



UNIVERSIDAD NACIONAL DE RÍO NEGRO. MAESTRÍA EN POLÍTICAS PÚBLICAS Y GOBIERNO

Informe Final de Tesis:

“Acá estamos nosotros, acá están los paisanos, acá estamos los indios...”. Un acercamiento a los modos de resistencia del Pueblo Mapuche en el Valle Inferior del Río Negro, Nor- Patagonia Argentina.”

Tesista: Lic. Valeria D’Angelo

Director: Dr. Javier Serrano

Viedma, septiembre de 2022.

Dedicado al Lonko Jacinto Ñancufil y a la memoria de Doña Dominga Ñancufil, machi de Patagones.

Agradecimientos:

A la Pillán Kuse María Torres Cona, por su sabiduría y su ejemplo de vida.

Al Lonko Hugo Aranea, por su lucha incansable y a la Kimelfe Hermelina Tripailafquen, por haberme enseñado la belleza del mapuzungun.

A pu lamngen Dianela Lagos y Eugenia Nahuelcheo, por su amorosa colaboración.

A Vale Sena y a Enzo Nacci, por su lectura y aportes.

A Javier Serrano, por su problematización permanente.

Y fundamentalmente, a pu lamngen que con la dignidad de su lucha me enseñan siempre, a seguir caminando. PETU MONGUELEIÑ.



Imagen del Trawn y Ceremonia compartidas en el Lof Colitorio (Región Sur de Río Negro), en ocasión del aniversario de su recuperación, febrero de 2018. Registro de campo

Índice

CAPÍTULO I. PRESENTACIÓN DEL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	Pág. 4
1. Introducción	Pág. 4
2. El problema de investigación y su contexto	Pág. 7
3. Objetivos	Pág.16
4. Estado del Arte	Pág.17
5. Referencias Conceptuales	Pág.26
6. Consideraciones metodológicas	Pág.73
CAPÍTULO II. EL PUEBLO MAPUCHE	Pág.77
1. La región del Valle Inferior del Río Negro	Pág.84
2. La consolidación de nuevas identidades	Pág.91
3. El Pueblo Mapuche en la actualidad	Pág.93
4. Datos cuantitativos	Pág.95
5. Comunidades mapuche y organizaciones de la provincia de Río Negro	Pág.103
6. Comunidades mapuche de la región del Valle Inferior del Río Negro	Pág.110
CAPÍTULO III. POLÍTICAS PÚBLICAS, DISPOSITIVOS DEL ESTADO Y RESISTENCIA INDÍGENA.	Pág.139
1. A modo de historización: Estrategias del Estado para imponer hegemonía	Pág.139
2. Cuadro sinóptico de etapas, políticas y estrategias	Pág.146
3. La violencia estatal	Pág.153
4. Políticas públicas interculturales en el campo de la Salud y la Educación en la provincia de Río Negro en la actualidad	Pág.155
CAPÍTULO IV: ESTUDIO DE CASOS. LA LUCHA INDÍGENA, RE-TEJIENDO LA TRAMA DEL SILENCIO Y LA MEMORIA	Pág.176
Caso 1. Restitución de restos humanos a las comunidades mapuche de Viedma, Río Negro, 2012	Pág.178
Caso 2: El debate sobre la historia. El intento de cambiar el nombre de la calle Roca de Viedma	Pág.198
Caso 3: “Petu Mongueleñ: La gran marcha en defensa del territorio, Río Negro, 2017	Pág.207
V. CONSIDERACIONES FINALES	Pág.233
VI. BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES	Pág.236

CAPÍTULO I. PRESENTACIÓN DEL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

1. Introducción

“Representan una nueva etapa de las luchas de resistencia y reivindicación que los pueblos indios de América sostienen desde hace 500 años. Son en este sentido, la herencia acumulada y actualizada de las rebeliones indígenas que han ocurrido ininterrumpidamente en este continente desde los albores mismos del siglo XVI, así como de las variadas formas de resistencia, aparentemente pasivas a las que han recurrido y recurren las comunidades indígenas para conservar su cultura e identidad propias.”
Guillermo Bonfil Batalla, (1987: 93)

Hay una palabra que se repite en relación a los Pueblos Indígenas de América y esa palabra es “lucha”. Podemos leer “lucha por los territorios indígenas”, “lucha por defender sus derechos ancestrales”, “lucha por preservar el agua y el medio ambiente”... Así, el objeto de estudio de esta investigación se configuró a través de la repetición incansable en diferentes actos, formas y tiempos de la lucha indígena.

El análisis se desarrolló específicamente en torno a la lucha del Pueblo Mapuche, incluso una parte delimitada de este pueblo, a partir del recorte acorde a la necesidad de circunscribir el trabajo a aquellos/as que habitan en la provincia de Río Negro, especialmente en la región del Valle Inferior, y entre ellos/as aquellos/as a los/as que tuve acceso, pude conocer y compartir en distintos espacios y tiempos.

Sin embargo, como ondas en el agua, el análisis pormenorizado y focalizado de la realidad cercana de la cual he podido formar parte y vivenciar en primera persona - en ese “estar allí” de la investigación etnográfica de Geertz (1989)- decía, como ondas en el agua, el análisis

realizado puede ser llevado a contextos mayores que como ecos resonarán seguramente; porque la lucha indígena no se agota en estas personas, en estos grupos y comunidades.

La lucha indígena nos precede. Desde la Conquista de América, desde que se configuró la existencia del “indio” como el otro diferente a ser colonizado. Ese mismo día que nació el “indio” y se instaló el racismo, nació la lucha indígena y continuará a través de distintas formas, porque los habitantes originarios de estas tierras se nutren de sus raíces y resurgen una y mil veces.¹

Por cada uno/a que caiga, diez renacerán dice el/la mapuche en su grito “Marichiweu”. Y así es... la lucha indígena es profunda. Es anticolonial, porque nos lleva a mirar hacia adentro, a encontrar nuestra propia sabiduría. Es anticapitalista, ya que antepone la tierra y la naturaleza al negocio de la explotación de los capitales. Es humanista porque prioriza al ser humano por sobre lo material. Es espiritual, entendiendo que ese ser humano es parte de un todo mayor, que es el universo, compuesto por lo que vemos y lo que no vemos: ancestros, poderes espirituales de la naturaleza y los animales. Para la lucha indígena, el mundo es sagrado y la lucha tiene como fin último preservar este mundo y su naturaleza.

Hay mucha enseñanza en ella, no es una lucha por el poder. Es la lucha por la misma definición de nuestra vida como seres humanos en la Tierra. Por ello, no se rinde, no se calla. Como todo en la naturaleza, muere y renace. Su espíritu se transforma y persiste.

Invisibilización, negación y desmemoria (Valko, 2010) fueron implementadas para negar la existencia de los “originarios”. Sin embargo... resistieron... ahí están, como dice la Pillán Kuse

¹ Guillermo Bonfil Batalla (1987), define al indio como “una categoría de la situación colonial (...) una categoría supra-étnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema global del que los indios forman parte”.

María “acá están los paisanos, acá estamos los indios, acá estamos nosotros...el pueblo mapuche resiste y sigue en pie”².

Así, el objeto de estudio de esta investigación se construye teórica y metodológicamente en el Capítulo I como la “lucha indígena” y se despliega la pregunta acerca de ¿cuáles son los modos y estrategias desarrollados por las comunidades mapuche de la nor-patagonia para resistir las violencias ejercidas desde la sociedad hegemónica?

Si bien todo recorte es arbitrario -ya que existe una amplia red que se extiende por el territorio más allá de fronteras políticas y que abarca zonas rurales y urbanas-, en el capítulo II, se hace foco en el territorio del Valle Inferior del Río Negro. Se mapean y describen las comunidades mapuche y se historizan algunos procesos de organización desde los relatos de los/as sujetos/as.

En el capítulo III, esta historización se amplía a la región nor-patagónica, analizando los dispositivos estatales y los modos de resistencias del Pueblo Mapuche en distintas etapas de la historia, a partir de las campañas al desierto.

Finalmente, en el capítulo IV, a través del estudio de casos de la región, contextualizados con los desarrollos previos, se analizan los modos en que los procesos de resistencia y organización conforman la “lucha indígena”.

² Las “Pillán Kuse” son mujeres mayores que poseen un rol destacado en las comunidades mapuche por ser poseedoras de sabiduría. Son convocadas y consultadas ante situaciones problemáticas, para la realización de ceremonias y encuentros. En este caso, María Cona Torres es la Pillán Kuse del Lof Coli Toro, comunidad cercana a Ingeniero Jacobacci y es convocada asiduamente para acompañar procesos étnicos identitarios o de organización de las comunidades de la región en estudio. La cita precedente corresponde al registro de campo realizado durante la restitución de restos humanos (2010-2012), caso que se desarrolla en el capítulo IV y que fue objeto de mi tesis de Licenciatura.

2. El problema de investigación y su contexto

El problema de investigación se construyó en torno a la “lucha indígena” que lleva adelante el Pueblo Mapuche en la actualidad, cuáles son los modos de organización y resistencia de este pueblo ante los embates de grandes empresas y terratenientes y fundamentalmente frente al Estado Nación, que a través de diversas políticas (más o menos agresivas) ha buscado su disolución, desaparición o si se prefiere un término más neutral su “integración” a la Sociedad Nacional.³

¿Qué es lo que hace que este pueblo resista, resurja, se reorganice tras la “lucha indígena”? Existe la idea, resultante del relato oficial, de que los Pueblos Originarios en Argentina fueron exterminados. Ya no hay el “problema del indio”. Se terminó de resolver con las campañas militares en la Patagonia y el Chaco a fines del siglo XIX. Fin de la historia. Inicio de un país homogéneo, blanco de piel y civilizado.

Esta resulta una falsa premisa, un falso punto de partida. Argentina es un país heterogéneo, multicultural y existen entre sus fronteras Pueblos Indígenas que se resisten a desaparecer a pesar de todos los dispositivos de violencia estatal puestos en juego: escuela, policía territorial, justicia, salud pública, así como diversas instituciones religiosas.⁴

³ Cuando se hace referencia al “Pueblo Mapuche” hay que tomar en cuenta el “Wall Mapu”, constituido tanto por el “Gullu Mapu” (lado chileno, al oeste de la cordillera de los Andes) como “Puel Mapu” (lado argentino, al este de la misma), por los alcances de este estudio el análisis se referirá solo al lado argentino, teniendo en cuenta a modo de contexto lo que sucede en el otro lado del territorio.

⁴ Foucault plantea en “Microfísica del Poder” (“Microphysique du Povoir”, 1978) que a través del concepto de panoptismo desarrollado en “Vigilar y Castigar” (Surveiller et Punir, 1975) devela un modelo implícito de poder: apunta a “un conjunto de mecanismos que operan en el interior de todas las redes de procedimientos de los que se sirve el poder... se ha utilizado a niveles locales: escuelas, cuarteles, hospitales, en ellos se ha hecho la experimentación de la vigilancia integral... el poder en su ejercicio va mucho más lejos, pasa por canales mucho más finos, es mucho más ambiguo, porque cada uno es en el fondo titular de un cierto poder y, en esta medida, vehicula el poder.” (1995: 118,119).

Dispositivos de control que persiguieron en forma más o menos violenta la diversidad cultural en sus distintos campos de expresión: transmisión cultural (procesos de endoculturación y aprendizajes), posesión de los territorios habitados ancestralmente, conocimientos y prácticas acerca de la medicina tradicional, creencias, lengua y religión.

Invisibilización, negación y desmemoria (Valko, 2010) fueron implementadas para negar la existencia de los “originarios”. Sin embargo... resistieron... ahí están, como dice la Pillán Kuse María “acá están los paisanos, acá estamos los indios, acá estamos nosotros...el pueblo mapuche resiste y sigue en pie”.⁵

Este análisis, de los modos en que la lucha indígena se constituye y emerge en su relación dialéctica con la sociedad hegemónica (el Estado desde sus distintos estamentos, la sociedad civil y el mercado) tiene un contexto más amplio: los procesos étnicos y de organización surgidos en el marco de la emergencia/re-emergencia de los Pueblos Indígenas como actores sociales relevantes de los países de América Latina; así como los avances realizados en el campo del derecho internacional (Bonfil Batalla, 1987; Bengoa, 2000 y 2009; Soliz, 2012; Lazzari, 2018).

Siguiendo a autores como Bonfil Batalla (1987), Díaz Polanco (1985), Athos Bares (2005) se puede caracterizar una etapa de políticas indigenistas en América Latina que tuvo como objeto generar políticas con la intención de resolver los problemas de las poblaciones indígenas y con el fin de integrarlas a la nacionalidad correspondiente. El Instituto Indigenista Interamericano

⁵ Las “Pillán Kuse” son mujeres mayores que poseen un rol destacado en las comunidades mapuche por ser poseedoras de sabiduría. Son convocadas y consultadas ante situaciones problemáticas, para la realización de ceremonias y encuentros. En este caso, María Cona Torres es la Pillán Kuse del Lof Coli Toro, comunidad cercana a Ingeniero Jacobacci y es convocada asiduamente para acompañar procesos étnicos identitarios o de organización de las comunidades de la región en estudio. La cita precedente corresponde al registro de campo realizado durante la restitución de restos humanos (2010-2012), caso que se desarrolla en el capítulo IV y que fue objeto de mi tesis de Licenciatura.

fue su principal impulsor, con la meta explícita de viabilizar el desarrollo de las naciones modernas de América Latina, a partir de la definición de las identidades nacionales y la realización de sus proyectos (Barés, 2005)⁶. De esta forma, entre las décadas de 1910-1940, se visibilizaron las problemáticas indigenistas, adquiriendo presencia la dimensión indígena en las identidades latinoamericanas.

Sin embargo, la finalidad de estas políticas era integrar a las poblaciones indígenas a la cultura nacional, promoviendo por ejemplo, la castellanización de los “indios” para transformar sus culturas. En una segunda etapa (desde 1955 a 1975), el desarrollismo como paradigma promovido por la CEPAL y los programas de cooperación internacional que se aplicaron en América Latina, impulsó el desarrollo de las comunidades como eje de la integración (Barés, 2005). En este sentido, el indigenismo integracionista fue la expresión de los proyectos modernizadores desarrollistas de América Latina, en un intento por equipararse con los países dominantes. Se atribuía el sub-desarrollo a las características de atraso de las poblaciones indígenas, desde una mirada colonialista y racista (desde una perspectiva biologicista primero y de la cultura después), identificándose las culturas indígenas como el obstáculo para el desarrollo de los países de América Latina. Las políticas devenidas de este planteo fueron de aculturación, buscando introducir en las comunidades las ideas de progreso y modernización.

El fracaso de este modelo desarrollista en lo económico, conllevó al fracaso de estas políticas de desarrollo de las comunidades indígenas, dando paso a un nuevo momento en el que emerge el indígena como sujeto político organizado, en una nueva etapa de resistencia.

⁶ El 1º Congreso Indigenista Interamericano, definía al “indio” como aquel individuo económica y socialmente débil. El 2º Congreso complejiza esta definición partiendo de la auto-identificación como criterio fundamental de la indianidad y la expresión de una “conciencia social” vinculada con lo propio.

A partir de la década del '70, se evidenció la importancia de considerar las diferencias étnico-culturales en el marco de los Estados Nacionales Latinoamericanos. El reconocimiento y auto-reconocimiento de la identidad étnica de los pueblos indígenas se tradujo progresivamente en un reconocimiento político de sus derechos.⁷

Este proceso se profundizó en las décadas del '80 y '90. Al igual que otras minorías que se constituyeron en nuevos actores sociales, los Pueblos Indígenas comenzaron a tener fuerte presencia en el nuevo escenario latinoamericano. Producto de la baja representatividad de los actores tradicionales como sindicatos y partidos políticos y como efecto del neoliberalismo y la profundización de las desigualdades, en América Latina se potenciaron importantes movimientos sociales: como los indígenas campesinos en México y el movimiento "Sin Tierra" en Brasil, entre otros.

Las conmemoraciones del V Centenario de la Conquista de América fueron transformadas por los Pueblos Indígenas del continente en un símbolo de resistencia y resurgimiento de las identidades y luchas. Lo que Bengoa (2000, 2009) denomina "emergencia indígena en América Latina" y que por estos años puso en discusión temas tales como la autonomía y la autogestión indígena⁸.

Este mismo autor (Bengoa, 2009) sitúa al protagonismo indígena como el fenómeno socio-político y cultural más importante de América Latina en los últimos 20 años, agregando que a partir del gobierno de Evo Morales, comenzó un nuevo ciclo de descolonización, en el que la etnicidad aparece como uno de los elementos centrales de la ciudadanía y nacionalidad

⁷ "Expresado en clave de reconocimientos de derechos políticos especiales más allá de su ciudadanía a nivel de los estados nacionales" (Spadafora, 2003).

⁸ En el año 1994 se produce el levantamiento de Chiapas, liderado por el EZLN, que trae al centro de la escena mexicana las identidades étnicas y las resistencias indígenas a la globalización y a la subordinación al "libre comercio" con Estados Unidos de América.

bolivianas y se ejerce en términos de apropiación de los instrumentos e instituciones del Estado y ya no en la búsqueda de autonomía o autogestión.

Resulta importante dimensionar el carácter transnacional de la lucha indígena articulando diversidades territoriales e históricas particulares, con expresiones de resistencia contra-hegemónica global. Siguiendo a Arévalo Robles (2011) se puede afirmar que esta forma de lucha articula redes transnacionales, impactando y creando normatividad jurídica, refuerza discursos locales a la luz de identidades transfronterizas y genera solidaridades internacionales interpelando a la sociedad occidental global.⁹

En el caso de la región, a partir de los gobiernos de centro izquierda iniciados alrededor del 2000, en Bolivia con Evo Morales; en Argentina Néstor Kirchner; Lula Da Silva en Brasil; Hugo Chávez en Venezuela; Tabaré Vázquez en Uruguay; Rafael Correa en Ecuador, se abrió un nuevo capítulo en la política nacional e internacional en estos países de América Latina. El MERCOSUR, la UNASUD, la CELAC, fueron manifestaciones concretas de una política de integración regional que se plasmó en la búsqueda de nacionalización de recursos y de empresas, de independencia económica, de soberanía política nacional y regional y en la re-evaluación crítica de la historia y las identidades.

Estos gobiernos iniciaron una etapa diferente en la relación entre los Estados Nacionales y los Pueblos Originarios a través de legislación y políticas públicas más inclusivas. El caso de Bolivia es el que más avances ha hecho en este sentido, ya que el presidente electo en tres

⁹ Fundamental en este sentido es el Convenio 169 de la OIT (1989) que establece los derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales en equidad con otros Estados Nacionales.

períodos consecutivos (desde 2006 a 2020)¹⁰, pertenece al pueblo originario aymara y se ha modificado la constitución (2009) denominando a Bolivia como Estado Plurinacional de Bolivia.

Esta nueva etapa, en el caso de Argentina, implicó un cierto avance en el diálogo entre Pueblos Originarios y Estado a través del INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) y de políticas públicas y legislaciones reivindicativas, que se insertan en el campo más abarcativo de los derechos humanos¹¹.

Sin embargo, quisiera señalar que, aunque Argentina reconoce a través de la reforma de la Constitución de 1994 (Art. 75 inciso 17) la pre-existencia de los Pueblos Indígenas en el territorio, desde las representaciones sociales se los sigue considerando como los “otros” y no como un “nosotros” plural del ser nacional.

En Argentina, desde algunos sectores se han comenzado a cuestionar las bases que legitimaron la formación histórica del Estado Nación moderno sobre el genocidio y etnocidio de los pueblos indígenas. Entre ellos, las organizaciones y comunidades indígenas, las organizaciones de Derechos Humanos (Madres y Abuelas de Plaza de Mayo) y distintos historiadores y antropólogos agrupados en colectivos académicos.

Estos/as investigadores/as, colectivos y organizaciones, sin llegar a constituirse en un movimiento homogéneo, coinciden en la revisión de la historia y en la necesidad de reconocer el genocidio realizado por el Estado Argentino contra los pueblos que habitaban los territorios “indígenas libres” hacia fines del siglo XIX.

¹⁰ Lamentablemente el golpe de estado sucedido en Bolivia en el año 2019 no permitió al presidente Evo Morales terminar su mandato constitucional ni asumir por el nuevo período electoral, siendo asilado político en Argentina. En el año 2020 se restituyó la democracia, resultando electo Luis Arce, quien pertenece al MAS con el 55,11 % de los votos.

¹¹ Ley 26.160 de Relevamiento de las Comunidades Indígenas reconoce el derecho al territorio que ancestralmente habitan.

De la misma forma denuncian la persecución y posterior etnocidio emprendido contra los/as sobrevivientes de estos pueblos, a través de dispositivos estatales como las escuelas, la policía territorial y los Juzgados de Paz (Pérez, 2016) acompañados de la iglesia en sus distintas expresiones. Valko (2010) denomina a las estrategias de invisibilización de estos procesos la “pedagogía de la desmemoria” y Bayer (2010) lo enuncia como “la historia de la crueldad Argentina”.

La Constitución Nacional sancionada en 1994 reconoce en su Art. 75 Inc. 17 “la pre-existencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas Argentinos, la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan y la participación en la gestión referida a sus recursos naturales y demás intereses que los afecten”, y por último establece que “las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”.

Esto implicó, en su momento, un avance significativo en materia de reconocimiento de los derechos y atribuciones de los Pueblos Indígenas, con el objetivo de otorgarles cierto grado de autonomía y autogestión en el manejo de sus territorios ancestrales y de los recursos naturales. Sin embargo, tal inciso por sí solo no deja de ser una simple declaración de reconocimiento de derechos, un “deber ser” que sin sus respectivas leyes reglamentarias resulta de difícil aplicación efectiva.

En la práctica, la falta de reglamentación de los derechos allí proclamados contribuyó a la generación de una contradicción entre las atribuciones propias de los Estados Provinciales y los derechos de las Comunidades Indígenas con respecto a los territorios y sus recursos.

Esta contradicción, ha constituido hasta la actualidad un límite en el efectivo cumplimiento de los derechos de las comunidades originarias por parte de los Estados Provinciales, expresada

en dispositivos del Estado establecidos para mantener esta hegemonía y en procesos de resistencia indígena. Esta situación se complejiza aún más, cuando entran en juego grandes intereses económicos¹², fundamentalmente en relación a los reclamos por territorios y explotación de recursos naturales -tal como estipula el Convenio 169 de la OIT (1989)-¹³ al que Argentina suscribió¹⁴.

Sin embargo, en el período 2003-2015 es importante considerar que a partir de los juicios a los militares del Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983) se desarrolló una clara política de Estado de “Memoria, Verdad y Justicia”. Estas transformaciones del campo político y simbólico tuvieron impacto en las reivindicaciones y movimientos de organización indígenas.

El campo de los derechos humanos planteó en Argentina un nuevo “clima de época” que permitió establecer conexiones entre dos momentos históricos claves: el “Proceso de Organización Nacional” que significó la incorporación militar de los territorios indígenas libres de Patagonia y Chaco (1879-1885) al Estado Argentino y el “Proceso de Reorganización Nacional” (1976-1983), la más cruenta dictadura vivida hasta la fecha.

Las reivindicaciones de los Pueblos Originarios en Argentina, planteadas en clave de derechos humanos, suponen la revisión de la historia desde la óptica de "memoria, verdad y justicia", considerando a estos pueblos como víctimas de genocidio por parte del Estado con el

¹² En el caso de Chile, representados mayormente por las forestales (Viera Bravo, 2018) y en el caso de Argentina se diversifican en forestales, mineras y desarrollos inmobiliarios y turísticos.

¹³ El Convenio 169 de la OIT tiene dos postulados básicos: el derecho de los Pueblos Indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias y su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan a través del consentimiento informado.

¹⁴ El mismo, fue ratificado en Argentina a través de la Ley N° 24.071, sancionada el 4 de marzo de 1992 y promulgada el 7 de abril de 1992 (publicación B.O. 10/4/92). El Poder Ejecutivo dictó el instrumento de ratificación el 17 de abril del 2000, y depositó dicho instrumento en la OIT el 3 de julio de ese año. Según la reglamentación internacional, el “Convenio entrará en vigor, para cada miembro, doce meses después de la fecha en que haya sido registrada su ratificación” (Art. 38.3); por ello se afirma que el Convenio 169 rige en Argentina desde el 3 de julio de 2001. Fuente: ENDEPA, 2018.

fin de imponer un modelo de desarrollo económico que benefició a las élites dominantes y sus aliados (Lenton, 2010).¹⁵

Desde este campo se puede articular la “lucha indígena” con la lucha de otros actores sociales transformados en “enemigos internos” y cuyos derechos humanos fueron avasallados: desaparecidos, asesinados, fusilados, torturados, separados, invisibilizados.

En este contexto histórico y geopolítico, considerando las realidades de los países latinoamericanos y de Argentina en particular; el presente informe aborda -desde una perspectiva antropológica- los siguientes interrogantes de investigación:

¿Cuál es el papel del Estado y sus dispositivos de violencia institucional en la configuración de las identidades y las relaciones interétnicas? ¿Cómo se produce e impone la hegemonía cultural y se reproducen las desigualdades estructurales? ¿Qué papel juegan los intereses de los grandes capitales? ¿De qué manera es interpelado y resistido este accionar desde sentidos y prácticas de las comunidades originarias, para en este caso, “persistir como mapuche”? ¿Qué papel juegan en estas luchas los procesos de re-etnización o revitalización cultural en las comunidades rurales y urbanas? ¿De qué modo se configura la organización y acción política desde estas identidades étnicas? **¿Cómo se construye el objeto “lucha indígena mapuche” como respuesta a la violencia estatal ejercida desde los dispositivos institucionales en el marco de la sociedad hegemónica capitalista?**

¹⁵ Resulta ilustrativo de este punto, el Juicio por la Verdad contra el Estado Argentino, que se está llevando a cabo en estos momentos en la provincia de Chaco por la Masacre de Napalpí, considerada crimen de lesa humanidad.

3. Objetivos

Objetivo general

- Esclarecer las diferentes modalidades de resistencia mapuche que constituyen la “lucha indígena” ante la violencia ejercida desde el Estado en el marco de la sociedad hegemónica capitalista.

Objetivos particulares

- 1- Describir la situación actual del Pueblo Mapuche en la región Nor-Patagonia.
- 2- Identificar y caracterizar las políticas indígenas en la Norpatagonia en distintas etapas históricas y su impacto en el Pueblo Mapuche.
- 3- Analizar la implementación de políticas públicas indígenas en el territorio de Río Negro en la actualidad.
- 4- Realizar un mapeo de comunidades mapuche de la Región del Valle Inferior del Río Negro, caracterizando los distintos modos de re-emergencia étnica y organización política.
- 5- Recuperar experiencias a través de estudios de caso de “lucha indígena mapuche” en la región del Valle Inferior del Río Negro, analizando prácticas y representaciones propias de las distintas acciones de resistencia.

4. Estado del Arte

Crónicas de viajeros y ciencia de frontera: el origen del “bárbaro”

A partir de los relatos de viajeros europeos -como los de Darwin (1839)- por las costas de la Patagonia, se inició el interés “científico” por los Pueblos Indígenas que habitaban la región. Estos relatos, escritos en el marco del evolucionismo y sus clasificaciones (salvajismo-barbarie-civilización) contribuyeron a formar las imágenes míticas de la Patagonia y sus “salvajes/bárbaros” habitantes de tierras inhóspitas e inexploradas.

Como complemento de esta primera ciencia metropolitana existió una “ciencia de frontera” (Navarro Floria, 2000) en la que se relataron los modos de interacción, las relaciones interétnicas y la pluriculturalidad en la que se desarrollaba la vida cotidiana en la frontera. Por ejemplo, la descripción de los tehuelches de la Patagonia en los años de la primera frontera española 1779-1783 (F. y A. de Viedma 1784), la vida entre los tehuelche (Musters, 1869) y las detalladas descripciones de la vida de frontera en Carmen de Patagones (D’Orbigny, 1839, 1847). En estos relatos, se vislumbra el asombro ante la inteligencia y civilización de estos “indígenas, considerados por muchos como salvajes o bárbaros” y muestran a “científicos y naturalistas evolucionistas sorprendidos de la humanidad que encuentran en el salvaje” (D’Angelo, 2013, p. 10). Sin embargo, las ideas evolucionistas imperantes en la época se impusieron en esta construcción del “otro” que quedó subsumida a un rango de inferioridad como “bárbaro” con respecto al colonizador europeo.

Obras literarias: civilización y barbarie

Según Floria (2000, s/p) “la imposición oficial del concepto de barbarie fue la trasposición de la conceptualización científica de los pueblos bárbaros, al campo de las imágenes literarias -al menos en la Argentina, a partir de la Generación romántica del '37- y finalmente al del discurso político”.

Las obras literarias de esa generación se caracterizaron por su fuerte contenido ideológico, sentando las bases de la dicotomía civilización-barbarie que formó parte del ideario que guió los destinos políticos de la nación. Dicotomía que caracterizó la construcción de la identidad nacional durante la consolidación del Estado-Nación, excluyendo de sus márgenes a aquellos que no entraban en el modelo de la “civilización”.

El poema de Juan Cruz Varela (1827) dedicado al coronel Rauch; “La Cautiva” y “El Matadero” de Esteban Echeverría (1837, 1871); Mansilla (1870) con su “Expedición a los Indios Ranqueles”; “Facundo” de Sarmiento (1845) -donde despliega los principios “civilización y barbarie”- son representantes de esta literatura fundacional del ser nacional de la llamada Generación del '37.¹⁶ Según Floria (2000) estas ideas “literarias” acerca de los territorios pampeano-patagónicos y sus habitantes tienen su correlato en los debates del Congreso de la Nación Argentina entre 1853 y 1879.

¹⁶ Más adelante Arturo Jauretche, en el “Manual de Zoncercas Argentinas” (1968) señala que “Civilización vs. Barbarie” es la primera gran zoncera, madre de todas las demás. Escribe Jauretche: “Plantear el dilema de los opuestos civilización y barbarie e identificar a Europa con la primera y a América con la segunda, lleva implícita y necesariamente a la necesidad de negar América para afirmar Europa, pues una y otra son términos opuestos: cuanto más Europa más civilización; cuanto más América más barbarie; de donde resulta que progresar no es evolucionar desde la propia naturaleza de las cosas, sino derogar la naturaleza de las cosas para sustituirla” (p. 13).

Existe, según este investigador, una interpenetración entre las imágenes de los pueblos indígenas y del territorio tomadas de la ciencia y la literatura -fuertemente marcadas por los conceptos de desierto y de barbarie- con las propuestas políticas acerca de la incorporación efectiva de la Pampa y la Patagonia al Estado-Nación. La intencionalidad última de “justificar el despojo de la tierra y el sometimiento de los pueblos indígenas transformó a las formulaciones dominantes de la ciencia y la política en un instrumento de violencia” (Floria, 2000 s/p).

Investigaciones históricas y etno-históricas

Con respecto a la relación entre Pueblos Originarios y Estados Nacionales, las investigaciones históricas de Briones (2000), Aylwin (2004) y Roulet-Navarro Floria (2005) coinciden en que durante el período colonial, los Pueblos Indígenas de la Patagonia gozaron de autonomía política y territorial, en contraste con el sometimiento que los Estados Nacionales de Argentina y Chile impusieron a partir de la ocupación militar de los territorios. Roulet y Navarro Floria (2005) denominan este proceso como “segunda conquista”.

Desmitificando la idea del “desierto” a conquistar, Mandrini y Ortelli (1987, 2002, 2006) describen la compleja configuración intercultural e interétnica de la región de la Pampa y Norpatagonia desde la conquista española hasta la Campaña del Desierto. Al igual que Ratto (2003) denominan este espacio variable y dinámico como “sociedad de frontera”.

Otros/as autores/as analizan estos procesos de etnicidad y la forma que adquirió la organización política y social de los mapuche desde el s XV al s XIX, explicando la resistencia a lo

largo de estos siglos a partir del concepto de etnogénesis (Boccara, 1999, 2003) y a través de la idea de un núcleo duro persistente de la identidad mapuche (Dillehay, 2002).

Queda un largo camino en la reconstrucción de la microhistoria regional, para comprender cómo se dieron los procesos de identificación étnica, territorialidad y surgimiento/declinación de los cacicazgos, tema estudiado por Nacuzzi (2001) y analizado por Bechis (2010) identificando la forma de organización política de los mapuche como una estructura política segmental, sometida a procesos de fisión y fusión según situaciones coyunturales.

Con relación a la historia local de la comarca Viedma-Patagones se apuntala la tesis de la convivencia pacífica entre pobladores originarios y población hispano-criolla, desde la fundación del Fuerte del Carmen en 1779 hasta fines del S XI (Álvarez, 2006). Sin embargo, se pueden detectar a través del análisis de fuentes documentales cómo se fueron corriendo los parámetros de esta relación asimétrica y cada vez más, las comunidades indígenas tuvieron que ceder el control de sus territorios y recursos (Dall'Armellina y Palma, 2018).

Para el análisis del período iniciado con la Campaña del Desierto, se ha ido reconfigurando la historiografía de la mano de historiadores de la talla del recientemente fallecido Osvaldo Bayer, quien junto con otros/as investigadores conformaron la Red de Investigadorxs para el Estudio del Genocidio y Política Indígena (2010, 2017). Estos autores analizan la historia de la Conquista desde un enfoque crítico, caracterizándola como genocidio (Bayer, 2010; Valko, 2010, 2015; Mases, 2002, 2010; Delrío y Lenton 2010; Pérez, 2016; Nagy, 2010; Moyano, 2010; Papazian, 2010; entre otros/as. También colectivos como el Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social (GUIAS, 2008, 2009a, 2009b, 2010, 2011) denuncian lo actuado por la ciencia y los Museos y acompañan restituciones de restos humanos a las comunidades

indígenas. El grupo GEMAS (Grupo de Estudio de Memorias Alterizadas, 2013, 2016, 2020) recupera las memorias colectivas e individuales, interpelando el discurso histórico. El GEPI (Grupo de Estudio de Pueblos Indígenas, 2020) acompaña el pedido de las comunidades mapuche al Estado Rionegrino, del reconocimiento del genocidio indígena perpetrado en este territorio.

Estos/as autores/as, más allá de sus perspectivas individuales, investigan la construcción de hegemonía estatal, los aspectos silenciados de la Campaña del Desierto y denuncian el genocidio indígena, la existencia de campos de concentración, la separación de las familias y la apropiación de niños/as. Para la historia local, Bustos y Dam (2012) recuperan cartas escritas por pobladores de Carmen de Patagones y Viedma en el año 1883/84, en las que solicitan “chinitos” o “chinitas” para servidumbre. Rotker (2002) incorpora la perspectiva de género en el análisis del destino de las cautivas luego de la Campaña al Desierto.

Para el estudio de la etno-historia de Río Negro, entre 1884-1955, “Horizontes en Perspectiva” (2007) reúne los trabajos de Mases y Gallucci, Moldes y Entraigas y Teobaldo y Nicoletti. Estos/as autores/as abordan el poblamiento y el “destino” de los pueblos indígenas en la zona denominada “Línea Sur” y Meseta de Somuncurá a lo largo de este período histórico. Demuestran cómo los mapuche continuaron sufriendo la violencia estatal y social en todos los frentes. Desde la pérdida de sus tierras por la incorporación y “corrimiento” de los alambrados y las estafas de los hacendados y comerciantes locales; la persecución, negación e invisibilización de su origen étnico a través del ejercicio del poder detentado por los funcionarios locales - tales como jueces de paz y policía territorial- ; así como la imposición de la cultura y lengua dominantes a través del sistema educativo y las escuelas.

En este sentido, se destaca la continuidad de la violencia estatal aplicada a los indígenas en las regiones de la Patagonia Central y nor-patagonia a través de dispositivos tales como la policía territorial, denominada la “fronteriza” en el período 1878-1941 (Pérez, 2016).

Se debe hacer mención del antropólogo local Rodolfo Casamiquela, quien ha desarrollado extensos estudios acerca de los tehuelche y los mapuche (1985, 1987, 1988, 2007)¹⁷, cuya figura ha resultado controversial, por sus expresiones acerca de la extinción de los tehuelche y la extranjería de los mapuche. Por estas afirmaciones, ha confrontado con las comunidades y organizaciones indígenas a lo largo del tiempo. Lamentablemente, sus ideas han tenido una fuerte influencia en la consolidación de una “opinión pública” que avala dicha percepción, culpabilizando incluso a los mapuche de la extinción del “verdadero pueblo originario”.

Una ecuación que libera de responsabilidades al Estado, a la vez que niega derechos a los Pueblos Indígenas en el presente. Como se verá en el Estudio de caso del Cambio de nombre de la calle Roca por el de “Lonko Chanel” que se desarrolla en el Capítulo 4, estos son los argumentos que se esgrimen para rechazar la propuesta.

¹⁷ “Con el desarrollo de la escuela histórico cultural en nuestro país y la presencia de investigadores alemanes como Lehman-Nietsche (que participaron activamente de la formación del ideario nazi en Alemania) se da una continuidad ideológica sustentada en concepciones racistas que sigue en esta línea de investigación. En esta línea podemos ubicar a Rodolfo Casamiquela, quien desarrolló la etnología de la Patagonia y se abocó fundamentalmente a distinguir entre los pueblos o etnias que habitaron la región. Sostuvo la tesis de que los verdaderos originarios eran los tehuelches y los mapuches eran chilenos invasores. Casamiquela, se encuentra adscrito a la escuela histórico-cultural, compartiendo su visión y parámetros científicos” (D’Angelo, 2013, pp. 178, 179).

Política Indígena en Argentina

Con respecto a la política indígena en Argentina, es importante partir de la discusión en torno a la constitución del Estado Nación sobre la base del genocidio indígena para comprender las diferentes políticas indigenistas aplicadas en las distintas etapas históricas. Esta tensión permanente entre Estado-Pueblos Indígenas, tuvo y tiene su expresión en las acciones políticas llevadas a cabo por las organizaciones indígenas en pos del reconocimiento de sus derechos (Radovich, 1999, Gordillo y Hirsch, 2010). Asimismo, es fundamental visualizar la vigencia del racismo y la discriminación; así como la persistencia de la violencia estatal ejercida en el presente sobre los pueblos indígenas (Lazzari, 2018).

Investigaciones en torno al Pueblo Mapuche en la actualidad

Con respecto al pueblo mapuche en Argentina, existe copiosa literatura. Se puede destacar una serie de investigaciones situadas en la década del '90, momento de emergencia de los Pueblos Indígenas en la escena nacional y regional.

En ellas, se problematiza la cuestión indígena en Argentina como un aspecto negado e invisibilizado de la identidad nacional (Tamagno, 1991); se analiza la identidad étnica como estrategia política en el marco de las relaciones sociales (Juliano, 1992) y específicamente para el pueblo mapuche, el análisis de los procesos étnicos identitarios (Briones, 1988, 1989) y los conflictivos procesos de adscripción étnica (Ramos, 1997).

En relación a las condiciones de vida del pueblo mapuche, se problematiza la articulación entre las categorías étnica y de clase social. Hernández (1991) analiza la relación entre etnicidad y marginación, contextualizando la problemática en el marco de las clases sociales, las desigualdades, la pobreza y la exclusión. Balazote y Radovich (1988, 1992, 1995) estudian la articulación entre la unidad doméstica de producción de la economía campesina de los mapuche de la norpatagonia con el sistema de mercado capitalista.

En cuanto al análisis de la participación y organización política de los mapuche, se destaca la importancia de las organizaciones como el C.A.I. y su participación en distintas situaciones conflictivas, así como la complejidad de las relaciones entre las organizaciones mapuche y los partidos políticos. Entre estos estudios, se analiza la cooptación de las organizaciones indígenas por los sectores dominantes y el surgimiento de movimientos étnicos alternativos (Radovich, 1992), los comportamientos electorales de los mapuche (Briones, 1993), la conformación del Consejo Asesor Indígena (C.A.I.) de Río Negro y su intervención en los conflictos locales (Menni, 1996), tales como la relocalización de comunidades (Briones y Olivera, 1989; Balazote y Radovich, 1991).

Estudios de mayor actualidad, sobre identidad étnica de mapuche urbanos, indagan sobre la recuperación de memorias individuales y colectivas como formas de reconstrucción identitaria (Aravena, 2003), así como sobre el activismo político reivindicativo de jóvenes mapuche urbanos/as y sus procesos de subjetivación (Kropff, 2004; Cecchi, 2020).

Con respecto a la participación política de las organizaciones mapuche se destaca su alto grado de incidencia en la escena política nacional en relación a otros pueblos indígenas de Argentina (Valverde, 2005a Valverde, 2005b). También se analizan instancias de co-

participación entre comunidades y agencias estatales en el relevamiento territorial a las comunidades indígenas (Ley 26.160) y las dificultades de consensuar categorías tales como “territorio” (Cañuqueo y Ramos, 2018).

Estas últimas autoras pertenecen al colectivo GEMAS -ya mencionado-, que ha realizado en los últimos 10 años una serie de estudios etnográficos con comunidades mapuche y tehuelche de Río Negro, Neuquén y Chubut. En estos trabajos se destaca la necesidad de recuperar las memorias dispersas y fragmentadas a modo de restitución de un parte de la historia invisibilizada, así como la importancia que tienen para los sujetos en términos de su construcción identitaria y participación política en el presente (Crespo, 2013; Crespo y Tozzini, 2016; Ramos y Rodríguez, 2020). En relación a las memorias, también es importante el aporte de la recuperación de testimonios orales sobre la "Conquista del Desierto" para comunidades ranqueles de La Pampa realizada por Hernández (2006), ya que como se verá más adelante constituye un punto de inflexión en la historia y un momento fundacional, como proceso de etnización y etnogénesis de la actual identidad mapuche.

La literatura sobre el tema es amplia y prácticamente imposible de abarcar en su totalidad. Pero, se encuentra una zona de vacancia en relación a investigaciones en la región del Valle Inferior del Río Negro. Entre los estudios realizados, se pueden mencionar los trabajos comparativos sobre nuevas comunidades y formas de organización indígena en el Valle Inferior del Río Negro en la actualidad y discusiones sobre genocidio, que han sido abordadas por Serrano (2020a, 2020b, 2020c); así como trabajos de Cecchi (2020a, 2020b, 2020c) donde analiza procesos de identidad, subjetivación y territorialización de mapuche urbanos y rurales y mi propia tesis de licenciatura (D'Angelo, 2013) en la que analizo el proceso reivindicatorio de

restitución de restos indígenas, que articula la acción política y la identidad étnica de las comunidades mapuche de Viedma.

5. Referencias conceptuales

*“El nuevo indigenismo no es el resultado noble y generoso de haber reconocido un monstruoso error histórico, sino el efecto de la lucha política de los pueblos indios coincidente con una etapa de aguda crisis generalizada y de patente fracaso del modo perseguido hasta ahora”
(Barés, Athos 2005:71).*

Los Pueblos Originarios Indígenas

El concepto de partida del marco teórico de este informe, es el de Pueblo Originario o Pueblo Indígena. Fundamentalmente, porque es la categoría que utilizan los propios actores para auto-identificarse. Además, como se verá en los párrafos siguientes, su reconocimiento a través del derecho internacional y legislación nacional, marca un antes y un después en la relación entre los Estados y las comunidades indígenas.

José Martínez Cobo, Relator de la Sub-Comisión de la ONU para la Prevención de la Discriminación de las Minorías (1986) define a los Pueblos Originarios o Indígenas como

Aquellos pueblos que poseen una continuidad histórica respecto a las sociedades pre-coloniales que existían en un territorio dado, que se consideran distintos a los sectores dominantes de la sociedad, y que tratan de preservar, desarrollar y transmitir a las

generaciones futuras sus territorios ancestrales y su identidad étnica, como base de su existencia continuada como pueblos, de acuerdo a sus características culturales, instituciones sociales y sistemas legales.

En este sentido, el Convenio 169 de la OIT marcó un hito al incorporar la categoría “Pueblos Indígenas” a nivel del Derecho Internacional.¹⁸ Aprobado en 1989 con la participación de ONU, FAO, UNICEF y el Instituto Indigenista Interamericano, este Convenio introdujo en el Derecho Internacional en forma explícita y fundamentada la pre-existencia y la vigencia de los Pueblos Indígenas y Tribales (Sarasola, 2010). Dicho Convenio define a los Pueblos Indígenas como

Pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país, en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera sea su situación jurídica, conserven todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas (Parte I: Política General, art. 1b).

Otro elemento importante que introduce este Convenio, es la conciencia de la identidad, o la auto-adscripción como criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican sus disposiciones. Además, establece que el concepto de tierras debe comprender el de territorio entendido como la totalidad del hábitat ocupado por cada pueblo.

¹⁸ La Argentina lo adoptó por Ley 24.071 en 1992 y lo ratificó en el año 2000, entrando en vigencia en el 2001.

En relación a las constituciones nacionales de los países de Latinoamérica, en casi todas las reformas realizadas en las últimas décadas se hace mención explícita al carácter inalienable de las tierras que ocupan los Pueblos Originarios. Sin embargo, siguiendo a Sarasola (2010) podemos distinguir dos grupos de países. Por un lado, Nicaragua (1986), Brasil (1998), Colombia (1991), Paraguay (1992), Bolivia (1994, 2009)¹⁹, Ecuador (1998, 2008)²⁰ y Venezuela (1999) realizaron una serie de reformas de carácter más profundo y reconocen derechos originarios ligados a la tierra. Por otro lado Costa Rica (1977), Panamá (1972, revisión de 1983), Guatemala (1985), Perú (1993), Argentina (1994) y México (2001), reconocen la pre-existencia indígena y se comprometen a ofrecer garantías y fortalecer su identidad.

Con respecto a nuestro país, la Constitución de 1853 establecía que correspondía al Congreso de la Nación “proveer la seguridad de las fronteras, conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo”, (artículo 65, inciso 15). Recién con la reforma de la Constitución del año 1994, esta cláusula es eliminada, reemplazándose por el artículo 75 inciso 17 que expresa que

Son atribuciones del Congreso de la Nación: Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente

¹⁹ Bolivia en 2009, proclama una nueva Constitución, en donde se reconoce en el artículo 1, que Bolivia es un “Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías” y en el artículo 2, reconoce la pre-existencia y garantiza la libre determinación de las naciones y pueblos originarios campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios.

²⁰ La Constitución de Ecuador de 2008 deroga la de 1998 y reconoce a este Estado como intercultural y plurinacional. Entre otras cuestiones, en los artículos 56 y 57 reconoce la existencia y los derechos colectivos de las comunidades indígenas y afroecuatorianas.

ocupan; regular la entrega de otras aptas para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten.

Según Sarasola, (2010) un avance importante que introduce este artículo es la inclusión del término “pueblo” que reconoce las reivindicaciones indígenas en términos de derechos colectivos. Según este autor, las aspiraciones de los Pueblos Originarios no están orientadas a realizar rupturas separatistas o a devenir en nuevos Estados Nacionales, sino más bien a ejercer una libre determinación en los marcos de los Estados que los contienen.

Sin embargo, se encuentran una diversidad de posiciones y condiciones, que van desde posturas más radicalizadas de autonomía, autogobierno en los territorios o consulta informada y búsqueda de consenso ante la intervención estatal. También es importante considerar que el Pueblo Mapuche como tal, habita en dos Estados Nacionales diferentes: Chile y Argentina (Ngulu Mapu y Puel Mapu).

Para Bonfil Batalla (1987) el término “pueblo” introduce en la discusión el aspecto político necesario que otras categorías tales como grupo étnico o minoría étnica no reflejan. Independientemente de sus diferencias, hablar de pueblos los equipara en su dimensión político-legal, y plantea la necesidad de reconocer los derechos de los pueblos a ejercer su autonomía, su autodeterminación, su propia lengua, su religión o cosmovisión.

Seguendo a este autor, “pueblo dentro de su aparente neutralidad es un término que contiene una carga política de gran potencia, a diferencia del blandengue y pedante grupo étnico” (Bonfil Batalla, 1987, p. 111).

En el Simposio Indo-latinoamericano de Oaxaca, México 1993, se expresa que

El reconocimiento de que somos pueblos es para nosotros fundamental pues constituye el punto de partida para que se admita que tenemos derechos colectivos. Desde nuestro punto de vista, los indígenas obtenemos nuestra identidad en tanto somos miembros de una familia y de una comunidad... nuestros derechos individuales derivan de los derechos y obligaciones que tenemos por ser miembros de una comunidad (Sarasola, 2010, p. 81).

La categoría Pueblo es la que utilizan los mismos actores para autodefinirse. En el presente estudio, se definen a sí mismos como “Pueblo Originario Mapuche” o “Pueblo Originario Mapuche-Tehuelche”.

Esta categoría permite una doble adscripción. Por un lado y en un sentido más general, marca la pertenencia a la supra-categoría de Pueblos (originarios, indígenas, nativos, según los diferentes territorios) que hermana distintos grupos étnicos de América. Esta supra-categoría es definida fundamentalmente en oposición a la categoría del “blanco”, del colonizador o de la sociedad nacional.²¹ De esta manera se genera un marco común para el tratamiento de

²¹ Reconociendo que este planteo de oposición de supra-categorías es una simplificación de una realidad más compleja, que presenta diferentes matices según las historias locales, nacionales, regionales, con fenómenos y procesos de mestizaje.

problemáticas afines a los distintos pueblos que fueron víctimas de expoliación, persecución y etnocidio y que presentan situaciones vitales y reclamos similares ante los gobiernos de los Estados Nacionales.

Durante la conquista, la colonia y la formación de estos Estados Nacionales se recurrió a la categoría “indio” en oposición al “blanco”. Concepto cargado de una valoración negativa, racista, etno y eurocéntrica. En la actualidad, constituye un campo de disputa, ya que sigue utilizándose de manera peyorativa en contextos cotidianos²², pero a la vez es apropiada por actores sociales que participan de procesos de etnicidad, quienes atribuyen a esta identidad una valoración positiva (Colombres, 1997)²³. Además de esta supra-identidad, cada uno de los pueblos se identifica por su pertenencia étnica específica, como “mapuche”, “tehuelche”, “quom”.

Para esta construcción identitaria se recurre a marcadores culturales de identidad, a la recuperación de la historia social, los saberes ancestrales (kimun) y la lengua (mapuzungun) a través de las memorias individuales, familiares y colectivas, para ser y vivir como mapuche.

²² Se ha relevado en el trabajo de campo la utilización del mote de “indio” en contextos cotidianos, para designar a aquel que está cometiendo un acto de brutalidad o como sinónimo de ignorante. Esto es de uso corriente en las escuelas primarias y objeto de intervención institucional. Expresado por los actores sociales mapuche como actos de estigmatización y discriminación vividos por ellos/as y sus hijos/as.

