

VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social. Sección de Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 2013.

Los Ñanco y los Sayhueque: construcción de subjetividades políticas en dos procesos de movilización colectiva.

RAMOS Ana, STELLA Valentina y NAHUELQUIR
FABIANA.

Cita:

RAMOS Ana, STELLA Valentina y NAHUELQUIR FABIANA (2013). *Los Ñanco y los Sayhueque: construcción de subjetividades políticas en dos procesos de movilización colectiva. VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social. Sección de Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-063/527>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evkA/ttw>

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>.

**GT 19 Procesos de organización y movilización colectiva en sectores subalternos:
imaginarios empíricos, conceptuales y metodológicos.**

Coordinadoras/es

Virginia Manzano, ICAFFyL, UBA/CONICET

María Inés Fernández Álvarez, ICAFFyL, UBA/CONICET

Matías Triguboff, ICAFFyL,UBA/CONICET

Título:

**Los Ñanco y los Sayhueque: procesos de construcción de subjetividades políticas en dos familias
mapuche-tehuelche.**

Autoras:

Stella, Valentina Conicet- IIDyPCa valenstella84@gmail.com

Ramos, Ana UNRN- Conicet- IIDyPCa aramosam@gmail.com

Nahuelquir, Fabiana UNCO-IIDyPCa nahuelquirf@yahoo.com.ar

El trabajo analiza dos trayectorias familiares mapuche-tehuelche en la provincia de Chubut desde el punto de vista de sus respectivas historias organizacionales y posicionamientos para la movilización colectiva. Las mismas nos muestran particulares modos de transitar los espacios y de definir sus experiencias de "estar en lucha". Estas construcciones de subjetividad política, entendidas como procesos situados en formaciones hegemónicas particulares de alteridad y subalternidad, serán analizadas a partir de diferentes momentos de articulación con diversas organizaciones, comunidades, instituciones y demás. Entendemos que la producción de un sentido propio de pertenencia para la lucha conjunta otorga sentidos tanto a las premisas políticas de las organizaciones y comunidades indígenas que en el espacio público disputan el orden de la lógica policial (Rancière, 1996), como a las formas de encarar el desafío de articular la heterogeneidad de trayectorias con un "nosotros" como pueblo. En ambos proyectos colectivos, cobra importancia el rol de las demandas indígenas para poner en tensión y/o ampliar las concepciones de derecho, de ciudadanía y de reclamos (Hall y Held 1990).

I- Los Sayhueque

Ocupando espacios disponibles: los topes estatales (Historia de un reclamo)

Delia: "Yo hice el trabajo de hormiga viajera. Mira, doce años que estoy en esto. Primero, sola. Bueno, a veces me sentía bajoneada porque nadie me apoyaba de la familia. Y esto a ellos (se refiere a sus primos y sobrinos presentes en la reunión) los fui a ver y era como que ellos tenían un bajón, porque Silverio había ido unas veces a preguntar allá. Porque parece que lo tiene a todos comprado X (el expropiador) ahí en...en...en..., cómo es esto?; en fomentos rurales, porque todos hablan a favor de él. Claro, ustedes abandonaron hace más de 30 años y no tienen ni un derecho".

Silverio: Si

Delia: Y yo le digo: Bueno, vamos a ver. Vamos a ver si no tengo derechos. Y así empecé a ir, asistir a reuniones, hablar con el INAI, hablar con un montón de gente" (Reunión realizada en Gobernador Costa, Enero del 2010).

Delia, la *longko* de la "Comunidad Mapuche Tewelche Valentín Sayhueque", cuenta su historia de reclamos tanto por la restitución de la reserva que fue otorgada al cacique Valentín Sayhueque en 1898 (Colonia San Martín, provincia del Chubut) como por la restitución más específica de dos lotes de 50 hectáreas en el paraje Las Salinas --ubicado al interior de la Colonia, donde sus familias fueron relocalizadas en el año 1944. En el año 2009 algunas familias Sayhueque recuperan uno de los lotes en conflicto en el paraje Las Salinas. A partir de entonces, el grupo comienza a dar forma discursiva al proceso de lucha en el que se fueron viendo involucrados. En la cita anterior, Delia y Silveiro conversan en la *ruka* (casa mapuche) que habían levantado colectivamente con sus primos, hijos y sobrinos, otras comunidades de Chubut, organizaciones indígenas urbanas, y con apoyo de la intendencia de Gobernador Costa.

