche-tehuelche practican, y las nociones de territorialidad que se desprenden de estas acciones, también redefinen la idea de continuidad del linaje. Si como dijimos antes, en las cortes judiciales suele utilizarse un único criterio de continuidad consanguínea con un determinado linaje –generalmente un patrilinaje- para legitimar un reclamo de identidad o de tierras[11], la definición misma de continuidad resulta central en las disputas de sentidos en torno a la noción de territorialidad.

Reflexionando sobre temas similares en el contexto australiano, Alan Rumsey (2001) ofrece una lectura situada de los modelos arbóreos y rizomáticos de Deleuze y Guattari (1987). El primero de ellos refiere a un sistema centrado cuyas subunidades –entendidas como niveles sucesivos de ramificación- son fijas y

[10] Al respecto he considerado en otros trabajos las perspectivas de Janet Carsten (2000) sobre relacionalidad y de Susan Gillespie (2000) sobre el modelo heurístico de las sociedades de casa (*société à maisons*) (Ver Ramos 2007).

[11] Sobre todo teniendo en cuenta que el acceso legítimo a un reclamo indígena sobre determinada extensión de tierras exige material probatorio de consanguineidad con un determinado linaje –vinculado al lugar en cuestión— a través del trámite de obtención de personería jurídica como comunidad indígena.

jerarquizadas. De los centros de significación y subjetivación emana información, experiencias afectivas y trayectorias preestablecidas. En contraste, en el modelo del rizoma la ramificación jerárquica incluye la posibilidad de reconexión. El rizoma conecta todo punto con algún otro punto, no tiene comienzo ni final sino un medio desde el cual crece y se extiende.

Sin detenerme más en estos modelos, retomo aquí la oposición entre una continuidad pensada como fija, jerárquica y con un centro de ramificación –correspondiente con los modelos hegemónicos de patrilinaje- y una continuidad que no necesariamente remite a una relación específica con el axis central alrededor del cual giraría el sistema –más acorde con los procesos de formación de grupos parentales entre los mapuche-tehuelche.

En esta dirección, podríamos retomar aquí la noción levistrossiana de parentesco (1997) donde éste es entendido más como el lenguaje o la expresión ideológica de una determinada relacionalidad, que como relaciones basadas estrictamente en la procreación. Algunos pobladores indígenas con los que he conversado al respecto, han denominado estos procesos de formación de grupo como "familiarización", pero esta posibilidad de convertirse en parientes tiene caminos, circuitos y accesos que, en gran parte de los casos, no corresponden con las ideas más naturalizadas de parentesco.

Las memorias de ruta refieren también a la creación de vínculos entre personas, familias y grupos más o menos relacionados hasta entonces. Tanto los lugares como los grupos están interconectados y atravesados de maneras múltiples porque "así son los pueblos" (Rumsey 2001:42).

Sin embargo, el valor performativo de los proceso de familiarización reside en el poder de las memorias de ruta para redefinir diferentes vínculos en una pertenencia común a través de la idea de linaje. Al incluir las trayectorias dispares en una trayectoria compartida más amplia y abarcadora, se reconocen ancestros comunes o estrechamente relacionados en los cuales anclar los sentidos y afectos de una pertenencia común. En este sentido es que entiendo que en la misma marcha se constituyen las familias, los grupos parentales o los linajes. Es entonces cuando podemos pensar el parentesco en dos niveles diferentes. Por un lado, el de las prácticas rizomáticas de relacionamiento, con la creación permanente de vínculos que son, por definición, flexibles, móviles, creativos y dispares. Por el otro, el de los modos en que estas prácticas se redefinen en el lenguaje del linaje que permite reconocer centros jerárquicos e inscribir las trayectorias particulares como sus ramificaciones.

Las relaciones con la tierra y con los ancestros que mencionamos en el apartado anterior son parte de estos patrones de familiarización. Las detenciones de la marcha en un lugar específico no sólo transforman territorios nuevos en territorios tradicionales sino que también permiten objetivar en una subjetividad compartida las distintas experiencias que se actualizan o reconstruyen en ese lugar.

Las relaciones con la tierra –como extensión misma de la noción de comunidad—son parte de los afectos y los sentidos de pertenencia que los constituyen como personas mapuche-tehuelche. La tierra, entendida como

vínculo, crea entonces los lazos que los unen a los ancestros y, en última instancia, a la memoria común. Es la generación de este sentido de lugar la que transforma territorios nuevos en territorios inscriptos en las memorias de ruta. La combinación de todos estos procesos (re/apropiación del espacio, identificación de individuos con una historia de desplazamientos y generación de lazos afectivos) transforma los espacios genéricos en lugares sociales de afecto -o como sostiene Fernando Santos Granero (2007) en lugares sacralizados.

Cuando tenemos en cuenta los dos niveles que constituyen la continuidad del linaje –el de las prácticas y el de las interpretaciones indígenas- podemos aprehender la complejidad del proceso en el que tanto la flexibilidad y la creatividad, como la tradicionalización del linaje/lugar se constituyen dialécticamente.

