

III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco, 1998.

# **Disputas y Negociaciones en la Colonia Mapuche Cushamen. La Dimensión Metacultural.**

Ana Ramos.

Cita:

Ana Ramos. (1998). *Disputas y Negociaciones en la Colonia Mapuche Cushamen. La Dimensión Metacultural. III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/iii.congreso.chileno.de.antropologia/146>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evbr/Kdr>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

Autónoma Metropolitana. México.

Luna, Lola 1994: "Estado y participación política de mujeres en América Latina: Una relación desigual y una propuesta de análisis histórico". En *Mujeres y participación política. Avances y desafíos en América Latina*. Comp. Magdalena León. TM Editores. Colombia.

1996: "Aspectos políticos del género en los movimientos por la sobrevivencia: El caso de Lima, 1960-80". En *Desde las orillas de la política. Género y poder en América Latina*. Ed. SIMSU. de Barcelona.

Moore, H. 1991: *Antropología y feminismo. Feminismos*. Madrid. España.

Muñoz, S. 1996: "Ciudadanía y política, la imagen de la mujer pública en la década de los cincuenta". PIEG. En prensa.

Reiter, R. 1977: "En busca de los orígenes: desenredando los hilos de la jerarquía genérica". En *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*. UAM.

México.

Rosaldo, M. 1979: "Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica". En *Antropología y Feminismo*. Ed. Anagrama. Barcelona.

Rubin, G. 1985: *El tráfico de mujeres. Notas sobre una economía política del sexo*. CEM. Doc. de Trabajo. Santiago, Chile.

Scott, J. 1990: "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En *Historia y Género*. Kmelang J. y Nash M. Comp.. Ediciones A.M.

Strathern, M. 1987: "Introduction". En *Dealing with Inequality. Analysing gender relations in Melanesia and beyond*. Edited by M. Strathern, C.U.P.

Valdés, T. 1994: "Movimiento de Mujeres y producción de conocimientos de género: Chile, 1978-1979". En *Mujeres y participación política. Avances y desafíos en América Latina*. Comp. Magdalena León. TM Editores. Colombia.

# *Disputas y Negociaciones en la Colonia Mapuche Cushamen. La Dimensión Metacultural.*

Ana Ramos\*

## *Introducción*

En este trabajo me propongo comentar algunas de las premisas y ejes analíticos a partir de los cuales se desarrolla mi tesis de licenciatura. El objetivo central de esta última consiste en explorar la problemática identitaria mapuche en Colonia Cushamen (provincia de Chubut) teniendo en cuenta el modo en que se construyen los sentidos de pertenencia y devenir entre sus pobladores en relación con el proceso de construcción de hegemonía en el área.

Con el propósito de responder al mismo, he seleccionado dos arenas diferentes en las que se disputan, recrean y mantienen las hegemonías: Por un lado, las interpretaciones del pasado, es decir, el modo en que se "cuenta la historia de la comunidad" y, por otro, los usos metaculturales que inscriben determinadas prácticas como "tradicionales".

Es precisamente este anclaje del trabajo en la dimensión metacultural el que quisiera comentar en el espacio de esta comunicación.

## *La Colonia Indígena*

### *Agrícola Pastoril Cushamen*

La localidad de Cushamen se encuentra al Norte de la provincia de Chubut en Argentina. La extensión de esta región precordillerana es de 500 leguas cuadradas. Las tierras fueron otorgadas al cacique Miguel Ñancuche Nahuelquir por decreto del Poder Ejecutivo Nacional en 1899 para la formación de una colonia pastoril "indígena". Ñancuche debió designar a treinta familias para que lo acompañen en la fundación de la Colonia.

En aquel entonces se realizó un loteo y se les adjudicó 625 hectáreas a cada poblador, quienes debían cumplir con determinados requisitos para obtener el título

---

\*Becaria de la Universidad de Buenos Aires-Fac. Filosofía y Letras, Carrera de Ciencias Antropológicas.

definitivo. En la actualidad algunos poseen la propiedad de sus campos, otros aún esperan y luchan por sus títulos, y están quienes ya han sido definitivamente desalojados a causa de deudas y artimañas legales realizadas por estancieros de la zona. El reclamo de estas situaciones ha sido frecuente a lo largo de todos estos años, a veces de modo individual y otras en forma conjunta.