Fueron diversas las oportunidades en las cuales las familias efectuaron diligencias ante el estado, destinadas a obtener información sobre los territorios que les pertenecieron en diferentes momentos de su trayectoria. Vamos a partir, para este trabajo, del análisis del corpus de documentos que fueron conformando el archivo familiar de la comunidad, el cual inicia a mediados de la década del 80, con la apertura de los gobiernos democráticos¹.

En este caso particular, la constitución de un sujeto político va de la mano con las formas en que se

¹ Este es un recorte dentro de la historia más amplia de reclamos. Esta última lleva 108 años, puesto que inicia inmediatamente después de que la firma comercial Lahusen, en el año 1905, les cobrara con sus propias tierras una deuda nunca comprobada a la familia. Y continúa a partir de la década de 1930 con la emigración forzada de las familias --en procura de trabajo-- a las ciudades, de las tierras en las que habían sido relocalizadas algunas de ellas en el año 1945

fue constituyendo el reclamo por el territorio en las últimas décadas. Por lo tanto, empezamos con una breve descripción de los intercambios de notas burocráticas de demanda y de respuesta entre las personas mapuche y distintos organismos de gobierno respectivamente. Las categorías de adscripción que se fueron fijando hacia fines de la década del '80 y durante la década del '90, presuponen criterios de legitimidad previos que, aun resignificados por los nuevos discursos legales del contexto democrático nacional y las leyes internacionales sobre derecho indígena (convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo-OIT, año 1989), mantienen todavía los sentidos hegemónicos con los que se venían negando los procesos históricos de los grupos indígenas patagónicos.

En primer lugar, nos detenemos en la idea de "*comunidad inmemorial*" que los reclamantes encuentran como lugar autorizado de enunciación para fundamentar su demanda. En una carta dirigida a la Comisión Provincial de Identificación y Adjudicación de Tierras de la provincia de Chubut² en el año 1989, Delia reconstruye su relación genealógica con el Cacique Valentín Sayhueque para legitimar un reclamo por dos lotes de 50 hectáreas ubicados en el paraje Las Salinas. El argumento de descendencia parental alterna con otro en el cual se afirma la presencia de *una comunidad con más de 100 años* en la zona, para lo cual se ofrecen como evidencias los *cementerios familiares* existentes en el lugar. Los nuevos discursos jurídicos en torno al derecho indígena orientan el texto demandante en ciertas direcciones específicas: el nosotros discreto y acotado a la familia biológica que imperaba antaño se presenta ahora como sujeto de derecho, a partir de haber sido *despojado* de sus tierras, en el transcurso de varias generaciones. En consecuencia, la carta de la demandante sostiene que ha llegado el tiempo de ser beneficiados con una reparación histórica (inaugurando la llegada del *tiempo de las reivindicaciones*). Asimismo, la nota presupone discursos nacionales y civilizatorios, vigentes años atrás, y los yuxtapone con nuevas lecturas del derecho centradas en la autoctonía indígena en territorio nacional. En esta dirección, las familias demandantes ponen en relieve el doble status de ser tanto *hijos de la patria* como *hijos de la tierra*.

2 Del análisis del trabajo del Dr. E. Hualpa se observa cómo las ocupaciones de hecho que esta Comisión reconoció sólo se trataron de aquellas avaladas por el Instituto Autárquico de Colonización y Fomento Rural, ente que administra la tierra provincial, es de suponer que la ocupación de los Sayhueque no fuera considerada en esos términos y, en consecuencia, la Comisión no dio curso al reclamo familiar. Ver: Hualpa, Eduardo Raúl (2003). Sin despojos. Derecho a la participación Mapuche-Tehuelche. Cuadernos Endepa, N° 4, Equipo Nacional de Pastoral Aborigen, Trelew, Argentina. Pp. 44-48.