²³ “La experiencia muestra que si bien a causa del proceso de aculturación muchos indígenas quedan afectados por una identidad negativa, la misma no es irreversible. O sea, puede ser revertida través de una toma de conciencia, de un proceso de revitalización cultural, ya sea individual o social, que lo instale de nuevo en una identidad positiva, la que ahora no podrá ser más que consciente, crítica, elaborada” (Colombres, 1997, p. 67).

Algunas características de la organización política en las sociedades sin Estado

Desde una perspectiva antropológica, retomo para pensar la organización política del Pueblo Originario Mapuche, planteamientos desarrollados en estudios políticos de los pueblos africanos por Fortes y Evans-Pritchard (1940).

Estos autores distinguen en su análisis de los sistemas políticos de las sociedades sin estado, dos tipos diferentes de sistemas de parentesco: aquel que une al individuo a través de lazos familiares efímeros (de la familia bilateral) y el sistema segmentario de grupos permanentes (basados en la filiación unilateral), que denominan sistema de linajes.

El sistema de linajes establece unidades corporativas con funciones políticas que se denominan “segmentos”. Estos segmentos son estructuralmente equivalentes y se encuentran en equilibrio, compartiendo intereses y un territorio común. El conjunto de relaciones que existen entre los segmentos, configura la estructura política de estas comunidades locales cuya extensión corresponde al alcance de un conjunto particular de lazos de linaje y de lazos de cooperación directa.

La calidad de miembros de una comunidad local y los derechos y deberes a ella asociados se adquieren normalmente a través de lazos genealógicos, bien sean reales o ficticios. A su vez, estos segmentos se encuentran unidos por intereses comunes, así como lazos de parentesco y pertenencia que equilibran la competitividad que pudiera surgir de los intereses particulares de cada segmento. Además existen “valores rituales comunes, es decir la superestructura ideológica de la organización política” (Fortes y Evans-Pritchard en Llobera comp. 1985, p. 100).

Así, los miembros de esa sociedad sienten su unidad y perciben sus intereses comunes en los símbolos dando a la sociedad su cohesión y persistencia. Estos símbolos toman la forma de mitos, cuentos, dogmas, rituales, lugares y personas sagradas, representando la unidad y exclusividad de los grupos que los respetan. Adentrándose en la función social del sistema de creencias, dicen los autores que este sistema “es el que permite a los africanos ver a su sistema social de una forma intelectualmente tangible y coherente, a la vez que le permiten pensarlo y sentirlo” (Fortes y Evans-Pritchard en Llobera comp. 1985, p. 100).

La función social de este sistema simbólico es en definitiva la de organizar la acción social. Hay una vinculación directa entre el orden social y el plano místico: “el sistema social es por así decirlo trasladado a un plano místico, en el que viene a ser como un sistema de valores sagrados que no puede criticarse o modificarse”. Los valores místicos escenificados en las grandes ceremonias públicas están enlazados con sus instituciones políticas claves” (Fortes y Evans-Pritchard en Llobera comp. 1985, p. 103).

Ahora bien, cité en forma extensa el trabajo de Fortes y Pritchard, porque encuentro similitudes entre esta tipología y las formas de organización política del Pueblo Originario Mapuche en su devenir histórico y en la actualidad. A mi entender, la forma de organización política segmentaria de este pueblo se mantiene hasta el presente, siendo uno de los elementos que forma parte de los modos de resistencia a la sub-sumisión por parte de los Estados Nacionales.

Para argumentar esta idea, haré referencia a los trabajos de micro historia de Nacuzzi (2005) y de etno-historia de Bechis (2010). En el prólogo al libro de Nacuzzi, en el que se describen las

trayectorias de los caciques de la región Pampa-Patagonia, Bechis sintetiza uno de los argumentos del libro de esta manera

Las sociedades indígenas del área arauco-pampeana durante el período histórico se caracterizaron por la flexibilidad que les permitía su estructura en jefaturas competitivas sin Estado. A través de los siglos se fueron dando algunos cambios en la organización política sin abandonar el rasgo básico de sociedades segmentales a pesar de los intentos voluntaristas de ellos mismos por tener “una sola cabeza” y de las manipulaciones de la sociedad blanca. La estructura segmental en jefaturas competitivas tiene incorporado, constitutivamente, un delicado y complejo sistema de relaciones entre las partes, que cuenta con recursos para la guerra y para la paz, así como para la fusión y la fisión, mecanismos todos que permiten reproducir su estructura en su aparentemente caótica acción social. Esto quiere decir que las jefaturas necesariamente pasan por períodos de estabilidad, de aumento de prestigio y autoridad y de decadencia, aún si no hubiese factores exógenos que las apoyen o las repriman violentamente (2005, p. 11).

La comunidad como forma de organización

Ahora bien, este concepto de Pueblo asimilable a una “nación” que se estructuraba en segmentos equivalentes que se unían y se dividían según los contextos y necesidades, ¿cómo se organiza en el presente? Existen en el presente diversos modos de “ser mapuche”. Uno de esos modos es formar parte de una comunidad.

¿Pero qué es una comunidad indígena en el presente? En la “Encuesta comunitaria de condiciones de vida de familias, grupos convivientes y comunidades indígenas en la Argentina” realizada por el INAI y el SIEMPRO (2015), se define “Pueblo Indígena” como conjunto de comunidades identificadas con una historia común anterior al nacimiento de la Nación Argentina. Este pueblo, posee una cultura y organización social propia y se vincula con una lengua o idioma y una identidad distintiva. Habiendo compartido un territorio común dentro de los límites actuales del país, conservan en el presente parte del mismo a través de sus comunidades.

Se define “Comunidad Indígena” como el conjunto de familias o grupos convivientes que se auto reconocen e identifican como pertenecientes a un Pueblo Indígena, que presentan una organización social propia, habitan en tierras comunitarias manteniendo sus miembros una cultura, referenciada en una lengua o idioma y tradiciones comunes.

Sin embargo, los propios sujetos indígenas manejan un concepto más flexible de comunidad, que permite incorporar en esta categoría a las organizaciones mapuche urbanas²⁴. Así, en el presente esta categoría incluye diversas situaciones. En principio, cabe distinguir entre:

- Comunidades rurales: comparten un territorio y una historia en común. En general son comunidades que lograron mantener o recuperar ciertas estructuras sociales y políticas, así como jefaturas y roles tradicionales.
- Comunidades urbanas: no comparten un territorio común, pero se sienten parte, se auto-identifican, auto-adscriben a determinado “grupo” u organización mapuche-tehuelche. Con esa

²⁴ Por otra parte, tanto algunos sujetos como comunidades se definen como mapuche-tehuelche. Entre estos ejemplos podemos citar los relevados en el trabajo de campo, en el que los actores sociales se autodefinen de este modo, reconociendo su procedencia de ambos grupos étnicos.

organización comparten determinadas acciones y vínculos, ceremonias y eventos que les dan una identidad propia y se auto-denominan y son reconocidos por el resto como una comunidad.

Con respecto a las comunidades urbanas, Aravena escribe acerca de una identidad “mapuche-warriache” (mapuche de ciudad o urbano)

Este nuevo espacio, la organización mapuche, viene a reemplazar el lugar ocupado por las comunidades rurales. Por tanto, frente a las organizaciones indígenas urbanas nos encontramos en presencia de una nueva forma de comunidad mapuche. Esta comunidad urbana se presenta no sólo como un elemento colectivo central, sino el principal de actualización y de persistencia de la identidad de los mapuche urbanos, contribuyendo a la configuración de una identidad mapuche propiamente urbana: la identidad mapuche-warriache (2001, p. 292).

Serrano (2020c) incorpora al debate teórico sobre comunidades, la perspectiva antropológica que aporta evidencias de la perdurabilidad y vigencia de comunidades indígenas pre-existentes de América Latina. Propone que la vigencia de estas comunidades se debe a su capacidad de adaptación y dinamismo.

En este sentido, pensadas en términos de proceso, como resultante de un pasado histórico, un presente dinámico y una proyección a futuro. Que además conlleva la mirada del tiempo cíclico característico de las cosmovisiones indígenas originarias de América, es decir un tiempo que se renueva y no tiene fin, proyectándose al futuro más allá de las existencias individuales.

Además Serrano incorpora la idea, que corroboro en mi propio trabajo de campo, de que las comunidades indígenas urbanas, al carecer de un pasado comunitario de referencia, se orientan hacia el futuro compartido en clave indígena. Lo que yo he dado en llamar la “utopía de las nuevas generaciones”.

Sin embargo, se hace necesario reconstruir un pasado común. Este se va nutriendo con los aportes individuales o familiares y se va tejiendo a través de las memorias. En esta línea de pensamiento, Cecchi (2020) aporta el concepto de “küpalme”, utilizado por sujetos mapuche durante los “trawn” (encuentros) en instancias de re-etnización en contextos urbanos, para referirse a su “procedencia de un pueblo originario”. Esta expresión es explicada por Hermelinda Tripailafken (Cecchi, 2020a) como traer al presente el lugar, personas, fuerzas y elementos de los cuales procedo y asociada a la idea de “aprender a vivir como mapuche” (Yolanda Victorica, en Cecchi, 2020a).

Es decir, que en el presente hay una re-apropiación del pasado, conformado por el tejido de las memorias que se proyecta al futuro, que adquiere así, un nuevo sentido si se “aprende a vivir como mapuche”.

Según palabras de la lamngen Dianela Lagos²⁵ (Conversatorio Sobre Salud Intercultural CURZA, 25/08/2022), la persona (mapuche: gente de la tierra) solo puede vivir con sus raíces como parte de un Lof o Pu-lof (comunidad formada por un grupo familiar o varios) y es necesaria esta pertenencia comunitaria para poder desarrollar una vida en equilibrio. El ser mapuche, se constituye como parte de una comunidad (lof), de un territorio (tugun), de una

²⁵ Dianela es integrante de la Comunidad Kume Mapu de Aguada de Guerra, referente de Educación Intercultural Bilingüe y está realizando su tesis para la Licenciatura en Enfermería de la UNCo, CURZA, en el tema de Medicina Ancestral Mapuche.

procedencia familiar (kupalme) y de la naturaleza-mundo en su parte tangible y espiritual (wallmapu).

La identidad mapuche, como identidad étnica

Con respecto al concepto de identidad, Giménez (2005) expresa que la identidad es la cultura interiorizada en forma específica, distintiva y contrastiva por los actores sociales en relación con otros actores. Es la apropiación de ciertos repertorios culturales que se encuentran en el entorno social y a través de esta constelación de rasgos culturales distintivos marca fronteras entre un nosotros y los otros.

La palabra etnia, etimológicamente hace referencia a un pueblo particular portador de una cultura determinada (Ramos, 1997). Según esta autora, el concepto de etnia fue utilizado a fines del S XVIII para expresar los atributos raciales y culturales de los conjuntos sociales, a fines del S XIX y principios del XX comenzó a inclinarse más hacia los rasgos culturales a partir del culturalismo Boasiano y a mitad del S XX se comenzó a pensar en las sociedades multi-étnicas, resurgiendo el término etnicidad para expresar el contacto sistemático de los grupos diferenciados dentro de las estructuras sociales que los contienen.

Señala Juliano (1992) en una apretada síntesis, que el concepto de identidad étnica se caracteriza en sus orígenes por hacer hincapié en los contenidos culturales diferenciadores o en los mecanismos psicológicos en que se basa. De esta manera es definida por procesos previos y por lo tanto estática.

Barth (1976) introduce la idea de límites étnicos y con ella una visión desde la teoría de sistemas, que le otorga mayor flexibilidad, con la posibilidad de que los sujetos puedan correr estos límites étnicos adoptando nuevas identidades.

Desde el interaccionismo simbólico se plantea el tema de la identidad étnica en el campo de las relaciones sociales y de la estratificación social en términos de negociación (Habermas, 1975).

Por otro lado, cabría agregar que desde el marxismo históricamente se contempló la identidad étnica como un epifenómeno de la lucha de clases, pero hay intentos de relacionar etnicidad con conflicto de clases (Díaz Polanco, 1985).

Finalmente, Juliano (1992) plantea que los problemas de identidad deben desplazarse del análisis de las opciones individuales al de las estrategias políticas a partir de las cuales las distintas clases sociales compiten por generar adhesión e identificación.

La escena mundial contemporánea en la que se reaniman las identidades étnicas es caracterizada por Comaroff (1996) como un período revolucionario, señalando la importancia del proceso acelerador de la globalización y diáspora; el debilitamiento de la nación estado como forma de organizar la vida social; el auge de políticas de identidades nuevas y la crisis de representación en las ciencias humanas.

En el proceso de globalización, el surgimiento de una economía global capitalista, que subsume todas las otras formas de producción y comercialización debilita al Estado Nación a través de la de-construcción de la moneda nacional y las fronteras aduaneras, creando flujos de crédito y mercados móviles a través de todo el planeta y tras-nacionalizando la división del trabajo por medio de las migraciones.

Comaroff ve al proceso de globalización y el auge de las identidades étnicas como “aspectos complementarios de un movimiento histórico”, es “la propia experiencia de la globalización la que acentúa la conciencia localista y en el proceso la fortalece” (1996, p. 216).

Boccaro coincide al respecto, señalando que

Poco a poco se constató que este fenómeno de globalización era contemporáneo y en cierta medida, vinculado a otro proceso, a saber, la emergencia de neo identidades y de nuevas configuraciones socio-culturales. El mismo movimiento hacia la globalización determinaba en parte la emergencia de identidades nacionales de hecho multiculturales y multiétnicas (1999, p. 22).

Estos procesos, además ayudaron a poner en evidencia el carácter de construcción histórica de los estados nacionales modernos, a la luz de “la re-emergencia de culturas e identidades cuya existencia había sido negada hasta entonces” (Boccaro, 1999, p. 22), por los proyectos homogeneizantes, negadores y asimilacionistas de estos mismos estados.

En este punto, cabría hacer una distinción entre los movimientos étnicos de los países de Europa, denominados “etno-nacionalismos” (Hosbsawn, 1992, p. 7) producto de la lucha contra la hegemonía al interior de los estados europeos y los movimientos de los países del “Tercer Mundo”, producto de los procesos de colonización y descolonización.

Este análisis de los procesos de colonización y descolonización que han ocurrido en los países del Tercer Mundo, debe necesariamente poner en cuestión la colonialidad del poder, en términos de Quijano. Según este autor

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial del poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas de la existencia social cotidiana y a escala societal (Quijano, 2007, p. 285).

Comaroff alerta también acerca de la confrontación que se suscita ante los debates de autodeterminación de los pueblos y el cuestionamiento al poder hegemónico de los estados nación: “En efecto está muy bien repetir los cómodos mantras de la diversidad cultural y social. Pero la redistribución de autoridad, la disolución de las hegemonías existentes y la erradicación de las desigualdades raras veces se logra sin resistencias” (1996, p. 219).

En el análisis de estos procesos de resistencia, y siguiendo a este autor (Comaroff, 1996), planteamos que las identidades no son esencialismos, sino relaciones, cuyo contenido se forja en las particularidades de su construcción histórica: “No puede haber una teoría de etnicidad y nacionalidad per se, solo una teoría histórica capaz de elucidar la producción empoderada de diferencia e identidad” (p. 206).

Este mismo autor, esencial para el planteo teórico del problema, expone cuatro puntos centrales en su argumento. El primero de ellos es que la etnicidad tiene sus orígenes

normalmente en relaciones de desigualdad. La etno-génesis tiene máximas posibilidades de desarrollarse por medio de procesos sociales en los cuales unos grupos culturalmente diferenciados – contruidos en una dialéctica de atribución y autoafirmación- son integrados en una división social jerárquica del trabajo (Comaroff, 1996).

Escribe Comaroff que

Las identidades étnicas siempre están atrapadas en ecuaciones de poder, que son al mismo tiempo, materiales, políticas y simbólicas. Raras veces son simplemente impuestas o reclamadas, la mayor parte de las veces su construcción implica lucha, contienda y en ocasiones, derrota (1996, p. 206).

En segundo lugar, plantea que la construcción de una identidad étnica concreta sucede en las minucias de la práctica cotidiana, más destacadamente en los encuentros rutinarios entre los etnizadores y los etnizados. Por lo general tiene una connotación de género y está construida a partir del fluido conjunto de símbolos, valores y significados que forman una cultura histórica, viva.

En tercer lugar, una vez que han sido construidas y objetivadas las identidades étnicas pueden llegar a tener una poderosa importancia en la experiencia de quienes las viven, a menudo hasta el extremo de parecer ser naturales, esenciales, primordiales. Y por último las condiciones que dan origen a una identidad social no son necesariamente las mismas que la sostienen o reaniman.

Cardoso de Oliveira (2007), considera a las categorías étnicas componentes de un sistema ideológico, cargadas de valores y parte de modelos conscientes que conllevan la elección como una de sus características, ya que la auto-identificación es una elección que realizan los sujetos dentro de un sistema más o menos rígido de alternativas.

En este sentido, puede pensarse la identidad en términos de estrategias situadas y de procesos de identificación. En el caso de las identidades étnicas sumidas en una “cultura de contacto”, dentro de la cual, “un grupo étnico construye a partir de la situación de contacto en la que está inmerso y en términos de la cual se clasifica (identifica) a sí mismo y clasifica a los otros” (p. 83).

En este sentido, Cardoso de Oliveira (2007) retoma dos conceptos de Erikson (1970 y 1968) íntimamente vinculados entre sí. El primero es el concepto de identidad negativa, construida a partir de situaciones repetidas de discriminación y estigmatización, vividas desde la infancia que producen una conciencia negativa sobre sí mismos. El segundo es el de identidad latente o “renunciada”, como aquellos aspectos identitarios que en los contextos de adversidad son renunciados por los sujetos, pero que permanecen latentes y que de acuerdo a las circunstancias pueden ser invocados o actualizados.

Ambos procesos se han observado en el trabajo de campo y forman parte de los relatos que los sujetos hacen de sus historias de vida, remarcando la discriminación y estigmatización sufrida a partir del ingreso a las instituciones educativas, su tránsito por instituciones de salud y en ámbitos laborales, así como ante la justicia y las fuerzas de seguridad, tanto en zonas urbanas como rurales.

La persistencia de estas situaciones de discriminación, racialización y estigmatización en la vida cotidiana y social, su reproducción en los medios de comunicación y sistema educativo, evidencian la complejidad y vigencia del problema de la identidad.

En Argentina, las identidades indígenas han sido negadas. Esta negación resulta de su constitución como Estado Nación bajo el ideal europeizante de la generación del '37 y del genocidio perpetrado con la Campaña del Desierto contra los Pueblos Indígenas que resistieron hasta 1880. La degradación de las culturas e identidades, la persecución de costumbres, lenguas y religiones indígenas (Tamagno, 1991) a lo largo de todo el territorio nacional, nunca cesó.

La identidad nacional definida como el “ser nacional”, no incorporó las identidades particulares de los diferentes grupos étnicos que coexistían y aún persisten. Se los considera como una etapa superada de la historia o, a lo sumo como atracciones folklóricas, artesanías regionales estereotipadas y descontextualizadas, al estilo del Carnaval de Jujuy, las matras mapuches o los ponchos del Norte, vinculadas más bien a estrategias turísticas regionales (García Canclini, 1987).

Juliano sintetiza el proceso en la Argentina de esta manera

En la época colonial, el modelo positivo de identidad era el español en contraposición al “indio”, estigmatizado como el salvaje. Luego de la independencia, hubo una alianza entre criollos y otros sectores populares contra los españoles, que luego es abandonada en la época en que se consolida la república y sus instituciones y reemplazada por el binomio civilización-barbarie. Esta identificación del argentino con el europeo, permitió

despojar a los indios de sus tierras, de sus lenguas, de sus culturas. Se construyó el país sobre la negación de estas identidades (1992, pp. 56, 57).

Sin embargo, según afirman Delfino y Rodríguez: “Las identidades socioculturales de los tiempos de la conquista europea de América no se han disuelto, ni persisten inmutables, sino que se han reformulado, insertándose en una matriz cultural que les otorga nuevo sentido” (1992, pp. 40,41).

Estas identidades tienen sus raíces en la permanente resistencia de los Pueblos Originarios al colonialismo y al imperialismo en todas sus variantes. Estos colectivos que a través del tiempo han encontrado diferentes formas de supervivencia ante el avasallamiento y destrucción de sus culturas

Los aborígenes sometidos a la expropiación, a la imposición de otra cultura o a la eliminación física, respondieron a lo largo de la historia de la conquista con resistencia cultural, re-semantización de sus propios hechos culturales y adopción de elementos (técnicos, económicos, sociales, políticos) necesarios para no desaparecer” (Bonfil Batalla, 1994).

Para caracterizar los actuales procesos de reivindicación o de resurgimiento de la etnicidad de los Pueblos Originarios, Martínez Sarasola (2010) propone el concepto de re-etnización. Según este autor, este concepto da cuenta de las implicancias políticas de estos procesos sin perder el anclaje en lo étnico, tomando como eje la auto-adscripción a una identidad cultural.

Sarasola (2010) dice al respecto, que a pesar del aniquilamiento vivido por los pueblos originarios, la pérdida de sus estructuras comunales, sus territorios, lengua y tradiciones, se están dando una serie de hechos en las últimas décadas, tales como los procesos de auto-identificación indígena, las nuevas investigaciones académicas, un marco continental favorable y una legislación internacional y local auspiciosa para la causa indígena, que llevan a la situación actual de re-etnización.

Define la re-etnización como “emergencia étnica o reencuentro comunitario de descendientes de los grupos indígenas, proceso que los coloca en un franco camino de restitución de sus derechos como Pueblos Originarios” (Sarasola, 2010, p. 107). Otros autores denominan este proceso como re-emergencia indígena (Lazzari, 2018) o etnogénesis (Boccaro, 1999).

En el análisis de las relaciones interétnicas, la mirada está puesta en la relación que se establece entre un grupo que es identificado y/o se autoidentifica a sí mismo como un grupo étnico con atributos y características que en principio lo diferencian de otros grupos y cuyas similitudes internas - ciertos rasgos seleccionados por los mismos sujetos como relevantes- les confieren una identidad colectiva. Sin embargo, la característica más importante de las relaciones interétnicas y de los grupos étnicos en el marco de una sociedad estatal, son las relaciones de desigualdad que las atraviesan.

Con situaciones de relaciones interétnicas en la región del Valle Inferior del río Negro, me refiero específicamente a las interacciones entre organizaciones y comunidades identificadas como parte del Pueblo Originario Mapuche y la sociedad hegemónica, en el marco de relaciones de poder. Relaciones que se ven tensionadas a partir de los procesos de

revitalización o re-etnización de los grupos mapuche urbanos de la zona, a través de sus acciones reivindicativas con un fuerte contenido político.

Se verá, tanto en los estudios de caso como en el análisis de las organizaciones locales, los diferentes modos de interpelar el poder de lo instituido, que encuentran los actores sociales en sus procesos identitarios, así como las reacciones desde el Estado y la sociedad hegemónica para mantener “un estado de cosas” que no cuestione los privilegios que se sustentan en desigualdades e injusticias históricas de larga data.

Identidad Étnica, Cultura y Clase Social: la articulación de conflictos

El sostén sobre el que se cimientan estas identidades étnicas es la cultura. En este sentido, la cultura representa todo aquello que los actores consideran como propio, que los identifica como un “nosotros” y los diferencia de los otros.

En el campo de la antropología, la cultura ha sido objeto de estudio de las distintas corrientes antropológicas que la consideran de diferentes maneras, según sus principios y enfoques.

Según Maldonado y Hernández Oliva (2010, p. 241):

Las posturas varían, desde la definición de Tylor (1871), quien concibe a la cultura como el conjunto de conocimientos, normas, hábitos, costumbres, valores y aptitudes que el hombre adquiere en la sociedad; otros la reducen a las instituciones que mantienen una relación funcional con la constitución psicológica de los individuos (Benedict, 1934; Linton, 1936); o a las

ideas o fenómenos puramente mentales es decir, a los significados y valores que están más allá de los sentidos (White, 1959; Barfield, 2000); para el materialismo cultural, la cultura comprende todos los aspectos de la vida, socialmente aprendidos, tanto la forma de pensar como la de actuar (Harris, 1966).

Autores como Clifford Geertz (1991) señalan que “la cultura es una red de significados con arreglo al cual los individuos interpretan su experiencia y guían sus acciones” (Harris, 1999, pp. 17, 18). Por su parte, Thomson (2002) a quien seguiré en su definición estructural de la cultura, retoma la dimensión simbólica de la cultura de manera crítica.

Para Geertz la cultura es el patrón de significados incorporados a las formas simbólicas - entre las que se incluyen acciones, enunciados y objetos significativos de diversos tipos- en virtud de los cuales los individuos se comunican entre sí, comparten sus experiencias, concepciones y creencias. Para Thomson es fundamental incorporar a este análisis semiótico los contextos estructurados en los que se manifiestan estas formas simbólicas. El análisis cultural, desde esta perspectiva crítica sería entonces, el estudio de la constitución significativa y de la contextualización social de estas formas simbólicas.

Desde este enfoque, considero que es importante tener en cuenta que la cultura, además de ser esta red de significados compartidos que dan sentido a la existencia, es un producto del hombre en sociedad y como tal es posible analizar las relaciones sociales de producción, reproducción y control, teniendo en cuenta la interacción dialéctica con el contexto socio histórico y la valoración desigual de la cultura según las clases sociales.

Estas desigualdades distinguen un sector hegemónico y otro subalterno, tanto con respecto al capital económico, como al capital simbólico-cultural, articulando el conflicto étnico-cultural con el conflicto de clases.

La categoría de clase social, tanto en su concepción marxista clásica como en las más modernas que la complejizan con el cruce de otras categorías tales como género y etnia, tiene la virtud de centrar el análisis en las causas de la desigualdad y la pobreza y no solo en sus manifestaciones evidentes. Según Portes y Hoffman (2003, p. 356): “el concepto de clase social remite a categorías distintivas y perdurables de la población que se caracterizan por su acceso diferencial a los recursos que otorga el poder y las posibilidades de vida correspondientes”.

La clase social es también un concepto esencial para definir las relaciones de poder estratégicas en el largo plazo, así como el conflicto entre los grupos sociales y las formas en que estos conflictos moldean las expectativas de vida de sus miembros (Portes y Hoffman, 2003; Dahrendorf, 1959; Hout et al., 1993; Portes, 2000).

En este sentido, la lucha de clases muestra la fractura constitutiva de la sociedad, ya que “la diferencia entre propiedad y no propiedad de los medios de producción, la producción de plusvalía y la reproducción de esas relaciones productivas, ocupan un lugar estructural en el sistema” (Grüner, 1998, p. 40).

El conflicto de clases se articula con el conflicto cultural y con la producción de etnicidad, ya que ambos son complementarios y no sustitutivos y ambas “fracturas” (de clase y cultural) se articulan y encarnan en actores sociales concretos (Grüner, 1998). En este sentido, entiendo el concepto de actor social, como grupo o sector social corporativo: clase social, grupo étnico o género.

Por otra parte no podemos olvidar el hecho de que todo actor social opera siempre dentro de relaciones sociales (Menéndez, 2010). Considero que en el análisis de la realidad social se debe tener en cuenta a los actores sociales significativos que forman parte del conflicto y analizar sus acciones y relaciones en términos de hegemonía/subalternidad, para dar cuenta del conflicto social, de la lucha de clases dentro del cual está inserto su accionar: “La acción significativa, lo es en tanto devela esta estructura subyacente y evidencia el conflicto existente” (Menéndez, 2010, pp. 246, 247).

Cardoso de Oliveira (2007) analiza las relaciones interétnicas desde los conceptos de sistema social inclusivo de carácter nacional y fricción interétnica: “las etnias indígenas tienden a ocupar en el sistema social inclusivo posiciones de clase en las zonas rurales como campesinos o trabajadores agrícolas y en las áreas urbanas como obreros o trabajadores manuales” (p. 70).

Esta situación de clase complejiza el análisis de las identidades étnicas, produciéndose diferentes identificaciones según las circunstancias y contextos. Sin embargo, se mantiene en general la relación asimétrica de dominación y sujeción, “siendo consistente con un cierto tipo de colonialismo interno” (p. 70).

En el caso de las nuevas generaciones dentro de los casos analizados, puede notarse una inclusión de los/as jóvenes mapuche a ámbitos de formación académica terciarios y universitarios. Esta inclusión permitiría una movilidad social en las nuevas generaciones y complejos mecanismos de negación/asunción de la identidad étnica, en los términos descritos anteriormente de “identidad negativa e identidad latente” (Erikson 1968, 1970, Cardoso de Oliveira, 2007).

Volviendo al concepto de cultura como un producto social, García Canclini define a la cultura como “...un proceso de producción de fenómenos que contribuyen, mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir o transformar el sistema social” (García Canclini, 1995, pp. 59, 60). En relación a estas ideas, Bonfil Batalla (1987) señala que es la colectividad la que define un “nosotros” distinto de los otros a partir de una cultura propia y diferente.

El grupo en cuestión tiene un cierto grado de control sobre la producción de esta cultura, ya que tiene la capacidad de decidir sobre los elementos que la componen. Eso implica que el grupo es el que define metas y genera proyectos a corto y largo plazo. La lucha por mantener esos proyectos y metas, es de alguna manera, la lucha por mantener la identidad y la cultura propia. El autor la denomina “lucha por el control cultural”, y ésta es la que ha caracterizado la historia de los Pueblos Originarios de América y su relación con los Estados Nacionales. El origen de esta lucha se remonta a la colonización europea de América y al proceso global de expropiación, eliminación e imposición culturales ejercido por los colonizadores.

Coincido con Bonfil Batalla (1987) en que los Pueblos Indios perdieron el control sobre los territorios, la fuerza de trabajo y los recursos, así como sufrieron la prohibición de ejercer ciertos ámbitos de la cultura propia, su vida ritual y ceremonial, su sistema de justicia y autoridad, su lengua, etc. Por lo tanto, las reivindicaciones de estos pueblos pasan en gran medida por recuperar el ejercicio de estos derechos que les fueron usurpados.

Además del control sobre los aspectos materiales de la cultura, la pérdida del mundo simbólico es otro de los aspectos fundamentales a considerar. Rodolfo Kusch expresa que “la cultura no es solo el acervo cultural que el grupo brinda a cada uno y que es aportado por la

tradición, sino además es el baluarte simbólico en el cual uno se refugia para defender la significación de su existencia” (Kush, 1978, p. 14).

Esta significación de la existencia se manifiesta en la cosmovisión de los pueblos. Los procesos de etnicidad o re-etnización analizados en este informe recuperan la cultura, los saberes y prácticas ancestrales, a través de reconstrucción de las memorias y el traspaso generacional. Esto constituye el núcleo desde el que la resistencia mapuche desenvuelve sus estrategias. Este núcleo es construido, enriquecido y apropiado en los trawn (encuentros) y en las ceremonias. En este sentido, cultura, cosmovisión, identidad, memoria y resistencia van de la mano.

Memoria y Resistencia Indígena

Según Elizabeth Jelin la memoria es “la facultad psíquica con la que se recuerda” o “la capacidad mayor o menor para recordar” (2002, p. 18). Es un punto de encuentro y confrontación entre la historia y la biografía. El núcleo de cualquier identidad está ligado a un sentido de permanencia a lo largo del tiempo y del espacio, poder recordar y rememorar algo del propio pasado es lo que sostiene la identidad.

En este sentido, identidad y memoria se constituyen mutuamente. Para fijar ciertos parámetros de identidad los sujetos seleccionan ciertas memorias que los ponen en relación con otros. Estos parámetros de identificación con unos y diferenciación con otros, constituyen el marco social para encuadrar las memorias.

Para esta autora (2002) hay tres premisas centrales a considerar en el campo de las memorias: primero, entender las memorias como procesos subjetivos, anclados en experiencias y en marcas simbólicas y materiales; segundo, reconocer a las memorias como objeto de disputas, conflictos y luchas enmarcadas en relaciones de poder; tercero, historizar las memorias reconociendo que existen cambios históricos en el sentido del pasado, así como en el lugar asignado a las memorias en diferentes sociedades, climas culturales, espacios de luchas políticas e ideológicas.

La construcción del campo de la memoria permite relacionar los procesos sociales con las trayectorias de vida, incorporando las experiencias individuales en un sistema simbólico compartido, propiciando el surgimiento de identidades que trascienden lo individual y se materializan en identidades colectivas, entre ellas las identidades indígenas.

Así, las memorias se constituyen en espacios de resistencia de los grupos oprimidos, en el espacio privado, interno, en el silencio. A menudo, en el caso de grupos oprimidos, silenciados y discriminados, la referencia a un pasado común permite construir sentimientos de autovaloración y mayor confianza en sí mismo y en el grupo (Jelin, 2002).

Para Franco Ferrarotti (1990) una forma de acceder a esta memoria colectiva es la historia oral, que se transforma en memoria colectiva y fundamento de la identidad de un pueblo. Para este autor la historia oral tiene un gran potencial porque puede convertirse en un signo de lo que se espera del futuro, así como en espacio de auto-escucha de la cotidianidad y desmitificación de la historia oficial y la macro-historia.

La posibilidad de hablar, de dar la palabra y el testimonio a través de la oralidad se constituyen en una acción colectiva catalizadora de las experiencias individuales en un plano colectivo.

Según Hernández (2006) la memoria de los Pueblos Originarios sobre el accionar genocida de los blancos es ejercitada de distintas formas y, frecuentemente, aparece en forma de relatos que tienen un formato narrativo específico que podríamos rotular como cuentos o mitos. No es tanto la verdad de lo ocurrido sino la construcción narrativa, los modos de nombrar (se) en el relato, el vaivén de la vivencia o el recuerdo, el punto de la mirada, lo dejado en la sombra, en definitiva, qué historia (cuál de ellas) cuenta alguien de sí mismo o de otro.

Por otro lado, hay que tener presente que las memorias se actualizan al tiempo presente “se trata de luchas presentes, ligadas a escenarios políticos del momento” (Jelin, 2002, p. 5).

Según Jelin

La conmemoración y el recuerdo se tornan cruciales cuando se vinculan a acontecimientos traumáticos de carácter político y a situaciones de represión y aniquilación y de sufrimiento colectivo. En un sentido político, las cuentas con el pasado en términos de responsabilidades, reconocimiento y justicia institucional se combinan con urgencias éticas y demandas morales, no fáciles de resolver por la conflictividad política en los campos en que se plantean (2002, p. 11).

En relación con el tema de estudio, la lucha indígena y la construcción de memorias, como acontecimientos traumáticos de un pueblo, sostengo que la “Campaña del Desierto” se trató

de un acto traumático que marcó la identidad de este pueblo en este territorio; un genocidio teniendo en cuenta los parámetros descritos en la Carta Contra el Genocidio de la ONU (Delrío y Lenton, 2010).

Existen documentos y fuentes diversas que evidencian el exterminio de poblaciones civiles, la separación de los miembros de las familias para ser tratados como esclavos, la existencia de campos de concentración, el exilio forzado, la apropiación de niños/as, la arbitrariedad política y la corrupción en el reparto de las tierras arrebatadas en el sur.

Como algunos/as autores/as lo han señalado (Valko, 2010; Delrío y Lenton, 2010, entre otros) existe similitudes entre el genocidio perpetrado contra los Pueblos Originarios por parte del Estado Argentino y el genocidio llevado a cabo durante la dictadura militar del 76-83.

Continuidad que los propios actores mapuche señalan y toman como una de sus banderas de lucha indígena en el territorio de la Nor-Patagonia: **el reclamo ante el Estado Provincial y Nacional del reconocimiento del genocidio fundacional sobre el que se estableció el Estado Nación Argentino: La Campaña del Desierto.**

Para concluir, Ramos, Crespo & Tozzini (2016) afirman que

La reestructuración de memorias en estos contextos de posviolencia o de dominación epistémica no implica la actualización de un conocimiento del pasado autónomo o intacto, sino un trabajo de restauración de recuerdos (Benjamin, 1999) que permita, por un lado, profundizar quiebres con el orden mismo de la dominación y por el otro, rearticular vínculos y alianzas para esa lucha.

¿Por qué resulta relevante la memoria para esta investigación? Porque es en los trawn (encuentros colectivos) en donde se tejen las memorias, se refuerza la identidad y resurge el mapuche kimun (sabiduría mapuche) desde el cual se posicionan los actores: el rakizuam (pensamiento unificado) para la acción política y las estrategias de resistencia y lucha.

La Lucha indígena: resistencia, poder y racismo

Una de las definiciones de la RAE de la palabra lucha expresa: “Esfuerzo que se hace para resistir a una fuerza hostil... para subsistir o para alcanzar algún objetivo”.²⁶ Creo que este sentido es el que mejor califica para describir la lucha indígena²⁷, ya que la principal característica de la misma es resistir a una fuerza hostil de todas las formas posibles a lo largo de un tiempo que no tiene fin.

Con “lucha indígena” me refiero a un concepto construido a partir de la abstracción de numerosas luchas de los pueblos indígenas, situadas en contextos, territorios, culturas y momentos históricos diferentes, que tienen en común su carácter anticolonial y desde sus propias cosmovisiones la interpelación a los discursos, normas y prácticas de la civilización occidental (Arévalo Robles, 2011).²⁸

Esta categoría cobra cabal sentido en el marco de los procesos decoloniales; tanto en el campo político como consecuencia del movimiento mundial de descolonización (Bossa &

²⁶ Diccionario de la lengua española, actualización 2020.

²⁷ Más que “Oposición, rivalidad u hostilidad entre contrarios que tratan de imponerse el uno al otro”

²⁸ Arévalo Robles, G La lucha transnacional indígena: articulaciones transfronterizas para interpelar a la civilización occidental, Revista Conjeturas No. 12 / julio-diciembre 2011 / ISSN 1657-5830, Bogotá, Colombia.

Wittersheim, 2008) como en el campo de la construcción epistémica (Dussel, 1973; Quijano 1991, 1992, 1993, 2000, 2007; Lander, 2000; De Souza, 2018).

Las diferencias en las historias coloniales y poscoloniales propias de cada Estado han generado por un lado, diferentes formas de reconocimiento social y político a las poblaciones indígenas (Bossa & Wittersheim, 2008) y por otro lado la historia de sus resistencias ha ido marcando los avances a través de disputas y tensiones con distintos grados de virulencia y resultados.

El concepto de lucha para los Pueblos Indígenas en América es inherente a su existencia, a partir de la conquista y la colonización del continente, las diversas formas de seguir existiendo han sido formas de resistencia. La lucha por el territorio es sin duda, la lucha central de estos pueblos que fueron despojados de su sustento tanto material como espiritual al ser expulsados de sus propias tierras.

Así, las luchas por defender o recuperar estos territorios y sus recursos naturales signan las resistencias indígenas a lo largo de todo el continente. En muchos casos reprimidas brutalmente por la violencia estatal y sus fuerzas de seguridad (sin ir más lejos, la desaparición seguida de muerte de Santiago Maldonado en el marco de la recuperación territorial de Colonia Cushamen y el asesinato de Rafael Nahuel en Bariloche).²⁹

²⁹ Santiago Andrés Maldonado, un joven artesano oriundo de la provincia de Buenos Aires fue desaparecido y muerto tras la represión efectuada por la Gendarmería Nacional Argentina dependiente del Ministerio de Seguridad, a cargo de Patricia Bullrich, el 1º de agosto de 2017 con la finalidad de dispersar un corte de ruta realizado por integrantes del Pu Lof en Resistencia de Cushamen, situado en la provincia de Chubut, Argentina. Santiago estaba acompañando el corte de ruta, enmarcado en la lucha por las tierras ancestrales tradicionalmente ocupadas por la comunidad mapuche, en contra de la multinacional Benetton. El caso tomó relevancia nacional y se mantuvo en los medios durante los 77 días en los que Santiago permaneció desaparecido. Finalmente, el 17 de octubre de 2017 su cuerpo se encontró en el río Chubut, dentro del Pu Lof, que había sido allanado en la jornada de su desaparición y rastreado en varias oportunidades. Según los peritos, la causa de fallecimiento fue “ahogamiento”, sin embargo la controversia del caso aún permanece presente en la sociedad y la sentencia fue

Sin embargo, estas luchas en muchas ocasiones se extienden a otros ámbitos de la vida social e institucional: la educación, la salud y otras reivindicaciones del orden de lo simbólico y cultural -como se verá en los estudios de casos desarrollados en los siguientes capítulos- también se constituyen en campos de disputa de prácticas y sentidos.

Existe, además una diversidad de realidades, situaciones y contextos en los que se desarrollan las comunidades y sus integrantes, que en muchas ocasiones y a lo largo de los años migran a centros urbanos. Sin embargo estas “comunidades mapuche urbanas” mantienen cierta especificidad en sus luchas como indígenas, a pesar de verse atravesadas por complejidades y problemáticas diferentes.

Desde una mirada más global, trascendiendo las fronteras nacionales, la lucha indígena adquiere un carácter transnacional. En este sentido se ha ido consolidando un cuerpo jurídico transnacional con el que se ha proyectado una plataforma de trabajo por la defensa y creación de derechos indígenas a escala global.

El Derecho Internacional parece ser uno de los campos con más avances en las luchas transnacionales indígenas. James Anaya (2005) sostiene que con el tiempo y las diferentes movilizaciones transnacionales se ha logrado un consenso sobre un conjunto de normas

apelada, ya que la muerte ocurrió en un contexto de represión estatal y se identificaron múltiples irregularidades en todo el procedimiento.

El asesinato de Rafael Nahuel ocurrió 25 de noviembre de 2017, durante la represión efectuada en el marco de un operativo de desalojo, dispuesto por el juez federal de Bariloche Gustavo Villanueva y ejecutada por el Grupo Albatros de la Prefectura Naval Argentina dependiente del Ministerio de Seguridad a cargo de Patricia Bullrich; contra la comunidad Lafken Winkul Mapu en la zona del lago Mascardi, provincia de Río Negro. Rafael fue muerto de un disparo por la espalda, por el Cabo Primero Francisco Javier Pintos. También resultaron heridas otras dos personas (una mujer y un varón) por armas de fuego, y fueron detenidas varias otras, incluyendo cinco niños. En mayo de 2019, la Cámara Federal de General Roca desestimó la figura de legítima defensa, (según la versión del Ministerio de Seguridad, se había producido un enfrentamiento) y ordenó la detención del prefecto Pintos bajo la acusación de homicidio agravado. En su escrito, los jueces afirmaron que: "en lugar de una defensa legítima hubo una masacre" (Perfil. 15 de mayo de 2019).

internacionales acerca de los derechos de los pueblos indígenas. Ejemplo de esto, es el Convenio 169 de la OIT, que reconoce los derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales.

No obstante, según un informe de Amnistía Internacional (2014) aunque ha habido avances en la protección y promoción de los derechos de los Pueblos Indígenas, a causa de la discriminación histórica de la que son objeto, se mantienen aún más excluidos, marginados y apartados de los procesos de toma de decisiones que otros grupos. Esta situación se agrava para las mujeres que poseen una triple discriminación: de identidad indígena, de género y de clase social.

La noción de derechos humanos a nivel internacional se ve interpelada desde la propuesta de Rajagopal (2005), quien plantea que el derecho internacional construye la categoría de derechos humanos desde una visión eurocéntrica. Así, se constituye un discurso reduccionista que invisibiliza al Tercer Mundo y da continuidad a prácticas coloniales, sobre las cuales se despliega el discurso benefactor y las políticas de desarrollo sobre los países “subdesarrollados”. Esta mirada, considera exclusivamente a los Estados y a los organismos internacionales como sujetos productores de derecho internacional, excluyendo a los movimientos sociales de los países del Tercer Mundo y su visión y prácticas culturales, indispensables para construir un “derecho internacional desde abajo”.

En relación a esta problemática, Rajagopal (2005) propone el concepto de resistencia, como aquella posibilidad de concebir el mundo desde una perspectiva propia que no se someta a los cánones universales.

Sin embargo, esta posibilidad está determinada en gran medida por las relaciones de poder. Noción que tomaremos de Foucault, como una red imbricada de relaciones estratégicas complejas,

las cuales hay que seguir al detalle (microfísica) y que en la sociedad disciplinaria/de control tiene como finalidad normalizar a los sujetos. En este sentido, lo disciplinario combina la técnica de la jerarquía que vigila, con la sanción normalizadora. Los procedimientos disciplinares hacen de la descripción de los sujetos un medio de control y dominación (Giraldo Díaz, 2006).

Así, estos conceptos resultan adecuados para pensar la incorporación de los pueblos indígenas vencidos por el ejército en la Campaña al Desierto, al Estado Nacional. Cuyos sobrevivientes fueron sometidos al disciplinamiento por parte de las instituciones del Estado, a través del castigo (humillaciones, castigos corporales) si mostraban sus “marcas culturales”, expresión de su identidad étnica, imponiendo así la normalización a través de la homogeneización cultural.

Este intento, fue (y sigue operando aún) legitimado en el racismo como ideología que impregna las relaciones interétnicas en todos los órdenes de la vida social. Estas nociones dan lugar a fines del siglo XIX al racismo biologicista y al control sobre la población, concepto nuevo que será fundamental para la biopolítica. Lo que Foucault denomina “sociedad de control”, que incorpora la noción de un estado de guerra permanente hacia todo aquello que se percibe como diferente, no solo en el exterior del Estado sino al interior mismo.

Desde este discurso racista, biologicista y evolucionista, los pueblos indígenas fueron considerados inferiores y por lo tanto, la desaparición era su destino “natural”.

Es así que, el racismo, como concepto sociológico (Bastide, 1958) comenzó a desarrollarse de manera notoria a partir del siglo XVI a partir del descubrimiento de América y la necesidad de justificar la conquista de grandes extensiones de tierras y la explotación de los recursos existentes en el nuevo continente.

El interés económico del capitalismo en expansión, promovió la explotación de los “indios”, como mano de obra en las grandes plantaciones y en las minas. La impresionante caída de la demografía de la población originaria a causa de la sobre-explotación, enfermedades y exterminios armados, motivó la incorporación de un nuevo actor en América: la población negra de origen africano. El tráfico de esclavos comenzó en el siglo XVI y se desarrolló sobre todo en el siglo XVII.

Este sistema, organizado en base a la explotación del hombre como una mercancía, necesitó un sistema de legitimación y justificación ideológico y moral. El discurso científico ofreció los argumentos: estos pueblos constituían escalones inferiores de la evolución humana.

Durante el siglo XIX, este sistema de explotación se fue estableciendo en una doctrina conocida como racismo, que basó sus fundamentos en un conjunto de nociones desprendidas de la teoría evolucionista aplicadas al desarrollo humano como: jerarquía de especies, lucha por la supervivencia, selección natural, entre otras.

Estas “razas sociológicas” se establecieron como categorías sobre un número arbitrario de rasgos físicos, escudadas en las supuestas bases biológicas y fenotípicas como el color de la piel, la forma de la nariz, el tipo de pelo, etc. Se utilizaron para clasificar, estigmatizar, segregar y dominar al “otro” diferente.

En este sentido, Mazettele y Sabarote (2009), afirman que lo fundamental no son las diferencias biológicas intra-específicas de la especie humana, sino las interpretaciones y significaciones que los actores sociales atribuyen a esas diferencias. Es a través de este universo simbólico como los grupos humanos construyen sus relaciones, dando lugar a acciones basadas en categorías tales como prejuicio, racismo, discriminación, exclusión y exterminio.

En síntesis, el prejuicio racial siempre es esgrimido por un grupo que detenta y ejerce una relación de poder con respecto a otro y el racismo es la forma que adopta esta ideología de la dominación.

Aníbal Quijano (1991, 1992, 1993, 2000, 2007) va a denominar esta ideología de dominación como “colonialidad del poder”, señalándola como uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social.

Para Aníbal Quijano

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo (2000, p. 246).

Con relación a los procesos de consolidación de la matriz del Estado–Nación Argentina y la incorporación de los pueblos originarios luego de la Campaña del Desierto, Kropff explica que:

Desde ese momento la política del Estado Argentino, que incluyó la usurpación y redistribución de las tierras y la asimilación política, fue sustentada por una ideología hegemónica que se basó en la extinción y la asimilación. Este planteo ideológico favoreció la negación discursiva de la presencia mapuche y el desarrollo de estrategias invisibilizadoras y de des-marcación de la identidad por parte de los afectados en contextos altamente represivos y discriminatorios (2005, p. 103).

En este sentido, como se verá en los siguientes capítulos, el racismo es una ideología que permanece activa y permea las relaciones interétnicas en el territorio en estudio, justificando acciones de violencia estatal, usurpación de derechos y discriminación.

El Estado y las Políticas Públicas

El Estado

El Estado Moderno es un fenómeno relativamente reciente, surge en Europa a finales de la Edad Media (S XIII al XV)³⁰ como parte de un proceso histórico complejo del cual es necesario destacar dos aspectos que tienen implicancia directa en el tema de estudio.

El primero, es que para realizar la concentración de poder que significó la creación del Estado Moderno, fue ineludible suprimir adscripciones identitarias diversas para homogeneizar y fortalecer una identidad y sentido de pertenencia única (nacionalismos). El segundo es vinculación con el capitalismo como sistema económico y como consecuencia directa la propiedad privada de los medios de producción y entre éstos, la tierra.

³⁰ Los atributos que distinguen al Estado Moderno son: el uso exclusivo de la fuerza legítima, territorio delimitado, población amalgamada por una identidad común, soberanía, gobierno mediante leyes y burocracia pública.

¿Pero, qué es el Estado? Para O'Donnell es

Un conjunto de instituciones y relaciones sociales (la mayor parte de éstas sancionadas por el sistema legal de ese Estado) que normalmente penetra y controla el territorio y los habitantes que ese conjunto pretende delimitar geográficamente. Tales instituciones tienen como último recurso, para efectivizar las decisiones que toman, la supremacía en el control de los medios de coerción física que algunas agencias especializadas del mismo Estado normalmente ejercen sobre aquel territorio (2004, pp. 149,150).³¹

De acuerdo con esta definición, y siguiendo al autor, el Estado incluye tres dimensiones: la burocracia estatal, entendida como un conjunto de organizaciones complejas que tienen asignadas responsabilidades relativas a algún aspecto del bien común; un sistema legal, como entramado de reglas legalmente sancionadas que penetran las relaciones sociales y por último el intento de ser un foco de identidad colectiva para los habitantes de su territorio.

Estas dimensiones del Estado son históricamente contingentes y se encuentran atravesadas por las tensiones originadas en variedad de intereses: extra-nacionales, económicos, corporativos, privados, de colectivos populares, demandas de minorías y otros. Estas tensiones e intereses deben ser incluidos necesariamente en el análisis del inter-juego entre el Estado y los Pueblos Indígenas ubicados dentro del territorio nacional, en función del objetivo estatal de imponer hegemonía y ejercer control sobre el territorio y sus habitantes.

³¹ O'Donnell se aparta de la definición weberiana de "violencia legítima", considerando que esta característica es una variable histórica.

