

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

# **“El mapuche del sur”. Entre las categorías etnológicas, los usos políticos y las agencias de la historia.**

Ramos, Ana.

Cita:

Ramos, Ana (2009). *“El mapuche del sur”. Entre las categorías etnológicas, los usos políticos y las agencias de la historia. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/318>

*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>.*

## **“El mapuche del sur”. Entre las categorías etnológicas, los usos políticos y las agencias de la historia**

Ana Ramos (UNRN/CONICET-IIDyPCa)

### **Una vez más**

Comienzo esta ponencia poniendo en contexto las preguntas que la motivaron. Aquella inicial sobre los dispositivos hegemónicos de territorialización (Grossberg 1992) (¿Cuáles son los dispositivos hegemónicos de territorialización o espacialización del indígena en la provincia de Chubut, y particularmente en su región sur?), se transformó en otra más específica sobre la reconstitución de la historia oficial (¿Cuáles son hoy en día las ideologías locales que subyacen a la marcación “tehuelche” que caracteriza a esta zona en particular?). Las políticas estatales –basadas tanto en los modos de estar presente o ausente– continúan respondiendo a una configuración espacial donde la clasificación “tehuelches, manzaneros y mapuches” recompone relacionalmente una distribución de lugares de apego, de acción autorizada o de experiencias posibles. En pocas palabras, el proceso de espacialización es llevado a cabo, en gran parte, por los dispositivos de la historia.

Sin embargo, terminando la primera década de este siglo, los cambios en la narrativa histórica chubutense fueron muchos e importantes. Así, por ejemplo, es frecuente el reconocimiento oficial de una política estatal de exterminio durante las campañas militares a fines del XIX, y de la existencia de campos de concentración donde eran llevados los grupos indígenas sometidos<sup>1</sup>. Igualmente novedoso, y uno de los resultados más contundentes de la lucha indígena en la provincia de Chubut, ha sido el reconocimiento de que tanto los tehuelches como los mapuches habitaron el territorio patagónico antes que existieran las fronteras nacionales. Aun cuando, como veremos más adelante, este

---

<sup>1</sup> Este tema, presente en las crónicas y memorias compiladas por ejemplo por Enrique Perea y Clery Evans, fue trabajado sólo recientemente por los historiadores. Walter Delrio y Diana Lenton (ver por ejemplo, Delrio 2005 y Lenton 2005) han conformado una línea de investigación en Antropología Histórica sobre estos años de la campaña (Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena)

reconocimiento presupone ciertos techos discursivos que siguen sin cuestionar el carácter atemporal del ser argentino y el ser chileno.

La renovación discursiva, la apropiación de nuevos significados en la construcción de la otredad indígena, y la incorporación de los acentos de la lucha indígena en la definición de algunos conceptos claves, pareciera suficiente para “volver a legitimar” viejos estereotipos y definiciones discriminadoras. Estos últimos adquieren su fuerza performativa precisamente de estas concesiones y aparentes renovaciones de sentido.

Estas marchas y contramarchas de los discursos académicos –pero también de aquellos que circulan en otros campos basados en la autoridad académica de la antropología y la historia— fueron la motivación central para volver sobre un tema que tantas veces antes ha sido trabajado: el modelo, hegemónico en Patagonia, de las categorías etnológicas<sup>2</sup>.

Por “historia oficial” entiendo aquí las reconstrucciones históricas que circulan con la legitimación de las instituciones del gobierno provincial, aquellas que –como algunas páginas de internet, muestras y exposiciones—tienen su sello, o las que han sido publicadas por alguno de los circuitos editoriales del estado. En tanto el interés es reflexionar sobre un marco de interpretación cuya autoría es en última instancia el mismo estado provincial, no citaré textos y autores específicos en este trabajo. Al respecto haría dos aclaraciones sobre las características de estas historias. Por un lado, muchas de las publicaciones con sello editorial oficial resultan un aporte importante en relación con la información incorporada sobre los procesos de sometimiento de los pueblos indígenas al estado nacional. Si bien muchas de estas investigaciones promueven un entendimiento más profundo de las complejidades de la historia, uno pronto percibe que el techo discursivo de las presuposiciones del modelo etnológico dominante no es fácilmente modificable. Este tope es el que deviene de interés para reflexionar sobre las implicancias políticas de las definiciones y usos del pasado. Por el otro, las reconstrucciones históricas de la Dirección de Asuntos Indígenas creada recientemente, no suelen incorporar el marco de interpretación sobre el que hablamos aquí. La “historia oficial” que es tema de esta ponencia es aquella que todavía funciona como archivo de lo pensable en el ámbito de la provincia de Chubut, el cual difundido por Rodolfo Casamiquela desde la década del sesenta, hoy continúa

---

<sup>2</sup> Ver Mandrini y Ortelli 1995, Nacuzzi 1998, Delrio 1996, Lázari y Lenton 2000, Ramos y Delrio 2005.

siendo, con cierta heterogeneidad de apropiaciones, el horizonte de sentidos en el que se distribuyen las formas habilitadas de ser y de existir como indígenas.

Estos topes en los marcos de interpretación históricos están estrechamente vinculados con las disputas por la definición de conceptos claves como nación, ciudadanía o identidad provincial. Los acentos y sentidos que adquieren las clasificaciones etnológicas resultan en tratamientos diferenciales hacia los indígenas de la provincia con implicancias directas y discriminatorias en los campos jurídicos, asistenciales o de gestión indígena, y principalmente, en relación con el tema de tierras. Por estas razones, pensar “una vez más” las formaciones provinciales naturalizadas de alteridad resulta central para hablar de procesos hegemónicos y diferenciales de territorialización.