Esta carta, escrita veinticuatro años atrás, se enmarca en un contexto provincial donde la Comisión Provincial de Identificación y Adjudicación de Tierras de la provincia de Chubut³ llevaría adelante un relevamiento de las tierras en posesión de los indígenas. Con el fin de ser reconocida como indígena de acuerdo con los criterios vigentes esos años, la comunidad aporta datos sobre las prácticas colectivas llevadas a cabo en el lugar reclamado que confirman *una ocupación ancestral por más de cien años*.

A las construcciones previas de un "nosotros" como "tribu" (familia genealógica) se suma entonces, haciendo referencia al Convenio 169, el criterio de legitimación que establece que "aspectos colectivos del grupo" y "la relación de dichos aspectos con el territorio" deben ser los que evidencien "ocupación inmemorial". Pero el modo en el cual estos aspectos y sus relaciones con el territorio son construidos en la provincia de Chubut, y por la comunidad Sayhueque en particular, adquieren características locales: preponderancia de criterios biológicos de descendencia, y evidencia de ocupación permanente y por varias generaciones de las tierras en cuestión. Por lo tanto, aun cuando las demandas comienzan a incluir nuevos vocabularios y referencias a legislaciones recientes, los criterios hegemónicos provinciales de legitimación siguen siendo dominantes. En sus usos locales, la categoría de "ocupación inmemorial" deja de ser un reconocimiento de la preexistencia indígena para operar, más bien, como una noción con efectos de clausura.

Entendemos que el aspecto inmemorial de la legitimación clausura la posibilidad de discutir los procesos históricos de formación de grupo. En la provincia de Chubut, los años de las campañas militares, los campos de concentración posteriores, los años del peregrinaje de regreso de las personas cuando éstos se levantaron (abarcando aproximadamente desde 1879 hasta 1910 dependiendo de los grupos familiares), y los despojos territoriales llevados a cabo después de la relocalización de los grupos indígenas hacen imposible, para la mayor parte de los grupos mapuche y tehuelche, dar evidencias de ocupación permanente y continua en un mismo lugar. Asimismo, las

³ En el trabajo de Hualpa se puede analizar cómo las categorías desde las cuales el estado provincial interpelaba a los indígenas, para esta época, los reducían a un estrecha connotación productivista. Como corolario, este discurso hizo un reconocimiento parcial de los indígenas convivientes en comunidad y previó su subsistencia, desde los principios de autogestión, a partir de la conformación de cooperativas de producción y comercialización de productos agrícolas. Hualpa, Eduardo Raúl (2003). Sin despojos. Derecho a la participación Mapuche-Tehuelche. Cuadernos Endepa, N° 4, Equipo Nacional de Pastoral Aborigen, Trelew, Argentina. Pp. 43.

prácticas de familiarización (Ramos; 2010) previas a las campañas militares, y aun más, la flexibilidad de estas mismas prácticas en el contexto post-campañas, muestran que la noción de parentesco basada en criterios biológicos de descendencia patrilineal no sólo es acotada sino que, generalmente, no ha sido la forma en que se constituyeron las relaciones sociales de pertenencia común.

Es en contrapunto a estos planteos que la categoría de "ocupación inmemorial", tal como se puso en uso en la provincia, deja gran parte de los procesos de formación de grupo sin acceso a la prueba jurídica. Sin embargo, siendo éstos los criterios hegemónicos, los reclamos de la comunidad Sayhueque, como muchos otros, intentaron --aun en desventaja-- redefinir sus sentidos de grupo como descendientes biológicos de aquellos que dejaron sus huellas en las tierras en conflicto (ej. los cementerios) o de quienes pasaron a ser visibilizados, por la historia oficial, cuando el estado nacional les adjudicó tierras en donación por decreto presidencial y cedió al Cacique Valentín Sayhueque⁴ un colonia de 30.000 has., en el año 1899.