La burocracia estatal se expresa a través de dispositivos y políticas públicas. Con respecto al concepto de dispositivo, según Agamben (2011) es un concepto central en el pensamiento de Foucault quien lo propone como:

Un conjunto resueltamente heterogéneo que incluye discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, brevemente lo dicho y también lo no-dicho, éstos son los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que se establece entre estos elementos (Foucault, 1977, *Dit et écrits*, 3,299).

Por otra parte señala este autor, el dispositivo tiene una función estratégica dominante y siempre está inscripto en un juego de poder.

Los dispositivos de control del Estado son entonces, esta “red” que incluye la violencia estatal, las políticas públicas y la formación del sentido común o la opinión pública.

Con respecto a las políticas públicas o políticas estatales, las mismas surgen a partir de una problematización de un aspecto de la realidad, un problema o cuestión social que requiere atención y una resolución por parte del Estado. Esa resolución puede ir desde solucionar efectivamente el problema que la origina hasta la represión o supresión del grupo o sector de la sociedad que lo constituye. Estas cuestiones sociales pueden plantearse desde el mismo Estado (sin reflejar o responder a demandas de la sociedad civil) o surgir a partir de sectores sociales que logran poner en “agenda”.

Una política estatal, entonces es la toma de posición del Estado ante esta cuestión social determinada, toma de posición que de una u otra manera busca darle una resolución. Esto determinará un modo de intervención que implica un desarrollo en el tiempo y el espacio, utilizando para ello dispositivos institucionales y burocráticos. Modo que no es estático sino que se transforma en el tiempo por situaciones tanto de contexto como inherentes al mismo Estado. Por ello, estas políticas no son, ni mucho menos, estáticas u homogéneas, sino que albergan contradicciones y cambios.

Oszlak y O'Donnell (1995) definen política pública o política estatal como

Un conjunto de acciones y omisiones que manifiestan una determinada modalidad de intervención del Estado en relación con una cuestión que concita la atención, interés o movilización de otros actores de la sociedad civil. De dicha intervención pueden inferirse una cierta direccionalidad, una determinada orientación normativa que previsiblemente afectará el futuro curso del proceso social hasta entonces desarrollado en torno a la cuestión (1995, pp. 112,113).

Finalmente, resulta pertinente introducir el concepto de Nación y alguna discusión al respecto, para completar este apartado. La Nación, según O'Donnell: "Es un arco de solidaridades, una construcción política e ideacional que postula la existencia de un "nosotros" que entraña un reclamo de lealtad por encima y más allá de otras identidades e intereses y que, si ya no lo tiene, frecuentemente busca asentarse o definirse en un territorio delimitado por un Estado" (2004, p. 165).

Esta concepción que podría caracterizarse como liberal, equipara un Estado a una Nación. Sin embargo, existen otras posibilidades. Boaventura de Sousa Santos (2007) recupera la tradición comunitaria de los pueblos indígenas como una concepción diferente de Nación, que mantiene la autodeterminación, aunque no necesariamente la independencia. Esta visibilización de las distintas nacionalidades dentro de un mismo Estado, expresa la realidad de la plurinacionalidad (como el caso de Bolivia) que interpela la complejidad del Estado Nación Moderno. Necesariamente esta discusión, introduce términos como multiculturalidad, pluriculturalidad e interculturalidad (Barabás, 2014)³².

De Sousa Santos (2007) introduce en la discusión, el concepto de poscolonialidad y el reconocimiento de que los procesos coloniales no terminaron con las independencias en América, sino que continuaron siendo ejercidos por los Estados Nación Modernos. En este sentido el autor alerta que, en relación a los procesos de descolonización, el Estado no puede ser neutro porque de este modo favorece a la cultura-clase dominante. Además destaca los procesos de memoria en el marco de los derechos colectivos. Es decir el Estado debe intervenir con políticas públicas tendientes a promover y apoyar estos procesos colectivos de reparación histórica “si hubo una injusticia histórica hay que permitir un período transicional donde haya un tiempo de discriminación positiva a favor de las poblaciones oprimidas” (de Sousa Santos, 2007, p.20).

En este sentido se expresa el nuevo constitucionalismo plurinacional intercultural que por ejemplo ha surgido en Bolivia, como una conquista de los pueblos indígenas en visibilizar su existencia como parte del Estado en el presente.

³² Para el esclarecimiento de estos términos y su aplicación en América Latina, ver Barabás (2014).

La idea del estado plurinacional se basa en la búsqueda del consenso por el reconocimiento de las diferencias, las que exigen instituciones diferenciadas, por ejemplo en el caso de los procesos judiciales. Por lo tanto el Estado debe contar con instituciones comunes y otras diferenciadas apropiadas a las identidades culturales de las pluri-naciones que conviven. De Sousa Santos (2007) lo caracteriza como constitucionalismo plurinacional, intercultural y poscolonial; basado en el reconocimiento, la continuidad histórica y el consentimiento.

Conflicto Estado Nación-Pueblo Nación pre-existente

El concepto de Nación y de Pluri-Nación, entonces, es importante para este caso ya que tanto el Estado Argentino se define a sí mismo como Nación Argentina, como el Pueblo Mapuche, se define a sí mismo como Pueblo Nación Mapuche. Esta situación se complejiza aún más, ya que el Pueblo Mapuche se extiende en dos Estados diferentes: Argentina y Chile, con procesos históricos regionales, conflictividades, legislaciones y políticas diferentes.

Evidentemente esto plantea una multiplicidad de conflictos. Si el Estado Moderno necesita ejercer soberanía y monopolio sobre un territorio definido en concordancia con una Nación... ¿cómo ensamblar estas pretensiones con las del Pueblo Originario pre existente a la creación de estos Estados y con diferentes grados de reconocimiento de derechos por esos mismos Estados? Como se puede apreciar, el conflicto es múltiple y repleto de contradicciones, que los mismos Estados albergan en su seno y que se plasman en políticas públicas (sobre todo en legislación) que avanzan en el reconocimiento de la heterogeneidad dentro del territorio y por

otro lado en acciones que no se condicen con las mismas y que resultan en situaciones de violencia estatal.

Marcos normativos internacionales, nacionales y provinciales

Para dirimir estos conflictos se ha ido implementado legislación referida a la cuestión indígena en los distintos niveles estatales, tanto provinciales como nacionales.

A partir del reconocimiento como Pueblos dentro del Estado Nacional, con identidad propia y con derechos colectivos que se derivan de su presencia histórica y contemporánea, se comenzó una nueva relación jurídica entre estos Pueblos y el Estado.³³

El proceso legislativo de reconocimiento de los Derechos Indígenas tuvo su origen en las provincias que sancionaron una serie de leyes específicas. Entre éstas la Ley 2.287 (1988) de Río Negro “Ley de Tratamiento Integral de la Situación Jurídica, económica y social, individual y colectiva de la población indígena” y su modificatoria, la Ley D Nº 2465 (1991). En el Artículo 1º, se fija el objeto de dicha ley: “Reconocer y garantizar la existencia institucional de las comunidades y sus organizaciones, así como el derecho a la autodeterminación dentro del marco constitucional, implicando un real respeto por sus tradiciones, creencias y actuales formas de vida”.

A través de esta Ley se creó el Consejo Asesor Indígena (C.A.I.) y el Concejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas, CO.De.C.I.

³³ A partir de la “revisión de la historia y del derecho a la luz del reconocimiento de la pluralidad étnica y cultural” (INAI, Instituto Nacional de Asuntos Indígenas).

En Río Negro, la Ley Provincial D N° 2553 “Política Indígena y apoyo a las comunidades indígenas. Adhesión a la Ley Nacional N° 23.302” (1992); la Ley Provincial D N° 4275 “Emergencia en la posesión y propiedad indígena. Adhesión a la Ley Nacional N° 26.160” (2007) y la Ley Provincial de Adhesión a la Ley Nacional N° 25.517, de restitución de restos (2012).

Por otra parte, la Constitución de la Provincia de Río Negro de 1988, reconoce en su artículo 42, al indígena rionegrino como signo testimonial y de continuidad de la cultura aborígen pre-existente, contributiva de la identidad y la idiosincrasia provincial, así como los derechos al disfrute, desarrollo y transmisión de su cultura, el derecho a organizarse y la propiedad inmediata de la tierra que posee.

En el ámbito nacional, se sancionó en el año 1985, la Ley 23.302 sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades y en 1992 se aprobó mediante ley 24.071 el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes³⁴.

En este ámbito, el hito más importante es el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional (1994) que otorga rango constitucional a los derechos ya reconocidos y a su vez avanza en el reconocimiento de otros, obligando de esta manera a la adecuación de los textos legales existentes y a la sanción de otros nuevos. En este artículo de la Constitución, se establece que corresponde al Congreso

³⁴ El mismo, fue ratificado en Argentina a través de la Ley N° 24.071, sancionada el 4 de marzo de 1992 y promulgada el 7 de abril de 1992 (publicación B.O. 10/4/92). Sin embargo recién en el año 2000, el Poder Ejecutivo dictó el instrumento de ratificación y depositó dicho instrumento en la OIT el 3 de julio de ese año. Según la reglamentación internacional, el “Convenio entrará en vigor, para cada miembro, doce meses después de la fecha en que haya sido registrada su ratificación” (Art. 38.3); por ello se afirma que el Convenio 169 rige en Argentina desde el 3 de julio de 2001. Fuente: ENDEPA, 2018.

Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.

Dentro de este marco legislativo, se sancionó en el año 2001, la Ley Nacional 25.517 de “Restitución de Restos Aborígenes. Disposición sobre restos mortales de aborígenes que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas”. Dicha ley establece en su artículo primero que “deberán ser puestos a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que lo reclamen, los restos mortales de aborígenes, que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas”³⁵.

En el año 2010 el Gobierno Nacional, a través del Decreto 701, dispuso la reglamentación de la ley nº 25.517, como parte de las acciones desarrolladas en el marco de la conmemoración del Bicentenario. Estableció que el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), sea el encargado de coordinar, articular y asistir en el seguimiento y estudio del cumplimiento de las directivas dispuestas en esta ley.

³⁵ Amparados en esta legislación y en ejercicio de sus derechos, durante los años 2010-2012 se llevó a cabo el proceso de restitución de restos humanos -que se encontraban en el Museo Antropológico de Viedma- a las organizaciones mapuche-tehuelche del Valle Inferior del Río Negro. Este proceso, fue objeto de mi tesis de Licenciatura y se retoma en capítulos posteriores.

La Ley Nacional 26.160 fue sancionada a fines del año 2006 por un plazo de vigencia de 4 años, a efectos de dar respuesta a la situación de emergencia territorial de las Comunidades Indígenas del país, en consonancia con el Artículo 75, Inciso 17 de la Constitución Nacional y dando cumplimiento parcial al Artículo 14 inc. 2 del Convenio 169 de la OIT. La misma fue prorrogada en tres oportunidades: en el año 2009 mediante la Ley 26.554; en el 2013 a través de la Ley 26.894 y en el 2017 mediante la Ley 27.400, por la cual se extiende su vigencia hasta noviembre de 2021. Es una ley de emergencia y de orden público. Los objetivos de esta Ley son declarar la emergencia territorial de las comunidades indígenas originarias del país; suspender la ejecución de sentencias, actos procesales o administrativos cuyo objeto sea el desalojo o desocupación de las tierras que ocupen las mismas y realizar un relevamiento técnico, jurídico y catastral de las Comunidades Indígenas y en caso de corresponder, de tierras ocupadas por las mismas de forma actual, tradicional y pública. Al momento de escribir estas páginas, se encuentra presentada la solicitud de una nueva prórroga por parte del INAI.

Con respecto a los Tratados Internacionales relevantes, la “Convención internacional sobre la eliminación de toda forma de discriminación racial”, prohíbe cualquier distinción hecha con motivo de raza, color u origen (Incorporado a la Constitución Nacional mediante el Art. 75 Inciso 22), la “Declaración de la Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas” detalla los derechos humanos de esos pueblos y resalta su derecho a mantener sus tradiciones y culturas y su propio desarrollo de acuerdo a sus intereses y necesidades y por último el ya mencionado Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Este Convenio posee dos postulados básicos: el derecho de los Pueblos Indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias y su

derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan a través del consentimiento informado.

6. Consideraciones metodológicas

Desde lo metodológico, se trató de una investigación cualitativa, desde un abordaje etnográfico diacrónico desarrollado entre los años 2012-2017, alternando momentos de mayor involucramiento con momentos de menor participación en los distintos procesos llevados a cabo por las organizaciones y comunidades mapuche de la región Nor-Patagonia. Esto permitió visualizar procesos, cambios y permanencias, así como el surgimiento y declinación de organizaciones a lo largo del período trabajado.

Para el análisis de las interacciones generadas por la etnicidad, en la lucha indígena, se abordaron tres dimensiones:

- 1- Al interior del “grupo nuclear identitario”, es decir las relaciones que se establecen entre los integrantes de una comunidad o de una organización específica mapuche.
- 2- Al interior del grupo étnico, al que denominé “pueblo originario mapuche” formado por distintas organizaciones y comunidades que mantienen entre sí relaciones de fusión y fisión basadas en la cooperación/competencia.
- 3- Relaciones que se establecen entre el grupo étnico “pueblo originario mapuche” y la “sociedad nacional”, encarnadas en distintos actores sociales: organizaciones y comunidades indígenas, estado y sus dispositivos, sociedad civil y mercado.

Este análisis permitió comprender la dinámica de las relaciones interétnicas en la región, lo que podríamos denominar como “núcleo duro identitario” (Boccara, 1995) del pueblo mapuche a través del tiempo y lo que se transforma adaptándose a los tiempos cambiantes del devenir histórico.

Se encontraron en estas formas organizativas y de participación elementos que han caracterizado la organización política del pueblo mapuche en distintos momentos y regiones, lo que permitió pensar algunos procesos actuales desde un contexto histórico mayor.

Asimismo, en relación al Estado y sus dispositivos; se detectaron construcciones ideológicas, políticas, territoriales, culturales y socio-económicas que prevalecen a lo largo de la historia nacional y aquellas cuestiones que han podido transformarse a partir de luchas y reivindicaciones de las organizaciones indígenas en el territorio; así como de avances a nivel internacional y transnacional que han repercutido en el plano nacional y procesos históricos nacionales que abrieron nuevos campos para el replanteo de la “lucha indígena”.

Con respecto a las técnicas utilizadas, se realizaron observaciones participantes en distintos eventos y actividades de las comunidades, complementándose esta información, con entrevistas abiertas y semi estructuradas a informantes clave, para dar cuenta de los significados otorgados por los actores a sus prácticas y comprender el mundo simbólico del Pueblo Mapuche. Como herramientas se utilizaron: Diario de Campo, grabador digital y cámara fotográfica digital.

A los efectos de producir un conocimiento sistemático, se realizó un mapeo de las organizaciones y comunidades de la región del Valle Inferior del Río Negro que se autodefinen como mapuche o mapuche-tehuelche. Se generó una clasificación en función de los aspectos

organizativos y los modos de participación y se profundizó acerca del sentido que los actores otorgan a sus prácticas de participación para comprender el sentido que tiene para ellos/as “militar la lucha indígena”. En esta dirección se trabajaron aspectos vinculados a la cosmovisión mapuche y su relevancia a la hora de realizar acciones y tomar decisiones colectivas.

Por otro lado se realizó un intento de explicitar algunas relaciones inter-étnicas e interculturales reveladas en distintas situaciones de conflicto en las que se jugaron intereses contrapuestos entre las organizaciones mapuche, el estado, el mercado y otros sectores de la sociedad civil. Para ello, se analizaron los registros etnográficos de casos en los que se desarrollaron situaciones de contacto interétnico en la región del Valle Inferior del Río Negro, en las localidades de Viedma y Carmen de Patagones -más comúnmente denominadas “La Comarca” por sus habitantes- con la finalidad de comprender modos de interacción entre el Estado, la sociedad hegemónica y los pueblos originarios indígenas.³⁶

Además se realizó el registro etnográfico y el análisis de la marcha “Petu mongueleñ” realizada en el año 2017 que unió Bariloche-Viedma, como modo de contextualizar y comprender los lazos que existen entre las comunidades y que se extienden a modo de red a lo largo del territorio rionegrino.

Pensando la realidad como un permanente devenir sobre estructuras que se van modificando con los acontecimientos, se buscó a través del análisis procesual de estas situaciones especialmente significativas, comprender lo que permanece a lo largo del tiempo y

³⁶ A los fines de realizar un análisis situado, se seleccionaron Estudios de Caso, a modo de unidades de análisis distintos acontecimientos protagonizados por comunidades y organizaciones mapuche en el territorio de Río Negro. Dichos escenarios fueron abordados a partir de la técnica de observación participante. El primero es el proceso de restitución de patrimonio (restos humanos) protagonizado por comunidades de Viedma, el segundo es el intento de cambiar el nombre de la calle Roca por Lonko Chanel en esta misma ciudad y el tercero es la marcha Petu Mongueleñ que unió la ciudad de Bariloche (Furiloche) con Viedma en el año 2017.

lo que va transformándose acorde a las nuevas complejidades que aparecen en los diferentes contextos.

También se realizó un somero análisis de la legislación, internacional, nacional y provincial y de la implementación de algunas políticas públicas de impacto territorial en la región.

Por otra parte se realizó una recopilación y análisis de publicaciones de la prensa local en relación a las actividades y propuestas de las comunidades y su eco en la sociedad local, sobre todo aquellas que involucraron reclamos ante el Estado.

Como forma de contextualizar la información recogida se trabajó en forma adicional, con los datos de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005 y del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001, INDEC, re-elaborándose datos cuantitativos para la zona de interés, con la finalidad de poner en perspectiva el problema de investigación. Sin embargo, cabe destacar el sesgo detectado en el relevamiento de los datos censales, que no permiten aseverar los resultados, ya que dejan por fuera del censo gran parte de la población rural que hubiera resultado fundamental.

CAPÍTULO II. EL PUEBLO MAPUCHE

Bechis (2010) desde el análisis etno-histórico, desarrolla una caracterización de la organización política y social del Pueblo Mapuche, que resulta pertinente para el análisis de las formas de organización actual de las comunidades y asociaciones indígenas. Las características señaladas por esta autora, son que:

- 1- La sociedad mapuche formó un complejo cultural pan-araucano, que se extendía en los territorios de los actuales estados de Chile y Argentina. Esta sociedad que se extendía desde el Pacífico hasta el Atlántico era una unidad social porque cada una de las partes dependía de las otras para su reproducción social, comprendía la Araucanía, la Cordillera, la Pampa Seca y la Pampa Húmeda, hasta las líneas de frontera, incluyendo la zona del Valle Inferior del Río Negro, objeto de este estudio.
- 2- La sociedad mapuche tiene por su conformación histórica, un carácter secundario. Es decir, que siempre se posicionó frente a un Estado que intentó dominarla. Primero los Incas, luego los españoles, finalmente las sociedades hispano-americanas devenidas luego en Estados Nacionales de Chile y Argentina.
- 3- Era una sociedad segmentaria-igualitaria, que utilizaba mecanismos de fisión y fusión y mantenía relaciones de solidaridad-competencia entre sus segmentos.

Este carácter segmentario de la sociedad mapuche puede haber resultado un recurso para resistir a la dominación de los Estados en los distintos períodos de la historia. Bechis plantea

directamente que: “esta segmentalidad de la sociedad mapuche es la responsable inmediata de la duración de la resistencia por cuatrocientos años” (2010, p. 124).

El tipo de organización social y política segmentaria tiene como premisa la equivalencia de las distintas parcialidades que la conforman. En el caso de los Mapuche, durante los Parlamentos, las distintas parcialidades participantes tenían igual derecho a ejercer la palabra. Cada segmento o parcialidad disponía de su Lonko (cacique) y era autónoma en sus decisiones.

Como las relaciones que se establecían entre los segmentos eran al mismo tiempo de solidaridad y de competencia, existían rivalidades y amistades diversas que podían transformarse según las circunstancias, organizándose a través de mecanismos de fisión y fusión. En este sentido, tanto españoles como criollos, utilizaron estas dinámicas para fomentar o agudizar las enemistades existentes entre parcialidades, a través de distintas alianzas y reconocimientos de “caciques amigos”.

Escribe Bechis

Las relaciones conflictivas entre parcialidades o agrupaciones eran parte constitutiva de la organización política de los indígenas desde el Pacífico al Atlántico. Así también lo era la falta de sujeción al cacique cuando la opinión era disidente. La organización en liderazgos competitivos exigía esa flexibilidad que tanto extrañaba a los españoles (2010, p. 100).

Los tratados de amistad suscriptos en distintos momentos de la historia, fueron traicionados en general por la “sociedad blanca” y no por la “sociedad indígena”, quienes los respetaban en

concordancia con su modo de organización social y política (en términos de mecanismos de fusión). Sin embargo, una vez roto el pacto por parte de los blancos ya no había ninguna obligación por parte de los mapuche.

La responsabilidad del cumplimiento de los pactos por parte de las comunidades recaía en el “Lonko” y en su capacidad de liderazgo. Este lugar como cabeza de la comunidad era y es asumido por quien posee características y virtudes personales que lo/a califican como “big man” (Sahlins, 1963)³⁷. Esto significa que el Lonko debe ganarse el lugar y sostener su prestigio y la confianza de la comunidad. Si esta confianza se rompe, ya no existe obligación de obediencia y puede desaparecer la agrupación o elegirse un nuevo Lonko.

Se puede caracterizar el tipo de jefatura para esta área (Bechis, 2010, p. 125) como “basada en el prestigio, sin funciones legislativas, con pocas funciones judiciales en el contexto de una sociedad diferenciada en prestigio y riqueza pero no estratificada”.

Según Bechis (2010) el período conocido como los Grandes Cacicatos respondió más que nada a una presión de la sociedad blanca de tener un solo interlocutor con quien negociar. En esta misma línea de pensamiento, Jong (2009) expresa que

la reconstrucción de la dinámica de las unidades políticas indígenas debería contar entre los factores explicativos tanto a los recursos organizativos propios de estos grupos, sus modalidades y márgenes de autonomía en la toma de decisiones políticas, como desplegar una mirada del proceso que, centrada en las políticas estatales y sus

³⁷ Existen casos de mujeres Lonko en la historia y en la actualidad. En mi trabajo de campo he conocido a Juana Vilas, Lonko de la comunidad rankülche Toay de la Pampa.

objetivos, identifique las transformaciones operadas por los dispositivos de estado sobre la conformación de alianzas políticas indígena (2009, p. 19).

En este sentido, la “Confederación de Salinas Grandes” bajo el mando de Calfucurá (1835-1873) es la organización que logró la mayor centralización política y concentración de poder en el territorio de Puelmapu (Argentina) como resultado de las dinámicas desplegadas a modo de resistencia al avance de la sociedad criolla sobre los territorios indígenas.

Para esta interpretación dinámica de los procesos identitarios resulta fructífero el concepto de etnogénesis (Boccara, 1999, 2003). Para Boccara, etnogénesis refiere al proceso por el cual surgen nuevos grupos étnicos (Sturtevant, 1971) o se transforman las definiciones identitarias de un mismo grupo a través del tiempo, reflejando la capacidad de adaptación y creación de los Pueblos Indígenas. Estos procesos no pueden ser comprendidos sin tomar en cuenta los fenómenos de etnificación, etnicización y de etnocidio.

La etnificación es “el proceso por el cual se cristalizan elementos culturales y políticos anteriormente fluidos” y la etnicización o etnización es la “lectura de la realidad social y política a partir de un prisma racial y étnico-cultural (Boccara, 2003, p. 30). El etnocidio, por otra parte, es la eliminación de las formas culturales e identitarias de un grupo por otro que detenta una relación de poder.

Boccara (2003) señala que la etnia mapuche que emerge en la segunda mitad del S XVIII es en el producto de un proceso de etnogénesis, en el que es posible entrever la permanencia de estructuras simbólicas y de organización social previas, integrada a elementos exógenos. Atribuye este fenómeno a la capacidad de los mapuche de incorporar estos elementos y

resignificarlos en el orden de sus propios núcleos identitarios³⁸. Interviene en la etnogénesis, la relación dialéctica entre la categorización externa del grupo y la definición interna identitaria, resultando las identidades étnicas producidas en procesos de negociaciones, reformulaciones e imposiciones en el marco de relaciones de poder, de conflicto y de violencias (Boccaro, 2003).

Teniendo en cuenta las disquisiciones anteriores y la dificultad de realizar una clasificación de los pueblos o grupos étnicos de la región, ya que fueron transformándose a lo largo de la historia; se puede decir que el nombre “Mapuche” significa “Gente de la tierra” y su territorio llegó a extenderse por las regiones localizadas al sur de los actuales Estados de Argentina y Chile, denominadas respectivamente “Puel Mapu”, (“Tierra del Este”) y “Gulu Mapu” (“Tierra del Oeste”).

A partir del S XVI, los mapuche intensificaron su migración cruzando la Cordillera de los Andes desde lo que hoy es Chile, hacia el territorio actual de Argentina. Este proceso continuo de migración, potenciado por la presión del avance de los españoles primero y del Estado vecino después, llevó a una configuración nueva del territorio caracterizado por la alta movilidad de la población y las relaciones interétnicas.

Esta sociedad definida por varios autores como “sociedad de frontera” (Boccaro, 2003; Ratto 1994, Mandrini 1997) se organizó alrededor de tres mecanismos: la razzia (depredación), el comercio y la crianza de ganado (pastoreo). Durante los S XVII, XVIII y XIX se produjo una verdadera transformación de la configuración étnica de la pampa, caracterizada por la circulación de personas y productos en redes comerciales transandinas, alianzas político-

³⁸ “El principio fundamental del funcionamiento de la máquina social indígena: la construcción de sí mismo en un movimiento de apertura hacia el otro” (Boccaro, 2003, p. 28).

matrimoniales y mestizajes (Boccara, 2003) llegando a constituirse una construcción pluriétnica pan-mapuche.

Según este autor, luego de las campañas de Rosas (1830) se produjo un proceso de fijación de las sociedades indígenas a partir de su establecimiento sedentario en territorios más o menos circunscriptos, cuyos derechos fueron negociados a través de los Parlamentos y reconocidos en diversos Tratados: “El paisaje geo-étnico, anteriormente caracterizado por la movilidad, se fijó en función de criterios étnicos: los indios de las Salinas Grandes, los Tehuelches de Río Negro, los Voroganos, los Indios del País de las Manzanas, los Ranqueles, etc” (Boccara, 2003, p. 31).

Afirma Boccara que los parlamentos, la delegación de poder en representantes, los tratados y las tipologías trazadas por la sociedad hispano-criolla a través del registro escrito, fueron tecnologías de saber-poder utilizadas para fijar las identidades como dispositivo de control estatal. De esta manera, las sociedades indígenas que se situaban en un continuum socio-cultural fueron fijadas territorialmente y las sustanciaciones de identidades se acentuaron entre 1860-1880.

Sin embargo, la dialéctica del proceso escapó al control de los colonizadores: a este dispositivo de etnificación por parte de los Estados Nacionales a través de sus sistemas económicos, políticos, simbólicos y religiosos se opuso un proceso de etnogénesis y etnicización como nuevas formas de definición identitarias a través de adaptaciones y resistencias por parte de los Pueblos Indígenas.

Con respecto al “mapa étnico” de la región pampeano-patagónica, entre las décadas de 1930 a 1970 se realizaron una serie de estudios que tuvieron una gran influencia en su

configuración (Vignati (1936), Harrington (1946), Escalada (1949) Casamiquela (1965, 1969, 1985)). Sin embargo siguiendo a Nacuzzi (1999) se pueden señalar inconsistencias metodológicas que derivan en esquemas forzados y poco reales, que giran infructuosamente en torno a la ubicación geográfica de los grupos y a la lista de rasgos culturales que detentan.

Estas caracterizaciones basadas en un presupuesto de a-historicidad y de reificación de las identidades de los Pueblos Indígenas, reúnen y articulan datos de distintas épocas tales como registros arqueológicos, relatos de viajeros (Falkner [1774] (1974), Musters [1869-70] (1979), Cox (1863) y Moreno (1876, 1879) y etnografías contemporáneas.

Resulta relevante mencionar para la región del Valle Inferior del Río Negro los trabajos de Rodolfo Casamiquela, ya que sus clasificaciones han determinado por años el enfoque científico y la caracterización de los grupos étnicos de la región. No menos importante, es la influencia que ha tenido en la configuración del imaginario social en relación a las identidades étnicas y sus repercusiones políticas, conformando argumentos que en la actualidad se esgrimen desde sectores hegemónicos para negar derechos a las comunidades mapuche.

A partir de la década de 1980, otros/as investigadores aportaron nuevos enfoques centrando sus estudios en las relaciones interétnicas, aprovechamiento de recursos y conexiones político sociales entre grupos de la región. Entre ellos, Nacuzzi, Bechis, Palermo, Mandrini y Solís. En este sentido, se destaca la necesidad de reconstruir la etnohistoria regional desde parámetros basados en una concepción dinámica y no esencialista de la etnicidad.

Para el caso de la región en estudio, **se propone que existió un nuevo proceso de etnogénesis a partir de la Conquista del Desierto, fusionando elementos culturales**

tehuelches, mapuches y criollos, en una configuración signada por la persecución militar y la resistencia ante el genocidio.

Las comunidades mapuche que en la actualidad presentan reclamos de distinta índole, necesitan reconstruir su pasado, su filiación étnica, su procedencia territorial y su persistencia histórica y es a este pasado al que recurren a través de sus memorias individuales y colectivas de la “gran corrida”, como suelen nombrar al intento genocida del Estado Argentino de la mano de Julio A. Roca.

1. La región del Valle Inferior del Río Negro.

Foucault (1971)³⁹ define el territorio como un concepto que “es sin duda una noción geográfica, pero es en primer lugar una noción jurídico-política: lo que es controlado por un cierto tipo de poder” (1994, p. 116).

En este sentido, pienso el territorio como un espacio en donde se disputa el ejercicio de este poder en diferentes escalas, no solo a nivel de los dispositivos del Estado y sus políticas públicas, sino también a través de la construcción de sentidos y de prácticas en lo cotidiano. Lo que el mismo Foucault, denomina “microfísica del poder” y que se podría asociar a los modos de relación que establece la etnicidad como organizadora de interacción social (Barth, 1976) o la relación cotidiana entre etnizadores-etnizados que plantea Comaroff (1996).

En este sentido, delimito para esta investigación un sector del territorio, sabiendo que este recorte no carece de arbitrariedad, ya que las relaciones se extienden por fuera y en distintos

³⁹ Foucault, Michel (1971): “Microphysique de puvaoir”. Traducción “La Microfísica del Poder”, 1995, Barcelona, Editorial Planeta.

niveles: estado provincial, estado nacional, relaciones internacionales. Relaciones que sin duda, intervienen e influyen en los procesos locales y regionales.

Sin embargo, a los efectos de este estudio trabajaré a partir del concepto de región, tal como lo propone Serrano (2014) como “un espacio intermedio, más extenso que los sitios locales y menor que algún ámbito espacial en el que se incluye, como una herramienta heurística basada en una matriz espacial que permite organizar una variedad amplia de datos empíricos y a la vez ganar comprensión sobre los mismos al considerarlos como un todo” (2014, p. 66). Siguiendo a Cohn (1987, citado en Serrano) pienso la región para el caso en estudio más como una construcción subjetiva y social, en la que se han producido símbolos y generado comportamientos e identidades significantes.

Así, este concepto de región, resulta adecuado para pensar el territorio recortado en relación a los procesos sociales, territorio construido en un devenir histórico-cultural en cuya configuración intervienen los acontecimientos políticos y económicos y como decía al comienzo de este apartado, las relaciones y la disputa por el poder.

Entonces, la región del Valle Inferior del Río Negro, la Comarca “Viedma-Patagones” y sus zonas de influencia son consideradas en este estudio, como una región en términos de construcción social y simbólica, atravesada fuertemente por determinantes políticos y económicos.⁴⁰

⁴⁰ No obstante, como se verá más adelante los vínculos que mantienen los sujetos y las redes sociales identitarias, de intercambio y reciprocidad se extienden por todo el territorio o Wallmapu, dotando de un sentido de identidad colectivo y sosteniendo las prácticas concretas tanto de los sujetos como de las organizaciones mapuche.

La configuración de esta Comarca es compleja, territorio habitado originalmente por tehuelche fue atravesada por la historia de la conquista de este continente por parte de los españoles, con la fundación de los primeros fuertes a lo largo de las costas del Atlántico.

En 1779 se fundó el Fuerte del Carmen en la orilla norte del Río Negro, dando origen a la actual Carmen de Patagones. La historia de esta fundación y las etapas posteriores exceden los alcances de este apartado, sin embargo hay dos cuestiones que resultan de interés fundamental para este estudio.

La primera es que el Fuerte del Carmen y su población “blanca” se desarrollaron con un importante grado de aislamiento del poder central ya que entre el último puesto en Bahía Blanca y el Fuerte del Carmen había 300 km de territorios poblados por grupos indígenas. La segunda cuestión, que se desprende como consecuencia de esta primera es que las relaciones interétnicas en la región tuvieron una dinámica propia acorde a las negociaciones y equilibrios de fuerzas existentes entre los caciques locales y los pobladores de origen europeo y criollo.

Hasta 1879, podemos decir que en la región las relaciones interétnicas entre pobladores originarios y colonos europeos y criollos, eran básicamente amistosas, incluyendo el comercio y la proximidad. Existían tolderías asentadas en las márgenes de lo que actualmente es Viedma y que en ese entonces era la margen sur del río Negro. Una especie de barrio dependiente del Fuerte del Carmen formado más bien por chacras que se inundaban fácilmente con la crecida del río Negro y la Laguna del Juncal. El comercio, constituía la clave de las relaciones entre colonos e indígenas y la soledad de estos territorios llevaba a generar relaciones de solidaridad.

Esta sociedad interétnica con características de sociedad de frontera y con sus particularidades regionales, era parte de un tejido mayor que se extendía en la zona sur de la

provincia de Buenos Aires. Las vinculaciones con grupos mapuche que cada vez más fueron poblando y asentándose en la zona, comunidades que llegaron a formar a mediados del siglo XIX unidades políticas mayores, reunidas en cacicazgos de importancia como el de Calfucurá.⁴¹

Este tejido social, complejo, intercultural y pluriétnico articulaba comunidades mapuche, tehuelche y criollas. Se alternaban momentos de paz y comercio con situaciones de conflicto por territorios y recursos, en las que se celebraban pactos y acuerdos para mantener la coexistencia.

Esta sociedad se va a ver abruptamente transformada a partir de 1878 con las Campañas del Desierto. Esta expedición llevada adelante por Julio A. Roca, cambia totalmente las relaciones interétnicas en la región. Ya no hay acuerdos posibles. Los indígenas pasan a ser solo un grupo que debe ser exterminado, erradicado y desaparecido del territorio para que, una vez transformado en “desierto”, éste pueda ser repartido y utilizado para las grandes explotaciones ganaderas de las clases oligárquicas nacionales y extranjeras.

La campaña de Roca vino a cerrar el conflicto, iniciado en la época colonial, por los territorios ocupados por las poblaciones indígenas originarias o “fronteras interiores”. La empresa roquista tenía como objetivo poner fin al “problema” de la frontera sur y fijar los límites definitivos del nuevo Estado.

⁴¹ Mases y Gallucci (2007, p. 128): “Desde mediados del S XIX existieron tres grandes cacicatos que dominaban la mayor parte del espacio pampeano patagónico. En la Pampa Central se asentaba el cacicato ranquel bajo el dominio sucesivo de Calviú, Mariano Rosas y Epumer, al sudeste de éste en una amplia región que abarcaba el oeste bonaerense y los valles orientales de La Pampa, el Cacicato de Salinas Grandes bajo la autoridad del Cacique General de los Salineros, Juan Calfucurá- sucedido luego por su hijo Namuncurá- y finalmente al sur de las Salinas Grandes desde el sur del río Colorado y hasta el norte de la actual provincia de Chubut y desde el Atlántico hasta la cordillera en la actual provincia de Chubut, un cacicazgo liderado por la familia Chocorí-Cheuqueta, con un polo de desarrollo instalado en el territorio de Neuquén, en el llamado País de las Manzanas, luego liderado por Saihueque”.

En este sentido, tenía dos objetivos estratégicos: el primero era de orden geopolítico y consistía en definir el área de soberanía del Estado Argentino. El segundo, y no por eso menos importante, era de orden económico: se trataba de desarrollar las condiciones básicas para la expansión de una economía agro-exportadora, conforme el proyecto liberal vigente.⁴²

El plan de Roca se realizó en dos etapas: una ofensiva general sobre el territorio comprendido entre el Sur de la Provincia de Buenos Aires y el Río Negro y una marcha de varias divisiones para confluir en las cercanías de la actual ciudad de Bariloche. La ofensiva final, partió entre marzo y abril de 1879 con seis mil soldados que fueron distribuidos en cuatro divisiones que partieron de distintos puntos para rastrillar la pampa. Dos de las columnas bajo las órdenes del propio Roca y del coronel Uriburu, atacaron desde la cordillera para converger en Choele Choel. Las columnas centrales, al mando de los coroneles Levalle y Racedo, entraron por la pampa central y ocuparon la zona de Trarú Lauquen y Poitahue. Todo con el acompañamiento de la armada, que con el buque El Triunfo a las órdenes de Martín Guerrico, navegó por el Río Negro.

El 11 de junio las tropas de Roca llegaron a la confluencia de los ríos Limay y Neuquén. Pocos días después, el ministro regresó a Buenos Aires para el lanzamiento de su candidatura a presidente de la República por el Partido Autonomista Nacional. Lo reemplazaron en el mando

⁴² En relación a la construcción de la metáfora del “desierto”, instalada como representación social para legitimar la conquista de los territorios indígenas libres, a través de las campañas militares, recurro nuevamente a Foucault quien en una entrevista de la Revista Herodote (1975) responde acerca de la dimensión política de la geografía: “...existe una administración del saber, una política del saber, relaciones de poder que pasan a través del saber y que inmediatamente si se las quiere describir os reenvían a estas formas de dominación a las que se refieren nociones tales como campo, posición, región, territorio. **Y el término político estratégico indica como lo militar y lo administrativo se inscriben efectivamente ya sea sobre un suelo, ya sea en forma de discurso**” (subrayado propio).

los generales Villegas y Winter, quienes arrinconaron a los indígenas que escapaban en los contrafuertes de los Andes y lograron su rendición definitiva en 1885.

El saldo fue de miles de indígenas muertos, catorce mil reducidos a la servidumbre y la ocupación de quince mil leguas cuadradas, que se destinarían, teóricamente, a la agricultura y la ganadería. Las enfermedades contraídas por el contacto con los blancos, la pobreza y el hambre aceleraron la mortandad de los/as sobrevivientes, que fueron recluidos en campos de concentración o distribuidos a familias terratenientes como mano de obra esclava.

Este pacto de las clases dominantes contra pobladores que, aun manteniendo cierto grado de autonomía, existían en el territorio nacional es un **acto fundacional de genocidio por parte del Estado Argentino** y sobre estas bases se cimientan las relaciones inter-étnicas a partir de este momento.

Tamaño acto de genocidio debió legitimarse de distintas formas, ya que incluso la sociedad del momento planteó cuestionamientos a algunas de las políticas de estado llevadas adelante para conseguir el objetivo de eliminar las “fronteras interiores”. Por ejemplo el reparto de indígenas como si fueran esclavos/as, generó en la opinión pública reacciones adversas; la separación de familias y las muertes masivas por viruela en campos de concentración fueron cuestionados por algunos medios de prensa y órdenes religiosas (Bayer, 2010, Lenton, 2010, Valko, 2010).

El puerto de Carmen de Patagones fue uno de los puntos de embarque hacia Buenos Aires de los contingentes de indígenas que habían sido tomados prisioneros/as o que se habían rendido voluntariamente.

En relación al tema de la apropiación de niños/as indígenas por parte de la sociedad blanca, separándolos de sus familias, se pueden citar cartas de familias acomodadas de Carmen de Patagones y Viedma, donde solicitan para su “uso doméstico” chinitos/as (Bustos y Dam, 2012).

Una fuerte campaña basada en el racismo y en la superioridad del blanco sobre el indio debió erigirse para justificar y legitimar el genocidio y el posterior etnocidio. En esta campaña, participó la ciencia, de la mano del Perito Moreno y sus exhibiciones de cráneos indígenas como eslabones inferiores de una cadena evolutiva que culminaba en el hombre occidental (D’Angelo, 2013).

La Iglesia, el ejército, la escuela, todas las instituciones a través de sus dispositivos de control participaron para justificar, legitimar y llevar a cabo la desaparición física y simbólica de los pobladores originarios.⁴³

⁴³ Nagy (2005), señala que “en la última dictadura militar, el gobierno realizó un congreso celebratorio del centenario de la conquista del desierto en 1979. Dicho evento...contó con una resignificación simbólica muy importante, emparentando a Videla con Roca, a la subversión con la barbarie indígena y a las Fuerzas Armadas como la salvación de la nación. De hecho, el nombre del período según los militares, era el de Proceso de Reorganización Nacional, es decir que su función era la de poner orden y reestablecer las condiciones para el desarrollo del progreso que se había iniciado, poco más de un siglo antes en el proceso de organización nacional”. En esta misma línea, Lenton (2010) homologa los crímenes de la Campaña del Desierto a los crímenes de lesa humanidad cometidos por el Estado Argentino durante la última dictadura militar. Según Lenton “La ausencia de registros sobre los derroteros individuales, sumada al reemplazo de los nombres nativos, el arrebato de los menores y su “adopción” —en variadas condiciones- por las familias criollas apropiadoras, los permanentes traslados y otras prácticas que dieron en dificultar el reconocimiento y la memoria colectiva, terminan por definir el carácter de poder desaparecedor asumido por el estado y sus agentes durante el período de organización nacional” (2010, p. 47).



Fig. 1: Aviso publicado en 1878, en un Diario de Buenos Aires.

2. La consolidación de nuevas identidades

A partir de ese momento cobró importancia, en el marco de la consolidación de la hegemonía territorial de los estados nacionales, la identificación de los/as indígenas sobrevivientes como nacionales o extranjeros. Es decir, indígenas chilenos o argentinos, pasando a un segundo plano las identidades étnicas (Delrío, Pérez, 1995).

Al finalizar la conquista militar, los campos de concentración, los traslados y los reasentamientos fueron el destino común tanto para indios “amigos” como “rebeldes”. En las márgenes del Río Negro se encontraban durante la segunda mitad de la década de 1880 los caciques Ñancuche, Sayhueque, Namuncurá y otros. Estas comunidades fueron sometidas a un sistema de deportaciones y reasentamientos que en muchos casos desarticulaban las familias nucleares y las relaciones de parentesco que unían los Lof o Pu-lof.⁴⁴

⁴⁴ Familias o grupos de familias que comparten un territorio formando una comunidad.

Asimismo los salesianos iniciaron las primeras giras misioneras con el fin de evangelizar a los/as indígenas sometidos/as y transformar su modo de vida desde la perspectiva de la “fundición racial” (Delrío, 1999). Este proceso implicó la desaparición del modo de vida indígena en las nuevas poblaciones cristianas donde se impondría una explotación “racional” económica. Así, las políticas de territorialización del Estado implicaron la expropiación de tierras y la radicación de la población originaria primero en los campos de concentración donde se operaban las deportaciones y luego en las reservas, colonias indígenas o liberados al mercado de trabajo (migración a centros urbanos).

Por lo tanto en este proceso histórico, signado por la derrota, la deportación, la ruptura de lazos, se fueron conformando los nuevos territorios, en algunos casos manteniéndose ciertas estructuras comunitarias (como el caso de la tribu de Namuncurá, Catriel, entre otros) que fueron reasentados en reservas. En otros casos, los/as sobrevivientes solos/as o en familias buscaron refugio en territorios recónditos, tales como la meseta de Somuncurá, huyendo de las persecuciones de los soldados. Según Delrío (1999): “El proceso por el cual estos contingentes logran establecerse en comunidades nos revela la complejidad de relaciones, itinerarios, condicionamientos y estrategias que se desplegaron y que afectaron a los pueblos aborígenes en las últimas dos décadas del s XIX”.

Sin embargo, la población originaria no desapareció. Tras la conquista militar, despedazados, marginados, ignorados e invisibilizados por la política estatal; sometidos a persecuciones y al control social a través de las instituciones y dispositivos estatales; expropiados de sus territorios una vez más por el contubernio entre privados y el sector judicial; los/as

sobrevivientes comenzaron a buscar lugares donde asentarse y reconstituir sus vidas, adecuándose a las exigencias que les imponía el nuevo orden político y económico.

En silencio, los/as sobrevivientes, mantuvieron una resistencia callada, que desde hace algunos años ha comenzado a hacerse oír nuevamente, ha retomado la palabra.

3. El Pueblo Mapuche en la actualidad

En Argentina, según la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005 del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001 del INDEC ⁴⁵, se estima que hay 600.329 personas que se reconocen pertenecientes y/o descendientes en primera generación de pueblos indígenas en Argentina. Entre ellos, el pueblo Mapuche es el más numeroso con 113.680 personas⁴⁶. De las cuales 78.534 habitan en las provincias de Chubut, Neuquén, Río Negro, Santa Cruz y Tierra del Fuego. Según este mismo censo el 79,9 % de los mapuche vive en zonas urbanas, mientras que el restante 20,1 % habita zonas rurales⁴⁷.

⁴⁵ Para la implementación de la Encuesta Complementaria, se tomó como referencia aquellos hogares en los que el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001 registró al menos una persona perteneciente y/o descendiente de pueblos indígenas. Página web INDEC.

⁴⁶ Con respecto a la situación de los mapuche que viven en Chile en la actualidad, Dillehay (2002) expresa que "son los más numerosos de los pueblos indígenas de ese país. Con aproximadamente 1.3 millones, representan casi un décimo de la población total. En el sur, constituyen alrededor del 25% de la población regional. Los restantes residen en áreas metropolitanas (Santiago, Temuco). La concentración en reservas y su relativo aislamiento geográfico en el sur, les ha permitido sobrevivir culturalmente y reproducir su singularidad cultural. Sin embargo, el crecimiento demográfico y la pérdida de tierras ha provocado el agotamiento de los recursos naturales, la pobreza intensa, la emigración hacia las ciudades y el conflicto" (Dillehay, 2002, p.167). Aravena (2014) con respecto a comunidades urbanas mapuche en Santiago concluye que la constitución de organizaciones indígenas en medios urbanos, da cuenta la necesidad de reconstruir lazos e identidades perdidas a partir procesos permanentes de etnogénesis.

⁴⁷ www.desarrollosocial.gov.ar/INAL/

Los criterios que utilizó el INDEC para la identificación de la población indígena en el Censo 2001 y en la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004, fueron dos y sus combinaciones posibles.

El primero fue la auto-identificación o auto-reconocimiento de pertenencia a un pueblo indígena, basado en la consideración que la persona tiene de sí misma y en la declaración espontánea que realiza. Respeta el derecho a la autodeterminación y es el criterio que establece la Ley de Censo Aborigen de 1998.

El segundo criterio es el origen étnico (ascendencia indígena) que consiste en la identificación de la pertenencia étnica de los antepasados del respondente. Es un indicador altamente sensible ya que capta a aquellas personas que tienen ascendencia indígena independientemente de si se consideran ellas mismas indígenas o no.

A continuación se presentarán algunos datos que se consideran relevantes para este estudio, así como el análisis de los mismos.