El 25 de octubre de 1996 el presidente Carlos Menem viajó a Cushamen, conjuntamente con delegados indígenas de algunos lugares del país, para participar del acto político a partir del cual se daba inicio a un plan oficial para regularizar la situación de las tierras. Acto que, por otro lado, consistió en un "gran montaje" (Ramos A., M. Rodríguez 1998) en el que prevaleció la figura presidencial y su propaganda política.

A raíz de estos acontecimientos, el organismo oficial INAI (Instituto de Asuntos Indígenas) comenzó a realizar en 1997 y 1998 las primeras reuniones en la zona para efectivizar estas resoluciones.

La descripción de este breve marco histórico-coyuntural cobra relevancia para comprender las preguntas que orientan nuestro trabajo: es en estas "idas y vueltas" y negociaciones que se han tornado evidentes las disputas por fijar acentos a la noción de "cultura" y a las "diferencias culturales" que derivan de la misma.

### *"La primavera étnica"*

El discurso hegemónico interpela a los grupos subordinados desde una formación discursiva nacional. Sin embargo, los vocativos que se han utilizado para nombrarlos han sido variados y contradictorios.

Los "otros internos" (Briones 1995) al Estado Nación han estado siempre bajo el foco de una luz intermitente: por un lado, invisibles en la penumbra de una "cultura nacional" -así eran "criollos", "gauchos", "paisanos", y si no lo eran "debían serlo"-, por otro, iluminados en tanto "indígenas", marcados diferencialmente como "otra cultura" dentro de un Estado Nación que se desmarca como cultural (Urban 1992).

Estos dos modos dispares de definir el lugar de los "otros" desde un "nosotros nacional" han tenido diferente prioridad a través de la historia, han sido también diferencialmente significados por grupos hegemónicos y grupos subordinados, y aún hoy en día conviven.

En la coyuntura contemporánea de globalización se ha re-definido el paradigma metacultural a partir del cual damos significado a la noción de "cultura" y a la experiencia "cultural". La "cultura" -como distinta de la nacionalidad- es en nuestros días, un recurso para la

auto-determinación. Es el locus en el que se establecen y construyen los diacríticos que devienen tanto en las bases de solidaridad y movilización de un determinado colectivo de pertenencia, como en el "reclamo legítimo" a los ojos de otros grupos sociales, la opinión pública, el gobierno, e incluso, los organismos internacionales (Turner 1988). Este nuevo giro en el modo de significar lo que entendemos por "cultura" es parte -y resultado- de un proceso histórico en el que intervienen muchas voces. Sin embargo, el poder de fijar acentos ha sido siempre desigual.

En primer lugar, las políticas del Estado son parte de este proceso de re-etnización. Las prácticas discursivas y no discursivas llevadas a cabo por los funcionarios del gobierno nacional, provincial y municipal, así como los organismos oficiales como el INAI, interpelan a la gente de Cushamen construyendo una determinada imagen del "otro indígena". Esta última se basa en ciertos criterios de autenticidad para establecer quién queda adentro y quién fuera de la "comunidad aborígen" (Beckett 1988,1991; Briones 1998).

Segundo, estas imágenes del "otro" que se construyen desde las políticas del Estado tienden a simplificar demandas, necesidades y patrones de comportamiento. Y es este presupuesto sobre la homogeneidad entre los indígenas el que generalmente interviene en la construcción de estereotipos "culturales" para referir al "otro".

De este modo, observamos que en los últimos años Cushamen fue el escenario de voces distintas que, con énfasis igualmente variados, interpelan a los indígenas. Distintos acentos en la noción de "cultura" que definen desde lugares deferentes el "ser aborígen". Sin embargo, las premisas metaculturales son similares: "los otros" son los únicos que se definen en términos de "cultura".

Es esta versión de la "cultura" la que se nos torna evidente y natural: su significado aparece "monoacentuado" (Voloshinov 1929) y su función es imponerse. Sin embargo, los diferentes grupos sociales no reproducen pasivamente los significados hegemónicos, sino que los apropian a través de la "contrapalabra" (Voloshinov op. cit.) y la resignificación.

En síntesis, la "primavera étnica", en tanto surgimiento de identidades a las que se había otorgado -o estaba en proceso de- defunción, se apoya en los usos reflexivos de "cultura" por parte de sectores hegemónicos y subordinados.