Hace quince años realizo mis trabajos de campo en la provincia de Chubut, sin embargo, hace unos pocos años atrás visité por primera vez las comunidades de la región del sur, y en particular las comunidades de Chalía y Pastos Blancos. A partir de las conversaciones mantenidas con los pobladores de ambos sitios comenzaron a surgir más preguntas que respuestas satisfactorias sobre las relaciones sociales del pasado. En esta dirección, y también con el fin de contextualizar los interrogantes de esta ponencia, propongo un objetivo sencillo y limitado: reivindicar un enfoque etnográfico sobre la historia, el cual parte del presupuesto de ignorancia y la necesidad de escuchar versiones alternativas de las cosas en los procesos locales de recordar y olvidar. La apertura de los marcos para cambiar las preguntas y las herramientas conceptuales con las que se suele trabajar es una meta previa a “ensayar” nuevas y alternativas respuestas para explicar o comprender el pasado. Es con esta empresa con la que espero poder colaborar aquí, para despojarnos de la preocupación por reproducir modelos y categorías que, en la mayor parte de los casos, muestran más inconsistencias que utilidades explicativas. En definitiva, el propósito de esta ponencia es ampliar el lugar de las preguntas y evitar dar respuestas conclusivas (sobre historia indígena ya hubo demasiadas).

En la primera parte del trabajo, y después de describir el contexto en el que se disputan los sentidos sobre la historia, retomaré la posta en una discusión ya realizada sobre las definiciones de “etnia” y “cultura” que suelen ser utilizadas en los marcos de interpretación hegemónicos del pasado. Al respecto nos preguntamos sobre el archivo de lo pensable (Trouillot 1995).

En segundo lugar, esbozaré algunos de los replanteos teóricos que fueron emergiendo en otros lugares con el mismo propósito de cuestionar los topes o techos en las herramientas conceptuales utilizadas para pensar procesos, agencias y relaciones sociales en los intentos de construir una historia indígena --o una historia de los indígenas. El proyecto más general --compartido por muchos de nosotros pero todavía ambicioso-- en el que inscribo este trabajo apunta a reconstruir una narrativa histórica que desafíe lo impensable. Como muchos otros, considero que esto se inicia replanteando los términos bajo los cuales se pueden pensar las preguntas porque, quizás entonces, encontremos nuevas respuestas (y más verdades).

### **El contexto de las disputas**

Si bien en el sur de la provincia los pobladores indígenas relatan historias de violencia similares a otras regiones de Chubut, éstas adquieren cierta especificidad. Las relaciones con la policía provincial y gendarmería entre las décadas del 50' y del 70' son cruciales para comprender la actual distribución del territorio entre los pueblos indígenas y las estancias de propiedad no indígena. No sólo llama la atención la cercanía temporal de estas experiencias de despojo, sino también la extensión de las mismas en la constitución de las subjetividades.

Entre las comunidades que “perdieron” sus territorios en esos años --por ejemplo la comunidad Nahuel, Pailalef y Sacamata-- y aquellas que vieron reducida a menos de la mitad el área territorial ocupada a principios de siglo XX, se reconfigura el espacio reciente de tierras indígenas y no indígenas. En el sur de Chubut, la categoría de “los dispersos” es utilizada por varios representantes indígenas para dar cuenta de la gran mayoría de personas indígenas que ha tenido que migrar a los centros urbanos.

Las trayectorias de subjetivación indígena se constituyen con historias de violencia donde asesinatos, acusaciones arbitrarias y falsas, detenciones forzosas, humillación y torturas fueron parte de los “malos tratos” con los que “los cansaron de insistir en vivir en sus tierras”. En este modo de operación, no se distinguen mayormente entre quienes adscriben a pertenencias tehuelches o mapuches. Para los pobladores indígenas del sur de Chubut, la experiencia de subordinación está indisolublemente relacionada con estas décadas cercanas donde casi ningún lugar del espacio social era posible de ser habilitado para el reclamo, la denuncia o la creación de un proyecto político colectivo de oposición.

Cuando a fines de los 80' y con mayor visibilidad a principios de los 90', comienzan a organizarse desde el mismo gobierno provincial las reuniones de caciques y representantes –en el marco nacional del PPI (Programa de Participación Indígena)--, el sur tenía más familias “dispersas” que comunidades a ser representadas. De todos modos, estas experiencias de participación fueron claves para identificar otros lugares de apego y de acción colectiva y modos de expresar las injusticias. Desde entonces, las personas mapuches y tehuelches del centro-sur de la provincia no han estado entre las que más han participado de los procesos públicos en la lucha indígena, sin embargo, ellas han comenzado a identificar los puntos conflictivos y los reclamos legítimos en los nuevos contextos. A riesgo de simplificar, las historias locales –y centralmente aquellas más recientes—dan cuenta de un mayor despliegue de dispositivos de control basados en prácticas coercitivas y violentas en relación con otras regiones de la provincia.

En este contexto, la “comunidad mapuche” de Pastos Blancos (Tramaleo o Loma Redonda) y la “comunidad tehuelche” de Chalía fueron definidas desde los discursos dominantes como los enclaves representativos y visibles de la presencia indígena en la región.

A inicios del 2006, la gente de Pastos Blancos había recibido de la municipalidad la solicitud de organizar el camaruco con vistas a recibir en él al gobernador Das Neves. En mayo de este año Das Neves inaugura un puente y los caminos “que integran a la comunidad aborígen El Chalia con el resto del Chubut”. En el acto, el gobernador cruza el puente inaugurado con miembros de la comunidad Chalía como “demostración de integración” y del “plan estratégico” de su gestión “acercar el Estado Provincial a todos los parajes”<sup>3</sup>. Tras esta actuación de integración, las memorias de despojo y malos tratos continúan siendo silenciadas, y en muchos casos reconvertidas en homenajes, estatuas y actos rememorativos de la “tehelchidad”. Esta última, y los indígenas que la reivindiquen como un lugar de pertenencia, continúa siendo la esencia –raíz, origen, sustancia—de la “argentinidad” en Chubut. Incluso quienes se autoadscriben como tehuelches están llamados a “recordarse”, a “verse como pasado” y como otredad, para pasar a la historia oficial como auténticos y legítimos argentinos.