4. Datos Cuantitativos

Tabla 1. Población mapuche de la región Pampa-Patagonia, según datos de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005 del Censo Nacional de Hogares y Viviendas 2001, INDEC (Tabla de elaboración propia) Región Pampa-Patagonia Total: 108.806

Muestra	Se reconoce mapuche o es descendiente de 1ª generación	Población urbana/rural		Población en comunidades		Valora el rescate y transmisión cultural		Participa en trabajos comunitarios		Mantiene costumbres		
		Urbana	Rural	SÍ	NO	SI	NO	SI	NO	SI	NO	
Reg. 1	Sub-Total: 78.534 Reconoce: 58.727											
	R y D: 56.100	R y No-D: 2.627	56.255	22.279	13.237	65.279	21.066	801	3.130	18.955	7.885	14.170
	No-R y D: 19.807											
Muestra Reg. 2	Sub-Total: 20.527 Reconoce: 16.231	Urbana	Rural	SI	NO	*1.374 residió en comunidad y migró por estudio, trabajo, desalojo o cuidar a un familiar						
	R y D: 15.502	R y No-D: 729	20.110	-	-							20.420*
	No-R y D: 4.296											
Muestra Reg. 3	Sub-Total: 9.745 Se reconoce: 6.327	Urbana	Rural	SI	NO	*347 residió en comunidad y migró por estudio, trabajo, desalojo o cuidar a un familiar						
	R y D: 5.414	R y No-D: 913	-	-	-							9.697*
	No-R y D: 3.418											
Total Población censada		108.806										

Referencias:

Región 1: Chubut, Neuquén, Río Negro, Santa Cruz, Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur

Región2: La Pampa y Partidos de Buenos Aires, excluyendo los 24 Partidos del Gran Buenos Aires

Región 3: Capital Federal y los 24 Partidos del Gran Buenos Aires

Tabla 2. Distribución de la Población mapuche censada por regiones (1, 2 y 3)

Región 1	Región 2	Región 3	Total
78.534	19.807	9.745	108.806

Gráfico 1. Población mapuche censada en las tres regiones y porcentajes de distribución según región

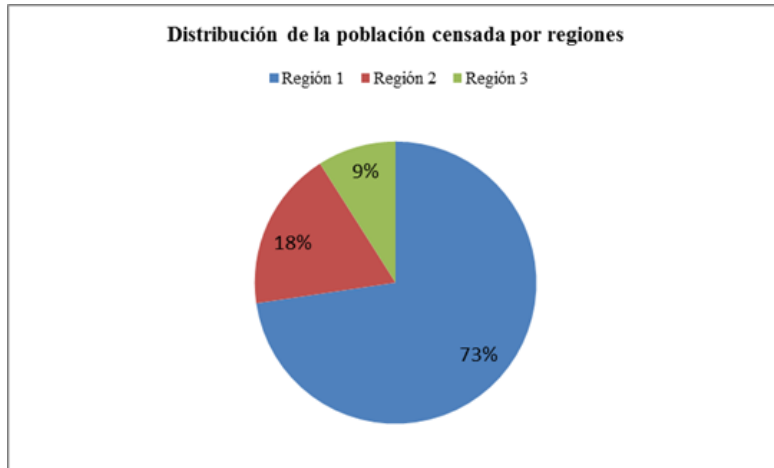


Tabla 3. Población mapuche censada en las 3 Regiones, según descendencia en primera línea y autoreconocimiento como mapuche

Se reconoce - Desciende	Se reconoce- No Desciende	Desciende – No se reconoce	Total
77.016	4.269	27.521	108.806

Gráfico 2. Población mapuche censada en las 3 Regiones y su porcentajes de adscripción identitaria, según descendencia en primer línea y autoreconocimiento como mapuche

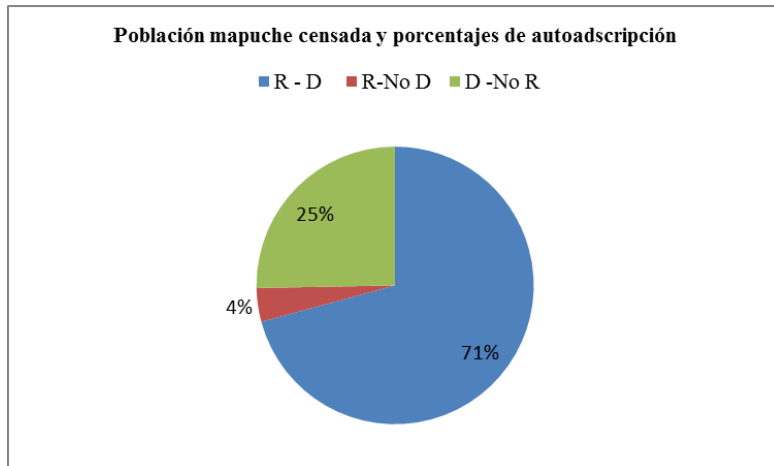


Tabla 4. Distribución de la población mapuche censada en las 3 Regiones según pertenencia a zona rural o urbana

Urbana	Rural	Sin datos	Total
76.365	22.279	10.162	108.806

Gráfico 3. Porcentajes de distribución de población mapuche censada en las 3 regiones según zonas rurales/urbanas

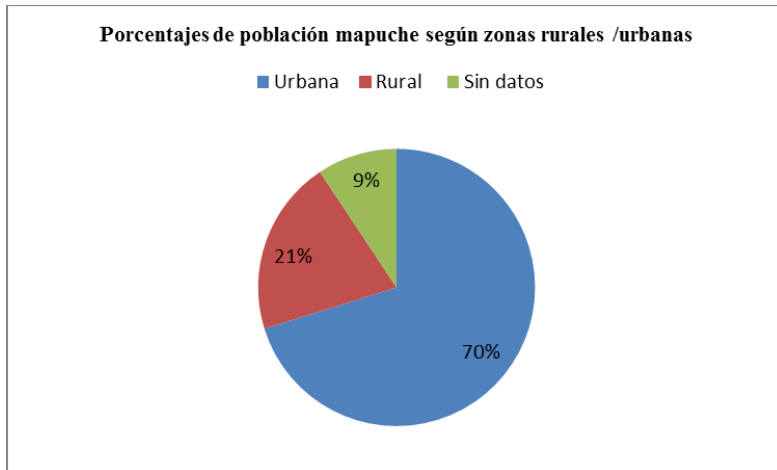
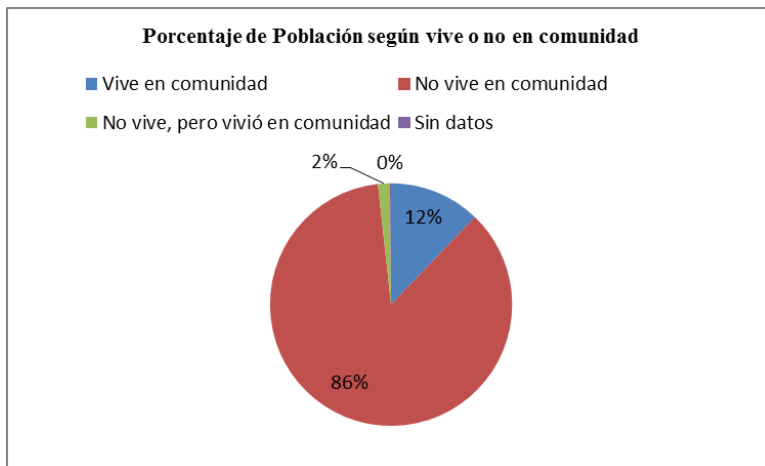


Tabla 5. Distribución de la población mapuche censada en las 3 regiones, según vive, vivió o no vive en comunidad

Vive en comunidad	No vive en comunidad	No vive, pero vivió en comunidad	Sin datos	Total
13.237	93.675	1.721	173	108.806

Gráfico 4. Porcentajes de distribución de población mapuche censada en las 3 regiones según vive, vivió o no vive en comunidad



Para la región 1 (región a la que pertenecen las comunidades en estudio):

Tabla 6. Distribución de la población mapuche censada en la región 1 según pertenencia a zona rural o urbana

Urbana	Rural	Total
56.255	22.279	78.534

Gráfico 5. Porcentajes de distribución de población mapuche censada en la región 1 según zonas rurales/urbanas

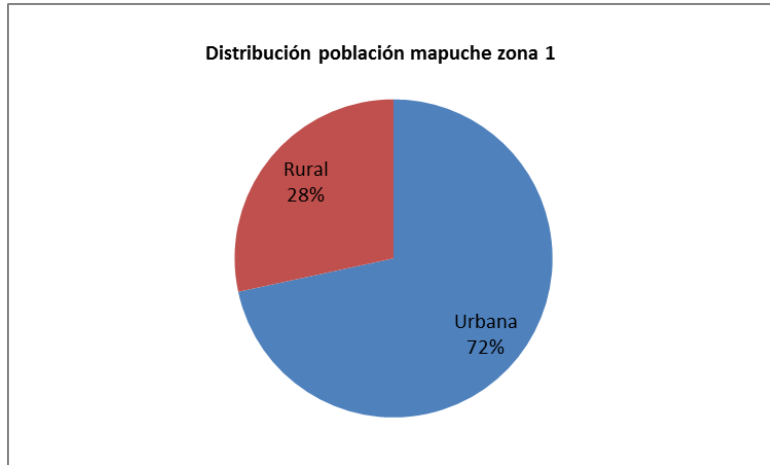


Tabla 7. Distribución de la población mapuche censada en la región 1 según vive o no vive en comunidad

Población mapuche región 1			
vive en comunidad	no vive en comunidad	sin datos	Total
13.237	65.279	18	78.534

Gráfico 6. Porcentajes de distribución de población mapuche censada en la región 1 según vive o no vive en comunidad



Tabla 8. Población mapuche según si valora o no el rescate y transmisión cultural (región 1)

Valora el rescate y transmisión cultural			
SI	NO	sin datos	total
21.066	801	56.667	78.534

Gráfico 7. Porcentajes de población mapuche según valora o no el rescate y la transmisión cultural (región 1)

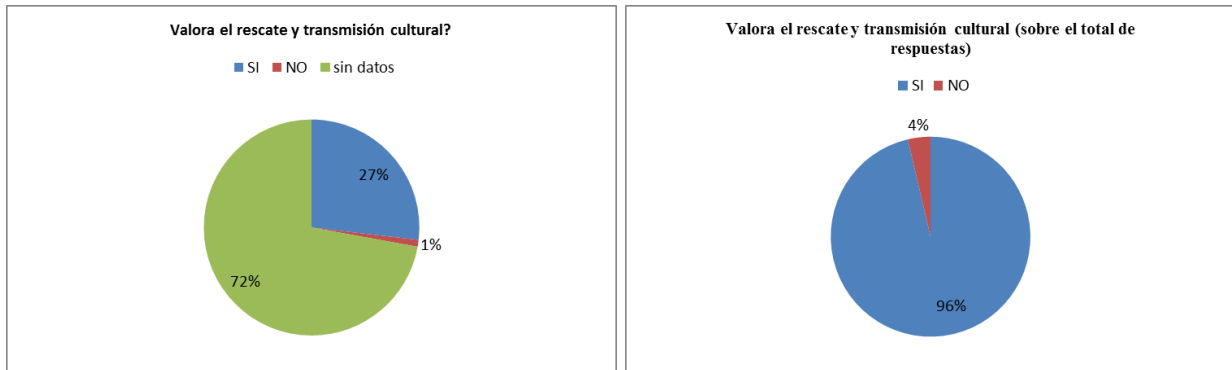


Tabla 9. Población mapuche encuestada según participa o no en trabajos comunitarios (región 1)

Participa en trabajos comunitarios			
SI	NO	sin datos	Total
3.130	18.955	56.449	78.534

Gráfico 8. Porcentajes de población mapuche encuestada según participa o no en trabajos comunitarios (región 1)

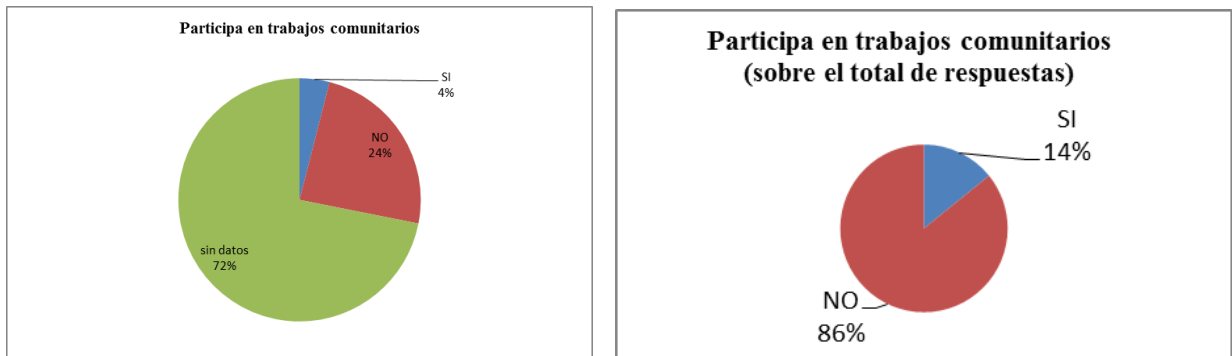
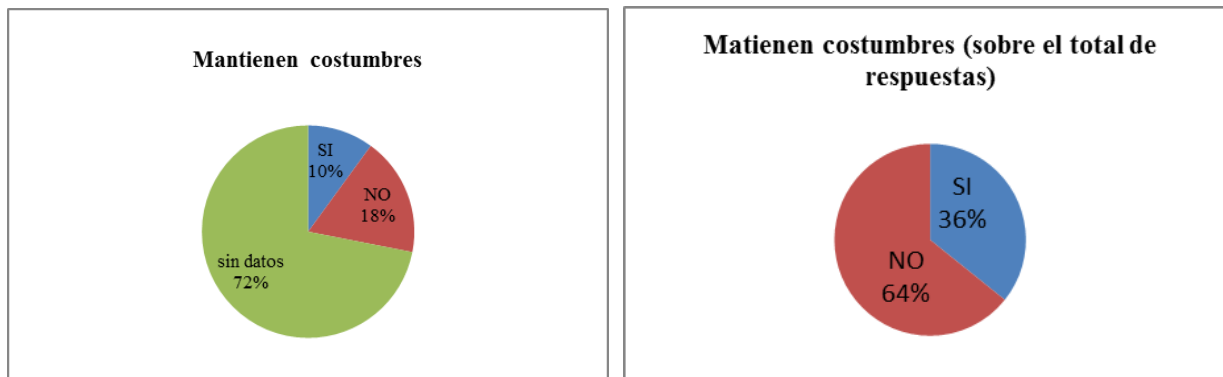


Tabla 10. Población mapuche encuestada según mantienen costumbres o no (región 1)

Mantienen costumbres			
SI	NO	sin datos	Total
7.885	14.170	56.479	78.534

Gráfico 9. Porcentajes de población mapuche encuestada según mantienen costumbres o no (región 1)



Análisis de datos cuantitativos

El Gráfico 1 muestra que, según los datos recogidos en el censo, el mayor porcentaje de población mapuche relevada, vive en la Región Patagónica (Región 1: Chubut, Neuquén, Río Negro, Santa Cruz, Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur) nucleando en este territorio el 73 % de la población mapuche censada. Le sigue la Región 2 (Pampa y partidos de Bs As excluyendo el Gran Buenos Aires) con 18 % y la Región 3 (Capital Federal y Gran Buenos Aires) con 9 %. A pesar de que estos números, revelan claramente la concentración de la población mapuche en la región patagónica (como es de esperar), también muestran que hay población mapuche dispersa por otras regiones del país. La recuperación de la historia posterior a la conquista del desierto permite hipotetizar que parte de esta población puede descender de los mapuche (hombres, mujeres y niños/as) que fueron “repartidos” en las remesas de indios (como se explicó anteriormente) y enviados con destinos varios a lo largo del territorio argentino. También la historización de los procesos migratorios posteriores podría dar cuenta del origen y composición de esta población.

Con respecto al análisis del Gráfico 2, el 71 % de las personas mapuche censadas, se reconoce como mapuche y descende de primera generación; aparece un pequeño porcentaje (4 %) que se auto reconoce como mapuche a pesar de no descender de primera generación y un porcentaje importante de personas (25 %) que a pesar de descender de primera generación, no se reconocen como mapuche. Esto da cuenta de los importantes procesos de aculturación vividos por las generaciones descendientes de mapuche, vinculados a la acción del Estado nacional y sus dispositivos de coerción, así como a las estrategias de retracción utilizadas para proteger la vida de los/las jóvenes y niños/as mapuche durante el período posterior a la Campaña del Desierto y en las distintas etapas de “integración” a la sociedad nacional.

A partir de los datos consignados en el Gráfico 3, se observa una prevalencia de la población urbana sobre la rural (71 % urbana, 20% rural). Esto puede deberse a los procesos migratorios que se continúan desarrollando desde las zonas rurales a los centros urbanos. Sin embargo, cabe mencionar que hay datos no disponibles en las fuentes consultadas, que relativizan los resultados y abren el interrogante de cuánta población rural dispersa puede haber quedado por fuera del relevamiento, además de los datos que no han sido consignados en el mismo censo de población relevada (9 %).

Finalmente se trabajaron los datos de la Región 1, región a la que pertenece la población en estudio. Para esta región se contó con otras preguntas que fueron implementadas en la encuesta a solo una parte de la población censada. Así, se puede constatar que la relación entre población urbana y rural parece mantenerse (72% urbana y 28 % rural) siendo mucho más numerosa la concentración en los centros urbanos. Aquí cabe el mismo argumento de la migración desde las zonas rurales a los centros urbanos por la falta de trabajo y oportunidades.

En Río Negro, esta migración es permanente desde la región de la Línea Sur y Meseta de Somuncurá hacia Bariloche, Viedma-Patagones y el Alto Valle de Río Negro. Los motivos de estos movimientos poblacionales son las condiciones extremas de esa región, que apenas permite la subsistencia.⁴⁸

Con respecto a la vida en comunidad, el 83 % de la población encuestada en la región 1 no vive en comunidad, lo que da cuenta de la destrucción del modo de vida originario y de los procesos de aculturación y de integración forzada a la sociedad a los que fueron sometidos.

Finalmente las últimas tres preguntas, fueron realizadas a un número menor de encuestados (28 %) dejando un 72 % sin datos del total de la región 1. Las mismas, muestran que ante la consulta de ¿valoran el rescate y transmisión de la cultura?, del 28 % de la población total de la región 1 a la que fue realizada esta pregunta, el 27 % respondió afirmativamente, es decir un 96% de los consultados.

Sin embargo, este porcentaje se invierte ante la pregunta de ¿realizan trabajos comunitarios? y si ¿mantienen costumbres?, ambas preguntas que se refieren a prácticas. En el caso de los trabajos comunitarios solo un 14 % se manifestó en forma afirmativa, contra un 86% que respondió en forma negativa. Con respecto a las costumbres, el 64 % respondió que no mantienen costumbres, contra un 36 % que respondió afirmativamente.

Esto podría dar la pauta de que lo que más se ha perdido por los procesos de aculturación y avasallamiento, ha sido la organización comunitaria y los lazos que la sostienen (14%), manteniéndose en el orden de lo privado costumbres y prácticas en forma individual o familiar

⁴⁸ Las condiciones ambientales extremas hacen que los productores de subsistencia (unidades domésticas de producción) se encuentren al límite de la misma y ante las sequías o grandes nevadas tengan que abandonar sus lugares de residencia y migren hacia las zonas más urbanizadas en busca de mejores condiciones de vida. Según datos del Ministerio de Agricultura de la Nación, el 82% de los productores son de subsistencia, 11% son pequeños productores de menos de 2000 ovinos, y el 7% son empresas medianas y grandes (más de 2000 ovinos).

(64%) y en un mayor porcentaje (96 %) la añoranza o la valoración positiva de una posible recuperación y transmisión de la cultura.

5. Comunidades y organizaciones Mapuche de la provincia de Río Negro

Según la “Actualización del Estudio de Evaluación Social para el Plan de Población Indígena (PPI), Situación de las condiciones de salud de los Pueblos Originarios que habitan en la Provincia de Río Negro” (2016), el CO.De.C.I. contaba con un relevamiento de 128 comunidades en el territorio de Río Negro, de las cuales, 62 poseían Personería Jurídica.

Las comunidades con Personería Jurídica tienen el reconocimiento del Estado y por tanto el derecho a reclamar tierras ancestrales según lo estipula el artículo 75 inc. 17 de la Constitución Nacional y su correspondiente titularidad, así como recibir fondos estatales o internacionales y gestionar sus propios asuntos ante el Estado.

Sin embargo, la situación de irregularidad y las demoras en la implementación del relevamiento territorial estipulado por la ley 26.160 deja en un escenario de vulnerabilidad al menos a la mitad de las comunidades y son conocidas públicamente las situaciones de violencia estatal y la represión a la que han sido sometidas en los últimos años. Los casos más resonantes han sido la desaparición y muerte de Santiago Maldonado, el asesinato de Rafael Nahuel y hace muy pocos meses el asesinato de Elías Garay en la recuperación del territorio de la Lof (Comunidad) Quenquentreu en Cuesta del Ternero.

Por otra parte en la provincia de Río Negro, existen 11 reservas indígenas ubicadas en la Región Sur. Según Cañuqueo (2015) éstas representan el 2,02 % del territorio provincial y solo 2

de ellas poseen reconocimiento de leyes provinciales y Escrituras de Usufructo Gratuito y Vitalicio; 6 poseen sólo reconocimiento de leyes provinciales y 3 ninguna de las dos cosas.

El Consejo Asesor Indígena (C.A.I.)

El Consejo Asesor Indígena (C.A.I.) se define como "organización de base del pueblo mapuche". De hecho, es la más antigua de las organizaciones mapuche de Río Negro (Valverde, 2005).

Su origen se remonta al año 1983 en ocasión de una gran nevada en la meseta rionegrina, mayormente poblada por pequeños productores de ovinos, base social de lo que más tarde sería el C.A.I. Este acontecimiento climático afectó a gran parte de los habitantes de la zona, quienes perdieron muchos de sus animales. Para contrarrestar los efectos de la nevada, la Iglesia católica lanzó la campaña "Una oveja para mi hermano", con el fin de recomponer el stock ganadero de los sectores más afectados. Simultáneamente, el Obispado de Río Negro puso en marcha un proyecto de promoción social para trabajar sobre las necesidades de los pobladores rurales.

Fue a partir del apoyo de la iglesia a través de este proyecto, junto con el accionar de dirigentes mapuches y el soporte del gobierno Provincial, que surgió el C.A.I., el que quedó oficialmente constituido en el año 1985.

El C.A.I. es significado desde los actores como una construcción colectiva realizada hace 30 años atrás a partir de la movilización de estos grupos y comunidades de base, con un fuerte anclaje territorial sobre todo en las zonas rurales y que dio origen a la formación de cooperativas de producción ganadera que aún continúan.

José uno de los fundadores del C.A.I., expresa al respecto

En el año 1986 estando como casero en el colegio Paulo VI, se formó una comisión de grupos de distintas zonas y se vinieron para Viedma casi 300 personas; los alojamos en el colegio, ahí los conocí a todos y empezamos. Todo surgió a partir de la necesidad de crear una Ley Indígena. Con el tiempo se convirtió en una comisión social (Registro Trabajo de Campo, Entrevista a José Cañupán, Comunidad Monguel Mamuel, 2019).

A pesar de que en sus orígenes se consolidó con el apoyo del Estado, con el tiempo, la organización se fue independizando: “la participación que fueron efectuando las comunidades indígenas desbordó los límites propuestos por el gobierno, lo que las llevó a enfrentarse con el mismo y a apropiarse finalmente de la organización, convertida en una asociación civil sin fines de lucro” (Valverde, 2005).

Entre el C.A.I. y el CO.De.C.I., existen en ocasiones diferentes perspectivas. Su actitud con respecto al gobierno provincial es en general más confrontativa. Según José Cañupán

La lucha del Consejo Asesor Indígena (C.A.I.) es la lucha por recuperar la cultura y el territorio, es la continuidad de la lucha de los ancestros, que los mapuche han llevado adelante siempre, desde hace cientos de años. Todas las acciones realizadas son analizadas en conjunto. El C.A.I. no depende del gobierno ni de nadie, el C.A.I. es el pueblo mapuche que lucha por sus derechos y el reconocimiento del pueblo (Registro Trabajo de Campo, Entrevista a José Cañupán, 2019).

Al respecto, Valverde (2005) afirma que las agrupaciones mapuche de la región Nor-patagónica se han posicionado como sujetos sociales capaces de cuestionar políticas estatales que, tanto en el orden nacional como provincial, siempre han oscilado entre la integración y la asimilación de los pueblos originarios a la sociedad “oficial” y el aislamiento sociocultural.

Si bien los actores reconocen que el C.A.I. hoy, no tiene la representatividad que tenía y la capacidad de movilización de antaño, su creación continúa siendo un hito importante para los procesos de organización y es recuperado desde la memoria colectiva como un hecho social relevante en la historia de la organización mapuche en Río Negro.

En el caso de la zona que nos ocupa, se encuentran sus representantes, que se identifican como C.A.I. zona Atlántica.

El Consejo de Desarrollo de Comunidades Indígenas (CO.De.C.I.)

El CO.De.C.I. es un organismo gubernamental de composición mixta, con asiento en la ciudad de Viedma, que fue creado en el año 1988 por la “Ley N° 2.287 de Tratamiento integral de la situación jurídica, económica y social, individual y colectiva de la población indígena”, en la provincia de Río Negro.

Esta ley reconoce en el Artículo N° 6, la pre-existencia del Consejo Asesor Indígena (C.A.I.), compuesto por delegados electos de comunidades indígenas y asociaciones rurales y urbanas de la Provincia de Río Negro. Estipula que el C.A.I. actuará en forma conjunta con el Gobierno Provincial para bregar por la aplicación de la ley, sin perjuicio de la autonomía que le corresponde como auténtico órgano representativo de la población indígena rionegrina, debiendo asegurar la libre participación de la misma.

En el Artículo N° 7 de la misma Ley se crea el Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas - CO.De.C.I. - que actuará como Autoridad de Aplicación, con carácter consultivo y resolutivo.

Estipula además, que el CO.De.C.I. estará integrado por un Consejo Ejecutivo de tres (3) representantes del Consejo Asesor Indígena y dos (2) del Poder Ejecutivo; y un (1) Consejo Consultivo compuesto por siete (7) representantes del Consejo Asesor Indígena y siete (7) delegados del Poder Ejecutivo en sus distintas áreas de gobierno.

Finalmente establece que el Poder Ejecutivo Provincial tendrá la facultad de designar al Presidente del Consejo Ejecutivo entre uno de los tres representantes elegidos por el Consejo Asesor Indígena.

La relación de las Comunidades con el CO.De.C.I. no está exenta de conflictos. En ocasiones, desde las bases se visibiliza a los/as integrantes del mismo como absorbidos por la lógica del Estado o con presupuesto tan escaso que no logran concretar las metas propuestas o responder a las necesidades del territorio.

Por ello, es una relación ambigua la que tiene este estamento con las comunidades, quienes dependiendo de la capacidad de gestión del mismo, manifiestan desilusión y descontento por el funcionamiento de este organismo o se sienten fortalecidas cuando sus representantes logran generar mejoras en las condiciones de vida.

Tanto el estado rionegrino como las comunidades mapuche, reconocen que el CO.De.C.I. es el interlocutor necesario para llevar adelante las instancias de acuerdo y negociación en la implementación de las políticas públicas indígenas en el territorio.

Para el año 2016, el Co.De.Ci., contaba con el registro de 128 comunidades originarias en el territorio de Río Negro:

- 61 Comunidades con reconocimiento de personería jurídica.
- 25 Comunidades con solicitud de reconocimiento de personería jurídica, en trámite.
- 42 Comunidades con reconocimiento administrativo (comunidades que han solicitado la intervención del organismo, generalmente por cuestiones referidas a sus tierras, pero no han solicitado el reconocimiento de personería jurídica).

La Coordinadora del Parlamento Mapuche de Río Negro

No menos importante que las anteriores, resulta la Coordinadora del Parlamento del Pueblo Mapuche de Río Negro. Esta organización fue creada en el año 1997 a través de un Acta Acuerdo suscripta en la ciudad de Viedma entre los Centro Mapuche de Viedma, Roca, Bariloche, Catriel, Sierra Colorada y Carmen de Patagones; el Consejo Asesor Indígena; la Comunidad Cañumil y pobladores de distintos parajes que se encontraban presentes. El propósito de esta organización fue definir criterios para llegar a la unidad sobre la base de los principios y valores ancestrales. Tuvo y aún hoy mantiene, la finalidad de impulsar la reconstrucción de la unidad e identidad del Pueblo Mapuche y el reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indígenas. El Acta Acuerdo fue refrendada por el Decreto N° 310 del Gobierno de Río Negro del año 1998, en base al artículo 75° inciso 17 de la Constitución Nacional, el Convenio 169 de la OIT y la Ley 24.071.

En dicho Decreto, el Estado provincial reconoce a la Coordinadora del Parlamento como instancia representativa, conformada por todas las organizaciones del Pueblo Mapuche.

El Acta Acuerdo, que acompaña el Decreto establece los siguientes compromisos:

- 1.- Impulsar la reconstrucción de la unidad e identidad del Pueblo Mapuche, y el reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indígenas.
- 2.- Garantizar la constitución y creación de la Coordinadora del Parlamento Mapuche, la que tendrá como facultad fijar y definir las políticas instrumentadas por el Consejo de Desarrollo de las Comunidades, en lo concerniente al desarrollo Económico, Social y Cultural. Asimismo tendrán como fin impulsar el diálogo, la participación y la unidad de las Comunidades, pobladores Dispersos, Centros y otras Organizaciones Mapuches.
- 3.- Realizar las actuaciones y reformas necesarias a la ley 2287/88. Adecuar la legislación provincial a los avances de la Constitución Nacional Art. 75. Inc. 17; del derecho internacional vigente (Convenio. 169, Ley Nac. 24.071), Proyecto de Declaración Universal de los Pueblos Indígenas de la ONU.
- 4.- Suspender definitivamente, los mecanismos eleccionarios para la designación de representantes provinciales al Consejo de Desarrollo de las Comunidades.
- 5.- Rechazar todo proyecto de titularización de las Tierras en forma individual y promover la entrega comunitaria de las tierras, con plena participación y consentimiento de los pobladores mapuche implicados. Asimismo desarrollar investigaciones y estudios previos sobre la situación de la tierra o a regularizar.
- 6.- Garantizar y respetar las autonomías de todas las organizaciones y a crearse del Pueblo Mapuche.
- 7.- Garantizar una composición pluralista del Consejo de Desarrollo.
- 8.- Apoyar e impulsar la creación del Consejo de Desarrollo de Comunidades Indígenas, teniendo como constitución a la totalidad de las Organizaciones del Pueblo Mapuche.

6. Comunidades mapuche de la región del Valle Inferior del Río Negro

Como ya se dijo, parte del estudio se hizo en la región denominada Valle Inferior del Río Negro, más específicamente abarcando las localidades de Viedma y Carmen de Patagones (conocida como la Comarca Viedma-Patagones) y las zonas rurales aledañas.

Estas dos ciudades presentan una configuración particular, situadas a ambas orillas del río Negro están unidas por dos puentes, uno ferrocarrilero, designado por los habitantes como “Puente Viejo” y otro más moderno denominado “Puente Nuevo”. Los puentes se ubican a ambos extremos de las ciudades que se extienden sobre el río. Al centro existen los Muelles y un sistema de transporte que aún perdura, por medio de lanchas de diez o doce pasajeros, que cruzan de una orilla a la otra en forma ininterrumpida.

Esta relación permanente entre ambas ciudades, con habitantes que viven y trabajan en una y otra y que se trasladan diariamente, está fundada en su origen histórico. En un comienzo, Viedma era un barrio formado por chacras, perteneciente al mismo asentamiento humano de Carmen de Patagones y ubicado en la ribera sur del Río Negro.

Se considera a la comarca Viedma-Patagones como la ciudad existente más antigua de la Patagonia⁴⁹. En el año 1878, al trazarse los límites entre la Provincia de Buenos Aires y la Gobernación de la Patagonia, se separa el nucleamiento urbano asentado en la ribera sur, del poblado de Carmen de Patagones, convirtiéndolo en la capital del nuevo territorio. Dos años después, en 1880, es rebautizado bajo el nombre de Viedma, en homenaje a su fundador.

⁴⁹ El 22 de abril de 1779 el comisionado real Francisco de Viedma y Narváez fundó en la margen sur del río Negro, en el lugar de emplazamiento de la actual ciudad de Viedma, un fuerte al cual denominó «Nuestra Señora del Carmen». Por las inundaciones frecuentes, se trasladó a la parte alta del actual Patagones en la margen norte del río Negro, donde se erigió finalmente el Fuerte y el poblado histórico. <https://rionegro.gov.ar>

En el año 1884, con la división de este territorio nacional en los territorios de Río Negro, Neuquén, Santa Cruz y Chubut, Viedma se oficializó capital del territorio de Río Negro, manteniendo este status cuando se finalmente se provincializó en el año 1955.

Sería demasiado extenso desarrollar la historia de la capitalidad y sus vaivenes políticos, lo que interesa en este caso es la relación que se fue construyendo entre ambas ciudades. En un comienzo, la vida social, política y económica pasaba por la margen norte del río Negro y con el correr del tiempo y estos acontecimientos políticos, como la capitalidad, se fue trasladando el peso a la ciudad de Viedma.

Así Patagones quedó en cierta medida relegada a un segundo plano a nivel local. Por otra parte, cada una de ellas pertenece a jurisdicciones provinciales diferentes. Así la vida institucional de Patagones depende del gobierno de la provincia de Buenos Aires por lo que su mirada se dirige a la ciudad de La Plata por cuestiones administrativas y a la ciudad de Bahía Blanca como conglomerado urbano más importante para cuestiones vinculadas con la salud, estudios universitarios, compras, etc.

Por otro lado, Viedma como capital de Río Negro, concentra el poder administrativo y la burocracia estatal. Sin embargo, no es el polo económico más importante de la provincia, que se encuentra en el Alto Valle del Río Negro, en ciudades como General Roca y Cipolletti, en donde se concentra la producción y exportación de la fruta y sus derivados. Por otro lado, en la ciudad de San Carlos de Bariloche, se desarrolla un polo turístico de importancia nacional e internacional.

Estos tres centros urbanos -Viedma, como capital provincial, el Alto Valle como polo productivo y Bariloche como centro turístico- han sido los que atrajeron las migraciones

internas desde las zonas menos favorecidas de la provincia, la denominada Región Sur, integrada por la Línea Sur⁵⁰ y la Meseta de Somuncurá.

En el caso del Valle Inferior, como se relevó en algunos testimonios, Carmen de Patagones aparecía también, como un destino deseable para los pobladores mapuche de la región sur, ya que la producción agropecuaria desarrollada en la zona rural aledaña, ofrecía la posibilidad de trabajo en los campos.



*Fig. 2. Imagen Aérea de la Comarca.*⁵¹

⁵⁰ La Línea Sur, hace referencia al tendido del ferrocarril y las localidades que se encuentran a su vera, uniendo Viedma-Bariloche.

⁵¹ Imagen publicada por la Dirección de Comunicación Institucional de la Municipalidad de Carmen de Patagones.



Fig.3. Localización geográfica de Viedma y Carmen de Patagones



Fig. 4. Distribución de las ciudades de Viedma y C. de Patagones

Cantidad de habitantes y evolución demográfica según datos censales

Actualmente el aglomerado formado por las ciudades de Viedma-Carmen de Patagones se encuentra aumentando su densidad demográfica. Para el censo 2010 la población fue de 73.322 habitantes (INDEC, 2010).

Es interesante ver la evolución demográfica de ambas ciudades. En el año 1960 contaban casi con la misma cantidad de población (a pocos años de la provincialización de Río Negro). En años posteriores, la ciudad de Viedma muestra un crecimiento exponencial con respecto a Patagones, sobre todo en los censos de 1980 y 1991.

El proyecto del traslado de la capital federal a la ciudad de Viedma anunciado por el Presidente Alfonsín en el año 1986, fue un hito de gran impacto en la composición poblacional de la Comarca, ya que atrajo la migración de miles de ciudadanos de distintos lugares del país a la ciudad de Viedma.

A pesar de que este proyecto nunca se concretó, modificó para siempre la composición poblacional e incrementó la cantidad de habitantes, generando problemas de infraestructura, incremento en alquileres y costo de vida y sobre todo falta de viviendas, problema que aún persiste en la Comarca.

Evolución demográfica en los últimos Censos Nacionales

Ciudad	Censo 2010	Censo 2001	Censo 1991	Censo 1980	Censo 1970	Censo 1960
Viedma	52.789	46.948	40.398	24.346	12.888	7.253
Patagones	20.533	18.189	17.075	14.096	10.587	7.478
Total	73.322	65.137	57.473	38.442	23.475	14.731

Las comunidades mapuche

No existen datos estadísticos acerca de la población mapuche de la Comarca. Como se ha relevado en el trabajo de campo, las comunidades se relacionan entre sí y se convocan a uno u

otro lado del río para la organización de actividades conjuntas. Para la Comarca y sus habitantes, el río no constituye una frontera ya que los vínculos se mantienen formando redes que unen a las poblaciones de ambas márgenes.

Las comunidades mapuche de la zona son comunidades urbanas, salvo la comunidad de Las Aguadas, situada en zona rural a orillas del mar en Bahía Creek, a 70 km de Viedma y la comunidad Chaltumay ubicada en el km 1015 de la ruta 3.

Los pobladores mapuche, migrantes de la Línea Sur y Meseta de Somuncura, fueron asentándose en los barrios periféricos de Carmen de Patagones y Viedma⁵², dependiendo esta elección de eventualidades como terrenos disponibles, accesibilidad, parentescos, trabajo, etc.

El patrón de migraciones seguido, sin bien no es objeto de este estudio, se ha relevado en el trabajo de campo y aparece asociado a la migración de un pariente en primer lugar, desde la zona rural o paraje a la localidad más cercana y luego a otro centro más poblado como Viedma. Es común, entonces el patrón desde el campo o el paraje hacia una localidad de la Línea Sur y luego hacia Viedma, General Roca o Bariloche. Este/a primer migrante, una vez instalado/a abre la posibilidad a familiares y conocidos de su lugar de origen a probar suerte en el mismo lugar, inclusive, ofreciendo su casa transitoriamente hasta encontrar trabajo.

Para las mujeres, resultaba más sencillo ubicarse en casas de familia, muchas veces como empleadas domésticas cama adentro y a edades muy tempranas, inclusive siendo niñas. Es común el relato de mujeres mapuche que cuentan haber dejado su casa a los ocho, nueve o

⁵² Formando en algunos casos, barrios completos como en Villa del Carmen en Patagones, cuyos terrenos fueron dejados para su ocupación ya que eran las “afueras”, la “barranca” y hoy constituyen uno de los barrios con mayor identidad mapuche de la localidad.

diez años para emplearse en casas de familia, muchas veces sin cobrar salario, trabajando por la comida y en condiciones de maltrato y desprotección absoluta.

La figura del “criado” o “criada” resulta de uso común en esta región, aún en la actualidad. Recordando la historia referida en páginas anteriores, acerca de la apropiación de niños/as indígenas luego de la Campaña del Desierto, resulta una asociación inquietante para indagar ¿Cuántas de estas prácticas racistas y de explotación persisten en la sociedad actual de la región nor-patagónica? ¿Cómo se mantienen estas relaciones de hegemonía-subalternidad?

Se verá en el análisis de casos, cómo esta lucha por seguir definiendo al “otro” como el “enemigo interno”, aquel que debe ser controlado y disciplinado en el marco de relaciones asimétricas de poder, continúa vigente e involucra tanto al Estado, como a la sociedad civil y al mercado.

Retazos de una historia, la trama de la memoria

Durante las décadas del 80-90 se produjo en la región del Valle Inferior, al igual que en otros lugares de la Nor-Patagonia, una revitalización de las identidades indígenas. Este proceso se inició a la luz de la recuperación de la Democracia (1983) y se intensificó notablemente con la adhesión de la Argentina al Convenio 169 de la OIT en 1992 y la reforma constitucional de 1994 que incorporó el reconocimiento de los Pueblos Indígenas como pre existentes al Estado Nacional.

Estos eventos, sumados a los contra-festejos por los 500 años de la Conquista de América a lo largo de todo el continente, produjeron una emergencia y visibilización de estos pueblos y

potenciaron la organización tanto en zonas rurales como urbanas. En estas últimas, se conformaron los Centros Mapuche en distintas ciudades de Río Negro. Según Kropff, estos centros se diferenciaron del C.A.I. en Río Negro en “que anclan su demanda en el derecho a la diferencia cultural más que en una articulación en tanto campesinos” (2005, p. 111).

Es así, que tanto en Viedma como en Carmen de Patagones se constituyeron estos centros con la finalidad de recuperar la lengua y la cultura mapuche, representada en distintas expresiones culturales, tales como el telar (huitral), el hilado, las ceremonias, la lengua, entre otras.

En Carmen de Patagones, este proceso recuperó además la trayectoria de la machi Dominga Ñancufil, quien fuera una líder espiritual de la región y cuya participación en experiencias de salud mental intercultural en el Hospital Neuropsiquiátrico de Carmen de Patagones, junto al médico psiquiatra Arturo Philip (entre 1982 y 1987)⁵³, la tornaron en una figura controversial para la comunidad, generando sentimientos ambivalentes por parte de los mapuche locales.

Para Jacinto Ñancufil (sobrino de Dominga y Lonko): “Dominga era una Machi que fue llevada a trabajar al hospital de acá hace 30 años por el doctor Arturo Philip, donde empezó a tratar a la gente con medicina mapuche, lo que fue un error... ya que tratar a los huincas hizo que perdiera su poder” (Registro de campo, entrevista a Jacinto).

⁵³ Según Carlos Espinoza (2019): “Philip había comprendido las facultades de Dominga y creyó que ella podía ser de utilidad para la atención de algunas patologías. Este audaz punto de vista, que no reconocía antecedentes en la terapia psiquiátrica nacional, le valió al referido profesional amplio respaldo y prestigio con distinciones internacionales. Pero también, al mismo tiempo, la presencia de Dominga como asistente terapéutica tuvo una cerrada crítica entre algunos referentes de la medicina local, con el apoyo de concejales municipales, que culminaron con la decisión municipal de dejar cesante a Philip, cerrar el Neuropsiquiátrico y también interrumpir el contrato de la machi mapuche, mientras por otra parte se radicaba una denuncia penal contra el médico. La causa judicial terminó con el sobreseimiento de los supuestos delitos, y Philip fue reincorporado a la Municipalidad, aunque con funciones distintas. Más tarde, ya jubilado, se radicó en Francia, donde murió en el 2015. Dominga se quedó sin la modesta remuneración municipal que recibía y volvió a sus sanaciones domésticas, por las cuales nunca quiso recibir ninguna forma de pago. Siguió viviendo en Villa del Carmen, ignorando las habladurías, hasta su muerte en 1992 cuando sólo tenía 54 años, rodeada de afecto de familia y vecinos”.

Los Centros Mapuche, fueron las primeras expresiones urbanas organizadas con la intención de recuperar y transmitir la cultura, haciendo hincapié en la enseñanza de la lengua y el telar mapuche. A tal fin, se crearon talleres de hilado y tejido. Por ejemplo, en Patagones, el Galpón de las Tejedoras, denominado “Artesanas Mapuche” era un espacio en el que se reunían las mujeres mapuche para producir y transmitir sus saberes de hilado, teñido de la lana y tejido del telar.

Ese espacio, que contaba con un financiamiento estatal, permitió nuclear a las mujeres mayores, las “papay” (abuelas) quienes acompañaron a Jacinto Ñancufil a mediados de la década del '90, en su proceso de constituirse como Lonko de la comunidad mapuche de Patagones y de transformar el Centro Mapuche en la Comunidad Trawn Peñi (Encuentro de Hermanos).

Con el paso del tiempo, la comunidad que llegó a nuclear a gran parte de los mapuche de Carmen de Patagones, fue perdiendo protagonismo y quedando reducida a un número menor de integrantes. Jacinto reflexiona que es muy triste no contar actualmente con las “papay” (abuelas) ya que la mayoría han ido falleciendo, están en geriátricos o en las Iglesias Evangélicas. Esto es una gran pérdida para la comunidad ya que las abuelas (papay o pillán Kuse) son figuras centrales de la espiritualidad mapuche y para la realización de las Rogativas (Nguillatún) y otras ceremonias.

Al momento de la última entrevista efectuada a Jacinto (2019) aún se realizaba la ceremonia anual del Nguillatún, así como un viaje anual a Chimpay para participar de la fiesta de Ceferino Namuncurá durante el mes de agosto.

El rol de Jacinto se fue centrando mayormente en el ámbito de la salud, tal como lo expresa en diferentes entrevistas, utilizando para ello los conocimientos de medicina ancestral que fuera incorporando a lo largo de su vida, tras su propia experiencia de sanación (por parte de la machi Dominga) y del ejercicio de la enfermería en el campo de la salud mental, ámbito en el que pudo desarrollar su propia forma de abordar el sufrimiento de sus peñi (hermanos) mapuche.

Jacinto Ñancufil, Lonko de La Comunidad Trawn Peñi de Carmen de Patagones, desde su propio relato

Jacinto es especial para mí. Primero de la mano de Dominga conocí hace más de 30 años al Pueblo Mapuche, luego con Jacinto profundicé este vínculo y como diría una “lamnguen” (hermana) el “newen” (fuerza o poder) te busca y el “newen” te encuentra. Tanto es así, que a pesar de las vueltas de la vida una y otra vez vuelvo a re-encontrarme con y en este pueblo que no deja de asombrarme por la riqueza de sus concepciones de vida.

Así que este breve apartado, se lo dedico a Jacinto, a su semblanza, a sus pensamientos, a sus realizaciones y a su lucha.

Jacinto se presenta a sí mismo como Jacinto Ñancufil, Lonko de la Comunidad “Trawn Peñi” de Carmen de Patagones, enfermero mapuche. Sobrino de Doña Dominga Ñancufil, quien fuera la última machi conocida en Carmen de Patagones y la región de Valle Inferior. Jacinto atribuye su búsqueda del conocimiento ancestral a la ayuda que Dominga le brindó para salir del alcoholismo que lo atormentaba en su juventud.

Cuenta Jacinto: “Hace muchos años salí a buscar mi cultura, salí a buscar mis raíces...fui a buscar a mi gente que estaba olvidada...que estamos amenazados...que estamos corridos” (Registro de campo, Entrevista a Jacinto Ñancuñil, 2019).

Nacido en la Región Sur de la Provincia de Río Negro, en el paraje de Yaminué, cerca del Cerro Corona en la Meseta de Somuncura: “Somuncura (Zungün-cura) la piedra que habla... ese cerro tiene un poder muy grande...nadie puede llegar...” (Registro de campo, Entrevista a Jacinto Ñancuñil, 2019).

Jacinto, cuenta las penurias que vivieron con su familia, llevando los orígenes de la triste historia de su pueblo hasta la Conquista del Desierto y antes aún, la conquista de América. Sin embargo, dice “a mí no me conquistaron...después de 600 años aparece Jacinto acá...” (Registro de campo, Entrevista a Jacinto Ñancuñil, 2019).

El Lonko se angustia por la realidad que rodea al pueblo mapuche y al pueblo trabajador en general, a las clases populares. Identificándose en esta doble categoría de clase-etnia como grupo dominado en una relación asimétrica de dominación-sujeción, producto de relaciones coloniales de poder (Quijano, 1999; Cardoso de Oliveira 2007) reconfiguradas en un esquema capitalista global y en un sistema de dominación local y de colonialismo interno, que repercute en todas las esferas de la vida cotidiana, generando inequidades y violencias.

Por momentos se desanima, es tan grande el enemigo

No hay trabajo, estamos mal, está la droga, el alcohol, la discriminación. La conquista no terminó... esta es la conquista más difícil, la droga y el alcohol... no se recupera nadie... yo me recuperé, a mí lo que me recuperó fue la “lamnguen” (hermana), fue la machi,

sino no, yo no me hubiera recuperado y tuve un momento de locura por el alcohol... eso lo que me enseñó la vida, yo lo quiero transmitir. A través de la cultura, me pude dar cuenta qué es una enfermedad mental. Nunca pudieron los grandes profesionales saber de dónde es la enfermedad mental. Nosotros los mapuches decimos que la enfermedad mental viene del miedo ¿y cómo se quita ese miedo? ¿Y quién lo recupera? ¿La pastillita? Por eso nosotros teníamos la “machi” que trabajaba con yuyos... es lo más efectivo que hay, pero no lo puede hacer cualquiera, lo tiene que hacer una persona que sepa, usted habla en lengua mientras lo va preparando y va diciendo para quién es y el remedio es producto de la tierra. Así que hay que agradecerle a la tierra para sacar el remedio para darle a la gente y yo tengo la suerte de poder hacer ese trabajo. No sé si será un trabajo o una sabiduría... yo tengo la suerte de recuperar a mucha gente, alcohólicos, locos. Hoy en día, el problema es de todos... el sistema nervioso... es una enfermedad que trabaja dentro del sistema nervioso y esa sabiduría nuestra gente la tenía y eso se pierde porque fuimos muy corridos, muy perseguidos y yo pienso que ha habido un desconocimiento muy grande. Cuando las desconocemos, no las aceptamos. ¿Qué sabe ese indio? Yo tengo la gran suerte de haber aprendido un montón de cosas y lo quiero transmitir... (Registro de campo, Entrevista a Jacinto Ñancufil, 2019)

¿Cómo piensa Jacinto la salud desde su experiencia como enfermero de salud mental comunitaria, desde su identidad como mapuche?

Estudié enfermería cuando tenía 50 años y me recibí de enfermero, pero yo no era enfermero de los libros, yo me iba al barrio allá al barrio Lavalle, al barrio donde están los pobres, donde sufre la gente... donde no tienen colchón, donde no tienen frazadas. Ustedes saben que lindo trabajo hicimos nosotros, le conseguíamos colchón, le conseguíamos frazada... saben que me costó mucho cuando me jubilé, lloré mucho yo... mis hermanos los locos... borrachos... esos son discriminados. El doctor que lo marginan los dejan a un costado... allá en Viedma se sacó la ley de desmanicomialización, el alcohólico, el que tenía problema mental tiene que estar en la sala general y así lo hicimos, así trabajamos... (Registro de campo, Entrevista a Jacinto Ñancufil, 2019).

Jacinto encontró en ese abordaje de la salud mental, la posibilidad de acompañar a sus “peñi” (hermano) identificando que el problema de la “locura” es un problema de desarraigo para el mapuche, que ha perdido sus raíces, que ha perdido el territorio y se encuentra en estado de abandono y de pobreza.

Con respecto a las actividades que desarrolla la Comunidad Trawn Peñi en Carmen de Patagones, Jacinto relata

Nosotros todos los mes de octubre, todos los años, hacemos la rogativa y hemos conseguido un campo que está todo libre, todo muy lindo... lo hicimos el diez de octubre, no lo hacemos para protestar, lo hacemos para reflexionar, para recordar a nuestra gente que murieron defendiendo estas tierras y ahora ni siquiera una parte de la tierra nuestra es nuestra... nosotros estamos de prestado, vivimos pagando... ¡La

tierra no tiene dueño! Este año vino mucha gente, de Bahía, de Dorrego, de Olavarría, de Los Toldos, así que hicimos una Rogativa pidiendo que mejore la situación del joven. Yo como Lonko estoy preocupado por los jóvenes hace muchos años... ¿qué van a hacer estos chicos? Pedimos a Futachao a Nguenechen que calme esto, porque es el único que puede calmar esto... no hay familia unida antes éramos unidos, hoy no, hoy hay una familia destruida, separación, maltrato a los chicos, yo estoy trabajando con algunas familias que tienen problemas con los chicos chiquitos (Registro de campo, Entrevista a Jacinto Ñancufil, 2019).

En relación a la cultura y a la identidad del Pueblo Mapuche, expresa que

No hay ley, no hay trabajo, hay miseria, no hay salud, no hay cultura, no hay educación... creemos que la cultura está en los museos. La cultura no está ahí, está en las personas que se identifican... está en la autonomía. Perdimos la identificación, perdimos la autonomía... ¿y cómo hacemos? Por eso nuestra gente era muy respetuosa, muy dispuesta nuestra gente, no sabía leer y escribir pero tenía el respeto... esa era la educación. Nosotros tenemos una cultura, nosotros tenemos nuestra lengua mapuzungun, tenemos nuestro Nguillatúm, tenemos nuestras machi, nuestros lonko, nuestras papay, nuestros chachay... nuestros abuelos. Hay un respeto muy grande dentro de nuestras comunidades, a pesar de que no sabían leer ni escribir... (Registro de campo, Entrevista a Jacinto Ñancufil, 2019).

Jacinto tiene una gran preocupación por la educación que reciben los/as niños/as y por la discriminación que existe en las escuelas. En un encuentro con maestros y directores de las escuelas de Patagones realizado en 2014, en el marco del Programa de Educación Bilingüe e Intercultural de la provincia de Buenos Aires, del que participaron representantes de las comunidades de la zona, Jacinto expresó sus preocupaciones. Reflexionando que, a pesar de la implementación de políticas educativas como la EIB y cambios en los contenidos curriculares (como renombrar el Día de la Raza como Día de la Diversidad Cultural), se siguen suscitando situaciones de discriminación basadas en prejuicios racistas y de clase, reforzando en niños/as y jóvenes mapuche la identidad negativa (Colombres, 1997; Cardoso de Oliveira, 2007) y la renuncia a aspectos constitutivos de la identidad étnica (Erikson, 1968)

Los paisanitos somos muy discriminados desde el jardín, mis hijos han sido discriminados... estamos discriminados desde el tiempo de Sarmiento... el gran maestro. Discriminaba a los mapuches allá en el sur, los mapuche no tienen alma hay que matarlos a todos. Fíjense cuantos años nosotros que venimos discriminados... pidiendo que la lengua mapuche esté en todas las escuelas. La única que tiene es la provincia de Neuquén, hasta en la universidad. Nosotros no tenemos nada (Registro de campo, Encuentro de EIB, Patagones, Jacinto Ñancuñil, 2014).