Con fines analíticos y expositivos hago propio el planteo de Sally Weeber (1988 Ver Beckett op.cit.) sobre el proceso de etnogénesis en el que distingue una "etnicidad

privada" y una "etnicidad pública". La primera experimentada y practicada por los grupos aborígenes en la cotidianeidad y "hacia adentro" de sus "comunidades. La segunda estando determinada por la arena pública de las relaciones entre el Estado y la minorías aborígenes. Agregamos a este planteo dos observaciones pertinentes para nuestro trabajo.

Por un lado, si bien la etnicidad privada posee un lugar "propio" al interior de los grupos aborígenes, "el enorme poder del estado y su habilidad para controlar los medios de comunicación masiva aseguran que la etnicidad privada exista a la sombra de la pública" (Beckett 1988:6). En otras palabras, es en el proceso de construcción de hegemonía donde una y otra se construyen diferencialmente y se contraponen.

Por otro, este espacio diferenciado de la etnicidad repone otras relaciones: aquellas que se establecen entre los "discursos públicos" y los sentidos más privados del pasado, y aquellas que recortan y limitan las prácticas sociales como "tradiciones heredadas propias, íntimas y privadas" o como "escenificaciones públicas de cultura".

## ***El uso metacultural privado***

### ***a) Cultura, sentimiento y emoción***

*"Cuando se acerca el camaruco me voy sintiendo feliz".* Tanto las prácticas discursivas como las no discursivas se organizan a partir de la noción de "cultura". Por lo tanto, ¿Cuáles son los patrones de acción que en Cushamen conforman "cultura"? ¿Cuál es el significado que construye la emoción y la experiencia de "lo cultural" como propio actualizando, de este modo, un sentir compartido?

### ***b) Cultura y límites identitarios***

Existen usos fetichizados de aquello que conforma "la cultura". Esta cosificación permite, también, la posibilidad de "poseerla". Entonces, ¿Cuáles son los prestigios sociales que se construyen a partir de la posesión de "cultura"? ¿Cuáles son los significados que adquiere "lo cultural" en estos casos?

La propiedad sobre la "cultura" es también el recurso a partir del cual se disputan distintos sentidos de pertenencia, tanto hacia el interior de la "comunidad Cushamen", como dentro del colectivo más amplio "mapuches" (A modo de ejemplo, podemos pensar en las reglas y normas que intervienen en la realización de los distintos camarucos: *"Aquí cantamos determinados taniel, nada tiene que ver con los que se cantan allí, son dos formas distintas, cada cual sabe lo que aprendió"*).

En este punto la pregunta gira en torno a cuáles son los conflictos y los procesos de comunalización diferentes que se esgrimen a partir de los usos de "cultura".

### ***c) Cultura, pérdida y raza***

La relación entre los procesos de hegemonía que operan en el área intervienen fijando una determinada dirección en el modo de definir qué es "lo cultural" y cuáles son sus sentidos. Así nos encontramos con discursos como el del intendente o de un médico del hospital más cercano que utilizan esta noción sólo como reemplazo de otras que han dejado de ser suficientemente políticas como "raza", pero es éste un cambio de etiqueta para similares connotaciones evolucionistas. La utilización de los mismos criterios que la hegemonía para establecer "autenticidad cultural" o para calificar valorativamente "lo indígena" entre los pobladores de Cushamen muchas veces se torna significativo.

Frases como "ya nadie aquí tiene cultura" o "quedan pocos" son el resultado de compartir las mismas nociones de "cultura" que imperan en la región. Entonces, ¿Cómo se mantienen o reinterpretan los significados racializados y organicistas de la "cultura" entre los pobladores de Cushamen? Desde otro ángulo, ¿Qué relación se construye entre la cultura y la vida de las personas que permite que alguien que no poseía "cultura" en determinado momento la reciba equilibrando la tensión entre la pérdida y la recuperación?

### ***d) Cultura y los "otros winkas"***

Hemos mencionado anteriormente que la formación discursiva en la que el "nosotros nacional" se construye desmarcado -"acultural"- simultáneamente caracteriza a sus "otros internos aborígenes" como "culturales".

Cabe preguntarse entonces, cómo esto se resignifica o reproduce desde el punto de vista del grupo subordinado, ¿Cuándo la sociedad nacional es un "otro cultural" y en qué momentos es parte de un "nosotros argentinos acultural" para los pobladores de Cushamen? ¿Cuáles son los "sincretismos culturales" y los diacríticos diferenciales entre una "cultura indígena" y una "cultura blanca" que se construyen en Cushamen?