---

<sup>3</sup> En el imaginario provincial éstas son áreas alejadas y desconectadas, áreas denominadas prioritarias en los proyectos actuales de “conectividad” provincial

Pero estas categorías incorporan una paradoja constitutiva: la relación hegemónicamente construida entre tehuelches y mapuches. En tanto categorías discretas, asimétricamente valoradas, calificadas respectivamente como diacrítico de argentinidad y de extranjería, son difíciles de ser apropiadas como lugares de apego por las personas de carne y hueso.

Las opciones suelen tomar sendas distintas. Por un lado, algunos pobladores presuponen la historia oficial y transportan esta oposición al pasado, siendo sus abuelos y bisabuelos quienes peleaban. La relación entre las pertenencias adjudicadas a aquellos “bandos” y las de los grupos actuales se mantiene difusa y sin sentido aparente para las relaciones de hoy en día donde el ser mapuche o tehuelche parece tener más en común de lo que suele suponerse. Por otro lado, algunos pobladores indígenas de la región reconstruyen la historia impugnando las dicotomías étnicas entre tehuelches y mapuches, y recentran el antagonismo como un conflicto entre originarios en el territorio e invasores –sólo y únicamente los blancos. Finalmente, algunos pobladores encuentran en esta oposición un marco performativo y efectivo para encuadrar los conflictos internos en la comunidad (en los que “el orden de llegada” y la legitimidad en las tierras comunitarias suele encontrar un marco autorizante en la oposición tehuelches-mapuches).

En líneas generales, la negación de la oposición hegemónica entre tehuelches y mapuches va adquiriendo cada vez más fuerza –es decir, más discursos circulan en esta dirección— entre los pobladores indígenas del centro-sur de Chubut. La mayor parte de los pobladores con los que hemos conversado reconocen diferencias entre --y actualizan estereotipos del— “ser tehuelche” y “ser mapuche”; diferencias que suelen enmarcarse en las narrativas recontadas o memorias heredadas de los antepasados sobre una relación de diferencia. Sin embargo, la oposición hegemónica construida como un enfrentamiento histórico entre dos pueblos es apropiada por muy pocos indígenas.

Estos posicionamientos alternativos sobre el pasado impugnan también las bases de las territorializaciones regionales. La oposición entre tehuelches y mapuches es uno de los discursos que autorizan la distribución de las legitimidades en el territorio provincial. Como veremos a continuación, discursos viejos se entraman con otros más nuevos, y todos ellos recurren a la cita de autoridad de la Antropología y la Historia. A continuación me centraré en los usos hegemónicos de esta oposición tehuelche-mapuche como un fenómeno cultural

en sí mismo que, contextualizado en un determinado tiempo y lugar, puede ser históricamente analizado.

### **Usos y costumbres: la “cultura” en la historia**

Las mismas divisiones disciplinarias en el campo argentino de los estudios étnicos –y sobre todo de los estudios indígenas—han ido naturalizando la idea de que la Historia es una historia de occidente mientras que las sociedades no occidentales –y sobre todo las indígenas-- serían el objeto privilegiado de una empresa etnológica. Al mismo tiempo que la temática indígena parecía no tener nada que ver con occidente, los pueblos indígenas fueron alejados de la historia y sólo clasificados según listas de rasgos y diacríticos. Estos modos diferenciales de aproximación no se limitaron sólo al campo académico, y devinieron constitutivos de las formaciones de alteridad<sup>4</sup> en los ámbitos provincial y nacional. La historia de los pueblos indígenas de la Patagonia no es ajena a estas lecturas.

En primer lugar, es una historia que comienza sin historia, en un tiempo sin tiempo; esto es, empieza con el estatismo de la *clasificación*. El río Chubut separa a los tehuelches meridionales de los septentrionales, que a su vez se dividen en cuatro etnias: Günuna Küne, Chahuache Kenk, Metcharnuwe y Aóni Kenk (con algunas variantes según los autores). Los manzaneros se definen como una etnia mixta de tehuelches, pehuenches y araucanos o mapuches de Chile, y pueden ser ubicados en el centro y el sur de la actual provincia de Neuquén. Esta clasificación conjuga definiciones en desuso en el ámbito antropológico con otras más actuales. Por ejemplo, las diferencias en el “mosaico de la diversidad patagónica” se definen como étnicas, y lo étnico se define como una correlación entre tipo biológico, cultura y lengua. Tipo, cultura y lengua dan como resultado distintas etnias a las que se suman, además de las ya señaladas, los pehuenches, los ranqueles, los “mapuches originales” (araucanos) y los grupos mixtos como los manzaneros del actual Neuquén o los salineros de las llanuras pampeanas. La correlación entre tipo, cultura y lengua, llevan a que, ante un cambio de lengua –como el ejemplo que suele ser citado de la etnia Metcharnuwe, absorbida por los Aóni Kenk —se pueda decretar su extinción en el transcurso de unos pocos años. Asimismo, cuando algunos Günuna Küne son tomados

---

<sup>4</sup> La noción de “formaciones de alteridad” provinciales y nacionales ha sido teóricamente desarrollada por Claudia Briones (2005).



prisioneros por los manzaneros, adoptando la cultura y la lengua de los captores, surge una nueva etnia (la Chehuache Kénk)<sup>5</sup>. El cuestionamiento a estas definiciones más viejas de la Antropología se puede ver en los antropólogos más clásicos, como Boas o Malinowski, que dedicaron muchos años y ensayos para demostrar en la primera mitad del siglo XX la falacia de describir una etnia (o raza) como una correlación de tipo biológico, lengua y cultura (cf. Stocking 1974). A pasado mucho tiempo desde entonces, pero en Patagonia sigue siendo el modelo dominante.