Sin embargo Jacinto considera que la integración a la sociedad nacional es necesaria, Cardoso de Oliveira (2007) plantea que es en este contexto donde se configuran las identidades étnicas, en el marco de las “culturas de contacto”

Cuando hablo de la integración...ningún Lonko va a hablar de la integración y yo sí. La integración somos todos porque si no el mapuche está de un lado y el blanco está del otro y eso no puede ser. El blanco es un inmigrante que vino pero también es hijo de la tierra, de otro color... pero la tierra no tiene dueño... nosotros somos parte de la tierra, todos... (Registro de campo, Entrevista a Jacinto Ñancufil, 2019).

El presente de las Comunidades Mapuche

En el cuadro que se presenta a continuación, se muestran las comunidades que existen en la Comarca y sus alrededores en la actualidad. La realidad es muy cambiante, ya que hay comunidades que se crean a partir de ciertos acontecimientos y grupos que se sostienen en el tiempo, con mayor o menor intensidad según las circunstancias.

Como se verá, tienen distintas configuraciones y objetivos. En algunos casos los/as integrantes van cambiando de organización. A partir de esta movilidad, la mayoría se conoce, compartiendo distintos tramos de experiencias: recuperaciones, espacios de producción y difusión, enseñanza de la lengua, acompañamiento en situaciones de conflicto con el Estado o con particulares.

Existe una red, una trama que se revitaliza permanentemente en la acción, individual, grupal y colectiva y que se extiende por el territorio, sin límites de fronteras.

El espacio territorial del wallmapu es una red de conexiones, invisibles pero reales que sostienen la trama del ser mapuche.

En esos espacios que se crean y recrean es donde se producen los actos de reconocimiento, de reconocerse como mapuche. Esos momentos, generalmente se dan durante el Pentukun (presentación ceremonial de cada uno/a de los/as participantes) y están cargados de mucha emoción. Los relatos de las historias de vida, las búsquedas de la identidad se van entretejiendo y creando memorias y sentidos.

Retomando el concepto de identidad renunciada (Erikson 1970, Cardoso de Oliveira 2007) comprendemos esta posibilidad de resignificar, de recuperar, de revitalizar las identidades étnicas a partir de procesos individuales y colectivos que permiten a los/as sujetos, transformar la identidad negativa en positiva, como una elección consciente.

A modo de ejemplo, se presentan extractos de testimonios de jóvenes registrados en un Encuentro por la Cultura Mapuche, convocado desde el Foro Permanente por la Identidad y la Cultura en la Patagonia (FOPICPA), perteneciente a la UNRN y al CURZA (Universidad de Río Negro y Universidad del Comahue) en la ciudad de Viedma, en el año 2019: “la lucha de la juventud hoy en día, comienza en reconocerse, muchas veces tuve dudas y hasta rencor porque mi familia no transmitió, no reconoció...”; “me emociono porque es parte de la recuperación de mi identidad, porque escucho la historia y duele, porque estoy aprendiendo. Antes de reconocirme como mapuche, desconocía muchas cosas”; “despertar los valores de la cosmovisión está en nosotros, yo veo mucha gente que tiene mis rasgos, mi color de piel, mi color de pelo... que son propios del pueblo originario y mucha gente que se avergüenza de ese color de piel”; “en los lamngen (hermanos) que no se reconocen, el sentimiento de luchar está muy escondido, pero si uno puede despertarlo, esa es la función nuestra, aprender de lo que los lamngen fueron callando, aprender nuestra cosmovisión”; “creo que la prueba de los

jóvenes de hoy, es reconocer a otros jóvenes que no se animan y alentarlos... aquel que esté interesado en reconocerse o conocer su identidad puede hablar con nosotros y vamos yendo de a poco, yo sé que esto es un proceso”.

Para denominar este auto reconocimiento de la identidad, Martínez Sarasola (2010) propone el concepto de re-etnización, que tiene como eje la auto-adscripción étnica sin perder de vista la dimensión política de estos procesos.

Sin embargo, prefiero mantener el concepto tal como lo expresan los sujetos **“reconocerse como mapuche”**, dimensionando este reconocimiento en sus aspectos políticos, subjetivos e identitarios. Al mismo tiempo que en su capacidad performativa⁵⁴, generando un modo de posicionarse en el mundo y un modo de interactuar con los demás.

Los procesos de re-etnización o re-emergencia, inscriptos en ecuaciones de poder, cuestionan al mismo tiempo la historia, el contexto social y las representaciones simbólicas vigentes. La recuperación de esa identidad renunciada (Cardoso de Oliveira, 2007) brinda la posibilidad a los sujetos de posicionarse en otro lugar en el mundo, de reconocer su pertenencia, sus raíces y transformar el estigma en marca de orgullo. En términos de Cecchi (2020a), recuperar su “kupalme” y su forma de vivir como mapuche.

En este sentido la corporalidad irrumpe, ya que las discriminaciones en base a la racialización de los/as sujetos/as toma su materia prima de los rasgos fenotípicos, tales como el color de piel, la forma del cuerpo, el grosor del pelo. Rasgos asumidos como vergonzantes desde una perspectiva de subalternidad determinada por relaciones de poder y hegemonía.⁵⁵

⁵⁴ En este sentido partimos de la idea de Barth (1976) de que la etnicidad genera interacciones.

⁵⁵ “Porque es esa distribución del poder entre las gentes de una sociedad la que las clasifica socialmente, determina sus recíprocas relaciones y genera sus diferencias sociales, ya que sus características, empíricamente

El reconocimiento y la validación de la identidad como positiva, conlleva una aceptación y valoración del propio cuerpo y sus rasgos distintivos, esgrimidos ahora con orgullo por pertenecer.

La utopía: vuelta al territorio y cosmovisión

Hay una especie de utopía que se va construyendo, sobre todo entre los/as jóvenes mapuche urbanos de volver al territorio. En este sentido, según expresan algunos/as sujetos/as con quienes he transitado, el papel de las comunidades urbanas es difundir y acompañar los procesos de reconocerse como mapuche y el papel de las comunidades rurales, resistir y recuperar el territorio hasta que se pueda volver al mismo.

Rescato, así la propuesta de Serrano (2020c) de que la identidad étnica en las comunidades mapuche urbanas, se trata sobre todo de una proyección a futuro en clave indígena.



Fig. 5. Pu Zomo (mujeres) bailando el Lonkomeo, (danza ritual atribuida a los varones) durante el We Tripantu (año nuevo mapuche) realizado en Las Aguadas en junio de 2018 (Fotografía propia, registro de campo)

observables y diferenciables, son resultado de esas relaciones de poder, sus señales y sus huellas” (Quijano, 2007, p. 312).

Luego de haber sido desplazados, corridos militarmente, cercados por los alambrados y por el hambre, por el racismo y las injusticias, muchos mapuche, sin territorios, sin trabajo, sin recursos tuvieron necesariamente que migrar a las ciudades. Y ahí sí, terminar de perder lo que los mantuvo en pie: su conexión con el Lofche (comunidad) y con el Wallmapu (territorio).

Y no es extraño que los/as jóvenes de hoy, son quienes reclaman este derecho de volver al territorio con todo lo que este implica: Huenumapu, Mapu y Minchi mapu (tierra de arriba, tierra del medio y tierra de abajo), con la conexión con pu nguen (poderes, fuerzas) de cada lugar, integrando los cuatro puntos cardinales como referencia.

Estos/as jóvenes mapuche urbanos van aprendiendo, incorporando, decodificando la cultura a través del aprendizaje de la lengua. Ingresar al mundo del chezungum o mapuzungun, habilita el comienzo de la comprensión de la cosmovisión mapuche y el contacto con el newen (fuerza) y con los pu pillan (espíritus, almas) de los kuifikeche (antepasados).

Esto permite un acceso al kimun (conocimiento) que se da, en el plano de lo cotidiano durante los trawn: en el intercambio, en la construcción de las memorias, que siempre es horizontal y colectiva. Pero también a través de sueños y señales que se manifiestan en otros estados de conciencia.

“Estén atentos a los peuma (sueños)” - aconseja uno de los jóvenes de Waiwen Curruf, en el Trawn en el que se estuvo enseñando-aprendiendo la lengua- “Puede ser que en sueños les lleguen conocimientos, palabras, información que es muy importante. Empiecen a aplicar estos conocimientos en su vida cotidiana, saludando a todos a los newenes del lugar, presentándose quién es uno y cuáles son las intenciones, pidiendo permiso para ingresar o utilizar un sitio de

la naturaleza, agradeciendo al universo lo que nos ofrece” (Inti Aranea, Registro de Campo, Observación Participante, Trawn Comunidad Waiwen Kurruf).

Lo que proponen, es un cambio de vida que se inicia desde lo interno-espiritual, comenzando por el re-encuentro con la propia identidad y el modo en que nos vinculamos con el otro/a, con la naturaleza, con el entorno.

Esta espiritualidad que se encuentra en cada espacio de la naturaleza, en lo sagrado del territorio. En cada momento de la vida, desde lo cotidiano, por ejemplo, hacer nguellipun⁵⁶ a la mañana, hasta lo ritual colectivo, como la ceremonia del Nguillatun.

Al llegar a un lugar, por ejemplo, se debe saludar primero a los pu nguen (dueños, guardianes) del lugar, pedir permiso, presentarse, agradecer. Estos pasos están presentes en la relación del sujeto con su entorno, en la inter-relación con la naturaleza, con las personas, con los/as antepasados/as.

Todos/as deben ser tratados con el mismo respeto, respeto al ser espiritual que habita en ese otro/a. Podría decirse que cada ser (ya sea persona, lugar, animal) tiene un aspecto sagrado, espiritual, su “pillan” (espíritu). Y ese aspecto merece siempre, respeto. Por ello, así sea un/a niño/a, un/a anciano/a, una piedra, un jefe, un perro, todos merecen respeto en el acercamiento, en el trato. **Así, el modo de dirigirse del mapuche hacia el entorno parte del respeto a esa parte espiritual que une a todo y a todos/as.**

⁵⁶ El ngelipun, es un acto individual de agradecimiento que se realiza al amanecer de cada día, se convida a la tierra la yerba del mate u otros alimentos. Se pide por un buen día, se agradece, etc. Los mayores que pertenecen a la cultura mapuche lo han conservado como práctica habitual a pesar, muchas veces, de no reconocerse mapuche. Para el que conoce el mapuzungun, esta rogativa se hace en la lengua originaria.

Durante el trawn (encuentro), se expresa a través la presentación ceremonial que se denomina Pentukun. Siempre hacia la derecha va circulando la palabra. Todos/as y cada uno/a de los/as participantes se presentan y dan su palabra, expresan su pensamiento.

Para ello, siguen estos pasos: saludan, no solo a las personas presentes sino también a los ngen del lugar (como el río, la montaña, el lago), piden permiso (en este caso la palabra), se presentan y agradecen. En esta presentación cada uno/a dice quién es, su nombre, su Tugun (espacio territorial de origen) y su Kupalme (familia de origen). De este modo se refuerzan los lazos, se tejen en el territorio, se robustecen los valores rituales comunes y con ello la organización política (Evans-Pritchard, 1985, p. 100).

Estos valores comunes, los denomino cosmovisión, ya que implican una concepción ontológica diferente del mundo que nos rodea. **Desde la cosmovisión Mapuche se propone una mirada basada en un equilibrio con el medio, con la naturaleza, con el universo.**

El equilibrio es un concepto central en la cosmovisión mapuche: equilibrio entre lo negativo y lo positivo, lo masculino y lo femenino, como fuerzas complementarias y necesarias siempre. De esta manera, el pensamiento mapuche y la simbología que lo expresa es dual (femenino-masculino) o de cuatro (femenino joven-femenino viejo-masculino joven-masculino viejo).

El dos y el cuatro se repiten también en los rituales. En la Rogativa o Nguillatún, hay una distribución espacial que respeta este orden. Son dos filas, una de mujeres y otra de varones, que circulan en pares para dar las cuatro vueltas al rehue (espacio sagrado, representado actualmente por la bandera que se planta para hacer la ceremonia).

En la estructura gramatical de la lengua, chezungun o mapuzungun (habla de la gente o habla de la tierra) existe una persona gramatical más que en castellano. Es “nosotros dos” y “ustedes dos”. Esto da cuenta de la importancia de nombrar desde la lengua la categoría “par”.

También en el saludo se acostumbra a dar dos besos, en una y otra mejilla, de cada uno/a, dos besos dados, cuatro en total, un equilibrio entre vos y yo.

Por eso hablo de prácticas y representaciones. Prácticas que despliegan la resistencia de un Pueblo que se niega a desaparecer, que está de pie, que renace “diez veces”, desde esas representaciones colectivas, que no son otras que la propia espiritualidad que busca la armonía y el equilibrio del “che” (ser humano) con el “Wall Mapu” (territorio en todas sus dimensiones).

Para finalizar, quisiera plantear que hay una forma de resistencia desde el ser mapuche, que implica una capacidad de adaptación a las nuevas circunstancias e innovaciones externas que se asimilan e interpretan desde el núcleo identitario que reside en la **espiritualidad como concepción del mundo**.

Esta concepción expone que no es necesario expropiar la tierra, acumular riquezas, destruir el equilibrio con la naturaleza para vivir. Así, se opone de plano a la matriz productiva extractivista y el modo de explotación del sistema de capitalista global, transnacional y salvaje.

¿Sería posible una sociedad basada en el equilibrio, en el respeto hacia todos los seres y la naturaleza? ¿Un ser humano que se sienta parte de la tierra y no su dueño? ¿Qué pida permiso y agradezca cada intervención sobre la naturaleza? ¡Qué comprenda que su habla es también el lenguaje de la tierra! He aquí la utopía.



Fig. 6. Bailarines y bailarinas del Choique Purrüm junto a la Pillán Kuse María Torres, Pu Lof Las Aguadas, durante la Ceremonia del Winoy Tripantu, junio de 2018 (Fotografía propia, registro de campo)

Organizaciones y comunidades mapuche-tehuelche de la región del Valle Inferior del Río Negro

Síntesis de organizaciones y comunidades mapuche-tehuelche de la región del Valle Inferior del Río Negro						
Nombre	Tipo de organización	Antigüedad Historia Memoria	Ubicación geográfica Relación con el territorio	Liderazgos	Que demandan o reclaman?	Algunas acciones registradas Estrategias de resistencia, o re-etnización
CAI-Zona Atlántica	Organización civil. Forma parte de la organización CAI a nivel de la provincia de Río Negro	1983	Sede en Viedma, abarca la Zona Atlántica de Río Negro	Representantes regionales del CAI	Restitución del patrimonio Co-gestión de cuestiones indígenas Acompañan reclamos	Celebración anual del We Xipantu Restitución de restos del Museo Tello a la comunidad Monguelli Mamuel Intento de cambiar el nombre a la calle Roca Participación por tema de restos encontrados en obras en construcción Participación en reuniones organizadas por cultura, UNCO, Legislatura para elaboración de protocolo Parlamento mapuche
Comunidad "Antu Quimey Newen"	Comunidad	Década del 80	Carmen de Patagones	Consejo de ancianos Maestra mapuche	Recuperación de lengua y cultura	Enseñanza de la lengua Proyectos interculturales-bilingües en EP Nº 11 de Carmen de Patagones: -Proyecto de Palín EP Nº 11 -Introducción y uso de la bandera mapuche en la EP Nº 11 -Enseñanza de la lengua en EP Nº11 Participación de jornadas interculturales organizadas por Educación de Buenos Aires
Comunidad Monguel Mamuel	Comunidad asociación civil	Década del '80- '90	Viedma	Comisión Directiva	Recuperación de lengua y cultura	Talleres Enseñanza de la lengua Participación activa en la restitución de restos del Museo Tello Participación en reunión por protocolo ante restos encontrados Participación en liberación de cóndores en la Región Sur
Comunidad "Trawn Peñi"	Comunidad	1994	Carmen de Patagones (cercanías del "Puente Viejo")	Lonko/sanador Pillan kuse Tipo de organización tradicional. No tienen personería jurídica, se niegan a formar una asociación	Incorporación de la bandera mapuche en las escuelas Reconocimiento de la etnomedicina	Realización durante varios años del Nguillatum Participación de la Fiesta de Ceferino Participación de encuentros provinciales en Buenos Aires. Visita a Carhué Participación de encuentro provincial de EIB de Buenos Aires

CODECI	Institución mixta estatal y representantes de comunidades	1984	Viedma, con influencia en toda la provincia de Río Negro	Consejo	Reclamo por derechos indígenas Asesoramiento por territorios Reclamo por restos y restituciones	Todos los eventos relacionados con la formulación e implementación de políticas indígenas provinciales A cargo del relevamiento de comunidades por la ley 26.160 Restitución de restos Protocolo ante restos encontrados
Coordinadora del Parlamento mapuche	Forma de organización representativa de 160 comunidades de Río Negro (decreto 130)	1984	Suele reunirse en Jacobacci	Consejo Representante de las comunidades	Toma de posición ante conflictos de diversa índole. Presentación de denuncias ante la justicia	Acompañamiento a comunidades Denuncias judiciales Difusión de situaciones de conflicto Proponen presidente del CODECI , reforma de ley 2287 ley del indígena de RN
Comunidad "Las Aguadas"	Comunidad Pu Lofche	Ocupación ancestral del territorio	Bahía Creek	Familias que ocupan ancestralmente el territorio	Reclamo por usurpación de territorios	Participación en reunión protocolo Tema de restos humanos hallados en la costa Acampe ante casa de gobierno por reclamo territorial
Lefuche Kalafquenche	Comunidad Formada por varias familias Pu Lof	2008	Carmen de Patagones, zona de la barranca en Villa del Carmen	Familias que tienen sus casas en un espacio territorial	Territorio- tierras para la comunidad Por ejemplo para enterrar los restos hallados Apoyo a distintas recuperaciones en territorio Apoyo a la acción directa	Participación en reunión protocolo. Han realizado consultas acerca de cómo resolver ciertas situaciones desde la sabiduría ancestral mapuche. Algunos cuestionaron la restitución realizada ya que no se utilizó agua y había que limpiar con agua (purificar) los restos o enterrarlos cerca del agua. Actividades culturales en la "Ruca" talleres de cerámica, lengua
Waiwen Kürrüf	Comunidad	2015	Viedma	Lonko grupo de jóvenes, Pillan Kuse	Reconocimiento de territorios Reconocimiento de derechos	Participación en la restitución de restos del Museo Tello Realización del Wi Xipantu Participación en el cambio de nombre de la calle Roca Charlas y presentaciones a grupos para difundir la cultura mapuche Organización del juego del palín Reuniones semanales Enseñanza de la lengua Discurso/acciones acerca del medio ambiente y contaminación del río
Inan Leufü Mongueiñ	Grupo de aprendizaje de mapuzungun	2015/16	Biblioteca Municipal de Patagones Carmen de Patagones	Enseñante de mapuzungun	Reconocimiento de derechos Recuperación de lengua y cultura	Enseñanza y difusión de lengua Participación de jornadas y actividades de difusión Participación de ceremonias

						Realización de encuesta para relevar hablantes de mapuzungun en Puelmapu Participación de las enseñantes en el proyecto de Extensión del CURZA, Taiñ Nutram, Taiñ Zungun Realización de instrumentos musicales ceremoniales Enseñanza del palín
Chaltumay	Comunidad	2018/20	Territorio del CAI, Km 1050. Sitio declarado sagrado, donde se realizó el enterratorio de los restos humanos restituidos del Museo Tello	Grupo de jóvenes	Demandan que no se entreguen tierras fiscales a privados y que no se desmonte. Que se respete el Sitio Sagrado	Vida en comunidad rural Producción de alimentos Preservación del territorio y sitio sagrado
Antu Ruca	Comunidad Asociación civil con personería jurídica	Continúa de la Comunidad "Antu Quimey Newen"	Villa Lynch (Patagones), funciona una Biblioteca	Comisión Directiva	Izaron la bandera mapuche en el CIC	Enseñanza de la lengua

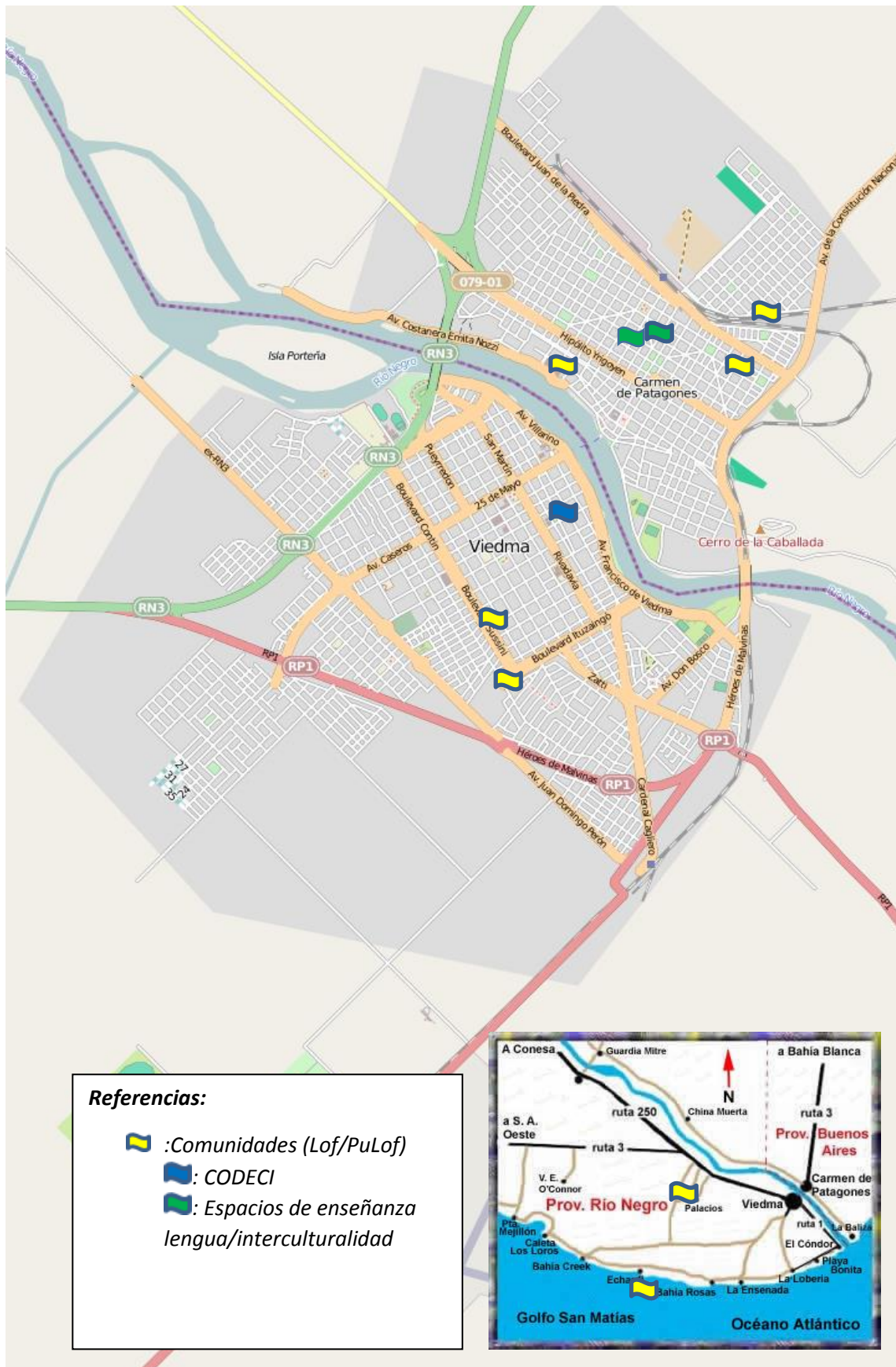
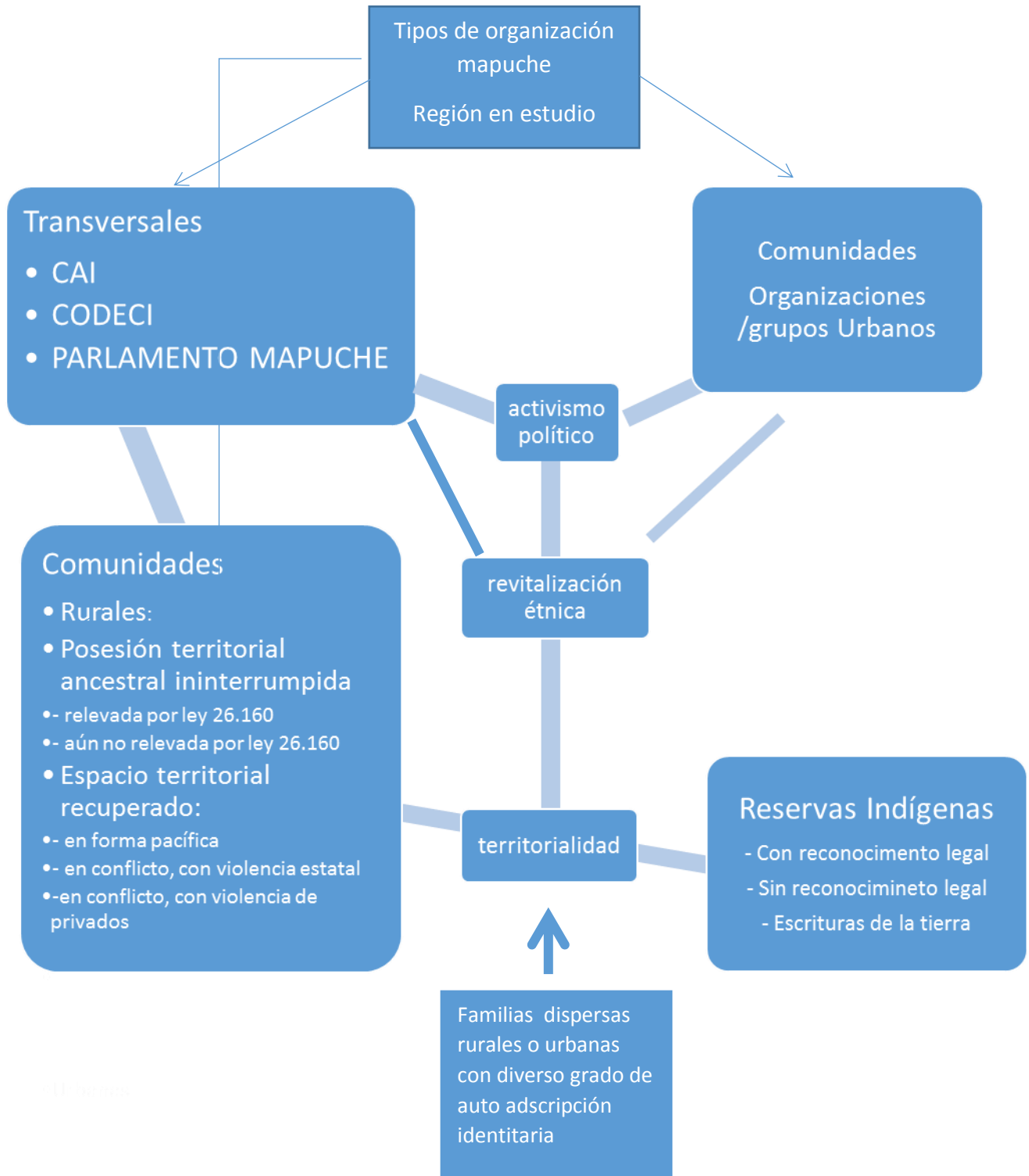


Figura 7. Mapeo de comunidades y organizaciones mapuche de la Región del Valle Inferior del Río Negro

A partir de esta información se presenta una sistematización de tipos de organización mapuche rural/urbana de la región en estudio:



Capítulo III. Políticas Públicas, Dispositivos del Estado y Resistencia Indígena

Uno de los ejes de esta investigación, aborda los mecanismos de imposición de hegemonía por parte del Estado en la región y las contradicciones existentes en su mismo seno. En relación con esto, analizaré cómo las comunidades indígenas interpelaron e interpelan estas políticas, se resisten o someten a los dispositivos de control, y en algunos casos se apropian resignificando los sentidos. Estos procesos los podemos denominar como **estrategias de resistencia y procesos de etnicidad por parte de las comunidades indígenas y políticas públicas, dispositivos de control y producción de hegemonía por parte del Estado.**

1. A modo de historización: Estrategias del Estado para imponer hegemonía

Se podrían identificar cinco grandes etapas en el desarrollo de la Política del Estado Argentino implementada en la región de la nor-patagonia referida a los Pueblos Indígenas.

Una primera etapa, desde la Independencia hasta 1878 podría denominarse como **sociedad de frontera** (Ratto, Mandrini y Ortelli, 1995; Palermo, 1991). Retomando lo dicho en capítulos anteriores, esta sociedad se define como un espacio de intercambios, movilidad y relaciones interculturales y multiétnicas entre grupos indígenas, hispanos y criollos. Se caracteriza fundamentalmente por relaciones de intercambio comercial pacífico, alternadas con episodios más o menos violentos, sobre todo por el control de recursos y territorios.

La segunda etapa desde 1878 hasta 1889⁵⁷ constituye un momento de disrupción marcado por la Campaña del Desierto. Esta etapa la denomino, en consonancia con otros autores **genocidio indígena** (Lenton, 2010, Delrío, 2010, Nagy, 2010, Serrano, 2020, entre otros).

Este momento implicó un cambio radical en las relaciones entre el Estado Argentino y todos los grupos indígenas de la región. Tuvo como finalidad incorporar los territorios indígenas libres al Territorio Nacional y “limpiar” la población originaria de estos suelos para incorporarlos a la explotación ganadera a manos de la oligarquía nacional y los capitales ingleses.

Los dispositivos desplegados fueron: las matanzas a través de las campañas militares y las razzias, la evangelización forzada, la deportación a campos de concentración o a campos de trabajo en el norte del país, la separación de familias, la apropiación de niños/as, la muerte por la epidemia de viruela (sobre todo en la isla Martín García), el intento fallido de implementar colonias agrícolas. La estrategia de los Pueblos Indígenas en esta etapa, fue la confrontación, la huida, el esconderse en zonas inhóspitas y la rendición.

La tercera etapa, con períodos diferenciados desde 1889-1983, podría denominarse **etnocidio**, orientada a establecer definitivamente el control de los territorios y a la construcción de la hegemonía cultural. Este período dio inicio a la estrategia de “la refundición racial y la desaparición del indio” en el marco del Estado Nación Moderno (Delrío, 1995, 2011, Pérez, 2016) a través de políticas asimilacionistas que atentaron contra la identidad étnica y la reproducción de las culturas indígenas (lengua, espiritualidad).

Las estrategias de resistencia indígena estuvieron signadas en esta etapa por un repliegue hacia el interior de los grupos familiares, el silencio y el corte o abismo generacional, producto

⁵⁷ Año en que finaliza la política “tutelar” del Estado para con los indígenas sobrevivientes a las campañas militares (Mases y Gallucci, 2007).

del temor de transmitir a hijos/as y nietos/as los signos identitarios indígenas que desencadenaran estigmatización, discriminación y persecución (Hernández, 2006).

En esta etapa, se presentarán matices según los procesos políticos del país y la alternancia de gobiernos de carácter más popular como los de Yrigoyen y Perón con gobiernos de facto.⁵⁸

Durante el peronismo, es necesario aclarar que hubo un cambio en las políticas indigenistas oficiales. En 1943 la Comisión de Reducciones de Indios pasó a formar parte de la Secretaría de Trabajo y en 1946 fue transformada en la Dirección de Protección del Aborigen. En este contexto se realizó el Malón de la Paz, que visibilizó la problemática indígena y que es señalado por algunos autores como el punto de partida de sus luchas (Gordillo, 2010).⁵⁹

Entre los derechos conquistados en esta etapa del peronismo se pueden destacar los derechos de ciudadanía, a través del acceso a documentos de identidad. Esto permitió ejercer el voto a muchos pobladores indígenas (Lenton, 1999 en Gordillo, 2010).

Otro cambio fundamental fue el Estatuto del Peón (1944) que en forma indirecta mejoró las condiciones de vida de los pobladores indígenas rurales (para Río Negro, Mases y Gallucci, 2007).

⁵⁸ A nivel nacional la primera institución a cargo de asuntos indígenas fue la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios (1916-1946), creada con el objetivo de administrar las reducciones indígenas y disolver la etnicidad (Gordillo, 2010). En 1924, en este contexto se dio la masacre de Napalpí, ejemplo de violencia y represión estatal contra los pobladores indígenas, en su doble carácter de trabajadores explotados y de indígenas discriminados. En el año 2022 se logró una sentencia favorable luego de un Juicio de Lesa Humanidad, donde se reconoce la masacre perpetrada por el Estado y se establece el resarcimiento a la comunidad.

⁵⁹ El malón de la Paz, evidenció las contradicciones del peronismo acerca de los derechos indígenas y sus reclamos específicos.

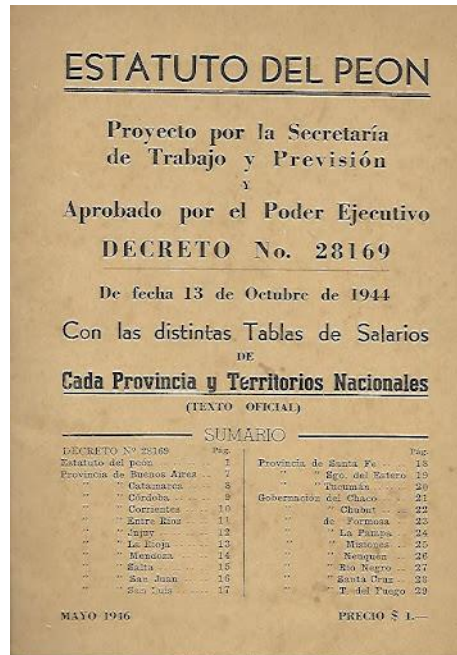


Fig. 8. Imagen de CEDIMPE. Centro de Documentación e Investigación acerca del peronismo

Seguendo a Gordillo, se puede afirmar que

Al nivel de los imaginarios nacionales el legado más importante del peronismo fue sin duda expandir la visión pública sobre el contenido de la Nación Argentina. La retórica y la política peronistas incluyeron dentro de la comunidad imaginada nacional a actores previamente marginados como las mujeres (con el derecho al voto), los indígenas (que obtuvieron derechos de ciudadanía) y los sectores criollos-mestizos del interior del país que migraban en número creciente a Buenos Aires (2010, pp. 24, 25).⁶⁰

⁶⁰ Con la llegada del peronismo al poder, la población indígena se vio beneficiada por las políticas impulsadas desde la Secretaría de Trabajo y Previsión Social, traspasándose la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios a esta Secretaría, también se creó la Comisión del Aborigen en 1947 y se acompañaron de leyes y decretos que brindaron instrumentos jurídicos para mejorar las condiciones concretas de existencia de estos pobladores, fundamentalmente asentados en terrenos fiscales o como peones rurales. Resultaron claves, la sanción de decretos como el 9.568 de 1945 que establecía en el art. 9 la prevalencia del poblador autóctono frente a eventuales disputas con pobladores "blancos" por el acceso a las tierras fiscales del territorio y otorgaba una cierta

Con el golpe del '55, se retrocedió nuevamente. Se cerró la Dirección de Protección del Aborigen y sus políticas se mantuvieron errantes en los años subsiguientes.

A destacar en la década del '60 fue la realización del primer Censo Indígena Nacional (Gordillo, 2010) que calculó una población de 165.000 indígenas sobre 23 millones de habitantes. A pesar de sus deficiencias fue un primer intento de visibilizar la presencia indígena en Argentina (Martínez Sarasola, 1992).

En el período de 1966 a 1973, Gordillo (2010) destaca una radicalización de las movilizaciones populares y una reivindicación desde las organizaciones de izquierda de la causa indígena. Ello sumado a que muchos jóvenes indígenas habían migrado de las zonas rurales y se encontraban en las ciudades como estudiantes o trabajadores llevó a la creación de organizaciones tales como "Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas en Argentina" en Buenos Aires, la "Confederación Indígena Neuquina" (1971) y la "Federación Indígena del Chaco". En 1972 se realizó el primer Parlamento Indígena Nacional (Futa Trawm) en Neuquén.

A partir del golpe del '76, el Estado Argentino agudizó sus políticas represivas y autoritarias, fomentando la imposición de la hegemonía cultural y reivindicando las campañas de Julio A. Roca y la Conquista del Desierto, reconociéndose herederos de aquel Proceso de Organización Nacional.

Desde el año 1983 -con la apertura democrática- hasta el año 2003 se puede proponer una etapa de **emergencia indígena o re etnización** (Sarasola, 2010) con un hito en 1994 que fue la

garantía a las comunidades indígenas que allí habitaban (Mases y Gallucci, 2007). Esta legislación, así como el Estatuto del Peón Rural de 1943, significaron cambios muy concretos en la resolución de conflictos y litigios por la posesión de las tierras fiscales. Sin embargo estas medidas, aunque mejoraron la situación de los pobladores originarios, no lograron modificar en forma sustancial y permanente su condición de pobreza estructural. Tras la caída del peronismo, los gobiernos de facto deshicieron gran parte de las políticas desarrolladas para responder a las demandas de los Pueblos Originarios, delegando la resolución de los conflictos en los nacientes estados provinciales.

reforma de la Constitución Nacional, a través de la cual se reconoció la pre-existencia de los Pueblos Indígenas en el Territorio Argentino.

En la provincia de Río Negro, cabe destacar la creación del C.A.I. (Consejo Asesor Indígena), el Parlamento Mapuche y el CO.De.C.I. (Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas), así como la sanción de la Ley del Indígena (1983-1985). También fue importante en estos años, la emergencia y organización de Centros Mapuche en distintas ciudades de la provincia que buscaban constituirse en espacios de recuperación y enseñanza de la lengua, la cosmovisión y los saberes originarios mapuche.

Esto marcó una nueva etapa, que a pesar de las contradicciones subsistentes entre Estado y Pueblos Indígenas, inició un reconocimiento de estos pueblos como sujeto colectivo y político, a la vez que estos comenzaron a expresarse como actores sociales específicos y a viabilizar mecanismos y estrategias de auto-organización.

Desde 2003 hasta 2015, se puede proponer como una etapa de **restitución de derechos**, amparados en movimientos internacionales⁶¹, nueva legislación y un clima político regional latinoamericanista favorable. Se inició una etapa de mayor reconocimiento de derechos indígenas encuadrados en los Derechos Humanos. Las políticas de Memoria, Verdad y Justicia en Argentina generaron un campo propicio para estas discusiones, que implicaron repensar críticamente la historia y el accionar del Estado.

Se dinamizó el INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) y se sancionó la Ley 26.160, Ley Nacional del Indígena (2006), generándose un dispositivo de relevamiento de comunidades

⁶¹ Como la Convención 169 de la OIT (1989), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), los Informes anuales del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas para la ONU (desde 2001-2021).

y territorios indígenas para hacer efectivo su reconocimiento y restitución.⁶² Se realizó la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas en 2004 y se incorporó al censo de 2001 y 2010 la pregunta por la auto-adscripción a un Pueblo Indígena.⁶³

Todas estas estrategias incrementaron la visibilización de los Pueblos Indígenas, sus condiciones de existencia y sus reclamos. Esto motorizó la auto-organización de las comunidades y potenció los procesos de etnicidad que venían dándose. Sin embargo es un proceso complejo y lleno de contradicciones y conflictos, sobre todo por los territorios, ya que hay grandes intereses económicos en juego.

A nivel jurídico, si bien existe legislación específica para garantizar los derechos de las poblaciones indígenas, no hay demasiada jurisprudencia al respecto y en general los/as jueces y abogados/as no conocen ni manejan esta legislación, por lo que muchas veces se dificulta su real aplicación.

En cada una de estas grandes etapas, se pueden identificar dispositivos implementados para conseguir los fines propuestos por el Estado como política pública indígena. Desde los tres poderes (legislativo, ejecutivo y judicial) se dirimió este “problema del indio”, desde la época de Sarmiento a la actualidad.

⁶² La Ley nacional 26.160 fue sancionada a fines del año 2006 por un plazo de vigencia de 4 años, a efectos de dar respuesta a la situación de emergencia territorial de las Comunidades Indígenas del país, en consonancia con el Artículo 75, Inciso 17, de la Constitución Nacional y dando cumplimiento parcial al Artículo 14 inc. 2 del Convenio 169 de la OIT. La misma fue prorrogada en tres oportunidades: en el año 2009 mediante la Ley 26.554; en el 2013 a través de la Ley 26.894, y en el 2017 mediante la Ley 27.400, por la cual se extiende su vigencia hasta noviembre de 2021. Actualmente se encuentra a la espera de la media sanción correspondiente a la Cámara de Diputados para extender la prórroga que ya fue aprobada en Senadores.

⁶³ El Censo 2010, contabilizó 955.032 habitantes que se reconocen pertenecientes a un pueblo indígena en Argentina. Para Río Negro 45.375 personas, que representan el 7,2 % de la población provincial de un total de 626.766. Ese porcentaje es casi el triple de la media nacional de 2,4%. El 87,9% (39.869) de esos 45.375 habitantes se auto-reconoció perteneciente al pueblo Mapuche, el 5% (2.269) al Tehuelche y el 1,1% al Guaraní e igual porcentaje al Quechua (Fuente INDEC, Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010). El censo 2022, volvió a incluir la pregunta acerca de la auto-adscripción a un pueblo indígena.

Cada uno de estos ámbitos de intervención del Estado, tuvo y tiene su contraparte en las estrategias generadas por las comunidades y sujetos como formas diversas de resistencia.

2. Cuadro sinóptico de etapas, políticas y estrategias

Período	Políticas Públicas y Dispositivos del Estado	Estrategias de resistencia de los Pueblos, Comunidades y Sujetos Indígenas
<p>Desde la Independencia a 1878</p> <p>Sociedad de frontera</p>	<p>POLÍTICA PÚBLICA: Fijación de identidades y territorios</p> <p>FINALIDAD: Generar dispositivos de control estatal</p> <p>DISPOSITIVOS: Guerra abierta/Tratados y sistemas de raciones</p> <p>1830: Campaña militar de Rosas. Fijación de territorios específicos, sustanciación de identidades</p> <p>División de parcialidades y fomento a las rivalidades internas a partir de la realización de Parlamentos y Tratados con distintos Lonkos</p> <p>Tribus amigas (sobre la línea de frontera)</p> <p>Tribus aliadas (fuera de la línea de frontera)</p> <p>Reconocimiento militar a caciques</p> <p>Sistema de raciones: alimentos, ganado, obsequios a los caciques amigos/aliados. Conocido como “negocio pacífico de indios”</p> <p>En el caso de las tribus amigas, la distribución fiscalizada por comandante del Fuerte o el mismo Rosas</p>	<p>ESTRATEGIA: Transformación de las formas de producción y organización política</p> <p>OBJETIVO: Adaptación a nuevas formas de economía: comercio y raciones, sin perder su organización política</p> <p>Robo de ganado, crianza de ganado, redes comerciales trasandinas</p> <p>Negociaciones por parcialidades y realización de Tratados como forma de preservación</p> <p>Conformación de grandes cacicazgos</p> <p>Alianzas inter-tribales</p> <p>Participación de indígenas en el Ejército Nacional</p> <p>Resistencia armada, malones ante la ruptura de acuerdos</p> <p>Redistribución por parte de los caciques aliados de las raciones al interior de su tribu, incremento de su autoridad en la tribu</p>

<p>1878-1889 Genocidio Indígena</p>	<p>POLITICA PÚBLICA: Genocidio FINALIDAD: Desaparecer físicamente al indígena del territorio DISPOSITIVOS: Exterminio armado, traslados, campos de concentración, apropiación de niños/as, evangelización</p> <p>Incorporar al estado nacional los territorios indígenas libres a sur del Río Colorado Legislación: Ley de presupuesto para la campaña militar. Constitución Nacional. Ley de territorios nacionales Campaña del Desierto Sistema de deportación, separación de familias, campos de concentración, relocalización de comunidades Expropiación de tierras-desterritorialización: algunas tribus pudieron mantener sus estructuras en un territorio concedido como “reserva” y fueron re-localizados Otros fueron corridos de sus territorios, los cuales fueron apropiados por el Estado y distribuidos según alianzas y compromisos Incorporación a la economía capitalista de los pobladores indígenas como trabajadores asalariados Política de inmigración europea Política de reparto de tierras: Entrega de grandes extensiones de territorios a la oligarquía nacional o a capitales extranjeros (ingleses) Evangelización. La Iglesia se suma ante esta nueva oportunidad de evangelización, bautizando hasta “post-mortem”</p>	<p>ESTRATEGIAS: Hacer valer Tratados, enfrentamiento y huida OBJETIVOS: Supervivencia de las tribus/parcialidades/comunidades</p> <p>Una de las estrategias de los pueblos indígenas fue intentar hacer valer los tratados hasta último momento, luego defenderse de los remington, escapar hacia la cordillera o hacia la Meseta de Somuncura Rendirse algunos, esconderse otros en el “campo” de las redadas de los soldados y luego de los cazadores de orejas Lucha por los territorios: Denodada lucha y reclamos por parte de los caciques por conseguir y preservar las tierras para su gente En algunos casos, lograron conservar la tierra en las reservas, sin embargo esto implicó relocalizaciones, traslados y en sucesivos momentos achicamiento de los territorios Muchas familias se fueron asentando en territorios inhóspitos como la Meseta de Somuncura, en donde sobrevivieron cazando y viviendo en cuevas o toldos, escondiéndose de las razzias</p>
--	---	---

	<p>Prensa y opinión pública: muestra contradicciones de la sociedad de la época ante ciertas atrocidades perpetradas</p>	
<p>Desde 1889 hasta 1984 Etnocidio Indígena</p>	<p>POLÍTICA PÚBLICA: Etnocidio FINALIDAD: Invisibilizar al indígena DISPOSITIVOS: Políticas públicas/ Legislación/Violencia institucional</p> <p>Ejercer el control sobre los territorios, transformar a los indígenas en trabajadores asalariados Producir hegemonía cultural en el territorio nacional</p> <p>Legislación: Constitución Nacional 1853 Ley de Educación Obligatoria en los territorios nacionales Ley de tierras</p> <p>Educación: homogeneización cultural a través de la escolarización obligatoria Ley de educación obligatoria. Escuelas hegemónicas. Prohibición de hablar la lengua, contenidos descontextualizados para la región. En zonas rurales, lejanía de los pobladores dispersos. Castigos y discriminación hacia los mapuche</p> <p>Políticas represivas: A través del accionar de la policía territorial y juzgados de paz. Se negaron derechos ciudadanos y se persiguieron a las comunidades. Se usurparon tierras por medio de la</p>	<p>ESTRATEGIAS: Abismo generacional, silencio. Migraciones a centros urbanos OBJETIVOS: Supervivencia. Adaptación. Preservación de prácticas culturales y formas simbólicas indígenas solapadamente</p> <p>Escondarse, no hablar, no transmitir la lengua ni la cultura a los hijos/as Silencio: callar, ocultar la lengua, las costumbres, esperar en el silencio, preservar</p> <p>Mantener o recrear lazos comunitarios, familiares y de parentesco a pesar de la movilidad y los traslados</p> <p>En la escolarización forzada, callar la lengua originaria para preservarse. Negación de la transmisión de la cultura de origen, percepción de la propia identidad como negativa</p> <p>Migrar: al perder sus campos migran hacia centros más urbanizados en busca de trabajo. Las mujeres como empleadas domésticas, los hombres haciendo changas o en tareas rurales</p>

	<p>violencia estatal o civil apañada por las autoridades. Policía territorial: persecución, violencia policial y de género. Abusos de poder</p> <p>Religión: imposición de la religión católica y prohibición de religiones originarias, así como rituales y ceremonias Iglesia Católica: utilización de Ceferino como símbolo para atraer a los mapuche. Evangelización de niños apropiados Iglesia Evangélica: Implantación de iglesias evangélicas en los barrios periféricos de los pueblos y en los parajes rurales. Sincretismo entre la iglesia evangélica y las creencias mapuche</p> <p>Salud Pública: incorporación paulatina del modelo médico hegemónico y prohibición/desacreditación de las prácticas de medicina tradicional Discurso Científico-Museos: el indígena es presentado como el pasado y exhibidos sus huesos y cultura material en vitrinas</p> <p>Legislación: ordenamiento jurídico, tratados, presentación al ejército, entrega de tierras. Usurpación de tierras de las comunidades y de los particulares por medio de la justicia Juzgados de Paz, fallos en favor de los “huincas” por conflictos de tierras,</p>	<p>En estos contextos más urbanizados o pueblos, se ven obligados a aceptar, adaptarse, aprender la cultura del “huinca”. Algunos, mayormente los varones, aprenden a leer y escribir</p> <p>Se van incorporando y participan de las iglesias, sobre todo el culto evangélico, La relación con la iglesia católica es más controvertida por su asociación con la evangelización, sin embargo es mediatizada por la figura de Ceferino Namuncurá, que es reivindicado como propio tanto por la Iglesia como por los mapuche, respectivamente</p> <p>Con relación a la salud, la medicina mapuche es prohibida y perseguida, así como las machis. Los conocimientos se mantienen ocultos, sin embargo las comadronas o parteras en las zonas rurales siguen cumpliendo su labor de ayudar a dar a luz Cada vez más se va imponiendo la medicina hegemónica a través de la creación de hospitales y centros de salud. Los indígenas se ven impelidos a asistir al hospital o al centro de salud por voluntad propia u obligados. Sin embargo los conocimientos de herbolaria y saberes médicos tradicionales se mantienen secretamente</p>
--	--	---

	<p>basados en concepciones racistas</p> <p>Relaciones interculturales basadas en el racismo</p> <p>Dominación y aprovechamiento: el alcohol, el analfabetismo, las trampas en las cuentas, las deudas con los mercanchifles, los “turcos” que los proveían de víveres y “vicios”</p> <p>Alambrados de campos para quitar las tierras o corrimiento de alambrados para ir sacando de a poco a los pobladores de sus campos</p> <p>Prensa y opinión pública: reproduce el sistema racista de la colonialidad del poder</p>	<p>Muchos adoptan hábitos de consumo como el tabaco y el alcohol.</p> <p>Al perder sus tierras por corrimiento de alambrados, deudas de alcohol o por víveres, ingresan al mercado como asalariados, generalmente como peones de campo o puesteros. Migraciones</p>
<p>Desde 1984 a 2003, Período de re-emergencia indígena o re-etnización</p>	<p>POLÍTICA PÚBLICA: Reconocimiento de derechos</p> <p>OBJETIVOS: Dar un marco institucional/legal a la emergencia indígena</p> <p>DISPOSITIVOS: Ley del Indígena de Río Negro, Ley de Tierras. Creación del C.A.I. , CO.De.C.I., Parlamento Mapuche</p> <p>Reforma Constitución Nacional (1994)</p> <p>Adhesión al Convenio 169 de la OIT</p> <p>Declaración de Derechos Indígenas</p> <p>El Estado Argentino y la provincia de Río Negro comienzan a reconocer derechos a los pueblos indígenas en consonancia con el avance en el derecho internacional y los movimientos indígenas de Latinoamérica</p>	<p>ESTRATEGIAS: Visibilización, re-etnización, organización</p> <p>OBJETIVOS: Conservar/recuperar los territorios de las comunidades y sus derechos sobre los recursos</p> <p>Mantener o recuperar el estilo de vida comunitario</p> <p>Generar Organización</p> <p>Revitalizar la cultura y la lengua</p> <p>DISPOSITIVOS:</p> <p>Centros Mapuche (en distintas localidades), CAI, CO.DE.C.I; Parlamento Mapuche</p> <p>Apropiación del C.A.I.: Se lo apropian las comunidades y paisanos y hacen crecer, entra en conflicto con el Estado</p> <p>Participan del CO.De.C.I.</p> <p>Parlamento Mapuche, facultad para elegir representantes y definir políticas</p>

	<p>Ambigüedad del Estado, ante los avances de la organización indígena</p> <p>Mayor permeabilidad a la presencia indígena en experiencias de salud intercultural</p> <p>Discusión acerca de la historia de la conquista de América en campos académicos y escolares, a partir de los 500 años del “Descubrimiento de América”</p>	<p>del CO.De.C.I.</p> <p>Migración y movilidad territorial a fin de buscar nuevas estrategias de supervivencia</p> <p>Apropiación de espacios y territorios y re vinculación desde la propia cosmovisión</p> <p>Segmentalidad-liderazgos-fusión-fisión.</p> <p>Construcción o reconstrucción de mecanismos propios de organización social que permitan mantener la identidad étnica como nación mapuche a pesar de no tener Estado.</p> <p>Realización o recuperación de ceremonias y rituales, como el Nguillatum, el Winoy Xipantu</p> <p>Transformación, re-definición de límites étnicos a partir de la incorporación de las alteridades en la propia identidad</p> <p>Transmisión de saberes: telar, lengua, platería, cerámica, medicina tradicional</p>
<p>Etapas de ampliación de derechos 2003-2016</p>	<p>POLÍTICA PÚBLICA: Ampliación de derechos</p> <p>FINALIDAD: Mejorar las condiciones de vida de los pueblos indígenas.</p> <p>Efectivizar derechos indígenas</p> <p>DISPOSITIVOS: Legislación y Programas Nacionales. Relevamiento de comunidades y territorios</p> <p>En 2006 se promulga la Ley Nacional de comunidades indígenas Nº 26.160</p> <p>En 2006 se establece el Decreto Reglamentario 410/2006 del INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) encargado de promover y proteger los derechos indígenas</p>	<p>ESTRATEGIAS: Potenciar los procesos de re-etnización, visibilización y organización. Consolidar alianzas con otros sectores de la sociedad.</p> <p>OBJETIVOS: Implementar el relevamiento de comunidades y territorios y empadronamiento de comunidades</p> <p>DISPOSITIVOS: CAI, CO.De.C.I, Parlamento mapuche</p> <p>Mayor organización y visibilidad de las comunidades en el territorio</p> <p>Mejora en los presupuestos a partir de fondos nacionales</p> <p>Mayores canales de comunicación con el</p>

	<p>En 2004 se implementa la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005 (del Censo Nacional de Hogares y Viviendas 2001)</p> <p>En 2006 se institucionaliza la Educación Intercultural Bilingüe (Ley Nacional de educación)</p> <p>En 2010 se cambia el nombre del festejo del 12 de octubre, de “Día de la Raza” a día del “Respeto a la Diversidad Cultural”</p> <p>En 2016 se crea en el ámbito nacional el Programa de Salud para los Pueblos Indígenas desde una perspectiva Intercultural.</p> <p>Transferencias de recursos a través del programa SUMAR a los Hospitales de Río Negro, destinados a la atención de población mapuche</p> <p>En 2016 se genera el Programa PISEAR (Proyecto de Inclusión Socio-Económica en Áreas Rurales), Convenio préstamo 8093-ar, que en Río Negro generó un Plan de Implementación que tuvo entre su población objetivo las comunidades originarias y en la mesa organizadora al CO.De.C.I.</p>	<p>Estado Nacional</p> <p>En 2003, se crea en Río Negro la primera Escuela (EP Nº 65) con Modalidad EIB a partir de la lucha de la Lonko Lucerinta Cañumil, autoridad originaria de la comunidad Cañumil de Chacay Huarruca, departamento Ñorquincó.</p> <p>Actualmente hay 15 escuelas con esta modalidad en Río Negro</p> <p>No hay una transferencia de recursos a las comunidades para gestionen su salud en forma colectiva y con identidad cultural</p> <p>Las comunidades mapuche rurales son las más excluidas del acceso a la salud</p> <p>No se toma en cuenta la interculturalidad</p> <p>La medicina ancestral mapuche se mantiene al margen del sistema de salud pública</p> <p>Inclusión de Comunidades mapuche y Cooperativas en planes de desarrollo rurales, tanto nacionales como provinciales. Financiamiento para producción ganadera y hortícola. Si bien se caracteriza la población mapuche, no se tienen en cuenta en la planificación y desarrollo de estas políticas los modos de organización propios del pueblo mapuche ni su cosmovisión</p>
--	--	---

3. La Violencia Estatal

A pesar de que es evidente la violencia que impregna la relación del Estado para con el Pueblo Mapuche, considero necesario un apartado para profundizar en la magnitud de esta violencia constituyente, que a partir de la campaña militar del desierto, moldea las formas de relación entre Estado e Indígenas.