En segundo lugar, y tomando como referencia otra de las notas que conforman el archivo privado de la comunidad Sayhueque, nos detenemos en la categoría de uso de "*ocupante precario*". En el año 1997, las familias Sayhueque se dirigen al Instituto Autárquico de Colonización y Fomento Rural de la Provincia de Chubut (IAC) para solicitar información sobre sus tierras. En un memo interno de este Instituto, del 8 de julio de ese mismo año, conocemos la respuesta estatal a este pedido de la comunidad. Se contesta con una crónica histórica que, al tiempo que narra una sucesión de hechos, define la relación de los solicitantes indígenas con la tierra a partir de diferentes acciones: *donación, desalojos, otorgamiento de permiso precario o su denegación*. En esta sucesión histórica se observa que, después de la "donación" de tierras del presidente Julio Argentino Roca al cacique Sayhueque y su gente, no hubo luego otras respuestas estatales que involucren de modo colectivo a las familias demandantes. Al mismo tiempo, objetivan sus respuestas en una crónica de sucesión de eventos. El gobierno, en este caso a través de los funcionarios del IAC, no sólo desoye las categorías de auto-definición que utilizan las familias mapuche en la carta donde solicitan información (comunidad, hijos de la tierras, familias Sayhueque, territorio), sino que, además, modifica el piso discursivo del intercambio epistolar reemplazándolas por otras: permisionarios, ocupantes precarios, beneficiarios de una donación, inquilinos, arrendatarios, pequeños productores. La idea de "ocupante precario" --connotada en las distintas nociones-- tiene un efecto de "borrón y cuenta nueva" sobre los procesos de exclusión. Evaluada así, la posesión de la tierra no sólo es transitoria sino también

⁴ La ley 3.814 de 1899 autoriza al Poder Ejecutivo a conceder en propiedad al cacique Valentín Sayhueque y su tribu 12 leguas kilométricas de tierra en el territorio del Chubut (Art.1).

vulnerable a modificaciones según el grado de productividad y de adelantos de quienes la trabajan ("pequeños productores"). La legitimidad se basa entonces en medidas de productividad y no en procesos históricos.

Finalmente, nos centramos en la categoría de "*herederos*", usualmente utilizada en las cartas de este archivo. A fines del año 1998, Delia solicita información para saber *por qué medio o instrumento legal* la reserva de 30.000 has. otorgada al cacique pasó a *otros dueños*. Este texto hace mención a que *hubo herederos de Valentín que nunca firmaron transferencias a favor de terceros*. En este caso, "lo heredado" connota los sentidos de un parentesco biologizado para autorizar el "nosotros" pero se lo acota a *yo y mi familia*. En un espacio social en el que se fueron reduciendo los lugares sociales desde donde reclamar, Delia encuentra que el único lugar en el cual no se les puede cuestionar pertenencia, ni deslegitimar su voz, es posicionándose como "*herederos de los antepasados*".

En esta carta en particular queda en evidencia el modo en el cual los miembros de la familia Sayhueque leen los escasos lugares disponibles que pueden ocupar para construir reclamos legítimos. La carta denuncia omisión de información, negligencia en la emisión de documentación y arbitrariedad dentro del funcionamiento del mismo estado. En este sentido, ahora el reclamo ya no se enmarca en el derecho indígena y subraya un procedimiento jurídico- estatal como causa del engaño.

Reclamar desde la lógica estatal basada en la sucesión de "herederos" estrecha, en las cartas, los contornos del colectivo Sayhueque a las evidencias de una genealogía consanguínea de descendientes legítimos.