Aun cuando las clasificaciones etnológicas aparentemente no recurran al tipo biológico como una de las variables de la correlación –aunque en la historiografía patagónica sorprende la vigencia de los aspectos fisiológicos como criterio de definición étnica—el modelo sigue siendo anticuado por otras razones. La etnia, definida entonces por una lista de rasgos culturales –entre los cuales la lengua pareciera ser el rasgo central—remite a una definición clásica de cultura como “estilo de vida coherente de un pueblo”, como una totalidad social homogénea y estática. Estas definiciones de cultura comenzaron a ser criticadas por la Antropología de los 50’, y principalmente de los 60’ –cuando paradójicamente el modelo etnológico se afianza en la historiografía patagónica—ante el hecho ya insoslayable del sistema mundo como única totalidad. La percepción de las sociedades como sociedades complejas y fundamentalmente heterogéneas, fue acompañada de una redefinición de cultura, ahora atravesada por relaciones asimétricas, entendida como medio, objeto y escenario de la lucha por los sentidos sobre determinadas prácticas y símbolos, y como proceso político de construcción de la realidad social e incluso de las diferencias (por ejemplo, ver Hall 1993, Wright 1999 entre muchos otros antropólogos que señalaron estos cambios en las teorías antropológicas)<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Sobre la misma se afirma, además, que dura menos de 60 años, puesto que las campañas militares modifican todos estos procesos étnicos que se estaban gestando.

<sup>6</sup> También los estudios étnicos han sido reformulados desde los 70’ (ver Claudia Briones 1998) incorporando un enfoque relacional primero y el marco de las relaciones asimétricas en la marcación de alteridades nacionales después.

Preferiría no detenerme en la crítica antropológica a este tipo de clasificaciones, puesto que ya han sido largamente trabajadas, para centrarme en las implicancias políticas de este modo de definir las diferencias como categorías etnológicas.

Primero, *la categoría etnológica* (entendida como una lista de rasgos culturales y lingüísticos), al descontextualizarse en primera instancia de todo proceso histórico, pareciera autorizar la falacia de explicarse por sí misma. Es un punto de partida naturalizado, al extremo que cualquier cambio posterior con efectos sobre la misma es percibido como degenerativo, deformador y productor de inautenticidad. Y más aún, cualquier proceso previo a ese punto de partida es un impensable.

Recientemente, los mismos discursos provinciales empiezan a denunciar las políticas estatales de relocalización de los grupos indígenas sometidos como muestra de la arbitrariedad de un estado que, ignorante o indiferente, operó desconociendo las distintas procedencias étnicas. Este es el caso de “las tribus puestas a cargo” de los caciques Quilchamal o Tramaleo. Desprolijidad de procedimiento en la que subyace la idea de que la “mixtura” produjo una degeneración en las identidades étnicas:

“La conquista del desierto (1879-1885) produjo, además de la destrucción del nervio de las sociedades tracionales, y su disminución numérica, un desplazamiento geográfico total de los grupos. En la práctica son muy raros los que regresaron a sus sitios originales, y constituyen mayoría los conformados artificialmente, es decir con familias procedentes de distintos orígenes, geográficos y étnicos (Casamiquela, 2000)”.

Pero, principalmente, esta visión hegemónica sobre los procesos de formación de grupo desconoce las políticas indígenas de los “permisos” para habitar en las tierras otorgadas a un determinado cacique, las actas de los acuerdos y consensos comunitarios y las notas de los caciques pidiendo o autorizando la incorporación de miembros de distintas familias en sus comunidades<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> En 1921 el cacique Tramaleo pide en una carta dirigida al gobierno la incorporación de miembros de la familia Sayhueque, por ejemplo (Aguado 2004).

Aun incorporando discursos nuevos sobre “el respeto a la diversidad cultural”, la diversidad a ser defendida es ese punto cero, hegemónicamente arbitrario, que fue naturalizado como el modelo etnológico de la Patagonia (tehuelches meridionales, tehuelches septentrionales, manzaneros, araucanos...). Por consiguiente, el “respeto a la diversidad cultural” no es más que la imposición a una clase de sujetos –con posiciones subalternas en las estructuras de poder—de una noción de cultura definida por el modelo etnológico. Una cultura que, además, no tiene historia y no puede tenerla sin riesgo de extinguirse, absorberse, degenerarse o desaparecer...

El modelo etnológico se encuentra tan naturalizado, que las explicaciones más actualizadas –aquellas que incorporan la heterogeneidad y las relaciones históricas entre los grupos— plantean un quiebre entre antes y después en relación con los principios de relacionalidad. En un primer momento –fechado hasta finales del siglo XIX—pareciera que las relaciones y vínculos entre personas se limitaban a ser endogámicas hacia el interior de los grupos denominados con las categorías etnológicas. Hasta ese momento, todavía podíamos reconocer etnias puras. Pero ya a principios del XX, la historia oficial señala que las etnias Aóni Kenk, Chehuache Kenk y Gününa Küne estaban sumamente mestizadas o que en Chubut “para ese entonces todas las tribus estaban emparentadas” (y se citan comunidades o parajes con yuxtaposición de apellidos que suelen ser identificados como diacríticos de una determinada etnia). Rodolfo Casamiquela, en el libro sobre *El linaje de los Yanketruz* (2004), recurre a una gran cantidad de hipótesis *ad hoc* para continuar sosteniendo una de sus principales tesis: que los procesos de familiarización entre etnias diferentes son tardíos. Sin embargo, en este ejercicio, y frente a las dificultades argumentativas que se obliga a ir sorteando, deviene un trabajo interesante para profundizar en la hipótesis opuesta, esta es, la imposibilidad de fechar los procesos humanos de relacionamiento intergrupual.