Siguiendo a Pérez, podemos afirmar que esta violencia fundante del Estado en la Patagonia

...produjo la excepcionalidad normalizante de los indígenas como sujetos subalternos y sometidos, y que esta se reprodujo a lo largo del siglo XX por medio de diferentes mecanismos burocráticos, represivos y (des)territorializadores -indudablemente disputados- que habilitaron y constriñeron las trayectorias de los indígenas desde la Conquista del Desierto en adelante (2016, p. 421).

La autora identifica tres momentos de esta violencia fundante basada en el racismo: el primero, la manufacturación de un otro interno caracterizado como enemigo; el segundo, la violencia abierta destinada a desarticular al grupo en cuestión y el tercero, los efectos del proceso sobre el conjunto social en general y los sobrevivientes en particular (Pérez, 2016, p. 23). A su vez, pueden identificarse tres etapas del ejercicio de esta violencia, la primera etapa de violencia abierta, con las campañas militares, las deportaciones y distribuciones de indios a distintos destinos. La segunda etapa de abierto Terrorismo de Estado dentro del territorio, expresada en persecuciones, amedrentamientos, emplazamientos de campos de

concentración. La tercera etapa de silenciamiento y olvido del proceso histórico y la subversión del lugar de los indígenas, como “intrusos” en los territorios de los cuales siguieron siendo expulsados, “corridos” a través de estrategias de amedrentamiento policial, en complicidad con comerciantes, bolicheros y colonos que se fueron apropiando de las tierras.

Además destaca que “son justamente los múltiples efectos que trascendieron el período de violencia abierta los que continuaron naturalizando los abusos, los supuestos y la marginalización de la población indígena (Pérez, 206, p. 422).

En mi registro etnográfico se repiten los relatos de aquellos/as que tuvieron que abandonar el campo donde vivían con su familia porque fueron “corridos” en forma violenta. Algunas de las prácticas descritas fueron: envenenamiento de aguadas y animales, asesinato de familiares, encarcelamiento, amenazas, causas judiciales falsas, falsificación de documentación, endeudamiento fraudulento, entre otras.

Estas experiencias que se transmiten en las memorias familiares, producen una marcada desconfianza a todo lo que viene de parte del “huinca” o del mismo Estado, ya que las memorias familiares están pobladas de traiciones, persecuciones, violencias y pérdidas.

Es necesario visibilizar estas experiencias que se encuentran en la memoria social, a fin de que el Estado y la sociedad en general reconozcan los daños causados al Pueblo Mapuche y que se continúan perpetrando a través de hechos de violencia que perpetúan estas relaciones asimétricas, de sub-alternización y abuso del poder.

Las luchas actuales por los territorios en las provincias de la Patagonia, continúan replicando estas lógicas de poder, donde las alianzas entre el Estado y los capitales privados terminan por avasallar derechos ancestrales de las comunidades.

Mientras esto no sea reconocido, el diálogo entre el Estado y las comunidades mapuche seguirá mostrando enormes contradicciones, un abismo insalvable que parte de la negación del pasado y de la historia.

En este contexto, las políticas públicas indígenas o interculturales que se desarrollan en los territorios provinciales, resultan desarticuladas, conflictivas, unilaterales, vacías de contenido y terminan en un “como sí” o sobrecargadas en las voluntades personales de los/as agentes estatales o de los/as representantes de las comunidades mapuche que se enfrentan una y otra vez a la burocracia, los prejuicios y el racismo que vuelven a dejar en el margen del Estado a los Pueblos Indígenas.

4. Políticas públicas interculturales en el campo de la Salud y la Educación en la provincia de Río Negro en la actualidad⁶⁴

En este apartado voy a realizar algunas consideraciones generales surgidas del análisis del modo en que se implementan las políticas públicas interculturales, en las áreas de salud y educación en la provincia de Río Negro.

El interlocutor designado desde el Estado para la elaboración o puesta en marcha de estas políticas públicas es el CO.De.C.I. Como ya se mencionó esta organización no es vista de la

⁶⁴ En el análisis de las políticas públicas, se excluye Carmen de Patagones ya que a pesar de ser parte de la “Comarca” pertenece a la provincia de Buenos Aires, que tiene otra organización y una historia diferente. En la provincia de Buenos Aires existe el Consejo Provincial de Asuntos Indígenas que nuclea a diferentes pueblos originarios que habitan el territorio provincial. Por otra parte, se han implementado políticas de EIB, a través de quien fuera su referente, Hermelinda Tripailaf, en la Escuela Primaria N° 11 (implementación del CAI, espacio de taller en los que se enseñaba la lengua y otros saberes de la cultura mapuche como el telar y el palín) y en la Escuela Secundaria N° 4, a través de un proyecto de enseñanza de palín.

misma manera por todas las comunidades y en algunas situaciones, ha sido descalificada por su imposibilidad de dar respuestas a las necesidades de las mismas.

Entre el CO.De.C.I., el C.A.I. y el Parlamento Mapuche (que a través de la Coordinadora representa en forma directa a las comunidades) ha habido diferencias de perspectivas. Estas diferencias, en ocasiones, han sido potenciadas y aprovechadas por el estado provincial para justificar ausencias o incumplimientos de sus obligaciones.

La falta de una política de estado indígena provincial, diseñada en forma conjunta con los actores territoriales, dificulta la elaboración de respuestas que respondan a los intereses y necesidades reales de las comunidades mapuche de Río Negro.

Salvando las distancias, ya que educación y salud son áreas de gobierno diferentes, y a partir de entrevistas realizadas con agentes que se desempeñan en las mismas, se puede observar que:

- Las áreas cuentan con escasos presupuestos, inferiores a lo que se necesitaría para una implementación de políticas interculturales. En ambos casos hay una o dos personas encargadas de las “políticas interculturales” en los ministerios, con pocas posibilidades reales de generar proyectos.
- La mayoría de los programas que se implementan y sus recursos financieros provienen de políticas públicas del Estado Nacional, con lo cual quedan supeditadas las realidades provinciales a la mirada que se genera desde la centralidad de Buenos Aires; así como al interés del gobierno de turno por las problemáticas indígenas en el país.
- En el caso de salud intercultural, el Plan con Pueblos indígenas tiene como objetivo mejorar la cobertura de salud de esta población y promover una adecuación intercultural de la atención.

Los fondos corresponden al programa SUMAR, que incorpora a la población indígena como destinataria, obligada por un requerimiento de la fuente de financiamiento del BID. Sin embargo, estos fondos se transfieren a los hospitales y no a las comunidades mapuche.

- Subyace una lógica de la confrontación con las organizaciones mapuche con las que deben articular, en este caso el CO.De.C.I. Las relaciones institucionales resultan trabajosas, ya que el Estado busca imponer una lógica, un modo de hacer y tiempos que no siempre son acordes a la lógica y las realidades territoriales de las comunidades mapuche. La posibilidad de realizar avances en los programas, muchas veces responde al diálogo que puede generarse entre los/as agentes estatales como intermediarios entre el Estado y los/as representantes de las organizaciones mapuche, a un nivel casi desde lo personal-vincular.

Con respecto a las políticas de Salud Intercultural desarrolladas en Río Negro, del informe “Actualización del Estudio de Evaluación Social para el Plan de Población Indígena (PPI) Situación de las condiciones de salud de los Pueblos Originarios que habitan en la Provincia de Río Negro” (2016, p. 18) se desprende la siguiente tabla de acciones realizadas en pos de mejoras

Mejoría de la accesibilidad y calidad de atención	• Incorporación de facilitadores interculturales (agentes sanitarios).
	• Generación de sistemas de información adecuados culturalmente (señalética) en establecimientos de la provincia.
	• Producción de material educativo apropiado culturalmente, solo en programas o temas.

	<ul style="list-style-type: none"> • Aumento de rondas a comunas de baja accesibilidad, en ambos Servicios.
Mejoría en capacidad resolutive de problemas de salud	<ul style="list-style-type: none"> • Aumento de dotación de recursos humanos y equipamiento, solo en la provincia. Los profesionales incorporados no están relacionados con los quehaceres del Programa, sino que cumplen funciones de acuerdo a la demanda y necesidades del sistema de salud oficial. • Cobertura de beneficiarios indígenas en atenciones de especialidades (oftalmólogo, otorrino y odontólogo).
Desarrollo de Recursos Humanos	<ul style="list-style-type: none"> • Sensibilización y capacitación a equipos de salud sobre enfoque intercultural y estrategias de trabajo con población indígena, en ambos Servicios pero que deben aumentar su cobertura. • Incorporación al equipo de trabajo de profesionales de las ciencias sociales (antropólogos y/o sociólogos).
Participación social e Intersectorialidad	<ul style="list-style-type: none"> • Diálogos con comunidades indígenas para la identificación de necesidades y demandas en salud, generar en la provincia las mesas Provinciales de Salud Intercultural.
Comunicación social	<ul style="list-style-type: none"> • Encuentros de autoridades regionales y locales con comunidades indígenas. • Difusión de los programas.

No obstante, estos avances, el mismo informe reconoce que:

- Los servicios de salud no están preparados para realizar traspasos de recursos directamente a las comunidades, cuestión necesaria si se pretende dejar institucionalizada la temática de la interculturalidad en salud.

- Escasos recursos en los programas, lo cual imposibilita que se financie un proyecto por comunidad y no se cumplen las expectativas en las comunidades en las que en la actualidad no están siendo satisfechas las más mínimas necesidades.
- Discrepancias a nivel central, dificultades para consensuar enfoques, estrategias de trabajo, y para concretar la intersectorialidad necesaria para un abordaje integral.

Se concluye finalmente que los programas de salud para Pueblos Indígenas han realizado acciones desde la visión del propio sistema de salud, con orientación a población mapuche, sin tener en cuenta la noción y las prácticas de interculturalidad, por lo que la complementariedad entre ambos saberes no existe, planteándose como necesidad “la incorporación del enfoque de salud intercultural en la formación de profesionales de la salud para darle sustentabilidad en el tiempo a las iniciativas que hoy se están emprendiendo” (Informe citado, 2016, p. 19) y recomendando “La validación del trabajo de las machi y otros agentes médicos como los gülamchefe, püñeñelchefe, ante el sistema médico, tendiente a reorientar y fortalecer el conocimiento propio en torno a la salud mapuche” (Informe citado, 2016, p. 20).

Por otra parte, durante el año 2020, se enviaron desde el Ministerio de Salud de la Nación recomendaciones para el “Abordaje integral para el cuidado de la población indígena ante el COVID-19, en las que se pedía extremar los cuidados y respeto a los derechos humanos de los pueblos indígenas para brindar atención culturalmente pertinente respetando sus prácticas preventivas, curativas y sus medicinas tradicionales.”⁶⁵

⁶⁵ ABORDAJE INTEGRAL PARA EL CUIDADO DE LA POBLACIÓN INDÍGENA RECOMENDACIONES, MAYO DE 2020 Documento elaborado por: Ministerio de Salud de la Nación (Dirección Nacional de Epidemiología e Información Estratégica, Dirección Nacional de Abordaje Integral de Enfermedades No Transmisibles, Dirección Nacional de Salud Comunitaria -Programa Nacional de Salud para los Pueblos Indígenas- y Dirección Nacional de Articulación de Coberturas - Coordinación de Atención Primaria-).

Educación Intercultural Bilingüe (EIB)⁶⁶

Con respecto a la modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en Río Negro se implementó formalmente a partir del año 2003, en instituciones educativas de Nivel Primario e Inicial. Según relata Dianela Lagos (Sub-coordinadora de EIB de la región Sur) se inicia a partir de la lucha de la Lonko Lucerinta Cañumil, autoridad originaria de la comunidad Cañumil y del Parlamento del Pueblo Mapuche-Tehuelche en la provincia de Río Negro. Nacida y criada en Chacay Huarruca, departamento Ñorquincó de dicha provincia.

Cuenta Dianela, que: “la Lonko fue quien luchó para evitar el cierre de la escuela N° 65 ubicada en el territorio de su comunidad, logrando que en el año 2003 por su accionar, se diera reapertura de la misma, como primera Escuela Intercultural Bilingüe en la provincia de Río Negro, con carácter experimental” (aporte de Dianela Lagos a la investigación, comunicación personal).

La modalidad implementada, se desarrolla a través de dos equipos que trabajan en forma articulada. Uno de ellos, el Equipo de Educación Intercultural Bilingüe pertenece al CO.De.C.I. y sus integrantes son propuestos/as por las comunidades y elegidos/as por el Parlamento Mapuche que se reúne anualmente. Este equipo está formado por una Coordinadora, una

⁶⁶ El marco legal para la implementación de esta modalidad se desprende de: Constitución Nacional art. 75 inc. 17; Constitución Provincial de Río Negro art. 42; Ley Provincial N° 2287 art. 24 al 37; Convenio N° 169 OIT ratificado por Ley N° 24.071; Resolución 107/99 del Consejo Federal de Cultura y Educación (CFCYE), pautas orientadoras para la EIB; Ley de Educación Nacional N° 26206 establece la educación intercultural bilingüe como una de las ocho modalidades del sistema educativo (art. 52 al 54); Resolución N° 1119 del Ministerio de Educación Nacional (MEN), reconoce al CEAPI como entidad representativa de los pueblos indígenas con función consultiva y de asesoramiento ante el MEN y el Consejo Federal de Educación (CFE); Resolución del CFE N° 119/10, aprueba lineamientos generales para implementación de modalidad EIB; Ley Orgánica de Educación N° 4819 de Río Negro, Cap. II, (inc d,e,f y g) y Cap. IV sobre modalidad EIB, art. 60 al 64.

encargada de las relaciones institucionales y cuatro subcoordinadores/as regionales que cubren las zonas: Región Sur, Andina, Valle y Atlántica.

El otro equipo forma parte del área de EIB del Ministerio de Educación y Derechos Humanos de Río Negro. Estos equipos trabajan intentando articular las lógicas del territorio por un lado y las lógicas de la burocracia estatal por el otro, tarea que no es sencilla en ningún campo de la política pública. Además, hay que tener en cuenta la necesidad de compatibilizar las miradas culturales en un diálogo intercultural, que permita la construcción colectiva de las propuestas y abordajes.

Según se desprende de la página “Seguimos Aprendiendo” del Campus Virtual del Ministerio de Educación⁶⁷

El objetivo central de EIB es establecer una relación pedagógica constante y significativa con los estudiantes de las distintas comunidades y pueblos indígenas. La modalidad de Educación Bilingüe tiene la responsabilidad de generar estrategias y líneas de acción que permitan visualizar la problemática EIB al interior del sistema educativo, al tiempo que garantice las condiciones para promover y asegurar el derecho a la educación de los niños, jóvenes y adultos indígenas, la formación adecuada de sus docentes y el fortalecimiento de la modalidad al interior del ministerio.

De este modo, es la modalidad que “atraviesa todos los niveles de la educación con el objeto de garantizar el derecho constitucional de los pueblos originarios y poblaciones migrantes, a

⁶⁷ <https://seguimosaprendiendo.educacion.rionegro.gov.ar/> Course: Educación Bilingüe.

recibir una educación que fortalezca sus pautas culturales, su lengua, su cosmovisión e identidades étnicas y su calidad de vida”.

La modalidad prevé la creación de dos tipos de cargos: maestro/a intercultural y maestro/a artesano/a. Los/as maestros/as son designados por la comunidad indígena, que presenta la propuesta educativa a una institución. El/la “maestro/a artesano/a”, dicta talleres relacionados al acervo cultural: telar, soguería, cerámica, entre otros. Mientras que el/la maestro/a intercultural, compatibiliza los saberes ancestrales propios de los pueblos originarios con los conocimientos propuestos por el diseño curricular provincial, haciendo hincapié en la enseñanza del mapuzungun y articulando con el/la maestro/a de grado. Estos/as maestros/as que forman las “parejas pedagógicas” tienen reuniones semanales para preparar la articulación de contenidos.

Según el informe de situación elaborado por el equipo de EIB dependiente del CO.De.C.I. de noviembre de 2021

actualmente hay quince (15) instituciones educativas en la modalidad EIB, las cuales cuentan con dos cargos docentes (posea éste o no la formación docente específica, pero si la formación ancestral) designados por la comunidad indígena. En nivel inicial hay dos maestros/as interculturales, y en nivel primario hay un maestro/a intercultural y un/a maestro/a artesano/a.

Las escuelas que participan de esta modalidad actualmente en Río Negro son: Escuela Primaria N° 65 de Chacay Huarruca, Escuela Primaria N° 174 de Blancura Centro, Escuela

Primaria N° 150 de Los Repollos, Escuela Primaria N° 194 de Aguada Guzmán, Escuela Primaria N° 151 de Aguada de Guerra, Escuela Primaria N° 29 de Ñorquinco, Escuela Primaria N° 209 de Comicó, Escuela Primaria N° 121 de Pilquiniyeu del Limay, Escuela Primaria N° 114 de Prahuanieyu, EEBA N° 31 Anexo 1 de Mencué, Escuela Primaria N° 299 de Allen, Jardín de Infantes N° 48 “Alta Barda” de J.J Gómez (Fiske Menuco-Gral. Roca), Jardín de Infantes N° 43 “Misquihue” de Catriel, Jardín de Infantes N° 5 de Viedma.

Como se puede observar de los 15 establecimientos educativos, 4 se encuentran situados en la Línea Sur, 5 en la zona Andina, 4 en zona del Valle y 1 en la zona Atlántica.

Desde el material explicativo producido por el Equipo de EIB del CO.De.C.I.⁶⁸, se puede leer que desde su perspectiva la modalidad intercultural implica: “que el Estado de participación genuina a las comunidades y organizaciones integrantes de las mismas en todo lo que tiene que ver con la forma de educación que queremos como pueblo originario”. Para implementarla en las comunidades debe hacerlo: “con la aceptación, consulta previa y respeto de la historia de cada lofche; según su identidad territorial, su descendencia, costumbre y sabiduría; cada una de ellas con la idiosincrasia del lugar”.

Con respecto a las dificultades existentes señaladas en el Informe 2021⁶⁹ se destaca la necesidad de contar con información fehaciente de la matrícula indígena en los distintos niveles y modalidades del sistema educativo, ya que no se visibiliza en la actualidad la matrícula indígena real, para que se tenga en cuenta en el presupuesto asignado a las Becas Indígenas y para incidir en la asignación de presupuesto respecto a las políticas públicas para los pueblos originarios.

⁶⁸ <https://seguimosaprendiendo.educacion.rionegro.gov.ar/> Course: Educación Bilingüe.

⁶⁹ Informe “Estado de situación 2021”, facilitado por una de las integrantes del equipo de EIB del CODECI.

Los últimos datos con que se cuenta son de 2018, elaborados por el MEyDDHH⁷⁰ correspondientes a un total de 1240 estudiantes indígenas en todos los niveles educativos de Río Negro:

- Jardín Maternal: 24 estudiantes.
- Jardín de Infantes: 460 estudiantes.
- Primaria: 502 estudiantes.
- Secundario: 198 estudiantes.
- Superior: 56 estudiantes.

Otro desafío a tener en cuenta, según surge de la propuesta de trabajo elaborada en forma conjunta por el equipo de EIB del CO.De.C.I. y los docentes de los Institutos de Formación Docente⁷¹ radica en articular e incorporar las visiones comunitarias de cada territorio en los proyectos educativos de cada escuela, teniendo en cuenta la interculturalidad como un derecho de los pueblos reconocido en la Constitución Nacional y Provincial y distintas legislaciones y que involucra a todos los actores sociales de la comunidad.

Por otra parte resulta interesante el posicionamiento del proyecto en tanto reclama el reconocimiento del genocidio fundante llevado a cabo por el Estado Argentino durante la Campaña del Desierto y la necesidad de visibilizar esta historia como fundamento de un

⁷⁰ Ministerio de Educación y Derechos Humanos.

⁷¹ A principio del año 2021 desde la DES y mediante las coordinaciones de Formación Permanente se convocó a profesores de los Institutos de Formación Docente de la provincia de Río Negro a desarrollar un trayecto de acompañamiento a las escuelas de nivel inicial y nivel primario enmarcadas en la modalidad intercultural bilingüe (EIB). La convocatoria buscó acompañar las demandas manifestadas que surgieron luego del trabajo articulado entre la DES y el equipo EIB de la Coordinadora del Parlamento Mapuche a partir de las múltiples necesidades que surgen en las escuelas y las comunidades originarias que las conforman. A partir de esta convocatoria se elaboró un proyecto que tuvo como propósito: "Acompañar a las escuelas de modalidad intercultural de Río Negro en los procesos que transiten hacia la construcción, elaboración y/o reelaboración de su PEI, favoreciendo la valorización de las culturas de las comunidades participantes y propiciando un diálogo constructivo en las instituciones educativas formales". El mismo se implementó entre agosto y noviembre de 2021.

abordaje decolonial y desde una visión intercultural crítica, teniendo en cuenta el rol de la educación como institución homogeneizadora desde una cultura dominante.

Con respecto a las dificultades principales planteadas desde las sub-coordinaciones del EIB se pueden destacar la falta de respuesta por parte del MEyDDHH, ante solicitudes de capacitación para los/as maestros/as interculturales, recursos para movilidad, reglamentación de la Ley de Educación, recursos tecnológicos, conectividad, falta de espacios institucionales para realizar acuerdos y/o articulaciones entre los/as docentes y los/as maestros/as interculturales.

Enseñanza del mapuzungun en otros ámbitos educativos

Por fuera de la modalidad de EIB, cabe destacar que en dos escuelas secundarias de la provincia (una en Viedma y otra en Bariloche) se ha institucionalizado la enseñanza de la lengua mapuzungun a través de un proyecto presentado desde los hablantes y formadores de la lengua mapuche de la ciudad de Bariloche. Este proyecto fue aprobado por el Consejo de Educación y se implementa a modo de taller para los estudiantes de años superiores.

Con respecto al ámbito universitario, se desarrolló durante al año 2019, en el CURZA-UNCo, el Curso-taller de mapuzungun, “Taiñ Zungün, Taiñ Admonguen (Nuestra Palabra, Nuestra Cultura)” como parte del Proyecto de Extensión “Taiñ Nutran, taiñ zungun” (Nuestra conversa, nuestra voz)⁷², retomando experiencias anteriores de enseñanza del mapuzungun (año 2016)

⁷² Desde el Proyecto de Extensión (del cual tuve el honor de ser Directora) se desarrollaron múltiples acciones con el fin de recuperar saberes y difundir la cultura mapuche: desde el acompañamiento a distintos momentos y situaciones de familias y comunidades mapuche, hasta el trabajo en escuelas inicial, primaria y secundaria,

en dicha universidad. Este curso contó con una matrícula de más de 100 inscriptos y 60 participantes regulares y concluyó con la realización de las “Jornadas de visibilización de la lengua y cultura mapuche” (agosto de 2019) en la sede CURZA de la Universidad del Comahue y en la presentación de un Proyecto Institucional, con la finalidad de “fortalecer y generar instancias de revitalización y transmisión de la lengua, la cultura y cosmovisión mapuche y de otros pueblos originarios en el CURZA...”⁷³ que fue avalado por el Concejo Directivo de dicha universidad. Sin embargo, no se destinaron recursos para sostener el proyecto, motivo por el cual no llegó a concretarse, quedando a la espera de que se designen recursos para su implementación.

En la ciudad de Fiske Menuco, también en el ámbito de la UNCO, se desarrolla la Cátedra Libre “Quim mapuchezungu tuaiñ” (Sigamos aprendiendo el idioma mapuche) a cargo de Elisa Tripailaf y Lucas Curapil. Esta cátedra se desarrolla desde el año 1997 en las sedes de Fiske Menuco (Gral. Roca) y Allen. En este caso y luego de años de lucha, se cuenta con financiamiento para los cargos docentes.

Además de estos esfuerzos institucionales, atravesados por una complejidad enorme y la dificultad de que los enseñantes sean reconocidos económicamente de la misma manera que otros/as docentes de la universidad, se suman los incontables talleres que se dictan en forma particular o en el seno de las comunidades y los internados de lengua (Komeltun) como

institutos terciarios, actividades en Juntas Vecinales, participación en Ceremonias, Jornadas de Cultura mapuche en el CURZA y espacios específicos de formación y aprendizaje de la lengua y la cosmovisión mapuche, tanto en la sede de la universidad como en el territorio.

⁷³ Proyecto Institucional “Taiñ zungun, taiñ Admonguen” de revitalización y difusión de las lenguas, culturas y cosmovisiones de los pueblos originarios”, octubre de 2019. Alonso, O; D’Angelo, V; Tripailaf, H; Victorica, Y ; Osses, N y otros.

estrategias de recuperación y revitalización de la cultura, a través de los sentidos que aporta la lengua mapuzungun de nombrar el mundo desde la cosmovisión ancestral.

La experiencia desde el territorio

A modo de ejemplificación de lo que significa la implementación de las políticas de EIB en el territorio, sus posibilidades y dificultades, elegí la Escuela Hogar Jornada Completa EIB N° 151 de Aguada de Guerra⁷⁴. No necesariamente pueden hacerse extensivas a otras experiencias, ya que las realidades territoriales son muy diferentes. Algunas escuelas se encuentran en parajes (como este caso) de la Línea Sur, otras en comunidades mapuche como la Escuela Primaria N° 121 de Pilquiniyeu del Limay y otras en la “warria” (ciudad). Por lo tanto las experiencias de implementación necesariamente serán diferentes en cada caso particular.

La región sur tiene cuatro escuelas con esta modalidad, entre ellas la Escuela Hogar Primaria N° 151 de Aguada de Guerra, que implementa esta modalidad desde el año 2014.

Según la entrevista realizada a la referente sub-coordinadora de EIB por la Región Sur, durante la pandemia se construyó un dispositivo de acompañamiento, articulando con los Institutos de Formación Docente de la provincia para realizar un diagnóstico de cómo estaba cada institución educativa y como se iba desarrollando la implementación de la modalidad intercultural bilingüe, cómo era la respuesta de los padres, de la familia, de los alumnos/as y

⁷⁴ Video realizado por los integrantes del equipo de EIB de la Escuela de Aguada de Guerra, compartiendo la celebración del We Tripantu. <https://youtu.be/7CUTJ5nZjeQ>

como eran las relaciones internas entre directivos/as y docentes. A causa de la pandemia de Covid-19, este acompañamiento se realizó en forma remota.

La intención de estos espacios fue acompañar los cambios (que en toda institución generan resistencias), en este caso “rispideces” entre los/las docentes de grado con respecto a sus pares interculturales. Estas rispideces o resistencias se construyen en base a prejuicios por las diferencias de formación y la misma carga horaria, ya que estos últimos (maestros/as interculturales) no son docentes de carrera, sino enseñantes de mapuzungun y conocedores del kimun (saber mapuche) elegidos/as por la propia comunidad para transmitir a los/as niños/as este saber ancestral y con ello la cosmovisión del pueblo mapuche.

La tarea de los/as Coordinadores Regionales de EIB elegidos por el Parlamento, se enfocó en trabajar estas dificultades surgidas en la cotidianeidad, explicando la legislación que avala la implementación de la EIB, así como avances en la reglamentación de la ley Provincial de Educación N° 4819. Para esto los/as coordinadores regionales a través de comisiones zonales elaboraron en el año 2020, una propuesta de Convenio Marco para llevar a cabo la reglamentación, que fue elevado al Ministerio de Educación y aparentemente sería puesta en marcha en 2022. Este proceso de reglamentación es complejo de realizar ya que debe contar con el consentimiento libre e informado de todas las comunidades, lo que implica un trabajo territorial de gran importancia, con un compromiso institucional y presupuestario para llevarlo a cabo.

Ante la pregunta de cómo se implementa un proyecto intercultural en la escuela, la referente de la Región Sur, cuenta que el proyecto surge de la comunidad, que lo presenta a la escuela

junto con el/la sub coordinador/a de la zona, ante las autoridades. Luego se realiza una reunión con el equipo docente para despejar dudas, porque hay mucho desconocimiento del tema

Se reúnen en la escuela que lo recibe y se debate el proyecto. En general los docentes son bastante reticentes, manifiestan resistencias, algunos no están de acuerdo, los directivos en general tienen mayor apertura, los docentes son bastante estrictos, pero es parte del desconocimiento que traen consigo respecto a la modalidad... no les gusta mucho la idea de la educación intercultural, hay mucho desconocimiento, piensan que le van a sacar horas cátedras... cómo puede ser que alguien que no sea docente tenga horas cátedra o tenga los mismos derechos?... hay discriminación también... lo que ha estado pasando con la postura de los medios de comunicación respecto al Pueblo Mapuche en la provincia respecto a las reivindicaciones territoriales, trajo algunas discusiones en el ámbito escolar, se ve reflejado allí, en las respuestas de los docentes, de los padres también. Luego se hace una reunión con los padres para contarles como es la propuesta y luego se envía el proyecto por dos vías jerárquicas. La comunidad envía el proyecto con la subcoordinadora hacia el CO.De.C.I. y el director de la escuela envía por el Consejo Escolar al MEyDDHH, y en el ministerio cuando llega por ambas vías se evalúa el proyecto y por lo general se aprueba. Después viene la parte administrativa, los estudios pre-ocupacionales, generalmente de un año al otro se implementa (Registro de Campo, Entrevista Sub-coordinadora Región Sur, 26/01/22).

Según la entrevistada, ahí comienza el proceso de cambio que implica implementar la modalidad intercultural, ya que esto interpela todo el funcionamiento institucional, por ejemplo, los actos escolares, la presencia de la wenufoye en el mástil de la institución, un abordaje o creación de PEI institucional y las efemérides que nunca se han puesto en cuestionamiento desde la perspectiva de los Pueblos Originarios.

Comenta que

A pesar de las resistencias, la cultura institucional se va modificando, no sin conflictos. Por ejemplo cuando comienza el ciclo institucional, se hace una ceremonia en forma circular, se pide por el año escolar, los niños/as ya saben, lo hacen con respeto. Inclusive si hay docentes nuevos ya van sabiendo que la escuelita intercultural es diferente a las demás (Registro de Campo, Entrevista Sub-coordinadora Región Sur, 26/01/22).

Transcribo a continuación el relato de una maestra intercultural perteneciente a la comunidad “Kume Mapu” de Aguada de Guerra, que cuenta su experiencia con respecto a la implementación de la interculturalidad en el territorio. Desde su sentir, se puede comprender la profundidad de la experiencia de la interculturalidad como se plantea desde las comunidades mapuche. La cosmovisión mapuche no separa, el ser humano forma parte del wallmapu y la comprensión de esta relación es fundamental para una verdadera

interculturalidad, basada en el respeto, la escucha y el diálogo.⁷⁵ Cuenta Eugenia (Maestra de EIB)

La Escuela Hogar Jornada Completa EIB N°151 se encuentra ubicada en Aguada de Guerra, R.N. Región Sur, departamento 25 de Mayo. La historia de su creación nos cuenta que fue creada el año 1937 en Aguada de Guerra, cuyo nombre originario era Trapaleo (arroyo donde crece mucho junco). Ingresó a la modalidad EIB en el año 2014.

El proyecto intercultural, en nuestra escuela comenzó en el año 2004 pedido por la comunidad originaria Lof Ce Kume Mapu de Aguada De Guerra. Este proceso fue muy doloroso porque siempre eran respuestas, de alguna manera negativa. Pero nunca bajamos los brazos, ya que sentíamos la necesidad como perteneciente al pueblo mapuche de cumplir con un legado de nuestros mayores en recuperar, y transmitir su kimun tantas veces callados.

La fundamentación tenía y tiene la siguiente finalidad: “Promover la revalorización de la cultura y la lengua de los pueblos originarios Mapuche y Tehuelche, ejerciendo el derecho a la educación bilingüe consagrado por la Constitución Nacional en su art. 75º, inc. 17 y por la ley provincial nº 2287, garantizando la participación de las organizaciones que los representan en la planificación de las políticas educativas interculturales.”

⁷⁵ Mi agradecimiento a Eugenia Nahuelcheo y Dianela Lagos por su generosa colaboración y su “füta newen zomo”.

La identidad de un pueblo se construye desde el conocimiento de sus raíces, de saber cuáles son sus orígenes, como vivieron sus antepasados; bases que por diversos motivos han quedado de lado, sin permitir que las generaciones actuales las conozcan, las respeten y las sientan como propias.

En la localidad de Aguada de Guerra de la provincia de Río Negro existe la comunidad originaria Kume Mapu que mantiene la cultura de nuestros antepasados, que los propios habitantes desconocen, o aquellos que la conocen no le dan la importancia que posee.

Una forma de que los habitantes conozcan sus raíces y le den el lugar que esta merece, es la escuela, institución a la que todos los integrantes de la comunidad asisten, los niños y jóvenes a escolarizarse, y los padres acompañan este proceso. Esta institución es trascendental para trabajar con los estudiantes y sus familias.

Este fue nuestro trabajo que tuvo muchas idas y venidas, pasamos seis años de este duro proceso que nos fortalecía siempre a pesar de todo. Hasta que llegó el gran día en que nuestra solicitud ante el Ministerio de Educación se hizo posible.

Comencé este desafío con mucho newen (energía) desde ese momento. Sentí que comenzaría a transitar ese ansiado legado que me habían designado los mayores. Fue difícil porque debía aprender otras cosas, como trabajar con un docente de aula, planificar, tener en cuenta 40 minutos de clase entre otras cosas, que fui aprendiendo gracias al buen compañerismo de trabajo en que se destaca la escuela.

Lo más lindo de este proceso es ver como los alumnos, familias han construido su identidad a través de la interculturalidad en la escuela, desde los pichiqueche (niños) de jardín hasta los kimeltufe de 7° respetan la cultura de cada uno, lo aprecio en las

rogativas (pichi nguillatún) que se hacen todos los años al dar inicio al año lectivo, conocen a los Ngen del lugar (Ngen mahuida: energía de la montaña, Ngen ko, energía de agua, Ngen mapu energía de la tierra). Saben y conocen la realidad de la naturaleza como el tema de los seres vivos.

Dentro del kimun mapuche (sabiduría ancestral), incluyendo lawen (medicina), artesanía, saber con identidad pura, donde mostrás tu pillu (espíritu). En cuanto a la artesanía me gustaría que sea sola y exclusiva debido a lo antes mencionado, no puede estar asociada con plástica por ejemplo, ya que sus contenidos son muchos y propios totalmente originario, sino me parecería que se estaría adulterando el kimun (sabiduría) mapuche debido que es todo ESPIRITUALIDAD.

Tañi kupa (mi deseo) es que la escuela tenga un nombre originario, que la identifique con el nombre de KUYFIKE AWKIN DUNGUN: Ecos De Voces Antiguas. Con la esencia del lugar, que pueda estar bien equipada, acondicionada, para tener un kume felen com pu chilltatufe (tener un buen vivir todos los estudiantes). Donde cada día puedan seguir conociendo nuestra cultura milenaria. Así también pido que se mantengan los docentes interculturales elegidos siempre por las COMUNIDADES, ya que son los únicos que conocen la filosofía mapuche, que son designados por los cuifiqueche a través de pewma o legado en ceremonia. Fey kay muten: hasta acá nomás.

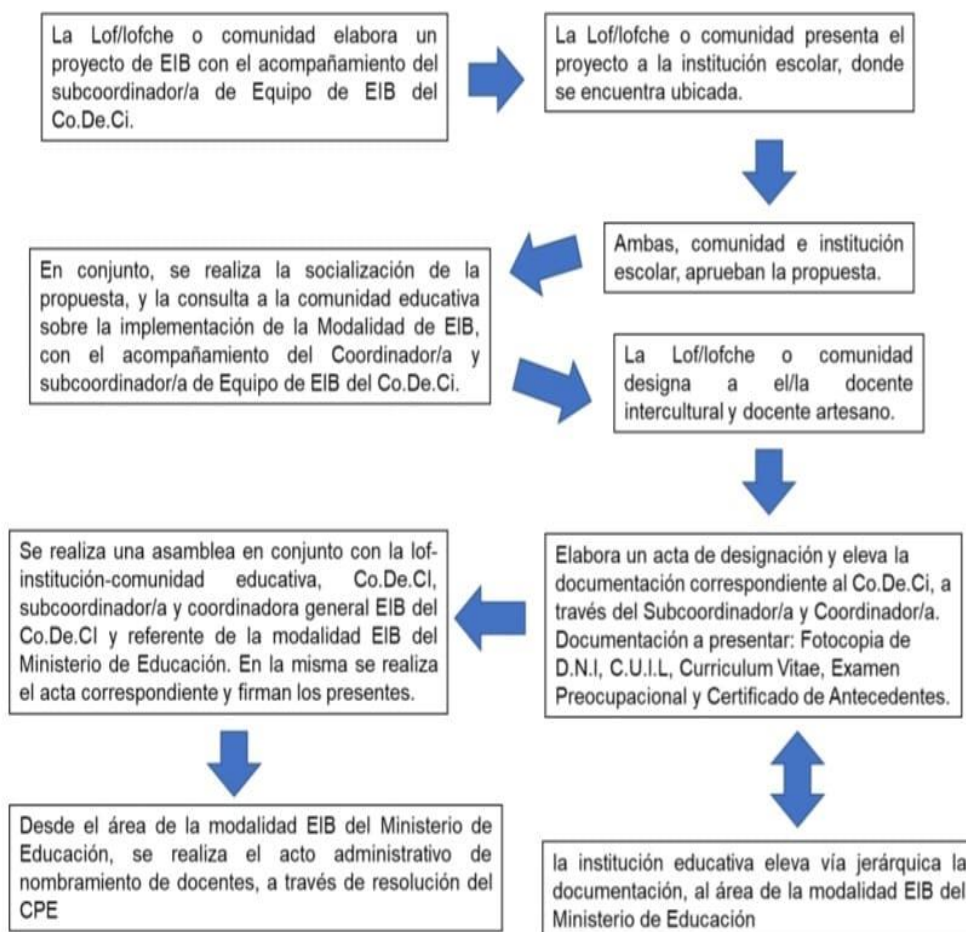


Fig. 9. Imágenes públicas tomadas del Facebook de la Escuela Hogar EIB 151, Aguada de Guerra

Circuito administrativo-pedagógico para la implementación de la modalidad de EIB⁷⁶

CIRCUITO ADMINISTRATIVO-PEDAGÓGICO

A continuación, se presenta un esquema del circuito administrativo-pedagógico, para que una escuela sea incorporada a la Modalidad de Educación Bilingüe, según las normativas vigentes:



⁷⁶ Documento aportado por la Sub-coordinadora de la Región Sur.

CAPÍTULO IV: ESTUDIO DE CASOS.

LA LUCHA INDÍGENA, RE-TEJIENDO LA TRAMA DEL SILENCIO Y LA MEMORIA

Al inicio de este informe, se habló de la lucha indígena como “objeto de estudio”, objeto que emerge y se constituye a partir de las prácticas y representaciones de los sujetos en el territorio y que se expresa en una variedad de conductas que podríamos agrupar en tres formas de resistencia⁷⁷: persistencia, revitalización y repliegue. Estas tres formas de resistencia se van configurando en distintos momentos, en muchas ocasiones coexisten y son esgrimidas por grupos diferentes. Recordemos lo que se mencionó en capítulos anteriores acerca de la organización política de tipo segmentaria del pueblo mapuche y la autonomía que tienen los grupos, comunidades o parcialidades para decidir qué tipo de acciones y de qué manera se van a realizar en determinadas circunstancias.

Las prácticas/representaciones, que denomino de **persistencia** son aquellas que se sostuvieron en el tiempo desde la cotidianeidad (habitus en términos de Bourdieu). Por ejemplo, la práctica del telar y los conocimientos que implican su realización; el saber en torno a la medicina ancestral, plantas medicinales, elaboración de medicamentos y su uso; la

⁷⁷ Algunos/as autores/as prefieren utilizar el término “agencia” en lugar de resistencia, diferenciando de este modo aquellas acciones tendientes a articular o coordinar con el estado de aquellas que se oponen. Pérez (2016:27): “agencia no son solo prácticas de resistencia...son a veces las re-articulaciones, interlocuciones y rutinas las que disputan hegemonía y generan marcas en la memoria social que crea comunalidad”. Sin embargo, considero que todas las acciones pueden ser tomadas como resistencia, hasta el repliegue o el silencio, ya que se encuentran subsumidas en una relación desigual de poder, donde el Estado impone su hegemonía en forma permanente a través de sus múltiples dispositivos. En ese contexto, toda acción es de resistencia.

realización del “nguëllipun” como práctica cotidiana de la espiritualidad, la utilización de la lengua mapuche para denominar elementos de la naturaleza o personas, y otro tipo de saberes tales como augurios según el comportamiento de los animales, el clima, las estaciones, las estrellas, el peuma (sueños), entre otras. Estas prácticas y saberes se realizan y se aprenden en forma más o menos consciente o inconsciente, respondiendo a procesos habituales de enculturación o endoculturación.

Podríamos clasificarlas como:

- a- Prácticas cotidianas de reproducción cultural en el seno familiar.
- b- Prácticas de la memoria en la intimidad familiar.
- c- Formas de organización tradicional sostenidas en el marco de las comunidades.
- d- Formas de interacción y relación entre comunidades en el territorio.

Entre las prácticas/representaciones que denomino de **revitalización o re emergencia étnica**, podemos agrupar:

- a- Recuperaciones territoriales.
- b- Toma de espacios públicos e instituciones.
- c- Enfrentamientos con las fuerzas de seguridad.
- e- Marchas y movilizaciones.
- f- Reivindicaciones en el plano simbólico.
- d- Surgimiento de “nuevas” comunidades urbanas/rurales.
- e- Denuncias ante la Justicia por atropellos, usurpaciones de territorios, avances de explotación de territorios sin consulta/consentimiento de los pueblos.
- f- Espacios de recuperación y enseñanza de la lengua y otros saberes ancestrales.

g- Espacios de difusión de la cultura mapuche al resto de la sociedad.

Finalmente, una última categoría serían las prácticas/representaciones de **repliegue**, en este caso serían acciones más o menos conscientes de silenciamiento, “olvido” como modo de preservar la vida. Entre estas formas podemos señalar:

a- Silencio, corte generacional.

b- Resguardo de la Memoria en el secreto.

Caso I. Restitución de restos humanos a las comunidades mapuche de Viedma, Río Negro, 2012

Para ejemplificar estas prácticas/representaciones analizaremos un fragmento del caso de restitución de restos que se realizó en el año 2012 en la localidad de Viedma (D’Angelo, 2013), en este suceso, se puede visualizar cómo las prácticas y representaciones de revitalización o resurgimiento de la etnicidad se van “tejiendo” a partir del encuentro (trawn) y el enlace de las memorias. También, se hace mención a tiempos pasados en los que se desarrollaron estrategias de repliegue, eligiendo el silencio como práctica generalizada para preservar la vida.

La persistencia, como estrategia de etnicidad, es posible de ser inferida a partir de aquellos saberes que expresan los mayores y que en la intimidad continuaron sosteniendo a la espera del momento de “volver del silencio”.

Hacia junio de 2010, se publicó en un diario local que referentes del pueblo mapuche de la zona reclamaban por la restitución de los restos óseos indígenas que se encontraban entre las

cajas del desarme del Museo Provincial Eugenio Tello⁷⁸. Los restos en cuestión, fueron excavados en la década del '70 en la zona Laguna del Juncal, por el antropólogo Rodolfo Casamiquela.

Durante dos años las comunidades mapuche de la región con el apoyo del C.A.I. y el CO.De.C.I. reclamaron la restitución de los restos, y luego de fuertes confrontaciones con el gobierno provincial lograron recuperarlos y realizar su enterramiento ritual.

Las Jornadas de Restitución, contaron con un momento de Trawn (Encuentro) del que participaron comunidades de distintas regiones. Esa misma tarde, se desarrolló un Panel de Expositores con la participación de las comunidades y del Colectivo GUIAS (Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social), que sumó a la prensa local y al público en general.

En el panel se compartió todo el proceso desarrollado durante los dos años que duró la recuperación de los restos y los antropólogos de GUIAS compartieron otras experiencias de restitución que se habían realizado en el país, así como la historia de las colecciones del Museo de La Plata y una mirada crítica hacia la figura del perito Francisco Moreno.

Luego del panel, se abrió una instancia de participación para los/as presentes. Este debate posterior a la presentación de los expositores, permitió un espacio de construcción colectiva, un “trawn” mapuche, donde cada uno/a tuvo la posibilidad de “decir su palabra” en un marco de respeto y de atención colectiva.

Hubo dos grupos que se diferenciaron claramente en su modo de participar del Trawn: los/as más ancianos/as y los/as más jóvenes. El primer grupo, formado por las personas mayores, sustentó sus intervenciones desde una perspectiva espiritual. Utilizaron para ello, la

⁷⁸ El desarme del Museo se suscitó a partir del pedido por parte de la Municipalidad de Viedma del edificio donde funcionaba, para trasladar allí la sede del gobierno municipal.

lengua mapuzungun y desde allí, el kimun (conocimiento ancestral mapuche). Recurrieron a sus memorias y sus alocuciones reflejaron más bien tristeza y añoranza. Por otra parte, los/as más jóvenes se expresaron a través de un discurso más occidentalizado, político y con una gran carga de “bronca”.