Las familias de la Comunidad Mapuche Tewelche Valentín Sayhueque fueron utilizando en estas décadas (fines del 80' y 90') las categorías en uso del discurso estatal, aun cuando otras ya habían sido insertas en los textos escritos de las leyes sobre derechos especiales de los indígenas. Paralelamente, al interior de la comunidad, esta trayectoria histórica del reclamo derivó en la especialización de algunos de sus integrantes tanto para llevar a cabo los reclamos, como para oficiar de nexo con los discursos de derechos colectivos que empezaban a aparecer también en esos años. Si bien las estrategias para construir demandas legítimas no reflejan los procesos de formación de grupo y sus sentidos de pertenencia, la preponderancia ahistórica, biologizada e individualizante de las categorías hegemónicas en uso operaron como constreñimiento de esos mismos procesos.

Transformando lugares impuestos: la subjetividad política de "estar en lucha"

Desde el momento en que las familias Sayhueque decidieron en el año 2009 retornar a parte de su territorio expropiado, iniciaron nuevas relaciones sociales, intercambiaron experiencias con otras comunidades y organizaciones indígenas, dejaron de circular sólo por espacios estructurados desde la hegemonía político-judicial y conectaron desde nuevos sentidos con su propio pasado. Producto del asesoramiento legal, ese año las familias Sayhueque se conformaron como comunidad jurídica. Pero también comenzaron a pedir ayuda y consejos a otras organizaciones que ya habían recuperado territorio, realizaron diversas actividades en pos de hacer público el proceso y comenzaron un recorrido colectivo de reflexión sobre sus conocimientos acerca de su pasado (particularmente en torno a los marcos desde los cuales interpretar agencias humanas y no-humanas en este devenir histórico).

En general, en la provincia de Chubut, al pasar de las cartas de reclamo a la acción política, las personas comienzan a inscribirse en una nueva experiencia a la que denominan “estar en lucha”. Para las familias Sayhueque, específicamente para los jóvenes que participan, esta experiencia es entendida como compromiso a seguir con la lucha de los antepasados y las andanzas de sus padres, en otras palabras, sentirse en lucha es menos una búsqueda por garantizar logros que una preocupación compartida por resguardar a sus mayores. Cuando ellos asumen estos compromisos, se producen cambios significativos en las relaciones sociales que entran pertenencias (afectando los procesos de subjetivación política) y en las formas de practicar el territorio (transformando los marcos del reclamo).

Podríamos suponer que el peso que tuvo la categoría de “heredero” y la “genealogía consanguínea” en la idea de comunidad, tiene que ver con el hecho de que los Sayhueque ostentaban un apellido con visibilidad y reconocimiento histórico. Pero esta aparente ventaja para canalizar las demandas como legítimas resultó limitante incluso para ellos.

El proceso de desbiologización se pone en marcha cuando las familias interactúan con otras comunidades y organizaciones mapuche-tehuelche. Los vínculos afectivos que se fueron creando, comenzaron a nombrarse desde un lenguaje del parentesco que presupone que “ser parientes” no es tema de biología sino que responde a una historia común (experiencias similares de despojo, conocimiento compartido de ceremonias y usos similares de convenciones y protocolos para reconocerse como *lamgen*, hermanos, en la interacción). El “nosotros” incorpora estas nuevas “relacionalidades⁵” (Carsten; 2000) excediendo los límites de los usos anteriores (presupuestos en la

5 Cuando se aplica el concepto de relacionalidad, de Janet Carsten, lo hacemos para hacer referencia a

expresión *somos los herederos del cacique Sayhueque*). Esta ampliación en los vínculos de pertenencia, conllevó también aceptar que uno no sólo hereda memoria de parte de sus familiares directos sino que puede sentirse heredero de las historias de otras familias y grupos. Estas vivencias han cambiado profundamente los modos colectivos de estar implicados y tuvieron efectos en el entendimiento de sí mismos.

Así, por ejemplo, las familias Sayhueque dejan de pensar que ellos eran quienes habían abandonado su territorio para acordar con otras organizaciones y comunidades que la pérdida territorial fue producida por élites con intereses económicos sobre sus tierras. Expresiones como *“porque tuvimos que salir a trabajar, porque nos quedamos sin animales, porque mi mamá nos tuvo que mandar a la escuela y nos tuvimos que ir al pueblo”*, además de reconocerse como consecuencia de desigualdades sociales, se interpretan ahora como resultado de una expropiación compartida históricamente con personas que, hasta entonces, no se conocían.