## ***El uso metacultural público***

### ***a) Cultura y folklore***

Ciertas prácticas sociales se "tradicionalizan" mientras que otras, además, son clasificadas como "arcaicas" (Williams 1990). Es decir, se relegan al ámbito de lo folklórico. De este modo, se convierten en prácticas

"culturales" del pasado cuya escenificación permite recordar "costumbres originales" y adquieren nuevos valores simbólicos que refieren el "retorno a las raíces". Es interesante identificar la complejidad de este proceso de temporalización entre las prácticas "culturales". Por un lado, considero que la "cultura hegemónica" ha fosilizado a los indígenas identificándolos con el pasado más que con el futuro de la Nación y reduciendo sus contribuciones al folklore. Por otro, en Cushamen prácticas sociales equivalentes son clasificadas como "tradición" -heredada y vigente- y como "folklore" en distintas situaciones sociales.

A título de ejemplo, la "Fiesta del Aborigen", organizada en Cushamen la semana del aborigen (mes de abril) por los mismos pobladores es planteada como fiesta folklórica en la que se muestran, se conversa sobre, y se venden "productos culturales" que pertenecen a tiempos pasados. Entre éstos, se encuentra la realización de una rogativa de medio día, la cual adquiere significados distintos (cf. apartado anterior) en otras oportunidades. También la "cultura del hombre de campo", la figura del gaucho, comparte esta doble subjetividad -pasado/presente- entre los pobladores de Cushamen.

En la investigación sobre estos puntos intentaré identificar los distintos significados de "cultura" en sus temporalizaciones diversas y, al mismo tiempo, explicar la relación entre estos desplazamientos de sentido y los contextos sociales en los que emergen construyendo diferentes audiencias.

### *a) Cultura e Ironía*

La percepción del cambio en la definición de los diacríticos que se adjudican al "ser aborigen" es explicitada en numerosas ocasiones por los mismos pobladores de Cushamen: el cambio en la valoración de ciertas prácticas como hablar en mapudungun, realizar el camaruco o tejer en telar se reconoce arbitrario, impuesto e injusto.

Cuando en la escuela se castigaba a los alumnos -a través de la vergüenza o el daño físico- por hablar en "lengua", en la actualidad el mapudungun es enseñado en las escuelas oficialmente, incluso muchos estudiosos e interesados por el tema ofrecen una retribución monetaria por escuchar hablar en "lengua mapuche".

"¿Y ahora qué quieren? ¿Resucitar a los muertos?": enunciados como éste tornan evidente la dimensión metacultural hegemónica que define a los "otros indígenas" como herederos de una cultura ancestral que se reproduce igual a sí misma de generación en generación (Alonso 1994).

Lo que me interesa a los fines del trabajo son las disputas

por esta temporalización y fetichización de la "cultura" en los espacios públicos. Los mapuches en Cushamen cuestionan estas exigencias de hacer presente lo que para ellos ya ha sido construido como parte del pasado: "*Hagamos un malón después del camaruco para dejarlos contentos*".

Pareciera ser que en el nuevo espacio de negociaciones que se ha abierto en Cushamen se están disputando los medios a través de los cuales se llevará a cabo el diálogo. El gobierno -a través de las políticas estatales- intenta despolitizar la "cultura" -folklorizándola- y plantear los conflictos por las tierras, los recursos, los subsidios, etc. como "deudas con el pasado" y "reparaciones históricas". Mientras que, en Cushamen, las respuestas y acomodación a estas nuevas interpelaciones se encuentran en un espacio indefinido y aún en proceso: por un lado, politizar la "cultura aborigen" para convertirla en el medio de lucha, es decir efectuar cambios en el modo de caracterizar ciertas prácticas como "privadas" y otras como "públicas". Por otro, disputar su espacio en el colectivo de pertenencia conformado por el "nosotros nacional" y negar el lugar de "otro" en el que son ubicados muchas veces por el Estado Nación. Es decir, utilizar otros clivajes en la lucha política como el de "campesinos", "pobres", "trabajadores". Ambigüedad que pareciera sintetizarse en la polisemia del término "paisano".

### *Palabras finales*

Estos distintos puntos que he señalado en el presente informe conforman algunos de los ejes en los que se focalizará el análisis. En tanto preguntas o hipótesis sólo intentan orientar el trabajo y no sistematizar simplificando las contradicciones, conflictos y ambigüedades que recorren y emergen de las definiciones de "cultura".