Los/as mismos/as actores señalaron la importancia del traspaso de la “sabiduría de los más ancianos” a las nuevas generaciones. Sabiduría (Kimun), encarnada en la lengua, las ceremonias y los significados de los símbolos culturales, como un proceso necesario para fortalecer el movimiento de reivindicación.

En este sentido, es importante comprender el origen y el recorrido del proceso estudiado para abordar la significación que cobran para los actores los acontecimientos del presente: la historia como marco de la acción y la memoria como construcción individual y colectiva de resistencia.



Fig. 10. Conferencia de Prensa, Jornadas de Restitución de Restos, CURZA, Universidad Nacional del Comahue

Según Elizabeth Jelin

El pasado ya pasó, es algo de-terminado, no puede ser cambiado. El futuro por el contrario es algo abierto, incierto, indeterminado. Lo que puede cambiar es el sentido de ese pasado, sujeto a reinterpretaciones ancladas en la intencionalidad y en las expectativas hacia ese futuro. Ese sentido del pasado es un sentido activo, dado por los agentes sociales que se ubican en escenarios de confrontación y lucha frente a otras interpretaciones, otros sentidos, o contra olvidos y silencios (2002, p. 40).

Lo que los actores destacan son aquellos elementos considerados centrales para su cosmovisión, y que se recuperan y resignifican como fundamento de la identidad. Recordemos que lo que caracteriza la identidad étnica es su expresión en términos de un nosotros en contraposición con los otros, y su carácter de construcción subjetiva a la cual los propios sujetos adscriben por elección, cuyo punto de partida son los rasgos o elementos culturales seleccionados por la propia colectividad y reconocidos como su cultura (Barth, 1976) en un contexto de relaciones de poder (Comaroff, 1996).

Los pueblos que actualmente se identifican como mapuche, mapuche-tehuelche, tehuelche, rankulche o pampa señalan la Campaña del Desierto como punto de quiebre en las relaciones de poder entre el mundo indígena y la sociedad "occidental".

Así, se podría proponer que en la configuración de la identidad étnica que esgrimen los/as actores como núcleo duro, fraguan elementos culturales de origen diferente que en el momento histórico de la "Campaña del Desierto" (de persecución, exterminio y resistencia al

“huinca”) eran los que formaban parte de la situación de interculturalidad construida en las zonas de frontera (Ratto, 2001; Mandrini, 1992). En ese momento, fraguaría la construcción de la identidad de los pueblos indígenas que hoy se auto denominan “mapuche-tehuelche”, como **un proceso de etnificación/etnización con su identidad anclada en la resistencia al “huinca”**.

Esta identidad fue resguardada y transmitida por la historia oral a través de las generaciones, cargada de vivencias y experiencias, dejando huellas profundas. Dice una abuela mapuche “porque yo de esto sé mucho, de la historia... porque mi abuela me lo contó, ella pasó la represión de Villegas” (Registro de campo, Trawn, 8/6/12).

La memoria colectiva del genocidio sufrido por los pueblos indígenas constituye uno de los núcleos duros de su identidad actual. En el caso de los actores que participaron de este encuentro, se generó en un momento un esfuerzo colectivo por reconstruir distintos momentos de la historia, pensando cuál había sido el lugar de los pueblos indígenas en relación a éstos. Los distintos actores, trajeron desde memorias familiares contadas por abuelos y abuelas, hasta investigaciones hechas por ellos, como en el caso de un joven historiador mapuche.

Se revisaron así, en forma espontánea y colectiva, acontecimientos emblemáticos, como las figuras de los Grandes Caciques asociados a distintos momentos de la historia Argentina, inclusive como integrantes del ejército defendiendo la soberanía de la patria. Los actores, en su intercambio fueron construyendo la idea de que los Pueblos Originarios intentaron formar parte de la “Patria” y en un primer momento hubo una cierta reciprocidad al respecto.

Los grandes caciques se reivindican como líderes de la resistencia, aparecen como héroes culturales, que encarnan valores destacados para el pueblo mapuche-tehuelche. Dice la Pillán Kuse María

...porque hay muchas cosas que estamos luchando por diferentes causas, que cada vez se nos presentan en la vida, en el camino, entonces tenemos que estar como un fiel soldado, tenemos que estar como buen paisano que somos, como lo hacían nuestros caciques, nuestro Calfucurá. Como ellos peleaban, como ellos estaban unidos defendiendo su pueblo, defendiendo el derecho de su pueblo, la tierra, ñuque mapu, también estamos nosotros, lo mismo, acá tenemos que estar todos, levantar nuestra voz y hacerla escuchar... (Registro de campo, Conferencia de prensa, 8/6/12).

Para los/as sujetos participantes del proceso reivindicatorio, éste es el momento en que los Pueblos Originarios de la Pampa-Patagonia son declarados enemigos internos de la Nación y son perseguidos como tales con miras a su exterminio, perdiendo entidad como sujetos de derechos.

La derrota y persecución sufrida con las sucesivas “Campañas del Desierto” es considerada desde la perspectiva de los/as actores, el momento de quiebre, su “caída”. El instante en que sus derechos humanos les son arrebatados en forma total, con la conquista militar y genocidio llevado a cabo por el Estado Argentino.

Dice otro hombre mayor: “mal lo que hicieron con los indígenas, donde ellos disparaban, iban contra la cordillera... los buscaban allá y contra el cerro, lo descubrían, habían gente que sabían que los iban a seguir” (Registro de Campo, Trawn; 8/6/12).

El registro del desastre, o el fin del mundo como lo llama Valko (2010) está grabado en la memoria de los mayores. Como expresó un hombre mayor de la comunidad mapuche de Carmen de Patagones

... esos vienen de otra tierra, son gente mala y “weda” es maldad, es daño, y ese daño lo trajeron ellos, los “huinca”, que le decimos nosotros y hoy estamos sufriendo ese daño que nos hicieron en la tierra, -habla en lengua y traduce-: “que nosotros en esta tierra vivíamos tan bien, cuando vinieron ellos, el desastre lo hicieron ellos... (Registro de Campo, Trawn, 8/6/12).

El desastre en el que sólo es posible sobrevivir y del que surge la resistencia. Un largo período de supervivencia y resistencia en el silencio más profundo, lo que he denominado **estrategias de repliegue**, como dijo otro hombre mayor durante las Jornadas de Restitución

...yo como muchos de ustedes, tengo la historia huinca y tengo la historia originaria, que me contó mi abuelo...me decía...- habla en mapuzungun y luego traduce-: usted cállese, la única arma que nos dejaron los huincas es el silencio... bueno ahora volvemos del silencio (Registro de Campo, Trawn, 8/6/12).

Según Jelin en períodos de crisis o cambios sociales, se suele reinterpretar la memoria y cuestionar la propia identidad y puede haber “una vuelta reflexiva sobre el pasado, reinterpretaciones y revisionismos, que siempre implican también cuestionar y redefinir la propia identidad grupal” (2002, p. 26).

A partir del año 2003 y con las políticas de Memoria, Verdad y Justicia que impulsó el gobierno de Néstor Kirchner, se abrió la posibilidad de revisar el discurso oficial de la historiografía Argentina. Un período de revelación y confrontación de poderes que luchan por instituir un discurso, un sentido y una mirada sobre el presente y sobre el pasado. Se puede establecer, y los mismos actores lo hacen, una línea que comienza a cuestionar el pasado más próximo, con los juicios a los genocidas de la Dictadura Militar del año 1976 y que se remonta hasta la Campaña del Desierto.

Asimismo, por su parte, las organizaciones de Derechos Humanos reconocen en el genocidio indígena el antecedente del genocidio perpetrado por la Junta Militar durante el Proceso de Reorganización Nacional. No en vano se denomina proceso de “re-organización” nacional, siendo el proceso de organización el momento en que el Estado Argentino sienta sus bases, establece sus límites geográficos y simbólicos, apropiándose de territorios que aún pertenecían a pueblos indígenas libres para incorporarlos al modelo de explotación ganadero y a los mercados internacionales.

En este primer momento, se produce el primer genocidio planificado desde el Estado Argentino como señalan Lenton y Delrío (2010). En palabras de un joven mapuche durante el Trawn

Ahora un detalle de lo que tiene que ver con la conquista del desierto. Imagínense 100 años antes es la misma gente que volvió a hacerlo en el 1976... yo reafirmo que es la misma gente que lo hizo en el '76 con nosotros, el genocidio de Roca lo hizo y lo volvieron a repetir y no tuvieron ningún empacho con todo el mundo mirándolo, con un mundial mirándolo, esa es la misma gente que lo volvió a hacer, y eso no hay que olvidarlo, porque eso es política de estado (Registro de Campo, Trawn, 8/6/12).

No solo se reconoce la continuidad en el orden de las fuerzas armadas, sino también en los civiles que participaron en ambos procesos; las familias terratenientes de la Argentina, los grandes capitales económicos que se intenta sean juzgados por su complicidad en el golpe del 1976 y en las acciones terroristas del gobierno de facto. Estas mismas familias son reconocidas como partícipes de la Campaña al Desierto ya que fueron los capitales que sustentaron económicamente estas acciones militares y fueron sus mayores beneficiarios, apropiándose de millones de hectáreas de los campos más ricos y productivos del país.

Por lo tanto, la historia cobra en este estudio un rol protagónico, no solo la historia "oficial" y su cuestionamiento desde el revisionismo, sino la Memoria, la historia oral que los/as mismos/as actores traen como legado de sus antepasados: historia narrada en el secreto, transmitida de abuelos/as a nietos/as, hablada en lengua y condenada a permanecer oculta, hasta que llegue el tiempo propicio.

Según la Pillán Kuse María

...muchos le dirán los huesos de nuestros hermanos originarios, pero no fueron muertos ellos porque fueron malos, no fueron muertos porque ellos fueron, por mi palabra que digo traidores, sino fueron muertos por algo, por su pertenencia, ¿y cuál era su pertenencia? la cultura, la pertenencia de su vestimenta, que muchos le dicen el “chaigua com taiwen”, toda la pertenencia que tenían nuestros hermanos orígenes... nuestros hermanos varones que usaban su lanza, su única defensa porque no había armamento, no usaban revolver como se usa ahora, wincher, usaban las flechas que eran su única defensa que tenían para poder defenderse. Entonces, esta es la tristeza, hijo, este es el dolor que sufrían nuestros padres, nuestros abuelos, nuestros pillan kuse de esa “sendecia”... aún mi madre, yo vengo de una “sendencia” mis raíces de mi abuela, vengo de una familia Baigorria, Margarita Baigorria, “fini taimi”, mi abuelita, la mamá de mi mamá. Con mucho sufrimiento ellos murieron y esto causa dolor, causa tristeza, causa mucha cosa, entonces nosotros como pillan kuse, defendemos el derecho para nuestros hijos, para nuestros nietos, para nuestros descendientes... (Registro de Campo, Ceremonia Restitución, 9/6/12).

La memoria en el sentido usado aquí, no se refiere a los acontecimientos cotidianos, sino a aquellas circunstancias que justamente por salirse de lo normal, quedan grabadas y son cargadas de emociones y sentimientos. Este silencio obligado es el que denuncian los propios actores, y de allí el énfasis puesto en la importancia de ejercer la palabra, de hablar y ser escuchados y de transmitir a las generaciones más jóvenes esta sabiduría, que solo es posible expresar en la propia lengua. Los espacios de encuentro, los Trawn, las reuniones en donde los

mayores tienen un lugar para ejercer la palabra, la enseñanza de la lengua y la transmisión cultural son altamente valorados por los/as sujetos y respetados por los/as jóvenes que hoy se auto-adscriben como mapuche y buscan continuar con estas banderas, transformando esta identidad negativa o identidad latente (Erikson 1968, 1970, Cardoso de Oliveira 2007) forjada en años de represión en una identidad positiva. Dice un joven mapuche

Qué es lo que ocurre, si nosotros vemos que la Conquista al Desierto con Roca y toda su propaganda, imagínese: ¿qué ley nos protegía como pueblo?, ¿qué derechos humanos nos protegían como pueblo? Ese es un análisis que tenemos que hacer, por eso hoy más que nunca sentir orgullo, tener orgullo de decir que nuestro pueblo mapuche está vivo y de pie y que estamos continuando con nuestros rituales ancestrales tiene doble precio (Registro de Campo, Trawn, 8/6/12).

Generaciones anteriores vivieron el conflicto del ocultamiento de su propia identidad, la vergüenza de aceptar su origen y el rechazo al mismo para poder integrarse a la sociedad que los excluía y estigmatizaba. Así, tanto en las zonas rurales de la provincia de Río Negro como en los barrios periféricos de las ciudades (como Bariloche y Viedma) se vivieron conflictos generacionales, encarnados por los mayores que guardaban el conocimiento de lo antiguo y jóvenes que renegaban del mismo.

En el año 1884, se impuso la escolarización obligatoria de la población en los territorios nacionales. La escuela fue por entonces, la herramienta más efectiva de argentinización de la población de indígenas sometidos que se encontraban dispersos en las zonas rurales. Estas

escuelas se organizaron bajo los principios de gratuidad, obligatoriedad, gradualidad y laicidad con el objetivo de homogeneizar el imaginario simbólico y “civilizar al bárbaro” (Teobaldo y Nicoletti, 2007).

En este sentido el rol de la escuela (en forma conjunta con la Iglesia evangelizadora) fue devastador para la cultura originaria. Los niños/as en los colegios debían ocultar su idioma y disimular su origen: la lengua era un elemento vergonzoso que debían negar. Este enajenamiento de lo propio llevó a que se insertaran en un modelo impuesto, con otro ordenamiento ideológico y otro modo de pensar la realidad (cosmovisión). Los niños y niñas mapuche que se incorporaron al sistema educativo, lo hicieron renegando de su propia cultura, de su propia lengua y de su propia visión del mundo, por mandato incluso de sus mayores que buscaban protegerlos/as.

Los procesos de re-etnización en palabras de Sarasola (2010) potenciados en estos pueblos a partir de la recuperación de la democracia (aún más en la etapa 2003-2015, por la apertura del campo de los derechos humanos) ofrecen este anclaje para los/as sujetos, otorgándoles un sentido de pertenencia. En palabras de Kush: “el baluarte simbólico en el cual uno se refugia para defender la significación de su existencia” (1978, p. 14). Este proceso les devuelve entidad como sujetos de derechos y visibilidad ante una sociedad que los/as había negado.

En esta lucha, las distintas generaciones tienen roles diferenciados. Las abuelas y abuelos, “los mayores”, son los portadores de la cultura, quienes hablan la lengua, tienen la sabiduría, conocen los rituales y de alguna manera actúan como sostén espiritual y nexo con los antepasados y con los poderes superiores (pillanes, naturaleza, Nguenechén).

Pillán Kuse María

Porque nosotros como indios, como nos dicen muchas veces, paisanos, ignorantes, pero bueno bienvenido, pero la sabiduría de nosotros no lo tienen los huincas, la sabiduría de nosotros, es mucho más allá (Registro de Campo, Ceremonia de Restitución, 9/6/12).

Hay una conciencia colectiva que indica que, es necesario recuperar y transmitir las memorias y la cultura, como saberes y prácticas ancestrales, como modo de posicionarse en el mundo. Citando nuevamente a Kush: “lograr un domicilio existencial, una zona de habitualidad en la que uno se siente seguro. En realidad se trata de conceder sentido a lo que nos rodea y ello sirve de apoyo en tanto uno enfrenta a un interlocutor” (1978, p. 14). **Este lugar en el mundo, como identidad positiva, recuperada, es la fortaleza del proceso de resurgimiento o re-etnización del Pueblo Mapuche.**

Esto es posible, a partir de la recuperación y transmisión de la lengua a las nuevas generaciones y de la realización de los rituales colectivos, tales como el Nguillatúm o el Winoy Tripantu. El papel que es adjudicado a los/as jóvenes y adultos/as jóvenes es la articulación de este saber ancestral con los códigos de la sociedad global, de alguna manera abrir el camino y propiciar que esta palabra sea escuchada. Los/as jóvenes reconocen estos lugares y respetan profundamente los saberes de los/as mayores y éstos a su vez, se apoyan y delegan en las nuevas generaciones la continuidad de la lucha. Así, afirma la Pillán Kuse María

Pero gracias a los peñi (hermano), gracias a esa sabiduría que tienen nuestros peñi, nuestros chicos, yo digo siempre nuestros chicos porque nosotros ya vamos para atrás y la enseñanza de ellos, el respeto de ellos que han podido tomar esta grande lucha

porque es una lucha, no es fácil, ante el huinca es muy difícil (Registro de Campo, Trawn, 8/6/12).

Para los actores, hablar la lengua para referirse a la historia, ancla lo terrenal en lo sagrado, los antepasados se fusionan con los pillanes (espíritus) en una continuidad en que la historia y el mito confluyen. Dice la Pillán Kuse María

Le quitaron la tierra, le quitaron la cultura, le quitaron el buen vivir, el buen pasar, los mejores lugares, los siguen maltratando, los tienen prisioneros (se refiere a los restos humanos) ellos están prisioneros, no ven que están ahí, no ven el antú (sol), no dejan que vuelvan a vivir en paz a su propia madre tierra donde fuimos hechos, no los dejan ver el sol, no los dejan ver las estrellas de la noche, no los dejan ver la luna, el newen, (habla en lengua) ellos se llevaron todo... (Registro de Campo, Conferencia de Prensa, 8/6/12).

La historia es vivida en carne propia, transformándose en memoria. Una memoria que rescata y valora un tiempo mítico-histórico en donde la sabiduría del pueblo mapuche estaba viva y en armonía con la naturaleza y sus poderes. El concepto de armonía y equilibrio (Martínez Sarasola, 2010) resulta central en la cosmovisión de los pueblos indígenas. Al respecto, dice un hombre mayor

Cuando estuvieron nuestros antepasados, donde vivieron, sufrieron mucho, los llevaron a La Plata y estuvieron también en Martín García detenidos y hasta han perdido nuestros hermanos, nuestros familiares su propia cultura, su propia sabiduría, nuestro antepasado nos dejó una enseñanza, el conocimiento de la tierra que vinieron los blancos a usurpar la tierra con amenaza, con la fuerza, donde ellos decían tenían la fuerza, los conocimientos los tenían los indígenas, las enseñanzas de la sabiduría... ellos decían de los cerros que tenemos que cuidarlos, también la tierra que son los que nos están defendiendo y nos están dando de comer... (Registro de Campo, Trawn, 8/6/12).

Otro hombre mayor expresa

como hoy estamos reproduciendo los pasados, los cráneos o todos lo que tenemos en la tierra que le correspondían, ellos nunca, jamás, los cementerios los huincas los enseñaron ello. Ellos iban a “mamuell incha”, era el cementerio, pero ahí se llevaba y cuando se iba a sepultar, solamente conocían los familiares y los más allegados, cuando llegaban a sepultar un mamulche, un hombre que iba a morir y decían ellos –habla en lengua y traduce-: a lo mejor tiene vida; “che mamuill...”: se va para el cielo, al lugar...mañana justamente vamos a estar allá, yo quiero ver la gente que va a celebrar este acontecimiento que es muy importante y ahí vamos a estar repitiendo esto que le estoy hablando... (Registro de Campo, Trawn, 8/6/12).

Devolver los huesos de los antepasados a la tierra, tiene que ver con reestablecer un orden que fue roto violentamente. La idea de que los espíritus (pillán) de los antepasados están prisioneros junto con los restos en el museo, que no pueden ver el sol, ni la luna da cuenta de una cosmovisión en la que lo sutil actúa más allá de la muerte y los espíritus de los antepasados tienen una incidencia real en el presente, en la vida cotidiana y en el desenvolvimiento de los acontecimientos. Dice la Pillán Kuse María

donde va a ser sepultado como seres humanos, como nos pertenece como el rol que lo pertenece a esos restos, bueno allá va a ser donde lo vamos a dejar, donde va a estar, y donde va a estar su cuidado, y donde va a estar su espíritu también, dando vueltas, cuidando a nosotros también porque ellos también nos van a cuidar, nos van a proteger también porque el hueso está ahí, nosotros estamos, pero el espíritu no se muere nunca, el espíritu de ellos es tal vez el newén que tenemos nosotros, ese newén que nosotros tenemos, es el newén que nos da el espíritu de nuestro hermano, nuestra hermana, nuestro chenechen -habla en lengua- hay también niños que están en esos restos y es triste, lamentable adonde estaban como estaban, y bueno hoy ellos van a ser libertados, su espíritu va a ser libre y ellos van a estar en su piuke (corazón) contento... (Registro de campo, Conferencia de prensa; 8/6/12).

Dice un hombre mayor, refiriéndose a la relación que antes existía entre los pueblos indígenas, el mundo espiritual y el territorio, que incluye a los ancestros y a los pillanes de la naturaleza

... escuchaban todo la sabiduría, la sabiduría de la tierra, la sabiduría del cielo, las estrellas, la luna, toda su sabiduría la tienen allí...y también hay cementerio, que también mucho conocimiento tienen, como teníamos que volver a la tierra y hoy la tierra está enojada, porque no tienen contacto con los indígenas, que teníamos que volver a hablar en lengua, hacer la ceremonia con lengua, y eso no lo ha escuchado la tierra...por qué están enfermos la gente? Mucho de nosotros porque nos han hecho desviar, lo ha hecho desaparecer toda la enseñanza que teníamos nosotros, por eso la comunidad se encuentran sin tierra, no tienen ninguna tierra asegurada, sino vendida con gente y todo... (Registro de Campo, Trawn, 8/6/12).

Luego de este encuentro abierto hubo otro “Trawn” cerrado solo para los integrantes de las comunidades para decidir cómo se realizaría la ceremonia del día siguiente. En esa instancia, según una entrevista posterior con Hugo Aranea (representante del C.A.I. por la zona Atlántica), se conversó y se decidió de qué manera iba a llevarse a cabo la ceremonia del enterratorio, ya que existían muchas dudas al respecto porque era algo “que nunca se había hecho” y que implicaba tener en cuenta distintas situaciones.

Como se decía anteriormente, la influencia del mundo espiritual y de las almas de los difuntos son situaciones muy concretas en la cosmovisión mapuche y “abrir” esa puerta es algo delicado y que exige realizar los pasos correspondientes. Así, Hugo contó que buscaron, consultaron con los mayores “hasta con un machi” para decidir cómo debía realizarse el ritual de enterramiento, ya que todos decían que “había que tener mucho cuidado con lo que se haría, ya que si se hacía mal podía traer consecuencias muy negativas” (entrevista posterior a

Hugo Aranea). Como se mencionó anteriormente, había cuerpos que habían recibido tratamiento ceremonial, luego habían sido desenterrados y habían estado expuestos en el museo, luego trasladados, etc. Finalmente, según palabras de Hugo

las abuelas dijeron que ellas se harían responsables por lo que pudiera suceder y que eso lo iban a “conversar” durante la Ceremonia con las presencias espirituales que se convocaran, planteando que lo que se hacía era con la mejor intención, para hacer el bien, y que si se cometían errores se tuviera consideración desde que intención se hacía (Registro de Campo, Entrevista posterior a Hugo Aranea).

Para finalizar la Restitución, el día 9 se realizó el acto de entrega de los restos, por parte de las autoridades provinciales a los representantes del Pueblo Mapuche. La Ceremonia de Restitución fue también un acto político que contó con la presencia del entonces gobernador de la provincia de Río Negro, Alberto Weretilnek y de toda la planta de funcionarios provinciales.

Durante el acto, el gobernador en su discurso pidió en nombre del Estado, perdón al Pueblo Mapuche por los agravios sufridos y comprometió que nunca más se realizarían atropellos de este tipo. Luego se desarrolló una breve ceremonia alrededor de los mismos por parte de los integrantes de las comunidades, que formaron un círculo al son de los instrumentos ceremoniales (kultrum, pifilkas) lanzando cuatro veces un grito colectivo, levantando las manos y arrojando humo de cigarrillos sobre los restos (como ahumando). Al finalizar este momento,

en caravana se dirigieron los integrantes de las comunidades a realizar el enterramiento en el campo perteneciente al CAI, ubicado en el km 1015 de la ruta 3.

La Ceremonia de Enterramiento se prolongó durante todo el día y toda la noche del sábado, finalizando al amanecer del día domingo, y fue solo para los integrantes de las comunidades y algunos invitados especiales como el grupo GUIAS.



Fig. 11. Momento de enterratorio ritual de los restos recuperados

Epílogo, casi diez años después...

Durante el año 2020-2021 se suscitaron acontecimientos que volvieron a poner en tensión, justamente los derechos de estas comunidades, al ser afectado el territorio donde se efectuó el enterramiento por el desmonte indiscriminado de campos aledaños. Situación que fue denunciada por la comunidad Chaltumay.

Como contraparte, es importante destacar que la dirección de Asuntos Indígenas (INAI) a través de la Resolución 2022-8, reconoció como “Sitio Sagrado, Ceremonial, Filosófico y Espiritual del Pueblo Mapuche Tewelche, el territorio ubicado en el lote 3 sección II margen Sud del departamento Adolfo Alsina, Río Negro, KM 1015 de la ruta nacional Nº 3, a 60 km de la ciudad de Viedma, perteneciente al C.A.I. (Consejo Asesor Indígena), donde distintas comunidades de la Comarca llevaron adelante en el año 2012 el enterramiento de 50 ancestros y ancestras del pueblo mapuche-tewelche recuperados del Museo Gobernador Tello de la ciudad de Viedma.

Desde el C.A.I. se destacó la importancia de dicha Resolución, que reafirma la identidad y pertenencia del Pueblo Mapuche al territorio ancestral como pueblos pre-existentes al Estado Argentino, en el marco de legislaciones provinciales y nacionales, así como Tratados Internacionales, que debieran actuar como garantes de sus derechos.

Teniendo en cuenta lo trabajoso del proceso de restitución que llevó dos años de intensa lucha por parte de las comunidades y organizaciones mapuche, frente a un Estado provincial que se desentendía de sus responsabilidades, este reconocimiento sin duda implica un avance al menos en el campo de las reivindicaciones simbólicas.

Caso II. El debate por la historia. Intento de modificar el nombre de la calle Roca de

Viedma

Este caso del intento fallido por parte de las comunidades mapuche locales de cambiar el nombre de la calle Roca de la ciudad de Viedma por el de “Lonko Chanel” o “Pueblos Originarios” se sitúa dentro del campo de las reivindicaciones simbólicas. Con esta acción, se buscaba poner en debate las representaciones colectivas en torno a la historia y la visibilización del genocidio indígena, como una **estrategia de re-etnización o revitalización de la etnicidad y de organización de la acción colectiva.**

La propuesta del cambio de nombre surge a partir del cuestionamiento a la figura de Julio A. Roca enmarcado en las acciones propuestas por el colectivo “Awka Liwen”, conformado en el año 2004 por el reconocido historiador Osvaldo Bayer. Este grupo, desarrolló la propuesta de trasladar la estatua de Roca que se encontraba en la ciudad de Buenos Aires, emplazada a pocos metros de Plaza de Mayo, a los campos de la familia Roca en Deraux; así como modificar el nombre de la Avenida Gral. Roca por Avenida de los Pueblos Originarios. Esta iniciativa fue replicada en distintas ciudades del país, con diferentes resultados.

La intención de Bayer y su equipo fue poner en debate la historia Argentina, y específicamente, visibilizar lo que él denominó “la historia de la crueldad Argentina”, como una forma de explicar los acontecimientos sucedidos en la última dictadura militar: desapariciones, fusilamientos, apropiación de niños/as recurriendo a los antecedentes históricos: hechos similares sucedidos durante y posteriormente a la Campaña del Desierto. En estas acciones

Bayer, descubre la crueldad aplicada por Julio A. Roca y sus seguidores para con las poblaciones indígenas sometidas a prácticas genocidas.

En el caso que nos ocupa, en ocasión de la Conmemoración del Último Día de Libertad de los Pueblos Indios, el día 10 de octubre de 2014, se realizó un acto simbólico del que participaron agrupaciones mapuche de la Comarca, público en general e invitados de otras regiones. El mismo consistió en cambiar el nombre de la Calle Roca de Viedma por el de Lonko Chanel, cacique local del siglo XVIII⁷⁹ reivindicado por las comunidades.

Un grupo de unas cuarenta personas, mujeres, niños/as, jóvenes, integrantes de las comunidades y “huincas” se dieron cita en la esquina de Gral. Roca y Saavedra y reemplazaron el nombre del cartel con un adhesivo (ver imagen).

La “Wenufoie” (bandera mapuche) del C.A.I. colgada en la esquina ofició como telón de fondo del acto que se llevó a cabo. Hablaron Hugo Aranea, la Pillán Kuse María Torres y una joven de la comunidad, Tatiana. La abuela luciendo sus joyas rituales, los jóvenes sus vinchas. Los ñorquín y otros instrumentos acompañaron todo el encuentro. Un equipo de sonido montado sobre un camión cortando la calle, representantes del gremio ATE. Ninguna presencia institucional.

⁷⁹ El Lonko Chanel, (Cha: de padre o viejo; nel-el de Nahuel: tigre) conocido también como Negro o Llampilco, muerto en 1786: “era jefe de 102 toldos de pampas y tehuelches, situados entre el Río Colorado (Sauce) y el Río Negro. Aún antes que los españoles exploraran y poblaran el estuario del Río Negro, el cacique había entrado en negociaciones de paz con la capital y tuvo un permiso del Virrey J.J. Vértiz para comerciar libremente en Buenos Aires” (Hux, M, 1991, pp. 11,12). Este acuerdo les permitió a los españoles desplazarse por la franja del Valle Inferior del Río Negro. Estas relaciones de “amistad” se simbolizaron en la entrega de dos bastones de mando en reconocimiento de la autoridad del Cacique. Sin embargo, en distintas circunstancias fue traicionado por los españoles, quienes desconocieron los Tratados de Paz y las muestras de amistad por parte de Chanel. Estas complejidades que se presentaron en el territorio, muestran permanentes cambios de escenario (alianzas entre españoles y Lonkos, enfrentamientos entre distintas parcialidades, pactos y traiciones) en la configuración de lo que fue una “sociedad de frontera” (Ratto, 2003).

Los locutores comentaron que el cambio de nombre todavía no estaba aprobado, que se estaba discutiendo en el Concejo Deliberante, pero que tenían expectativas de que se aprobara. Las universidades locales, Universidad Nacional del Comahue y Universidad de Río Negro, apoyaban este pedido. El clima de entusiasmo y emoción compartido, anticipaba un resultado positivo.

El discurso emitido en esa esquina fue eminentemente político y pivoteó sobre dos ejes. El primero fue la necesidad de que el Estado haga un reconocimiento histórico de las políticas de genocidio y usurpación ejercidas contra el pueblo originario mapuche. El segundo, fue la situación actual de las comunidades. La pobreza en la que viven los “paisanos” y las políticas públicas actuales que los mantienen en la exclusión: “Siempre hemos sido pobres y el Estado promete pero no cumple. Mienten”, expresó la Pillán Kuse María.

Durante las jornadas se realizaron varias acciones, algunas de orden simbólico como el cambio de nombre de la calle mencionada y el descubrimiento de una escultura tallada en un tronco de la plaza del centro.



Fig.12. Momento en que se cambia el nombre en el cartel. Fuente: Diario Río Negro, ed.digital 09/10/14

Otras, fueron acciones netamente políticas. En este sentido, se realizó una reunión en la Secretaría de Gobierno de la provincia a la que asistió la Pillán Kuse María Torres, el Lonko e integrante del C.A.I., Hugo Aranea y un vocal del CO.De.C.I. En esa reunión, los representantes mapuche solicitaron asistencia al Estado Provincial, para la reposición de las majadas pertenecientes a familias de la Línea Sur, afectadas por temporales ocurridos en la zona.

Al finalizar el encuentro, se convocó a un espacio de debate abierto en el Concejo Deliberante de Viedma, para discutir la propuesta del cambio de nombre de la calle en cuestión. El ejecutivo municipal había sugerido, el nombre “Pueblos Originarios” en lugar de Lonko Chanel, cambio que las comunidades locales estaban dispuestas a aceptar.

Sin embargo, lo que sucedió en el debate puso en evidencia las tensiones y conflictos existentes en la sociedad viedmense. Se incorporaron en esa instancia, representantes de organizaciones y sectores conservadores de Viedma que se opusieron al cambio de nombre y finalmente obtuvieron el apoyo del poder político local.

Estaba prevista la realización de una conferencia a cargo del reconocido historiador Osvaldo Bayer, quien por motivos de salud no pudo viajar, tal vez su presencia hubiera inclinado la balanza en favor de los Pueblos Originarios, tal vez no.

El Debate y sus actores

En un sector del salón, a la izquierda, se encontraban ubicados/as los/as integrantes de las comunidades con sus signos identificatorios: pañuelos en las cabezas las mujeres, vinchas los varones. Sus representantes presentaron la argumentación -apoyada por las intervenciones de

las dos universidades (UNRN y UNCo)-, de problematizar la historia nacional y regional. En este sentido, pidieron **reconocer el genocidio y la usurpación perpetradas contra el Pueblo Mapuche, cuyo mayor exponente fue Julio A. Roca a la cabeza de la denominada “Campaña del Desierto”**.

En las filas del centro, se encontraban representantes de organizaciones tales como “Amigos de lo Nuestro”, la Cámara de Comercio de Viedma y vecinos/as auto-convocados/as, reunidos/as con el firme objetivo de impedir que se concretara el cambio de nombre de la calle.

Argumentaron para ello que “Roca fue un verdadero patriota que expulsó y terminó con los mapuche chilenos”; “si quieren poner nombres mapuches a las calles que le pongan a las calles nuevas de los barrios periféricos que se van haciendo” (Registro de Campo, Debate 10 de Octubre de 2014).

Al frente del salón, se encontraban los representantes del Estado -municipal en este caso- los concejales de los distintos bloques, quienes en principio manifestaron una postura receptiva a la propuesta, que devino neutral durante el debate y terminó siendo negativa al finalizar.

Argumentos del Debate

Por el Pueblo Mapuche habló en primer lugar el lonko de la comunidad Weiwen Kürruf e integrante del C.A.I. Hugo Aranea, quien se presentó en mapuzungun utilizando para ello la forma ceremonial o protocolar del “pentukun”. Destacó que resulta interesante que se genere

un espacio de debate en el que se pongan sobre la mesa todas las ideas y opiniones que son variadas. Rescatando que

En la diversidad de color, de raza, de pensamiento está la fortaleza y riqueza de las sociedades. Lejos de ser un obstáculo, es un avance que exista este espacio de debate. Esto marca un nuevo rumbo ante un Estado Argentino que tiene 200 años y que ha mantenido una postura de negación y ocultamiento en relación a los Pueblos Indígenas u Originarios del territorio (Registro de Campo, Debate 10 de Octubre de 2014).

Hugo explicó a los presentes que es la tercera vez que presentan una propuesta de este tipo y que no es la primera vez en el país. Veintiséis ciudades han llevado adelante este debate y han cambiado el nombre de Roca, que este pedido “no es una cuestión antojadiza ni estética, sino que tiene que ver con la formación política e histórica del Estado Argentino”. Y los fundamentos de este proyecto avanzan en este sentido, en un análisis histórico y en una posición política.

Continuó diciendo que “se construyó un relato y una historia funcional a los intereses que constituyeron el Estado Argentino, intereses económicos y políticos de grupos económicos vinculados a los países de Europa. Se desarrolló ese proyecto en los territorios que eran indígenas, que vivían en armonía”. Agregó también, que es necesario conocer la verdadera historia del Estado Argentino, aun cuando duela y reconocer el genocidio perpetrado por el Estado Argentino contra los Pueblos Indígenas y del que Roca fue el brazo ejecutor.

Contrastando estos argumentos, se expresaron representantes de la sociedad civil y de organizaciones de Viedma, como el “tradicional” Amigos de lo Nuestro y la Cámara de Comercio. Los argumentos que se presentaron por la negativa fueron que: “negar a Roca es negar una parte de la historia argentina, que por otra parte forman parte de la historia de Viedma y de la identidad viedmense”, y que “no es necesario hacer cambios de nombres ya que se pueden poner estos nombres a calles nuevas de los barrios que se van construyendo”.

El discurso que esgrimen estos sectores sobre el Pueblo Mapuche resulta descalificante y por momentos, ofensivo, aduciendo incluso que son Mapuche “chilenos” o “extranjeros”; argumento que fuera desarrollado por el antropólogo local Rodolfo Casamiquela y que ha impregnado fuertemente el sentido común de los sectores conservadores de la sociedad viedmense.

A pesar de los esfuerzos de docentes (historiadores y antropólogos) de las universidades que tomaron la palabra y explicaron la falsedad de esta argumentación -ya que los Pueblos Originarios son pre-existentes a los Estados Nacionales Modernos-, a pesar de los datos históricos presentados demostrando las atrocidades cometidas durante y pos Campaña al Desierto que encuadran el accionar del Estado Argentino en la figura de genocidio, y a pesar de que la Carta Orgánica Municipal de Viedma reconoce la pre-existencia étnica y cultural de los Pueblos Originarios⁸⁰... a pesar de todo esto, el Concejo Deliberante dictaminó por la negativa.

⁸⁰ Expresa en el artículo 21 que el “municipio de Viedma reconoce la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Originarios y declara, por consecuencia, su composición pluricultural sustentada originalmente en aquellas poblaciones que habitaban en el territorio actual al iniciarse el proceso de conformación del Estado Argentino y que conservan su propio acervo cultural o parte de él”. El mismo artículo expresa que “en el ámbito municipal se promoverán las acciones tendientes a favorecer la no discriminación, el respeto a la identidad cultural, el diálogo e integración intercultural, la inclusión plena de las personas pertenecientes a estos pueblos en las actividades desarrolladas por el Municipio y la participación en distintos ámbitos locales de discusión y resolución.”

Como gran parte de la legislación, la Carta Orgánica Municipal termina siendo declarativa y no resolutive ante situaciones concretas de demandas de las comunidades como en este caso, que podría haberse sustentado en el artículo 21 de dicha norma (Serrano, 2020).

Finalmente, en diciembre de 2014, a pesar de las argumentaciones a favor, inclusive de las universidades locales, como ya se mencionó, la votación de los concejales terminó inclinando la balanza en contra del cambio de nombre. Resultando llamativo para las comunidades la abstención del concejal Guenomil (apellido mapuche) quien había comprometido previamente su voto a favor y que finalmente se abstuvo. Una interpretación posible es que primó la cuestión partidaria por sobre el compromiso asumido por la solidaridad identitaria (dicho concejal pertenece al bloque radical y el proyecto fue presentado y defendido por concejales del FPV).

Para concluir este apartado se puede afirmar que, en el marco de los procesos de resistencia del Pueblo Mapuche, la lucha en el campo de lo simbólico es tan ardua como en el campo de las reivindicaciones territoriales o materiales. Cabe la pregunta ¿por qué la oposición a revisar la historia, a reconocer el genocidio y las responsabilidades del Estado en este accionar? ¿Por qué esa necesidad de acallar las voces y “dejar todo como está”?

Evidentemente la obturación de estos procesos de reconocimiento simbólico (al igual que en el caso 1 analizado anteriormente) que no devienen en una restitución de derechos en términos materiales, generan enormes dificultades a nivel del Estado y de aquellos actores sociales que ven comprometido su status quo.

El pedido de las comunidades mapuche locales de revisar la historia, de generar debate y de otorgar otro lugar simbólico desde las representaciones sociales es percibido como una molestia (en el mejor de los casos) o como un intento de subvertir el orden establecido.

Es de destacar que el hecho de haber pegado un calco sobre el cartel de la calle Roca con el nombre Lonko Chanel fue denunciado como “un acto de vandalismo de los mapuche” y algunos sectores sociales pretendían que se iniciaran acciones judiciales en su contra.

Es notable señalar, que en este caso quienes defendieron con mayor virulencia el “status quo” fueron los actores de la sociedad civil. La asociación “Amigos de lo Nuestro” y la Cámara de Comercio de Viedma, quienes nuclean entre sus filas a las familias “tradicionales” y a los sectores con mayor poder económico.

En forma paralela a estos acontecimientos, y durante el lapso de tiempo que los concejales tomaron para decidir sus votos, se propagó un debate en las redes sociales a través de una encuesta online realizada por un medio de prensa local, donde mayoritariamente estos sectores de poder difundieron sus argumentos. Entre éstos, el de la “extranjería de los mapuche chilenos”, desconociendo que el Lonko Chanel fue un cacique local que mantuvo relaciones pacíficas y solidarias con los pobladores españoles que se asentaron en la región, formando parte de la sociedad de frontera hispano-criolla-indígena que convivió en la zona del Fuerte del Carmen hasta la campaña de Roca.

Finalmente los votos de la mayoría de los concejales por la negativa, decidieron en función de la presión ejercida por los sectores de poder a nivel local. Una vez más el Estado, supuesto mediador de las relaciones sociales, se pronunció en favor de los sectores de poder.

Caso 3: “Petu Mongueleñ: La gran marcha en defensa del territorio, Río Negro, 2017”⁸¹

La Resistencia en movimiento. Acerca de Marchas y Contramarchas en la Lucha Indígena Mapuche

En este apartado se realiza el análisis de la marcha del Pueblo Mapuche realizada en el mes de abril de 2017 contra el nuevo Código de Tierras que se quería imponer en la provincia de Río Negro. Ante la iniciativa del gobierno provincial de sancionar un nuevo Código de Tierras, se planteó la necesidad de manifestar desde el Pueblo Mapuche una fuerte oposición a esta medida que pondría en riesgo la permanencia de comunidades y de pobladores mapuche en los territorios que habitan ancestralmente.

En febrero de 2017 se realizó una ceremonia en la Lof Colitorio, convocada por la pillán Kuse María Torres Cona, al cumplirse un nuevo aniversario de su recuperación territorial. En ese Trawn se recordó la gran marcha organizada treinta años antes por las comunidades mapuche de Río Negro que concluyó en la sanción de la Ley Provincial del Indígena, ley pionera en la Argentina.⁸²

A partir de esta rememoración se propuso la idea de volver a marchar por el territorio, iniciativa que se presentó en el Parlamento realizado poco después en la localidad de Ingeniero Jacobacci. Así, a partir del consenso de las comunidades y sus representantes, se decidió la organización de la “Füta Trekaleñ ñi inkatufe Pu Mapuchengueiñ” (Gran Marcha Mapuche por

⁸¹ Este caso forma parte de la investigación “Ser Indígena en el Valle Inferior del Río Negro”, desarrollada por el GEPI (Grupo de Estudio de Pueblos Indígenas) perteneciente a la UNRN, del cual formo parte y contó con la colaboración de Nazareno Porma en su formulación.

⁸² Como se desarrolló en capítulos anteriores, esta Ley devino en la conformación del CODECI y del CAI.

la Defensa de Nuestro Territorio) como medida de protesta para instalar en la agenda el debate con respecto al Código de Tierras.

Si bien el CO.De.C.I., participó del Parlamento, mantuvo -según expresaron los actores- un rol más bien “expectante” y la marcha tuvo un carácter más autogestivo. Esto propició mayor participación y compromiso de las bases y también algunas críticas hacia el CO.De.C.I. De hecho sus representantes recién se sumaron al llegar las columnas a la localidad de Valcheta, a 400 km del destino final.

La marcha inició en la ciudad de Bariloche (“Furiloche”) para luego de cuatro días de recorrida por distintas localidades de la Línea Sur, arribar a la ciudad de Viedma⁸³. Durante el trayecto se fue deteniendo en las localidades de paso y allí se fueron sumando comunidades, familias y personas, que en algunos casos participaron de las Ceremonias o Trawn realizados en la localidad y en otros casos se sumaron a la caravana para continuar la travesía.

Partieron de Bariloche dos colectivos y varios vehículos particulares y a lo largo del camino se fueron completando y agregando más participantes. Unas 40 personas iniciaron el recorrido, portando banderas mapuche y en representación de diferentes comunidades. En cada localidad se fueron realizando distintas actividades, entre las que se pueden mencionar en primer lugar, las ceremonias.

Se realizó una ceremonia de partida en Bariloche, junto al lago Nahuel Huapi, luego en Jacobacci la Pillán Kuse María Torres realizó otra ceremonia y finalmente en las orillas del río

⁸³ Se puede apreciar la marcha en el Video documental realizado por Labaronne-Manquín-Salama (2017): “Petu Mongueleñ - Estamos vivxs”. Cortometraje que aborda un encuentro histórico del Pueblo-Nación Mapuche movilizad. <https://web.facebook.com/ESTAMOSVIVXSPORESOCAMINAMOS/videos/547261959081205>

Negro en la costanera de Viedma, en la mañana siguiente al arribo a Viedma, se realizó la última ceremonia.

Durante el trayecto se fueron efectuando reuniones con autoridades municipales y representantes de distintos poderes, como legisladores. En cada localidad, una delegación formada por autoridades mapuche se acercaba al municipio a entrevistarse con el intendente. Este fue el caso de Ingeniero Jacobacci, Sierra Colorada, Ramos Mexía, San Antonio.

También se realizaron actos en plazas o lugares públicos para llamar la atención de los vecinos y pobladores. Los momentos más importantes fueron los Trawn (encuentros) que se convocaron para conversar entre pu lamnguen (los hermanos) y compartir con los pobladores mapuche de cada lugar lo que se iba construyendo en el recorrido, los motivos de la marcha, las opiniones de cada uno/a.

Durante la caravana se fueron realizando también acciones de prensa, ya que los/as referentes de las distintas comunidades fueron entrevistados por medios de comunicación, tales como radios y televisión. Se contó con el apoyo de las organizaciones sindicales ATE y UNTER que colaboraron con la logística y en algunas localidades se recibieron aportes municipales para las comidas y el alojamiento.

Derrotero

La partida se inició en San Carlos de Bariloche (Furilofche) con una ceremonia junto al lago Nahuel Huapi, luego se fue marchando por la avenida hasta el Centro Cívico donde se realizó un acto, desplegando las banderas hasta llegar a los colectivos e iniciar la travesía.



Fig. 13. Inicio de la marcha en Bariloche. Integrantes del equipo de Investigación “Ser Indígena en el Valle Inferior del Río Negro”, GEPI de la UNRN, acompañando la partida. Registro de campo.

La primera parada en Pilcaniyeu fue un poco decepcionante, ya que el intendente no estaba, nadie esperaba, nadie sabía de la marcha. No obstante, se logró una reunión improvisada con una concejal del FPV a la que se le explicó el carácter de la acción que se estaba desarrollando y la necesidad de que los municipios de la Región Sur estén al tanto y tomen posicionamiento, ya que el nuevo Código de Tierras iba a afectar directamente a los pobladores de la región.

En Comallo, sucedió todo lo contrario, un recibimiento hermoso, la gente esperando, equipo de sonido, audio pasando la propaganda de la marcha, alegría, almuerzo compartido. Para destacar, la presencia muy marcada del cura párroco del lugar, quien condujo el acto de bienvenida. Recordando la marcha de 30 años atrás y el rol que cumplió la Iglesia católica en ese momento, a través de la pastoral indígena ENDEPA y del obispo Esaine.

Durante todo el recorrido, fue constante la alusión a esa primer marcha como movimiento o ruptura de una inercia de un estado de cosas que, a partir de ahí se transformó en militancia, en acción y en lucha.

En la localidad de Comallo, se sumó la Pillán Kuse de Anecón Grande. Hablaron diferentes representantes de las comunidades, dando su palabra, con gran claridad conceptual, advirtiendo el peligro que significa para los pobladores mapuche este nuevo código que define sus tierras como “fiscales” y las pone a disposición del capital para ser explotadas indiscriminadamente.

Luego se realizó una visita a la escuela secundaria, donde se conversó con los/as estudiantes y se realizó un Purrum (baile colectivo) que condujo la lamngen Elisa y del que participaron los/as jóvenes estudiantes y la comunidad educativa.

Cuando arribaron los micros a Ingeniero Jacobacci, los esperaba un gran fuego y las banderas mapuche flameaban en la entrada del pueblo al que se ingresó marchando y haciendo sonar los instrumentos. Se contó con el Gimnasio Municipal para reunirse, comer y dormir. Se sumó una gran cantidad de gente al Trawn realizado en esta localidad.

Al otro día, al amanecer se “levantó” ceremonia para pedir por la buena continuidad de la marcha, que haya un solo pensamiento y un solo corazón. Esta ceremonia fue conducida por la Pillan Kuse, María Cona Torres quien aportó, a partir de allí, un importante sostén con su presencia. Esa mañana, se realizó una reunión con el intendente, a quien las autoridades de las comunidades le plantearon sus puntos de vista.

En Maquinchao nuevamente nadie esperaba. Fue un momento álgido ya que se llegó al mediodía y hubo que resolver el almuerzo para toda la comitiva. Finalmente se preparó un

almuerzo entre todos en el ENTE de la Región Sur. No se presentó el intendente, ni ningún otro representante del municipio.

En la localidad de Los Menucos se organizó un acto en la plaza con gran convocatoria, con sonido e infraestructura que estaba esperando el arribo de la gente.

En Sierra Colorada, se brindó un cálido recibimiento y el alojamiento en una hermosa Ruca que tiene la comunidad mapuche local. Allí se realizó un trawn muy nutrido y un grupo de jóvenes pintó un mural en la ruca representando la marcha y la defensa del territorio. También se compartieron adhesiones de otros Pueblos Indígenas y se compartió información acerca de un hermano wichi detenido y golpeado por fuerzas de seguridad. Se manifestó la conciencia de que el capital “viene por todo y por todos los originarios” y una clara percepción de que el gran enemigo de los Pueblos Indígenas es el capitalismo en su forma extractivista, depredadora, que considera al territorio y sus habitantes en términos de productividad y de explotación. También otras organizaciones sociales, gremios y ambientalistas manifestaron su adhesión. El intendente expresó su apoyo y realizó un aporte económico, y un legislador provincial por la Región Sur se comprometió a recibirlos el día lunes en la Legislatura Provincial en Viedma.



Fig. 14. Trawn en la Ruca de Sierra Colorada. Registro de campo



Fig. 15. Niños/as mapuche participando del Trawn. Ruca Sierra Colorada. Registro de Campo



Fig. 16. Pintura del mural en la Ruka de Sierra Colorada. Registro de campo

En Ramos Mexía, se realizó un acto en la plaza hasta que el intendente recibió a una delegación de la marcha que lo puso en antecedentes de los que se estaba solicitando.

En Valcheta, se encontraba una gran cantidad de gente esperando en la Ruca de la comunidad mapuche local, incluida la presidenta del CO.De.C.I. Allí, se hizo un trawn y se pasó

esa noche durmiendo en la ruca. Al día siguiente se realizó un acto multitudinario y se marchó hasta la estatua de Roca, que fue intervenida con pintura.