A medida que fueron modificándose los sentidos relacionales de una pertenencia común, también se fueron resignificando las normas acerca de cómo proceder en el territorio recuperado. Éstas introdujeron otros vínculos con el lugar y otros mandatos acerca de cómo habitarlo, puesto que allí quedaron los abuelos junto con otras entidades *“que hay que cuidar”*. A partir de entender el territorio como lugar de pertenencia, la acción política incorpora a las personas que ya no están vivas y a no-humanos como otros de sus agentes.

II- Los Ñanco

Ocupando espacios disponibles: los topes estatales (Historia de visibilidad)

La Familia Ñanco inicia una trayectoria de autoafirmación como mapuche tehuelche a partir de sus experiencias de militancia social en la localidad de Puerto Madryn. Una de las integrantes de la familia recuerda el contexto en el que se fueron dando los cambios en sus posicionamientos políticos, y así lo explica:

determinadas prácticas sociales para entrelazar grupo que excedían ampliamente seguir el criterio de las relaciones consanguíneas. En este caso el grupo Sayhueque, como otros grupos, dada las características de los procesos de des-tribalización y territorialización por parte del estado argentino, involucra a todas aquellas familias a las que Valentín Sayhueque otorgó su amparo tanto antes como después de la denominada Conquista al Desierto. Las vicisitudes de estos derroteros hablan de estrategias de alianza y solidaridad entre la gente fundamentadas en sentidos propios de construir, mantener y actuar desde vínculos de emparentamiento.

“Con el gordo siempre estábamos ayudando a alguien que necesitaba ayuda... así media paisana venía a... porque no tenía para un ataúd, o para esto o para lo otro. Hasta ahí todavía como que no sabíamos esto de reconocernos como mapuche o tehuelche o al pueblo al cual pertenecemos”

Dentro de estas actividades, los Ñanco comenzaron a ayudar a los “abuelos” que vivían en los centros de ancianos de la localidad, realizando con ellos distintas actividades, así como organizando encuentros y salidas. En una de estas salidas, a razón de una invitación a concurrir a la inauguración de un centro de jubilados en el pueblo de Gan-Gan, Ángel –el padre de la familia Ñanco--, junto con sus allegados, participaron de una rogativa mapuche, siendo ésta la instancia que dio lugar a lo que luego ellos mismos denominarían como el proceso de construcción de nuevos afectos y compromisos. Ángel selecciona esta experiencia para reorganizar su relato autobiográfico en la trama de su propio proceso de autoafirmación como mapuche-tehuelche. Sentidos de pertenencia que, aun incipientes, comenzaron a orientar de modos diferentes las decisiones y acciones conjuntas de la familia en general. A partir de entonces, comenzaron a transitar el espacio social de Madryn como una comunidad indígena, perteneciente al pueblo mapuche y tehuelche: *“Y ahí fue que se desató todo lo nuestro no? que realmente descubrimos quiénes éramos realmente nosotros...”*

A diferencia del caso anterior, la familia Ñanco, hasta entonces, no había conectado los fragmentos de historias recibidas de sus antepasados con una identificación mapuche, así como tampoco había heredado un reclamo antiguo por reparar un despojo. Las motivaciones para el reposicionamiento político tuvieron más que ver, en este caso, con experiencias rituales y de transmisión de conocimiento que, progresivamente, conectaron con las condiciones de vida urbanas tanto de ellos mismos como de su entorno más próximo.

“unos hermanos hacían rogativa y nos empezaron a invitar...y yo embarazada, sacábamos a los chicos como a las tres de la mañana y envueltas en frazadas en el auto, todos amontonados y llegábamos a Trelew a la rogativa. Y después empezamos a preguntar qué ropa tenían que usar la nenas, yo, él... y bueno, fuimos a muchas rogativas hasta que Ángel dijo que ahora nos tocaba a nosotros acá en Madryn... 'vamos a tener que armar un grupo' y así empezó a hinchar y joder que Sayuheque, que Currumil, que esto que el otro. Esta casa ya no era una casa, era la casa de todos los paisanos que venían para acá.”