### *Bibliografía*

- Alonso, A.: "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity". *Annual Review of Anthropology*, 1994.
- Beckett, J.: "Introduction", en: *Past and Present, The Construction of Aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press, 1988.
- Beckett, J.: "Aboriginality and the Nation-State: A Comparative Perspective", paper presented to the Ethnic Studies Working Group, Institute of Latin American Studies; Univ. of Texas at Austin, Fall Semester, 1991.
- Briones, C.: "Hegemonía y construcción de la nación. Algunos apuntes". En *Papeles de trabajo, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología*. UNR 4: 33-48, 1995.

Briones, C.: *La Alteridad del Cuarto Mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1998.

Brow, J.: *Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past*, *Anthropological Quarterly*, 1990.

Bruner, Eduard: "La etnografía como narrativa". En *The Anthropology of Experience*, editada por Victor Turner y Edward Bruner, Urbana y Chicago: University of Illinois Press. Traducción Pablo Wright, 1986.

Ramos A., M. Rodríguez: "Menem fue un mapuche más". Usos y apropiaciones del 'otro indígena' en la prensa escrita", m.i., 1998

Turner, T.: "Commentary: Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society", en: *Rethinking History And Myth Indigenous South American Perspectives on the Past*. J. Hill (ed.) Urbana: University of Illinois Press, 1988.

Urban, G.: "Two Faces of Culture", en: *Working Papers and Proceeding N° 49*, Chicago : Center of Psychological Studies, 1992

Voloshinov, V.: *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Alianza, Madrid, 1993.

Williams, R.: *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1990.

# *Pasado y Devenir: Escisiones y Apropiaciones en la Construcción del "nosotros santacruceño"*

Mariela Eva Rodríguez\*

En este trabajo me propongo adelantar algunos puntos importantes del proyecto de investigación –aún en curso– que corresponde a mi tesis de licenciatura. En la primera parte, presentaré las líneas generales y particulares en las que dicho proyecto se inscribe, las hipótesis de trabajo –que han sido modificadas y remodificadas– y el enfoque metodológico que he utilizado. En la segunda, a partir del análisis de una entrevista, trataré de desprender vinculaciones con el tema en cuestión.

## *1) Proyecto de investigación*

Inscribo este proyecto dentro del área que trata sobre las construcciones de identidades hegemónicas, tanto nacionales como provinciales. Como resultado del proceso hegemónico<sup>(1)</sup> no todos los grupos tienen la misma posibilidad de autorepresentación; en tanto que unos tienen el poder para definir al "ciudadano estándar" –representante de "la norma"– otros o bien se resisten a esta homogeneización y bregan por una concepción

pluralista de la sociedad, o bien intentan integrarse, invisibilizarse en un colectivo nacional sin lograrlo totalmente. En esta escena ingresa la alteridad; ya sea en tanto "otros internos" –aborígenes– u "otros externos" –extranjeros (cuando se habla desde un "nosotros nacional") y del interior del país (cuando se habla desde un "nosotros provincial"). Si bien este es el campo general al que pienso hacer mi aporte, en particular me centraré en los modos en que se construyen, reformulan y legitiman "sentidos de pertenencia" en la provincia de Santa Cruz, Patagonia Argentina, a fines de los '90.

La hipótesis central de este proyecto es que, *los santacruceños* –en el proceso de su construcción identitaria– *folklorizan a los tehuelche*. Es decir, se apropian tanto de sus expresiones como de las personas mismas colocándolos como fundamento del folklore de esta provincia. Los reducen a símbolos, lo cual exige un proceso de estereotipación, para que sus "capacidades sociales" puedan ser naturalizadas y apropiadas desde

\*Estudiante avanzada de la carrera de Ciencias Antropológicas de la U.B.A. Integrante del proyecto UBACyT sobre análisis del discurso y diversidad cultural dirigido por Lucía Golluscio y Claudia Briones.

Dirección personal: Colombres 1591 C.P. 1238. Capital Federal. Argentina / Tel/fax: (01) 924-3861 / E-mail: boedo@internet.sisicotel.com

<sup>(1)</sup>Proceso social total en el que ciertos significados y valores se toman como "dados" o "evidentes" e impiden la emergencia de otros (Briones 1995). La hegemonía consiste en estrategias que intentan mantener el control, pero que no implica la desaparición de la diferencia, sino la construcción del consenso y consentimiento a través de la diferencia (Williams 1990). En palabras de Bourdieu y Wacquant (1992) es la violencia ejercida sobre un agente social con su "complicidad".