Las definiciones hegemónicas sobre los grupos indígenas del centro-sur de Chubut responden a esta doble presuposición: un modelo de clasificación etnológica como punto de partida; un proceso de familiarización que puede ser fechable –y en este caso tardío. En la actualidad, la comunidad de Chalfá es definida como una parcialidad mixta de tehuelches septentrionales australes y meridionales; y la comunidad Tramaleo como manzaneros (etnia mixta de tehuelches, pehuenches y araucanos). No obstante, y teniendo en cuenta las mismas memorias genealógicas de las comunidades actuales, los procesos de

familiarización son más complejos que una “mixtura” entre etnias. Si por un momento acordáramos con estas definiciones etnológicas podríamos decir que los procesos de formación de grupos parentales responden a patrones similares de familiarización, donde tehuelches, manzaneros y araucanos son algunas de las identificaciones con las que se asocian abuelos, bisabuelos y tatarabuelos en cualquiera de estos grupos. Pero es preciso ir más allá de esta idea de “mixtura” para comprender las formas históricas y situadas en que ciertos vínculos sociales se vuelven significativos. Volveremos sobre este tema después.

En segundo lugar, aun cuando la historia oficial ha comenzado a reconocer *la preexistencia indígena al establecimiento de las fronteras nacionales* los sentidos de anterioridad y posterioridad siguen siendo aquellos propuestos por el modelo etnológico. Las categorías etnológicas adquieren valores diferenciales en las temporalidades del espacio nacional. En los gradientes de preexistencia al estado nación encontramos un orden de antigüedad: los tehuelches son previos a cualquier otro pueblo en Patagonia, los manzaneros son previos en un sentido físico o genealógico pero no cultural (son “cuerpos” del Este con “mentalidades” culturales del Oeste de la cordillera), y los mapuches no son preexistentes –y si los son, su llegada física al este es mucho más reciente. La forma de extender la preexistencia indígena en los discursos oficiales ha tendido a renombrar a los grupos antes definidos mapuches como manzaneros. En este sentido, la provincia tiene indígenas que les son “propios” y otros que llegaron tras la denominada “conquista del desierto”. Por ejemplo, la historia oficial sostiene que la tribu Tramaleo formaba parte de la confederación manzanera que se dispersa ante las tropas del ejército, la cual al abandonar Junín se asienta principalmente en Chubut.

Particularmente, el suroeste de Chubut, antes de 1890 estaba habitado por tehuelches, quienes retornan araucanizados después de las campañas militares. Junto con estos tehuelches mapuchizados irán llegando también los manzaneros (tehuelches que ya habían sido mapuchizados antes de las campañas) y los colonos. Se sostiene entonces que, en la provincia de Chubut los “mapuches verdaderos” o chilenos no son preexistentes. En este caso, la preexistencia es al arribo en territorio chubutense de los colonos no indígenas. Resumo así esta narrativa histórica: Hasta los años de las campañas militares los indígenas de Chubut se mantuvieron ajenos al proceso de araucanización y, cuando dejaron de estarlo –después de las campañas—, no llegaron al territorio provincial “mapuches chilenos” sino

pueblos indígenas mapuchizados originarios de Neuquén. En Chubut este discurso puede esgrimirse en defensa de los indígenas cuando todas las pertenencias devienen manzaneras (el efecto sería argentinizar a quienes hoy se reconocen como mapuches) o ser parte de un discurso más conservador restringiendo el “salvoconducto” del origen manzanero.

La génesis histórica de la construcción hegemónica de la araucanización como discurso académico fue analizada por Raúl Mandrini y Sara Ortelli (1995) y por Axel Lázzari y Diana Lenton (2000). Destaco aquí los sentidos que el modelo de la araucanización adquiere en los discursos oficiales de la provincia de Chubut. Entendido como sometimiento de los tehuelches y el inicio de su mestizaje profundo, da cuenta de cómo la cultura mapuche comenzó a expandirse por obra de tehuelches culturalmente araucanizados. Incorporando discursos nuevos sobre la diversidad cultural, el conflicto, la heterogeneidad y el respeto a las versiones alternativas de la historia, la narrativa provincial puede sostener una afirmación como la siguiente:

“El término mapuche no tiene en cuenta antiguas diferencias étnicas, y se basa en una visión de un supuesto pasado de armonía, unidad y homogeneidad entre los pueblos indígenas. La visión tehuelche se opone al supuesto pasado de armonía” (ver por ejemplo, Aguado 2004).

La visión tehuelche, la cual no parece ser diferente a la visión hegemónica sobre los tehuelches, es una localización particular del conflicto y la heterogeneidad entre dos grupos contruidos como homogéneos y antagónicos: los tehuelches y los mapuches.