A partir de entonces, aproximadamente en el año 1998, los Ñanco empezaron a reorientar el sentido de sus vínculos con otros hermanos de la localidad y formaron un centro mapuche-tehuelche en

Puerto Madryn. Unos años más tarde decidieron conformarse como comunidad *Pu Fotum Mapu*. Esta decisión colectiva era entonces desafiante para las matrices hegemónicas de diversidad, puesto que, en la ciudad de Madryn, el imaginario social excluía la existencia de los indígenas en sus procesos formativos e identitarios. *Pu Fotum Mapu* no sólo fue la primera comunidad que se conformó en la ciudad, sino que también significó, con el tiempo, una reorganización de las inclusiones y exclusiones sociales en el espacio social urbano.

Dadas las características del grupo, ellos contextualizaron sus “luchas” en dos ejes diferentes. Por un lado, el fortalecimiento “espiritual” que, a partir de entonces, comenzaría a ser progresivamente entendido como la búsqueda de conocimientos y la actualización de los afectos que tanto motivan como orientan las acciones políticas. Por el otro, la puesta en escena o en “visibilidad” ante la sociedad del proceso que habían emprendido. Así lo describe Ángel, hoy el *longko* (cacique) de la comunidad:

“El tema de la rogativa, el hecho de preparar bien la rogativa, de poder fortalecernos espiritualmente, bueno ese es el trabajo de nuestra comunidad. El hecho de rescatar o de dar conocimiento ponéle en las escuelas sobre nuestro pueblo, contar la historia de nuestro pueblo, esa es la parte con la que tiene más afinidad nuestra comunidad”

En el año 2000, y como resultado de aquellas prácticas, la municipalidad de Madryn, junto con la secretaría de turismo, invitan a la comunidad a participar del acto del aniversario de la localidad. Este último conmemora la llegada del primer grupo de colonos galeses a la costa de la ciudad, calificando este acontecimiento como el hito del primer asentamiento. La colonización galesa –evaluada como una “gesta”– es el punto de partida histórico en el relato oficial así como el acontecimiento a partir del cual se distribuyen las legitimidades sociales en la localidad en particular y en la provincia de Chubut en general. En este discurso histórico oficial, la matriz de alteridades que rige los reconocimientos locales se enmarca en relatos que ponen en primer plano las “buenas relaciones” que se habrían dado entre el pueblo galés y los tehuelches, caracterizando a éstas como “armoniosas”. Los tehuelches “extintos” –y no los mapuche “extranjeros”-- son parte de la “tradición selectiva” (Williams, 1997) de la historia fundacional de la ciudad como correlato de su exclusión como sujetos concretos de derecho.

Antes de que se invitara a participar a la comunidad en este acto aniversario, el festejo giraba únicamente en torno a la llegada de los galeses y a la fundación de la localidad. Así, parte de la lucha del *lof* (comunidad) fue y es participar de este acto público y oficial como instalación estratégica para

disputar su propia visibilidad actual e histórica como mapuches y como tehueches. Una de las jóvenes de *Pu Fotum Mapu* lo explica con sus palabras:

“Y para mí ahora, digamos participo por como diciendo acá estamos! Por el reconocimiento y porque hemos ganado el lugar hace, digamos un par de años y que la gente de Madryn sepa. Porque hay gente grande que ya está, la tiene clara pero hay niños, hay gente nueva. Gente que llega de afuera. Y sino que parte van a ver?, llegaron los galeses y fundaron la ciudad de Madryn y ahora estamos acá gracias a ellos”.