En San Antonio Oeste, el acto estuvo organizado por el intendente directamente en la plaza central, con un almuerzo dispuesto por el municipio y un recibimiento a la marcha, con foto en las escalinatas de la municipalidad.

Esa noche se arribó a San Javier, a la chacra de la Fundación Creando Futuro⁸⁴, donde se compartió un asado. Las comunidades de Viedma estaban esperando con todo organizado y preparado. Se hizo un Trawn muy emotivo del que participó Nora Cortiñas (Abuela de Plaza de Mayo) quien acompañó la marcha al día siguiente. Algunos se alojaron allí en la chacra, otros en el Colegio Paulo VI en Viedma⁸⁵.

A la mañana siguiente se realizó una ceremonia propiciatoria en el río y luego se partió a la marcha por la ciudad de Viedma. Durante la ceremonia se suscitaron algunas situaciones de descoordinación, lo que fue interpretado por la Pillán Kuse como una mala señal.

La marcha en la ciudad de Viedma, se inició en el barrio Mi Bandera (barrio periférico, de características populares) y de allí partió la columna que abarcaba varios centenares de personas, banderas, instrumentos, alegría, por haber llegado, por ser tantos, por lo que se había construido de manera colectiva durante el transcurso del viaje. Por los vínculos fortalecidos, las conversas, las ideas, las historias y memorias compartidas.

⁸⁴ La fundación Creando Futuro es una organización no gubernamental sin fines de lucro que trabaja en la contención y promoción de niños/as y adolescentes de Viedma. Surge por iniciativa del Padre Luis García desde la pastoral juvenil de la Parroquia San Pío X de la ciudad de Viedma. Actualmente se financia con aportes provenientes de instituciones españolas y subsidios y aportes del gobierno provincial y nacional.

⁸⁵ El Colegio Paulo VI es una escuela pública de gestión social creado por el Obispado de Río Negro.

La marcha se organizó con los hombres, los “Conas” con sus palos del “palín” haciendo cordón para proteger al resto. Al frente las mujeres cultruneras con su vestimenta y tocando cultrún, los jóvenes con los ñorquin, las banderas, los cantos animando a la gente a sumarse.



Fig. 17. Marcha por las calles de Viedma. Registro de campo

Hasta que la columna llegó al centro y lo que se iba percibiendo como una sospecha se fue confirmando: la Casa de Gobierno se encontraba vallada. La Legislatura se encontraba vallada. Filas de policías que impedían el paso y el acceso a estos edificios de gobierno. La multitud permaneció en la plaza, frente a la casa de gobierno y una vez más lo colectivo se hizo presente, un almuerzo comunitario para todos y todas y pasar el día esperando ser atendidos.

Y pasar la noche, sin que nadie hubiera recibido a la marcha mapuche. Solo una pequeña delegación fue recibida por un Ministro. El Gobernador ausente. El mismo gobernador que le había prometido a la Pilla Kuse María que nunca más el Estado iba a avasallar los derechos del pueblo mapuche. Silencio, invisibilización.



*Fig. 18. Vigilia y reclamo ante el vallado de la casa de Gobierno en Viedma. Nora Cortiñas, acompañando la
lucha. Registro de campo*



Fig.19. Vigilia y reclamo ante el vallado de la casa de Gobierno en Viedma. Registro de campo



Fig. 20. Vigilia y reclamo ante el vallado de la casa de Gobierno en Viedma. Registro de campo



Fig. 21. Vigilia y reclamo ante el vallado de la casa de Gobierno en Viedma. Registro de campo

El argumento esgrimido para la no-recepción, fue que una agrupación mapuche de El Bolsón había “tomado” el municipio de esa localidad y que hasta que eso no se resolviera, no era posible recibir a la delegación. Se iniciaron negociaciones y la Pillán Kuse María habló por los

medios de comunicación denunciando los oídos sordos del gobierno provincial. Al día siguiente, cerca del mediodía, luego de una noche de expectación fue recibida una pequeña delegación en la legislatura de Río Negro. Y eso fue todo.

Pero no fue en vano. El nuevo Código de Tierras que se quería implementar, quedó en suspenso. Una batalla ganada... aunque los sucesos que se fueron desencadenando posteriormente muestran que es una guerra que continúa: por el territorio, por los recursos, por el agua, por el aire.

Luego vendría la detención del Lonko Jones Huala, la desaparición de Santiago Maldonado y su muerte, el asesinato de Rafael Nahuel y en este último año del weichafe Elías Garay...

Y la pregunta ¿Hasta cuándo? ¿Cuántos muertos más?

El documento como “artefacto”

Durante el trayecto se fue confeccionando un documento colectivo, que se terminó de discutir y cerrar al arribar a San Javier en un Futa Trawn (gran reunión). En este momento de cierre, participaron solo las autoridades de cada comunidad. Una vez terminado el documento se leyó al colectivo que esperaba afuera, haciéndose las modificaciones que se sugirieron, hasta que se aprobó por unanimidad.

Teniendo en cuenta los antecedentes mencionados, esta nueva marcha puede ser interpretada como un fragmento de la realidad actual, que cobra cabal sentido en el contexto de la lucha sostenida a lo largo de los años por las comunidades mapuche, por el reconocimiento de sus derechos y el respeto por sus territorios.

La significación desde lo simbólico (como símbolo de lucha) de este acto, se comprende con mayor profundidad teniendo en cuenta la historicidad del suceso. En este sentido, se referencia esta marcha con un momento de ruptura expresado y significado por los actores sociales del colectivo mapuche, como fue la marcha realizada hace 30 años atrás por las mismas comunidades y que los actores traen en el discurso en diferentes momentos del recorrido actual.

Esta primera marcha, aparece en un “estrato anterior” (según la analogía arqueológica de Foucault) como antecedente directo, como sustrato sobre el cual pueden cimentarse los acontecimientos y acciones colectivas del presente.

La marcha realizada 30 años atrás mostró las posibilidades de organización de las comunidades y la potencia instituyente al movilizar a las bases. El resultado de aquella movilización fue la Ley del Indígena de Río Negro, N°2.287/88, la consolidación del C.A.I. (Consejo Asesor Indígena) y la constitución del CO.De.C.I. (Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas).

Sobre este antecedente, se propuso la realización de esta nueva marcha por el territorio, reivindicando los logros obtenidos en tiempos pasados y proyectando éstos a modo de utopía hacia el futuro. Con la certeza de que, al organizarse y movilizarse las bases indígenas se construye un poder ancestral a partir del cual se logra la unidad de las comunidades en un solo rakizuam (pensamiento) y kimun (conocimiento) que guía desde otro plano (espiritual) los acontecimientos en el campo de la lucha política.

Si continuamos “excavando” encontramos que otras luchas ancestrales se anudan en este relato, que se inicia con la resistencia ante los embates de los Estados Nación Chileno y

Argentino (con estrategias similares de ambos lados) y que marca con la “Conquista del Desierto” de Roca, para el caso de Argentina, el momento en que las subjetividades y las identidades indígenas mapuche quedaron marcadas por la violencia, la persecución y el genocidio perpetrado por el Estado.⁸⁶

Estos relatos de la conquista, de las persecuciones, del sufrimiento, conforman una memoria que se mantiene en la intimidad de las familias, en los fogones, en los Trawn (encuentros) y que se va transmitiendo a las nuevas generaciones, a pesar de los esfuerzos de los sectores hegemónicos por desaparecerlos de la historia. Las memorias se tejen, se filtran, se guardan, se revelan en una infinidad de lazos y de actos que escapan al control del Estado, de sus aparatos ideológicos, sus instituciones disciplinadoras como la educación, la salud, la justicia, la policía; así como su asociación con el capital.

Por otra parte, y en un eje de análisis horizontal (podríamos pensar lo histórico como un eje vertical) el documento producido durante la marcha por el territorio, cobra legitimidad por su redacción colectiva al paso por las distintas localidades. Discutido durante horas para acordar cada palabra y cada coma, zanjando las diferencias de opinión, de métodos, de estrategias políticas. Leído finalmente ante todos/as y aprobado unánimemente, el documento es validado por su carácter horizontal.

Con respecto a la construcción del objeto “lucha indígena” por parte de los sujetos, no es menor el hecho de que se busca otorgar legitimidad a la lucha amparándose en la legislación tanto internacional, como nacional y provincial. Se expresa en el documento

⁸⁶ Aunque no he estudiado en profundidad el caso en Ngullu Mapu (Chile), siguiendo a autores como Boccara o Dilehay, se puede hipotetizar que los procesos identitarios y de etnogénesis mapuche han sido similares a ambos lados de la Cordillera de los Andes.

el legítimo peticionar por nuestros derechos para dar forma concreta a políticas públicas de reparación histórica de acuerdo a los derechos constitucionales (Art. 75, inc. 17 de la Constitución Nacional), al Convenio 169/89 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), a la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas (ONU), a la Convención Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, al Código Civil y Comercial de la Nación (art. 18), a la Constitución de la Provincia de Río Negro (Art. 42) y a la Ley Integral del Indígena de la Provincia de Río Negro 2.287/88.

Finalmente, se completa el sentido, la “reconstrucción de lo faltante” (Foucault, 1970), la dispersión de interpretaciones, cuando se confrontan los discursos. Discursos, que se sustentan en relaciones de poder y disputan la hegemonía acerca de las representaciones sociales. Significación que cobra cabal sentido en la confrontación de este documento (colectivo, horizontal, dialogado, en movimiento) con la imagen de la casa de gobierno completamente vallada, con policías en toda la cuadra, que al arribo de la marcha marcó la posición del Gobierno Provincial ante las demandas de este colectivo: ni siquiera darles entidad, recibiendo.

En este no-recibimiento, en la presencia policial, en los vallados se expresa la idea de que los manifestantes son peligrosos. Hay una construcción del otro cargada de una cuota de violencia potencial, vandalismo, terrorismo, imágenes que desde el discurso hegemónico y del poder pretenden aplicarse a los Pueblos Originarios (remitiendo a la imagen del “malón” construida

siglo y medio atrás) a fin de estigmatizarlos como un enemigo de la sociedad, de la “paz social” y legitimar la aplicación de políticas represivas.

Esta negativa de las autoridades provinciales del ejecutivo, se completó al día siguiente con la negativa inicial del legislativo de recibir a las comunidades mapuche, argumentando nuevamente la decisión con el hecho antes mencionado de la ocupación del municipio de El Bolsón.

Esta situación, -que de hecho sucedió- muestra la existencia de diferencias al interior del Pueblo Mapuche, haciendo referencia justamente al modo de organización segmentaria de una sociedad sin estado centralizado (Bechis, 2010) en la que cada parcialidad/comunidad tiene autonomía para tomar sus propias decisiones .

Se puede caracterizar la acción de la comunidad mapuche que tomó el municipio de El Bolsón como una **acción directa** enmarcada dentro de **las estrategias de revitalización/re-etnización**.

Sin embargo, la complejidad del momento en el que se realizó esta acción, -sin previo consenso con las comunidades y organizaciones participantes de la marcha- generó un debate al interior y este colectivo realizó un esfuerzo para entender las razones de sus hermanos y a pesar de las diferencias reconocer-se en su acción directa.

Podemos afirmar entonces que este documento, cobra real sentido como un “artefacto” que debe ser puesto en contexto, a modo del análisis arqueológico al ponerlo en relación con el resto de los “artefectos” que participan de su “estrato” y con aquellos que provienen de capas más antiguas y que otorgan un sentido de proceso histórico, resignificándolo.

La construcción del objeto “lucha indígena”

En relación a la constitución del objeto “lucha indígena”, desde el documento elaborado en este contexto que se ha detallado, es interesante analizar con mayor detalle algunos aspectos. En primer lugar, ¿cómo lo definen los actores involucrados? Desde el documento producido colectivamente durante la marcha, se denomina a la misma como Fūta Trekaleiñ ñi inkatufe Pu Mapuchengueiñ (Gran Marcha Mapuche por la Defensa de Nuestro Territorio).

Se expresa en el documento que: “Esta marcha tiene como propósito fundamental exigir el cumplimiento de los derechos constitucionales que nos han sido reconocidos como Pueblo pre-existente al Estado Argentino y, por lo tanto, rechazar el proyecto de Ley que promueve la creación del Código de Tierras Fiscales en esta provincia”.

En este sentido desde los actores se construye el objeto “**lucha indígena**” como un **objeto de derecho**, enmarcado en normativas nacionales, provinciales e internacionales. En los primeros párrafos del documento se hace mención a estas normativas: “Venimos, desde el Kuifi Meli Witran Mapu (los cuatro puntos cardinales de los territorios ancestrales) a peticionar para que se dé cumplimiento a derechos que están reconocidos en convenios y tratados internacionales que tienen rango constitucional en Argentina y están establecidos en leyes y normativas nacionales, provinciales y municipales. La palabra empeñada debe ser cumplida”.

Sin embargo, se puede ver que entre los mismos actores del colectivo mapuche hay diferencias en torno a las **estrategias de resistencia**. Se pueden señalar dos posiciones diferenciadas. Para la primera, la lucha y las acciones de resistencia que denominamos **revitalización**, pasan centralmente por **acciones de consenso y de diálogo**, reconociendo que

el poder del Estado hegemónico es el que “marca la cancha” de las posibilidades de negociación. Esto implica ejecutar distintas estrategias, según las situaciones y contextos, con el fin de ir construyendo avances que puedan sostenerse en el tiempo.

Otros sectores más radicalizados en sus posiciones, plantean la **acción directa** como único modo de incomodar a las estructuras estatales y la confrontación en distintas escalas como modo de conseguir la autonomía. Entre estos extremos hay variedad de posiciones que no son estáticas sino que responden a contextos, posibilidades y estrategias. Ya se mencionó la situación que se generó durante la marcha, por la acción directa y autónoma de una comunidad de El Bolsón y el debate suscitado al interior del colectivo.

Sin embargo, cabe destacar que las estrategias de resistencia mapuche, **no incluyen en ninguna de sus expresiones, la violencia física, ni el uso de armas de ningún tipo**. Son expresiones de defensa legítima y reclamos por derechos adquiridos, que no son reconocidos por el Estado o por intereses capitalistas que avasallan sus territorios.

¿Cómo se define la “lucha indígena” desde el Estado?

El Estado también muestra contradicciones entre los diferentes discursos y políticas que esgrime ante lo indígena: por un lado, la legislación ha ido avanzando en el reconocimiento de derechos, muchas veces impulsada por movimientos y tratados internacionales como la Declaración 169 de OIT, así como por la puja permanente de las organizaciones y reclamos de los Pueblos Originarios.

Por otra parte, y en contextos de avance de la derecha, desde el Estado se va definiendo cada vez más la **lucha indígena como una amenaza** a sus principios rectores, utilizando como ya se dijo la imagen del “terrorista” en la construcción discursiva y legal del “otro”, que se vuelve peligroso al cuestionar su hegemonía y la homogeneidad cultural y política que se impone sobre un territorio determinado (por ejemplo la Ley antiterrorista).

Los sucesos acaecidos a partir de la desaparición y asesinato de Santiago Maldonado y posteriormente de Rafael Nahuel, colocaron la lucha mapuche en el escenario nacional como nunca antes. Los medios radiales y televisivos cuestionando y debatiendo quienes eran estos “mapuche” que de golpe aparecieron peligrosamente cercanos, invadiendo la seguridad de las fronteras trazadas por Alsina y avanzadas por Roca. Interesante espacio de debate en los medios televisivos, dejando a la luz el racismo y el desconocimiento de lo propio que existe y persiste en la sociedad argentina. Más aún en la capital del país que miraba con una mezcla de curiosidad y espanto este nuevo posible malón gestándose en las inmensidades de la Patagonia Argentina.⁸⁷

La figura del terrorista fue construida desde estos medios afines al gobierno de Mauricio Macri y en la voz de la Ministra de Seguridad Patricia Bulrich, quien no dudó en tildarlos de ese modo y en propiciar los asesinatos, la impunidad y el respaldo incondicional a las fuerzas de seguridad en las represiones comandadas y ordenadas por ese ministerio y que acabaron con la

⁸⁷ Diana Lenton (2010) ; Marcelo Valko (2010) analizan las distintas posturas y debates suscitados en los medios de prensa en los tiempos de la Campaña al Desierto; tales como “La Nación”, “La Prensa”, “El Nacional” y “La Razón”. En esos momentos se debatían cuestiones éticas y morales, tales como la apropiación de niños y la separación de familias, las similitudes con la esclavitud de las entregas de “indios” en el puerto de Buenos Aires, por un lado; y por otro la construcción de un sentido común en donde el “problema del indio” se planteaba en términos de defensa de la soberanía nacional y de enemigo interno.

vida de Santiago Maldonado en manos de la gendarmería y de Rafael Nahuel en manos de la Prefectura. Ambos crímenes impunes.

Lamentablemente en el año 2021, los acontecimientos que se desarrollaron en torno a la recuperación territorial del Lof Quenquentrew en cercanías de El Bolsón, llevaron al asesinato en manos de privados de otro joven mapuche, Elías Garay. Al momento de escribir estas páginas continúa el conflicto en ese territorio y las tensiones entre capitales privados, Estado y comunidad no ceden, a pesar de los esfuerzos para llevar la negociación en términos de diálogo pacífico por parte del CO.De.C.I., el INAI y la intervención de la Secretaría de Derechos Humanos de Río Negro. Una vida más se ha perdido en manos de la violencia del capital y la anuencia estatal.

Rupturas y Discontinuidades (marchas y contramarchas)

Pensando en términos de rupturas y discontinuidades, los actores traen a colación la marcha realizada treinta años atrás como un momento de ruptura y de cambio en las relaciones de fuerza entre el Pueblo Mapuche y el Estado de Río Negro. Allí se consiguió luego de la movilización de las comunidades un avance importante en la sanción de la Ley Provincial del Indígena y la conformación del C.A.I. y del CO.De.C.I.

Luego, los mismos actores refieren este período intermedio como de avances y retrocesos en la lucha y en la organización, caracterizándolos como dispersión y pérdida de fuerza en la organización y participación de las comunidades de base. Revelan una apropiación por parte del Estado sobre todo del CO.De.C.I., donde los/as representantes de las comunidades que

participan de las estructuras estatales, por momentos, se desdibujan en su rol y son atravesados/as por su condición de ser funcionarios del Estado, perdiendo en parte su capacidad de lucha y confrontación, así como legitimidad ante las comunidades. Por otro lado, el C.A.I., organización que históricamente se encuentra más cercana a las bases, continuó su trabajo territorial con acciones más vinculadas a las actividades productivas en el territorio, al trabajo de las cooperativas y de los/as productores rurales.

Esta nueva marcha fue visualizada por los actores que participaron como la posibilidad de una nueva ruptura, de un nuevo despertar, del traspaso a las nuevas generaciones de las banderas de la lucha indígena, de formación de nuevos/as referentes y cuadros políticos indígenas para llevar adelante las reivindicaciones y luchas actuales.

Construcción del “sujeto”

Con relación al sujeto del discurso, siguiendo a Foucault (1970), sabemos que el sujeto que habla no es monolítico, difiere de un momento a otro por el estatuto que se le reconoce, por la institución desde la que habla y por la posición enunciativa que adopta.

En este caso, podemos analizar dos instancias de producción del discurso: oral y escrita. Con respecto a la oralidad, la cultura mapuche tradicionalmente se transmite en forma oral a través del relato, de la tradición oral, de la memoria colectiva. Esta oralidad se construye en base a una estructura y una serie de reglas que organizan su expresión, desde lo gramatical y desde lo performativo.

La oralidad, como producción discursiva, se da en los trawn (encuentros) que tienen principios organizadores. Más allá del tamaño del Trawn, se respetan ciertas formas: los participantes se sientan en círculo, la palabra circula de derecha a izquierda, iniciándose por la persona de mayor edad. Cada uno de los que habla saluda en primer lugar a los presentes, nombrando autoridades, mujeres, hombres, niños/as, también puede saludar a los nguen del lugar (río, montaña, etc). Luego, se presenta, quién es, su nombre y su kupalme (linaje de procedencia), tügen (territorio del cual proviene, a qué comunidad pertenece o representa), que cargo o función cumple (lonko, werken, etc). Luego de todo esto, expresa sus deseos de que el trawn sea productivo, que haya sabiduría, etc. Luego dice “su palabra”, que expresa con claridad su pensamiento.

Esta presentación es ceremonial y se denomina “Pentukun”. Cada uno/una puede tomar la palabra y expresar su pensamiento en el mayor de los respetos por parte del resto. La construcción es horizontal y se va consensuando a medida que se van incorporando ideas. Muchas veces se discuten las ideas hasta llegar a un consenso, aunque este proceso lleve horas.

Con respecto al estatuto del sujeto hablante, este se define por su ubicación dentro del sistema político y comunitario, si es autoridad originaria va a tener un estatuto especial al dar su palabra. Sin embargo, todos tienen habilitada la palabra: mujeres, hombres, jóvenes y mayores. Con respecto a la institución desde la cual se enuncia el discurso, es importante considerar la comunidad que representa quien habla, si es una comunidad grande, si tiene territorio, si tiene mucha población, son factores que influyen en la posición del hablante. Con

respecto a la posición enunciativa de los sujetos, estos hablan en forma individual pero en nombre de un sujeto colectivo: la comunidad a la que pertenecen.

En el caso que se analiza, se produjo además de estos intercambios orales un documento escrito. En este documento, los actores se presentan a sí mismos/as como sujeto colectivo y se construyen como sujetos de derecho, en el marco de la legislación existente: “Nuestros derechos incluyen que se asegure nuestra participación en la gestión referida a nuestros recursos naturales y demás intereses que nos afecten”. Reclaman así el ejercicio de derechos adquiridos, reconocidos y reglamentados por el mismo Estado en nombre de un sujeto colectivo “Pueblo Originario Indígena”.

En relación a la “institución desde la que hablan”, se refieren a sí mismos en estos términos: El Pueblo Nación Originario Mapuche, en el PuelMapu, territorio del Este, en Kürrug Leufú (Río Negro), en ejercicio de plena autonomía. Nótese que señalan el ejercicio de su plena autonomía, como Pueblo Nación Mapuche en el marco del Estado Argentino y su legislación. En este marco solicitan acciones de “reparación histórica que el Estado Argentino y la provincia de Río Negro en particular, adeuda para con nuestro Pueblo.”

Por otro lado, nombran al Estado, el “otro” con el que se confronta, como el que ha avasallado sus derechos sin reconocer la preexistencia de los Pueblos Originarios y sin reconocer el derecho a participar de las decisiones que los afecten a través de “la instrumentación de los mecanismos de consulta previa, libre e informada establecidos en base a los criterios del Pueblo Mapuche a los fines de efectivizar la propiedad comunitaria de nuestros territorios” (documento).

De conceptos y estrategias

Es central en el planteo del documento el concepto de territorio, como sustento de la vida de las comunidades y la conceptualización del mismo en oposición a la definición que se da desde el Estado de los territorios como “tierras fiscales” que tienen un valor de “cambio”. Para las comunidades las tierras son territorios ancestrales, habitados por fuerzas de la naturaleza y sus “nguen”, donde están los pillan (almas) de sus ancestros enterrados. Estos territorios poseen una significación que va mucho más allá del valor comercial de los mismos.

Por ello, el Código de Tierras que desde el ejecutivo provincial se pretende implantar en Río Negro es resistido categóricamente en el documento en el que se expresa: “Por lo que nuestra presencia, a través de esta movilización, es para manifestar nuestro total desacuerdo, nuestro rechazo a esta iniciativa que atenta contra nuestro territorio que es la fuente de nuestra vida como Pueblo Nación Originario Mapuche asentado en Cürrug Leufú.”

Finalmente, las estrategias utilizadas por los sujetos en el discurso oral difieren de la utilizada en el discurso escrito. En la oralidad la estrategia comunicativa refiere a la experiencia del hablante y el dar cuenta de las dificultades por las que atraviesa la comunidad de pertenencia, así como la recuperación a través de la memoria de la historia compartida, de las luchas realizadas, los obstáculos, las necesidades, las propuestas de organización.

En el documento escrito se plantea una estrategia en término de derechos, se afirma el argumento en el imperativo de que el Estado debe reconocer los derechos adquiridos y legislados tanto a nivel internacional, nacional y provincial por los Pueblos Originarios, interpelándolo en sus propios términos.

Conclusiones de este apartado

La construcción multi-referencial del objeto **“lucha indígena”**, nos permite pensar como la construyen los sujetos de la acción. Las comunidades mapuche, definen este objeto como un ejercicio de derechos colectivos históricamente violentados y desde el Estado como un actor incómodo que cuestiona su hegemonía. La relación entre estas dos construcciones discursivas opuestas se manifiesta en la confrontación a nivel del discurso y de la acción social y política encarnada en los actores de ambos lados.

Con respecto al sujeto, se revela una relación de oposición básica entre comunidades indígenas y Estado, expresada claramente en su conceptualización del territorio, objeto de disputa. En segundo lugar, al enfocar la dispersión del sujeto, se puede ver un mayor grado de complejidad y contradicción, existentes no solo entre el Estado y las comunidades mapuche de Río Negro, sino al interior mismo de ambos sujetos. El Estado que sanciona leyes que luego desatiende y niega en la práctica, y las organizaciones que despliegan variedad de miradas que van desde la acción directa a la negociación.

En este sentido el concepto de territorio y las formas opuestas de definirlo desde cada uno de los actores (Estado y comunidades) es central para la comprensión del conflicto. Desde el Estado se define al territorio en disputa como “tierras fiscales” que pueden ser vendidas al mejor postor para cualquier uso que el capital disponga (minería, turismo, etc). Para las comunidades los territorios son el asiento físico y espiritual para el desarrollo de la vida.

Finalmente, a nivel de estrategias, las comunidades eligieron la estrategia de visibilizar el reclamo a través de la marcha recorriendo justamente este territorio para movilizar a las bases,

y en la presentación del documento ampararse en la legislación que el mismo Estado ha sancionado.

La estrategia del Estado fue desconocer la marcha, minimizar, cerrar el diálogo, una vez más y como tantas veces en la historia, invisibilizar a los Pueblos Originarios, negándoles existencia y condición de sujetos de derechos.

De este modo, se puede ver como los discursos, expresados desde determinadas relaciones de poder, revelan la disputa por la hegemonía en la construcción de los significados vigentes.

Consideraciones finales

A lo largo del trabajo se han conceptualizado las prácticas y representaciones de resistencia que componen la lucha indígena, así como aquellas que se construyen desde el poder hegemónico del Estado y de otros sectores de poder.

Infinidad de otras situaciones y procesos podrían ser analizados y seguramente cada uno de ellos aportaría nuevas miradas y entendimientos.

Algo sí, va quedando en claro: el pueblo mapuche es uno, con su diversidad y heterogeneidad que puede expresarse de diversas maneras, casi tantas como individuos y comunidades.

Cada opinión, cada palabra es escuchada y tenida en cuenta, cada hilo de ese tejido que está compuesto de comunidades diversas, de paisajes contrastantes cada uno con su “newen”, de historias y memorias que se tejen a lo largo del territorio que no reconoce alambrados ni cordilleras.

Se han revisado a lo largo de estas páginas, distintas estrategias de resistencia, por momentos, acciones directas, por momentos, reivindicaciones simbólicas, por momentos, silencio. Las políticas de Estado y sus variaciones, según tiempos históricos y políticos diferentes, fueron oscilando entre períodos de mayor represión y persecución y momentos otros de ampliación de derechos.

Sin embargo, subsiste la contradicción fundamental a partir de un Estado que no asume la pluri-etnicidad que lo conforma. A pesar de reconocer la pre-existencia de los Pueblos Indígenas en la Constitución Nacional, aún falta mucho para dimensionar la diversidad cultural

y étnica existente en el Territorio Nacional y reparar a partir de políticas territoriales la expoliación a la que fueron sometidos los distintos pueblos que lo habitaban ancestralmente.

Mucha de la legislación existente, a pesar de generar contextos de derechos y avances en este sentido, quedan en la declamación y no se traducen en mejoras de las condiciones de vida de los Pueblos Indígenas. En otros casos, las políticas interculturales, en ámbitos como educación o salud, se reducen a intentos aislados o se sostienen por el esfuerzo de las comunidades, generalmente con escasos presupuestos y múltiples resistencias. Es un campo de luchas y tensiones, en el que los/as actores desarrollan distintas estrategias, según el contexto y las relaciones de fuerza.

Queda para el Estado Argentino y en este caso Rionegrino, la necesidad imperiosa de reconocer el genocidio perpetrado contra el Pueblo Mapuche en este territorio y la implementación de verdaderas políticas de reparación, devolviendo los territorios usurpados a sus habitantes ancestrales.

Hasta que las políticas de Memoria, Verdad y Justicia no alcancen a los Pueblos Originarios y la revisión de la historia no sea completa, hasta que el Estado no reconozca cabalmente el genocidio y se disponga a reparar el tejido social, las tensiones y las grietas seguirán existiendo y constituyendo el límite a las reivindicaciones indígenas.

Los territorios usurpados, en donde los poderes económicos, políticos, judiciales se confabulan para seguir invisibilizando, estigmatizando y reprimiendo a las comunidades que buscan la continuidad de la vida, deben ser restituidos a sus legítimos pobladores.

Suena a utopía, ya que implica confrontar con los poderes económicos... tal vez algún día, se podrá construir un país más justo y equitativo, que reconozca la diversidad y la riqueza cultural

que encierra en su territorio y que respete a sus habitantes. Mientras tanto, los mapuche resisten y están de pie. Como dice la abuela María.



Fig. 22. Imágenes del Trawn y Ceremonia compartidas en el Lof Colitorio (Región Sur de Río Negro), en ocasión del aniversario de su recuperación, febrero de 2018. Registro de campo

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo?, *Sociológica*, año 26, número 73, pp. 249-264 mayo-agosto de 2011.
- Alvarez, SM. (2006). *Carmen de Patagones y Viedma, una historia que fortalece, 1778-1854*, Imprenta Dacar, Viedma, Río Negro.
- Alwyn, J. (2004). *Políticas públicas y pueblos indígenas: el caso de las tierras mapuche en Neuquén Argentina y la Araucanía Chile*, CLASPO, IEL, Universidad de Texas.
- Aravena, A. (2001). *La identidad mapuche - warriache: Procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana*. IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.
- Aravena, A. (2003). *El Rol de la Memoria Colectiva y de la Memoria Individual en la Conversión Identitaria Mapuche*, Estudios Atacameños N 26, Universidad Católica del Norte, Chile.
- Aravena, A. (2014). *Identidad indígena en Chile en contexto de migración, urbanización y globalización*, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En línea], 27 |, Publicado el 25 junio 2014, consultado el 28 marzo 2018. URL: <http://journals.openedition.org/alhim/4942>
- Arévalo Robles, G. (2011). *La lucha transnacional indígena: articulaciones transfronterizas para interpelar a la civilización occidental*, *Revista Conjeturas* No. 12 / julio-diciembre 2011 / ISSN 1657-5830, Bogotá.

- Barabas, A. (2014). Multiculturalismo, pluralismo cultural e interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios, Configurações, Publicado el 25 marzo 2015, URL:<http://journals.openedition.org/configuracoes/2219>.
- Bares, A. (2005). América Explota. Sistemas Socioculturales Americanos. Antropología Social, UNR Editora, Rosario.
- Barth, F. (comp) (1976). Los Grupos Étnicos y sus Fronteras. La Organización Social de las Diferencias Culturales, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bastide, R. (1958). El Prejuicio Racial, Conferencia Pronunciada en el C.M.I.S.O.M. en “El Próximo y el Extraño. El Encuentro de las Civilizaciones”.
- Bayer, O. (Coord), (2010). Historia de la Crueldad Argentina. Julio A. Roca y el Genocidio de los Pueblos Originarios, Ed. El Tugurio, Buenos Aires.
- Becerra, A. “Legislación Argentina Sobre Pueblos Indígenas. Normas Nacionales y Provinciales”. Recopilación y Nota. Círculo de Legisladores. Congreso de la Nación. Publicado en: Observatorio de los Derechos de los Pueblos Indígenas y Campesinos, FACSIO (Facultad de Ciencias Sociales de Olavarría).
- Bechis, M. (2010). Piezas de Etnohistoria y de Antropología Histórica, Publicaciones de la SAA, Buenos Aires.
- Bengoa, J. (1994). Los Indígenas y el Estado Nacional en América Latina en Anuario Indigenista vol. XXXIII, México.
- Bengoa, J. (2000). La Emergencia Indígena en América Latina, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.
- Bengoa, J. (2009). ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?

Cuadernos de Antropología Social, núm. 29, 2009, pp. 7-22, Universidad de Buenos Aires.

- Boccara, G. (1999). Etnogénesis Mapuche: Resistencia y Reestructuración Entre Los Indígenas del Centro-Sur de Chile (Siglos XVI-XVIII). *The Hispanic American Historical Review*, 79(3), 425–461. Retrieved from <http://www.istor.org/stable/2518286>.

- Boccara, G. (2002). Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas en Mandrini, R y Paz, C. (Ed), “Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo”, IEHS/CEHIR/UNS, Tandil.

- Bonfil Batalla, G. (1987). Los Pueblos Indios y las Políticas Culturales, en “Políticas Culturales en América Latina”, Grijalbo, México.

- Bourdieu, P. (2000). Espacio Social y Poder Simbólico, en “Cosas Dichas”, Ed. Gedisa, Barcelona.

- Briones, C. (1988). Caciques y Estancieros Mapuche: Dos Momentos y una Historia. XLVI Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam.

- Briones, C. (1989). La Identidad Imaginaria: Puro Winka Parece la Gente. En Cuadernos de Antropología N° 3, UNL-Eudeba, pp 43-69, Buenos Aires.

- Briones, C. (2000). Pacta Sunt Servanda: Capitulaciones, Convenios y Tratados con Indígenas en Pampa y Patagonia Argentina 1742-1878, Vinciguerra, Buenos Aires.

- Briones, C. y Gorosito-Kramer, AM. (2007). Perspectivas Antropológicas sobre el Estado-Nación y la Etnicidad. Argentina, 1936-2006. Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXII.

- Bustos, J. y Dam, L. (2012). El Registro de Vecindad del Partido de Patagones (1887) y los niños indígenas como botín de guerra, Museo Emma Nozzi, Patagones, Corpus Archivos Virtuales de la alteridad americana, Vol 2, N° 1.

- Cañuqueo, L. (2015). El territorio relevado, el territorio disputado. Apuntes sobre la implementación de Ley Nacional 26.160 en Río Negro, Argentina. *Revista de Geografía Norte Grande*, 62: 11-28.
- Cecchi, P. (2020a). La recuperación mapuche del *Kupalme* como “aprender a vivir”. Conflictos ideológicos y ontológicos con la categoría “descendiente”. *Corpus*, Vol. 10, Nº. 2 | 2020 <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/4043>.
- Cecchi, P. (2020b). Papeles, consejos, territorio Prácticas de lucha y memoria de la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán para recuperar lo perdido. En Ramos, Ana M. y Rodríguez, Mariela Eva (Comp.) *Memorias fragmentadas en contexto de lucha*, Buenos Aires; TeseoPress. (pp. 173-198)
- Cecchi, P. (2020c). Uno se cae y diez nos levantamos: emociones y subjetivación entre jóvenes mapuche en Viedma; Universidad Nacional de Misiones. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Secretaría de Investigación y Postgrados. Programa de Postgrado en Antropología Social; *Avá*; 37; 12-2020; 159-182.
- Comaroff, J. (1996). Etnicidad, Nacionalismo y política de Diferencia en una era de Revolución en “Políticas de las Diferencias. Premisas étnicas en un Mundo de Poder. Editores: Wilmsen y Mc Allister, Universidad de Chicago.
- Crespo, C. (2013). *Tramas de la diversidad. Patrimonio y pueblos originarios*”, Ed Antropofagia, Buenos Aires.
- D’Angelo, V. (2013). *Antropología, Políticas Públicas y Pueblos Originarios. Restitución de restos, recuperación de derechos: un análisis del “drama social” de las Organizaciones*

Mapuche de Viedma, Río Negro. Tesina de Licenciatura en Antropología, Universidad Nacional de Rosario.

- Dall' Armellina M. y Palma C. (2018). Caciques y Colonos en las márgenes del río Negro (1850 - 1950), Legislatura de Río Negro, Viedma.

- De Jong, I. (2009). Armado y desarmado de una confederación: el liderazgo de Calfucurá en el período de la organización nacional, Quinto Sol, Nº 13, 2009, ISSN 0329-2665, pp. 11-45.

- Delrío, W. (1995). Persecución, Desarraigo e Incorporación de los Pueblos Indígenas en Nordpatagonia a Fines de Siglo XIX. El caso de Miguel Ñancuche Ñahuelquir. Quintas Jornadas inter-escuelas departamentos de historia. UNDELAR Montevideo.

- Delrío, W. (1999). Entre el "Malón" y la "Reserva". Itinerarios de la Población aborígen norpatagónica (1882-1899), Sección Etnología y Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Especial Etno-historia, Noticias de Antropología y Arqueología, <http://etnohistoria.equiponaya.com.ar/>

-Delrío, W. (2010). El genocidio indígena y los silencios historiográficos en "Historia de la Crueldad Argentina, Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos originarios", coord. Osvaldo Bayer, Ed. El Tugurio", Buenos Aires.

- Delrío, W. y Pérez, P. (2011). Territorializaciones y Prácticas Estatales: Percepciones del Espacio Social Luego de la Conquista del Desierto., en "Cultura y Espacio. Araucanía y Norpatagonia" Navarro Floria y Delrío (comp), IIDCyPC, UNRN, CONICET, San Carlos de Bariloche.

- De Sousa Santos, B. (2007). La Reinención del Estado y el Estado Plurinacional, OSAL, Año VIII Nº 22, septiembre de 2007.

- De Sousa Santos, B. (2018). Construyendo las Epistemologías del Sur. Compilado por María Paula Meneses ... [et al.]. - 1a ed ., CLACSO, Buenos Aires.
- Espinosa, C. (2019). Dominga Ñancuñil en el recuerdo, figura de fuerte contraste cultural de los años 80. Publicado en Agencia Periodística Patagónica, 16 octubre, 2019.
- Ferrarotti, F. (1990). La Historia y lo Cotidiano, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Fortes, M. y Evans-Pritchard, E.E. (1985) [1940]. Sistemas Políticos Africanos, en Antropología Política, compilado por J. Llobera, pp 85-105. Ed. Anagrama, Barcelona.
- Foucault, M. (1970). La Arqueología Del Saber, Ed. Siglo Veintiuno, México.
- Foucault, M. (1978). Microfísica del Poder, Ed. Planeta Agostini, Barcelona.
- Geertz, C. (1989). El antropólogo como autor, Paidós Studio, Barcelona.
- Giménez, G. (2005). La cultura como identidad y la identidad como cultura. Conferencia.
Tomado de: <http://sic.conaculta.gob.mx/documentos/834.doc>
- Giraldo Díaz, R. (2006). Poder y Resistencia en Michel Foucault (The Power and Resistance in Michel Foucault), Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.4: 103-122, enero-junio de 2006 ISSN 1794-2489.
- Gunderman, H.; González, H. y de Ruyt, L. (2008). Migración y Movilidad Mapuche entre Araucanía y Nor-Patagonia, Presentado en la Mesa Sociedades Indígenas y Estados Nacionales, Comisión Movimientos Indígenas, Políticas Indigenistas y Académicas de La Pampa, Patagonia y Araucanía: Comparaciones Nacionales y Regionales entre Chile y Argentina, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNaM, Posadas.

- Hernández, G. (2006). En Tiempos del Malón. Testimonios Indígenas sobre la Conquista del Desierto, CONICET, Centro de Documentación Patagónica, Universidad Nacional del Sur, Memoria Americana n.14 Ciudad Autónoma de Buenos Aires ene. /dic.
- Hernández, I. (1991). Etnicidad y Marginación: La Situación Indígena en Argentina, América Indígena, Buenos Aires.
- Jelin, E. (1998). Los Trabajos de la Memoria, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Juliano, D. (1992). Estrategias de Elaboración de la Identidad, en Etnicidad e Identidad, Hidalgo y Tamagno (comp), CEAL, Buenos Aires.
- Kropff, L. (2005). Activismo Mapuche en Argentina: Trayectoria Histórica y Nuevas Propuestas en “Pueblos Indígenas, Estado y Democracia”, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- Labaronne, S., Manquín N., Salama V. (2017). Video documental “Petu Mongueleñ - Estamos vivxs”.
- <https://web.facebook.com/ESTAMOSVIVXSPORESOCAMINAMOS/videos/547261959081205>
- Lazzari, A. (2018). La Re-Emergencia Indígena en Argentina: Coordenadas Y Horizontes, pág. 12, Revista Voces en Fénix, Plan Fénix, año 8 Nº 72, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires.
- Lenton, D. (2010). La Cuestión de los Indios y el Genocidio en los Tiempos de Roca: Su Repercusión en la Prensa y la Política, pp.29-49, en “Historia de la Crueldad Argentina. Julio A. Roca y el Genocidio de los Pueblos Originarios”, Bayer, O (Coordinador), Ediciones “El Tugurio”, Buenos Aires.
- Lewellen, T. (2000). Introducción a la Antropología Política, Ediciones Bellaterra, Barcelona.

- Mandrini R. y Ortelli S. (1995). Repensando viejos problemas: observaciones sobre la araucanización de las pampas, revista Runa XXII, Universidad de Buenos Aires.
- Mandrini, R. (1992). Indios y Fronteras en el Área Pampeana (s XVI-IXX). Balances y Perspectivas, Anuario IESS, Nº 7.
- Mandrini, R. y Ortelli, S. (2006). Las fronteras del sur, en “Vivir entre dos mundos. Conflicto y Convivencia en las Fronteras del Sur de la Argentina. S XVIII y XIX”, Taurus, Buenos Aires.
- Mandrini, R. y Ortelli, S. (2002). Los «Araucanos» en Las Pampas (1700-1850), en “Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas, siglo XVI al XX”, Boccara, G, editor, Buenos Aires.
- Magariños de Morentin, J. (1970). Resumen y Notas. La Arqueología Del Saber, Michel Foucault, Siglo Veintiuno, México.
- Mases, E. (2010). Estado y Cuestión Indígena. El destino Final de los Indios Sometidos en el Sur del Territorio, 1878-1930, Ed. Prometeo, Buenos Aires.
- Mases, E. y Gallucci, L. (2007). La Travesía de los Sometidos. Los indígenas en el Territorio de Río Negro, 1884-1955, en “Horizontes en Perspectivas”, Vol I”, Viedma.
- Martínez Sarasola, C. (2010). De Manera Sagrada y en Celebración. Identidad, Cosmovisión y Espiritualidad en los Pueblos Indígenas. Ed Biblos, Buenos Aires.
- Mazettelle, L. y Sabarote H. (2009). Poder, Racismo y Exclusión, Ed. EUDEBA, Buenos Aires.
- Menéndez, E. (2010) La Parte Negada de la Cultura. Relativismo, Diferencias y Racismo, 2º Edición, Colección Biblioteca de Antropología, Prohistoria ediciones.
- Menni, AM. (1996). El Consejo Asesor Indígena de Río Negro, Proyecto de Investigación y Extensión, UNCO APDH, Defensa y reivindicación de Tierras Indígenas, Neuquén.

- Moldes, B. y Entraigas J. (2007). La Población Rionegrina durante la Época Territorial. Un Aporte al Conocimiento de las Principales Características Demográficas: 1884-1955, en "Horizontes en Perspectivas. Vol I", Viedma, 2007.
- Nacuzzi, L. (2005). Identidades Impuestas - 2a ed. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Nagy, M. (2005). Conquista del Desierto: Exterminio, Incorporación o Disolución Tribal. Aproximación desde un Estado de la Cuestión. V Jornadas de Investigación Histórico-Social en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). 16 al 18 de diciembre 2005. En www.filo.uba.ar/contenidos/secretarias/seube/catedras/ddhh/index.html O en formato CD ROM: Ediciones R y R. Colección teoría historia política. Buenos Aires, diciembre 2005.
- Novoa Parra, ME. (2005). El Derecho Internacional Desde Abajo. El Desarrollo, los Movimientos Sociales y la Resistencia del Tercer Mundo, de Balakrishnan Rajagopal, Editorial Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, ILSA, Bogotá, D.C.
- O`Donnell, G. (2004). Acerca del Estado en América Latina Contemporánea: Diez Tesis para Discusión, Texto preparado para el proyecto "La Democracia en América Latina," propiciado por la Dirección para América Latina y el Caribe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (DRALC-PNUD), Universidad de Notre Dame.
- Oldani, K.; Pepe, F.; Añón Suárez, M. y Harrison, P. (2009). Fuguinos en el Museo de La Plata: 112 años de ignominia, Ed. De la Campana, La Plata.
- Oldani, K.; Pepe, F.; Añón Suárez, M. y Harrison, P. (2011). El Familiar: del Ingenio La Esperanza al Museo de La Plata, Ed. De la Campana, La Plata.

- Oliveira, R. Cardoso de, et.al. (2007). Etnicidad y Estructura Social, CIESAS, Universidad Iberoamericana, A.C. Universidad Autónoma Metropolitana, México.

http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ciesas/20170504024623/pdf_408.pdf

- Oszlak, O.; O'Donnell, G. (1995). Estado y Políticas Estatales en América Latina: hacia una Estrategia de Investigación, Redes, vol. 2, núm. 4, pp. 99-128, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, Argentina.

- Palermo, MA. (1991). La Compleja Integración Hispano-indígena del Sur Argentino y Chileno durante el Período Colonial, América Indígena VOL LI, Nº 1, enero-marzo, 1991, Instituto Indigenista Interamericano, México.

- Pepe, F., Añón Suarez, M. y Harrison, P. (2008). Identificación y Restitución: Colecciones de Restos Humanos en el Museo de La Plata, Ed. De la Campana, La Plata.

- Pepe, F., Añón Suarez, M. y Harrison, P. (2009). Iconografía: Los Prisioneros de la Campaña al Desierto, de la Isla Martín García al Museo de La Plata, 1886, Ed. De la Campana, La Plata.

- Pepe, F., Añón Suarez, M. y Harrison, P. (2010). Antropología del Genocidio. Identificación y Restitución: Colecciones de Restos Humanos en el Museo de La Plata, Ed. De la Campana, La Plata.

- Pérez, P. (2016). Archivos del Silencio: estado, indígenas y violencia en la Patagonia central 1878-1941. Ed Prometeo, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

- Quintero, P. (2010). Notas sobre la Teoría de la Colonialidad del Poder y la Estructuración de la Sociedad en América Latina. Papeles de Trabajo Nº19-Junio 2010 - ISSN 1852-4508, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural.

- Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En libro: “La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas”. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del Poder y Clasificación Social, en Castro-Gómez, S y Grosfoguel, R (comps.). El Giro Decolonial: Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global. Siglo del Hombre.
- Radovich, JC. (1999). Autonomía Regional. La Autodeterminación de los Pueblos Indios. Del Paternalismo a la Autogestión. Transformaciones en la Política Indígena en la Argentina. INAPL, UBA; UNCPBA-Olavarría. En: Balazote, O y Radovich, JC (Comps.) “Estudios Antropológicos sobre la Cuestión Indígena en la Argentina”. Ed. Minerva, La Plata,
- Radovich, JC. y Balazote, O. (1992). El Pueblo Mapuche en la Actualidad. Problemática Indígena. Estudios Antropológicos sobre Pueblos Indígenas de la Argentina, CEAL, Buenos Aires.
- Ramos, A. (1997). Identidad y Procesos de Construcción de Hegemonía. El Caso Mapuche de Colonia Cushamen, en “Discurso y Metadiscurso como Procesos de Producción Cultural en el Área Argentina (UBACyT F1020) dirigido por Claudia Briones y Lucía Golluscio.
- Ramos, A., Crespo, C. y Tozzini, MA. (2016), (comp). Memorias en Lucha: Recuerdos y Silencios en Contextos de Subordinación y Alteridad - 1a ed. - Viedma: Universidad Nacional de Río Negro, isbn 978-987-3667-24-4.
- Ramos, A. y Rodríguez, ME. (2020), (comp). Memorias Fragmentadas en Contexto de Lucha, Ed Teseo, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

- Ratto, S. (2003). Una Experiencia Fronteriza Exitosa: El Negocio Pacífico de Indios en la Provincia de Buenos Aires (1829-1852), UBA/Instituto Ravignani, Revista de Indias, 2003, vol. LXIII, núm. 227 Págs. 191-222, ISSN: 0034-8341.
- Ruffini, M. y Masera, R. (coord) (2007). Horizontes en Perspectiva. Contribuciones para la Historia de Río Negro.1884-1955, Vol.1, Fund. Ameghino-Legislatura Río Negro, Viedma.
- Sahlins, M. (1963). Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia https://web.archive.org/web/20120328123831/http://tapera.info/textos/sahlins,hrh_p.pdf
- Serrano, J. (2020a). De gesta a genocidio. La disputa por las concepciones acerca de la Conquista del Desierto. En Ma. T. Varela y R. Tarifeño (comps.), VIII Jornadas de Historia de la Patagonia. “La Patagonia en el escenario nacional: miradas sobre el pasado, presente y futuro” (pp. 17-33). Viedma: CURZA-UNCOMA.
- Serrano, J. (2020b). Las comunidades indígenas en el Valle Inferior del río Negro: aproximación teórica, interrogantes y resultados preliminares de investigación. Manuscrito inédito.
- Serrano, J. (2020c). Las comunidades en la visión de los antropólogos: disquisiciones y lineamientos de análisis. Región y sociedad, 32, e1248. doi: 10.22198/rys2020/32/1248.
- Soliz, C. (2012). El otro Rostro de América Latina. En Diálogo con la Emergencia Indígena en América Latina, de José Bengoa, revista Nueva Sociedad No 238, marzo-abril de 2012, ISSN: 0251-3552, <www.nuso.org>.
- Thompson, J. (2002). Ideología y Cultura Moderna. Teoría Crítica Social en la Era de la Comunicación de Masas. UAM. México.

- Valko, M. (2010). Pedagogía de la Desmemoria. Crónicas y Estrategias del Genocidio Invisible, Ediciones Madres de Plaza de Mayo, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Valverde, S. (2005a). La Historia de las Organizaciones Etnopolíticas del Pueblo Mapuche, Revista de Historia N° 10.
- Valverde, S. (2005b). La Articulación entre Organizaciones Mapuches y Campesinas: el Caso del Consejo Asesor Indígena (Provincia de Río Negro), Extramuros N° 3, http://extramuros.unq.edu.ar/03/art_cai_3.htm.
- Viera Bravo, P. (2018). La Autonomía como eje articulador de la Lucha Histórica Reivindicativa del Pueblo Mapuche en “Movimientos Indígenas y Autonomías en América Latina: Escenarios de Disputa y Horizontes de Posibilidad”, Pavel López Flores y Luciana García Gerreiro (coordinadores), Colección Abya Yala, CLACSO, Ed. El Colectivo.