Tercero, las formaciones de alteridad provincial se autorizan en determinados eventos históricos o epitomes de las entextualizaciones oficiales. Con respecto a la relaciones indígenas en Patagonia, estos hitos son “*las cruentas batallas entre los tehuelches y los manzaneros* (en ocasiones nombrados como mapuches)<sup>8</sup>” llevadas a cabo alrededor de 1820 y denominadas como las batallas de Barrancas Blancas, Piedra Shótel y Languiño. Los actores del enfrentamiento son “los tehuelches” y “los manzaneros/mapuches” como colectivos homogéneos. El resultado de estas batallas puede tener énfasis diferentes: el inicio de la extinción tehuelche (expresión poco frecuente en la actualidad), el fin de la

---

<sup>8</sup> Este es un claro ejemplo de cómo en los últimos años el término manzanero comenzó a reemplazar la denominación mapuche. Hace unos años atrás, estas batallas eran exclusivamente entre tehuelches y mapuches.

supremacía tehuelche sobre los manzaneros, la consolidación de los manzaneros como etnia o la dominancia cultural mapuche en los manzaneros<sup>9</sup>. El efecto discursivo de estas afirmaciones reside en su transposición de los discursos nacionalistas. Tras las batallas habría una intención de invasión, dominación, o expansión territorial. Por lo tanto, una nación, un pueblo o una etnia domina a otra y se expande. Sin embargo, después de “estas cruentas batallas”, y siguiendo los mismos relatos de estas historias oficiales, no habría ningún cambio sustantivo en las distribuciones del territorio.

La misma historia oficial sobre Quilchamal<sup>10</sup> –ancestro del actual *lonko* de la comunidad de Chalía—representa esta misma paradoja. Como miembro de una “confederación tehuelche” –equiparada a nación, pueblo o etnia—participa de los combates contra los manzaneros. Él y parte de su gente es tomada como prisionera; en cautiverio se relacionan familiarmente con la gente del País de las Manzanas (sus enemigos y captores). Al ser liberados del cautiverio retornan a sus tierras al sur de Chubut donde Quilchamal es nombrado cacique. Las tribus representadas por su nieto Manuel Quilchamal, en 1880, se extendían en un territorio sumamente amplio desde Carmen de Patagones a Santa Cruz, desde los Andes a la costa.

Los conflictos, los enfrentamientos armados, la práctica de llevar prisioneros, la esclavitud, y otros tantos hechos señalados por cronistas y viajeros del siglo XIX merecen nuevas preguntas y enfoques alternativos a los marcos de transposición nacionalistas.

Las “batallas” suman nuevos sentidos a las categorías etnológicas en términos de enemistades y alianzas. Los manzaneros mapuchizados son los enemigos centrales de los tehuelches. Motivados por venganza y defensa, los tehuelches optaron en la historia por ser aliados del ejército argentino. Otra transposición de las disputas fronterizas entre Argentina y Chile.

### **Ensayando preguntas**

---

<sup>9</sup> Aclaro que los manzaneros, hasta el momento histórico de estas batallas, eran descriptos como un grupo con rasgos culturales tehuelches y mapuches (por ejemplo, eran bilingües). En este sentido es que se afirma, la supremacía de la cultura mapuche sobre los rasgos culturales tehuelches en los cuerpos de los manzaneros.

<sup>10</sup> Abuelo del cacique Manuel Quilchamal, quien recibe las tierras de la reserva en 1916.

Los estudios en Antropología Histórica reunidos en general por regiones para compartir, discutir y desafiar posibles supuestos etnocéntricos en las explicaciones de los procesos, fueron creando marcos teóricos situados, alternativos y sugerentes para volver a pensar sobre los hechos que aparentemente ya habían sido explicados.

Los trabajos sobre la región del Amazonas han puesto en cuestión la lógica de Occidente que descansa en la primacía de las distinciones, llamando la atención sobre la importancia que tiene la apropiación y la predación en las interpretaciones que realizan los indígenas amazónicos de sus experiencias de relacionamiento (Viveiros de Castro 1992, Fausto 2007, Santos Granero 2007). Con este mismo énfasis en las formas de pensar o en las ontologías indígenas se produjeron otras ideas, como por ejemplo, preguntarse qué es dado y qué es construido en las sociedades amazónicas. En esta dirección, se ha profundizado sobre los puntos de vista específicos que estos pueblos tienen sobre lo que nosotros llamaríamos naturaleza (Descola 2005; Viveiros de Castro 1998) o en relación con una mayor comprensión de los enfrentamientos y batallas de los indígenas amazónicos, se preguntaron en qué medida la enemistad o la familiarización son vistas como naturales o construidas. Este núcleo de trabajos, al pensar sobre los significados que pueden tener las nociones de tiempo, memoria, cambio o agencia para las sociedades indígenas, no se propone tanto encontrar claves para el entendimiento como evitar malinterpretaciones (Carneiro da Cunha 2007).

Entre los trabajos sobre las memorias sociales y las formas en que éstas se inscriben en el paisaje (Rappaport 1989, Santos Granero 1998), aquellos centrados en las sociedades indígenas de Australia pueden ser sumamente sugerentes para repensar los procesos indígenas de desplazamiento en la Patagonia (Rumsey 2001, Stewart y Strathern 2001). Las relaciones entre las memorias genealógicas y las experiencias de territorialidad devienen centrales para pensar el paisaje como un espacio social donde los ancestros y las personas vivas construyen sus pertenencias comunes. La territorialidad puede ser resultado de un modelo jerárquico de caciques, descendientes y linajes, o de un modelo más flexible, dinámico, afectivo y político donde estas ramificaciones jerárquicas son siempre plausibles de reconexión. Asimismo, una comprensión menos etnocéntrica de los marcos indígenas de interpretación, también permite cuestionar el modelo del lugar de origen como la única forma de territorialidad. Estos autores sostienen que, las memorias de ruta sobre los

ancestros no sólo dan cuenta de los orígenes sino también de otros lugares de tránsito y de apego donde estas fuerzas del origen –o de los antiguos-- pueden ser renovadas.