Palabras finales

Mencionamos más arriba que uno de los argumentos en los debates parlamentarios, y que sigue siguiendo actualizado por aquellos que se oponen a los reclamos indígenas de tierras, era el de apelar a una marginalidad más amplia donde quienes necesitan tierras aptas y suficientes no son sólo los mapuche y tehuelche. Estas interpretaciones desconocen una historia particular de subalternidad en la que la tierra fue uno de los principales recursos en disputa; pero su mayor efectividad reside en las connotaciones amenazantes que adquieren los reclamos indígenas –en particular las recuperaciones de tierras- para otros grupos o personas localizados en posiciones similares en las estructuras de poder. Sin embargo, los casos de conflicto entre pequeños productores –sean o no indígenas- se resuelven por mecanismo internos, mientras que son los casos conflictivos con empresas, terratenientes o con el estado los que producen los marcos políticos de sus reclamos colectivos. Las demandas indígenas por el territorio contemplan también otros procesos similares de marginación incluyéndolos como interlocutores en las impugnaciones al poder, la acumulación o la distribución asimétrica.

La falta de reconocimiento de la preexistencia de los pueblos indígenas en el campo jurídico provincial, en paralelo con una interpretación histórica oficial donde se silencian los procesos de recordar y olvidar que son propios de la memoria social, transforman la categoría de preexistencia en un dispositivo de poder. Éste opera imponiendo, sobre las subjetividades y sobre los medios políticos para el reclamo de los derechos, criterios arbitrarios –sino imposibles de cumplir para la mayor parte de los grupos mapuche y tehuelche que se encuentran en conflicto por sus tierras.

En conflictos actuales entre el estado, las empresas, los terratenientes, por un lado, y los indígenas, por el otro, el concepto de preexistencia –con sus limitaciones impuestas por la definición oficial del "uso tradicional de la tierra"- constituye una arena de disputas donde otras luchas estructurales se dirimen. La importancia de contextualizar sus usos diferenciales y de reflexionar sobre los reclamos que éstos conllevan reside en el

compromiso de historiadores y antropólogos en poder discernir argumentos e incorporar al análisis procesos sociohistóricos de formación de grupos sociales.

En esta dirección, considero que el compromiso académico de encontrar marcos de interpretación cada vez menos etnocéntricos y, también, alcanzar una mayor aproximación a la verdad de los procesos, reside en subrayar la importancia de los marcos de interpretación históricos y antropológicos que, anclados en distintas trayectorias grupales y en diálogo con formas alternativas de hacer sentido del pasado, permitan repensar categorías conceptuales que, como "permanencia" y "continuidad" poseen poder performativo en el campo jurídico, en las arenas políticas y en la subjetividad de las personas.

La "probada antigüedad de asentamiento" que la ley chubutense estipula "en base a los mecanismos que los pueblos aborígenes adopten para su reconocimiento" abre un amplio abanico de conceptos que necesitan ser repensados desde las memorias y trayectorias de los grupos particulares. En definitiva, los mecanismos indígenas aun no tienen un medio de expresión y de reconocimiento en la política estatal.

Bibliografía

BRIONES, C. 2005 Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En: *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad*. Briones, C. (ed.). Editorial Antropofagia. Buenos Aires. pp. 11-43.

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

CARSTEN, J. 2000 (ed.). *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge University Press. Cambridge.

DELEUZE, G. and F. GUATTARI 1987 *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia.* University of Minnesota Press. Minneapolis.

GILLESPIE, S. D. 2000 Rethinkin Ancient Maya Social Organization: Replacing 'Lineage' with 'House'. *American Anthropologist* 102(3): 467-484.

GROSSBERG, L. 1992 *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. Routledge. New York.

HUALPA, E. 2003 *Sin Despojos. Derecho a la Participación Mapuche-Tehuelche*. Cuadernos de Endepa 4. Resistencia.

LÉVI-STRAUSS, C. [1979] 1997 La organización social de los kwakiutl. *La vía de las máscaras*. Siglo XXI. México. pp. 140-162.

RAMOS, A. 2005 Disputas metaculturales en la antesala de un juicio. El caso 'Benetton contra mapuche'. En: *Historia, poder y conflictos.* Wilde, G. y P. Schamber (comp.). Colección "Paradigma Indicial". Buenos Aires.

2007 *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento.* Eudeba. Buenos Aires. (En prensa)

2008 El *nawel* y el *pillañ*. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche. *World Anthropologies Network E-Journal* 4.

RAMOS, A. y W. DELRIO 2005 Trayectorias de oposición. Los mapuche y tehuelche frente a la hegemonía en Chubut. En: *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Briones C. (ed.) Antropofagia. Buenos Aires. pp. 79-118.

RUMSEY, A. 2001 Tracks, Traces, and Links to Land in Aboriginal Australia, New Guinea, and Beyond. En: *Emplaced Mith. Space, narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*, Rumsey, A. and J. Weiner (eds). University of Hawai'i Press. Honolul. pp. 19-42.

SANTOS-GRANERO, F. 2007 Time Is Disease, Suffering, and Oblivion. Yanesha Historicity and the Struggle against Temporality. En: *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. Fausto C. y M. Heckenberger (eds). University Press of Florida. Gainesville. pp. 47-73

STEWART, P. J. and A. STRATHERN 2001 Origins vesus Creative Powers. The Interplay of Movement and Fixity. En: *Emplaced Mith. Sapace, narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea.* Rumsey, A. y J. Weiner (eds). University of Hawai'i Press. Honolulu. pp. 79-98.