Finalmente, estudios etnohistóricos sobre distintas zonas geográficas, han coincidido en preguntarse cuál es el colectivo social que, en los procesos históricos, opera como agente, es decir, sobre el lugar o nivel de inclusión en que las agencias indígenas resulten más significativas para comprender los procesos sociales de relación y pertenencia. Decíamos antes que los colectivos “tehuelches”, “manzaneros”, “mapuches”, y en especial cuando son definidos como categorías etnológicas, no parecen ser los sujetos de la historia, o el nivel apropiado para un entendimiento complejo de las agencias indígenas. Estos trabajos pueden ser agrupados en dos tendencias diferentes, pero relacionadas.

Por un lado, aquellos que proponen una relectura del modelo “de las casas” levistrossiano (Lévi Strauss 1979) reemplazando el interés clasificatorio de este autor por otro más heurístico. En esta dirección, son los grupos parentales (expresados en los términos de linaje, tribu, *lof* (comunidad) o la “la gente de”) quienes operarían como agentes en los procesos de alianza, familiarización –ya no definida meramente por consanguineidad--, reestructuración y formación de grupos de pertenencia, o de conflicto, disputas, enemistades y fisiones (Carsten, J. y S. Hugh-Jones 1995, Joyce 2000, Gillespie 2000). Las relaciones con los ancestros y con el territorio son puestas en primer plano para comprender procesos regionales en sus dimensiones afectivas y políticas. Por otro lado, otros autores proponen retomar los estudios de parentesco, y sus marcos comparativos, desde la noción de “relacionalidad” (Astuti 2000, Carsten 2000) para preguntarse sobre los modos específicos y situados a partir de los cuales ciertos vínculos –generalmente no consanguíneos ni establecidos de antemano—devienen en relaciones de “familiaridad”.

Trabajando particularmente sobre las memorias sociales de los grupos indígenas en la provincia de Chubut me encontré con el desafío de repensar los reclamos que éstas ponían en relieve: por un lado, el reclamo de verdad sobre “lo que realmente sucedió en el pasado”, por el otro, el reclamo de reconocimiento de sus agencias en los procesos históricos (Ramos 2008). En este sentido, considero que un reconocimiento efectivo de las agencias indígenas comienza por reconocer en la transmisión de las memorias el hacer de agentes que producen conocimiento y actualizan marcos de interpretación anclados en experiencias, trayectorias y procesos de subjetivación específicos. Es partiendo de estas versiones



alternativas de la historia y sus procesos, que nos será más fácil no recurrir “una vez más” a viejas malinterpretaciones.

El modelo etnológico, con sus connotaciones nacionalistas, podría empezar a ser reemplazado por la historia de grupos parentales que, en contextos de violencia, deportación y sometimiento, apelaron a conocimientos heredados y producidos para reconstruir sus vínculos, sus pertenencias y sus formas de hacer política (Ramos 2007, Delrio y Ramos 2006). En pocas palabras, se trata de comprender la importancia de las memorias genealógicas, los modos en que se objetivan las relaciones con los ancestros, la significación de ciertos sitios geográficos como lugares de pertenencia, y sobre todo, las alianzas y reagrupamientos entre familias así como el surgimiento de nuevos grupos a partir de los desmembramientos y desplazamientos a los que, con tanta frecuencia, se vieron forzados.

La historia seguirá siendo contada desde distintos y disputados puntos de vista, y no es cierto que la Antropología Histórica pueda dar voz a algún punto de vista en particular. Sin embargo, podemos preguntarnos desde dónde y con qué implicancias políticas se construyen los agentes del pasado cuando se sostiene, por ejemplo que, en el combate de Apeleg, en el que el ejército perseguía manzaneros, cayeron prisioneros por equivocación los tehuelches que, “casualmente”, acampaban cerca de Inacayal y Foyel. Las investigaciones realizadas, basadas generalmente en las mismas fuentes editas e inéditas, o aportando información desde el descubrimiento de un nuevo archivo han ido acumulando una gran cantidad de datos, acontecimientos, relatos, etc., pero en lo que respecta a las historias que se oficializan y tienen mayor circulación, es necesario aún, repensar los argumentos y texturas de coherencia en marcos que sean menos etnocéntricos.

### **Palabras finales**

El anciano Prudencio Tramaleo, *longko* de la comunidad de Pastos Blancos, describe la época en que sus antepasados eran parte del País de las Manzanas como el tiempo de los “pueblitos” donde todos estaban juntos, los manzaneros, los mapuches y los tehuelches. Según este anciano, las familias no sólo cooperaban en las tareas productivas sino que también se juntaban en “reuniones grandes” para tomar decisiones. Al preguntarle por los enfrentamientos entre mapuches y tehuelches responde: “eso no fue una guerra, la única guerra es la que hubo con los que llegaron (los blancos)”.

Posiblemente hubo enfrentamientos entre grupos parentales mapuches y tehuelches (que no es lo mismo que decir mapuches contra tehuelches), pero Prudencio está recentrando la historia y mostrando que esta discusión no es ingenua.

Tiene tantas implicancias políticas adscribirse en una misma pertenencia mapuche-tehuelche --como muchas organizaciones y comunidades indígenas de Chubut lo hacen actualmente--, como autorizar un discurso de límites y preexistencias a partir de un modelo etnológico construido como conocimiento científico y neutral.

El discurso hegemónico provincial puede sostener, por ejemplo, que “los tehuelches se asimilaron más con las sociedad blanca, dejando de mantener sus costumbres, mientras los manzaneros se casaron más entre ellos y siguen realizando camaruco”. El discurso de quienes se identifican con una historia de relaciones parentales y políticas cuestiona estas dicotomías y señalan que el antagonismo y la diferencia fue el resultado de otras relaciones sociales: aquellas enmarcadas en políticas de exterminio, deportación y expropiación.

Cuando referimos a comunidades mapuches-tehuelches, lejos de estar utilizando el modelo etnológico de las diferencias culturales y étnicas, las improntas clasificatorias y las connotaciones nacionalistas, estamos apropiándonos de los usos políticos que resultan de las distintas articulaciones históricas entre discursos oficiales, desafiantes y “heredados de los antiguos”. En todo caso, son las mismas organizaciones y comunidades mapuches-tehuelches las que están poniendo sobre la mesa las dimensiones políticas de las denominaciones y definiciones de cultura, cuando quienes reproducen las clasificaciones etnológicas creen aun que están siendo objetivamente apolíticos.

## **Bibliografía**

Aguado, A. 2004. *La colonización del Oeste de la Patagonia Central*. Departamento Río Senguer, Chubut, 1890-1919. Fondo Editorial Provincial. Secretaría de Cultura de la Nación.

Astuti, R. 2000. Kindreds and descent groups: new perspectives from Madagascar. En Carsten, J. (ed.); *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press, 90-103.

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

Briones, C. 2005. “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”. En *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones*

*provinciales de alteridad*. Claudia Briones (ed), Buenos Aires: Geaprona-Antropofagia, 11-45

Carneiro da Cunha, Manuela (2007). "Foreword. Whose history and history for whom?". En Fausto, Carlos y Michael Heckenberg (eds.). *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, xi-xiii

Casamiquela, R. 2000. *Toponimia indígena del Chubut*. Rawson: Gobierno de la Provincia del Chubut. Subsecretaría de Cultura.

Carsten, J. y S. Hugh-Jones 1995. *About the House: Levi-Strauss and Beyond*. Cambridge, New York, Cambridge University Press

Carsten, J. 2000. Introduction. En Carsten, J. (ed.); *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-36.

Casamiquela, R. 2004. *El linaje de los Yanquetruz*, Trelew:Fundación Ameghino.

Delrio, W. 1996. *Estrategias de relación interétnica en Patagonia Noroccidental hacia fines del siglo XIX*, Tesis de Licenciatura, Departamento de Historia, Universidad de Buenos Aires, m.i.

Delrio, W. 2005. *Memorias de Expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Quilmes.

Delrio, W. y A. Ramos 2006. "“Reunidos en Fūta Trawūn’ Agencias políticas y alianzas identitarias desde los parlamentos mapuche-tehuelche”. *VIII Congreso de Antropología Social*, Universidad Nacional de Salta, Salta, 19-22 de septiembre.

Descola, P. 2005. *Par-delà Nature et Culture*. Paris: Gallimard.

Fausto, C. 2007. "If God Were a Jaguar. Cannibalism and Christianity among the Gurani (16ht-20<sup>th</sup> Centuries)". En Fausto, Carlos and Michael Heckenberger (eds) *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, 75-105.

Gillespie, S. 2000. Lévi-Strauss. Maison and Société à Maisons. En Joyce, R. y S. Gillespie (eds.); *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 22-52.

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

Hall, S. 1993. "Culture, community, nation". En *Cultural Studies* 7: 349-63.

Joyce, R. 2000. Heirlooms and Houses: Materiality and Social Memory. En Joyce, R. y S. Gillespie (eds.); *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 189-212.

Lenton, D. 2005. "La cuestión de los indios y el genocidio en los tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política". *Historia de Nosotros. Políticas genocidas del estado argentino: campaña del desierto y guerra de la triple alianza*. Buenos Aires: Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2: 10-16.

Lázzari, A. y D. Lenton 2000. Etnología y Nación: facetas del concepto de Araucanización. Avá. Revista de Antropología, N° 1, abril 2000. Programa de Posgrado en Antropología Social, Universidad Nacional de Misiones y CONICET, Posadas: 125-140.

Lévi-Strauss, C. [1979] 1997. La organización social de los kwakiutl. *La vía de las máscaras*: 140-162. México, Siglo XXI.

Mandrini, R. y S. Ortelli 1995. Repensando viejos problemas: observaciones sobre la araucanización de las pampas. *RUNA XXII*: 135-150.

Nacuzzi, L. 1998. *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires: SAA.

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

Ramos, A. 2008. "El nawel y el pillañ. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche". *World Anthropologies Network E-Journal* n° 4(abril): 57-79.

Ramos, A. y W. Delrio. 2005. "Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut". Briones, C. (comp.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires: Antropofagia, 79-118

Rappaport, J. 1989. 'Geography and Historical Understanding in Indigenous Colombia, in R. Layton (ed) *Who Needs the Past? Indigenous Values and Archaeology*, 84-94. London and New York: Routledge.

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

Santos-Granero, F. 1998. 'Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia', *American Ethnologist* 25(2):128-48.

Santos Granero, F. 2007. "Time Is Disease, Suffering, and Oblivion. Yanesha Historicity and the Struggle against Temporality". En Fausto, Carlos and Michael Heckenberger (eds)

*Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives.* Gainesville: University Press of Florida, 47-73.

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

Stocking, G. 1974. *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911: A Franz Boas Reader,* New York: Basic Books.

Trouillot, M. R. 1995. *Silencing the Past. Power and the Production of History.* Boston: Beacon Press.

Viveiros de Castro, E. 1992. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society.* Chicago: The University of Chicago Press.

Viveiros de Castro, E. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of The Royal Anthropological Institute* 4:469-88.

Wright, Susan. 1999. "La politicización de la cultura." En: *Constructores de otredad, una introducción a la Antropología Social y Cultural.* Buenos Aires: Eudeba, 128-141.