El proceso de visibilización, como objetivo de la lucha política, puso en relieve los techos hegemónicos de la inclusión. Los mapuche tehuelches podían ser incorporados en una historia común, y entonces ser incluidos como parte de la diversidad social y cultural de la ciudad, ocupando un lugar marcado hegemónicamente como folklórico (con sus connotaciones oficiales de apolítico) y como una grupidad que, junto a otras como la galesa, conforman el conjunto de “colectividades” en un espacio social multicultural. La historia indígena es oída como una “particularidad cultural” pero negada como fundamento de preexistencia en el territorio y como resultado de las desigualdades sociales generadas a partir del contexto asimétrico de la colonización. En sus inversiones hegemónicas, las elites locales entienden que desplazar en la historia los límites de la inclusión más allá de las categorías de “creencias”, “costumbres” y “folklore” amenaza el *estatus quo* vigente desde el cual ciertos reclamos en torno a los derechos indígenas pueden aún ser desoídos en Madryn.

Este “ganar el lugar”, al que refiere la cita anterior, es parte de una lucha por hacerse ver y hacer oír sus reclamos. Aun cuando este lugar fue dispuesto por el municipio y subordinado a sus formaciones hegemónicas de alteridad, los modos indígenas de moverse, ocuparlo y habilitarlo en el transcurso de estos últimos años lograron instalar una nueva forma de pensar el aniversario de la ciudad. En la actualidad, el núcleo significativo del aniversario consiste en recordar “un encuentro pacífico entre dos culturas”. A pesar de que esta expresión formulaica está impregnada del sesgo multicultural (donde se considera a la comunidad como una más de las colectividades de la ciudad) los pueblos originarios ya no podrán dejar de ser parte de la historia de Madryn.

Transformando lugares impuestos: la subjetividad política de “estar en lucha”

Desde entonces, el aniversario fue cobrando *otro* sentido, *otro* significado para la familia Ñanco y las personas allegadas a la nueva comunidad. El hecho de participar en él les dio la posibilidad de impugnar algunos de los estereotipos dominantes con los cuales los discursos oficiales y de sentido

común definían y evaluaban sus agencias en la historia de la ciudad. Ellos entienden la participación como una forma de lucha, donde la visibilización ante la sociedad y el control sobre los modos de ser vistos son un objetivo fundamental.

Luego de haber participado por primera vez en el aniversario, la comunidad logró que el municipio les concediera aproximadamente unas 6 hectáreas de tierras para que tuvieran un espacio propio. Estas tierras fueron denominadas “El campito” y también se volvieron parte fundamental de la lucha de la familia: *“después conseguimos las tierra y empezamos a descubrir muchas cosas. Fue como un tiempo de descubrirnos a nosotros mismo, de ver realmente qué pasaba con lo nuestro, quiénes éramos.”*

Las luchas que giran en torno al “campito” adquieren, desde sus protagonistas, dos sentidos diferenciados. El primero de ellos es el que enfatiza el esfuerzo que les lleva a los Ñanco poder levantar una *ruka* (casa mapuche), tener plantas y mantener el lugar para las actividades y ceremonias que realizan durante todo el año. Esto último es experimentado como un gran esfuerzo colectivo debido a que el predio se encuentra ubicado en una zona muy árida, castigada por el viento y sin ningún servicio. Según lo cuenta la familia, todo lo que levantaron en el lugar lo hicieron solos sin la ayuda de la municipalidad. Las formas de practicar el espacio fueron siendo paralelamente interpretadas como una puesta en ejercicio material y concreta de la autodeterminación (particularmente como autonomía del estado) y de los vínculos con la tierra desde los cuales se sustentan los principios de un conocimiento vivido como propiamente mapuche.

En segundo lugar, está el sentido que emerge de la misma elección del predio. En su momento, la municipalidad les dio a elegir entre dos terrenos. Uno ubicado en la zona sur, una zona de clubes y colectividades que cuenta con todos los servicios y es caracterizada como “residencial”. La otra opción fueron las tierras que eligieron, una zona donde no hay servicios y lindante con el basural. La comunidad eligió esas tierras por dos razones. La primera porque fueron sentidas como “especiales”:

“Por lo general todos los pueblos originarios siempre la ubicación fue prácticamente en una zona así de alto. Como que siempre fueron tomando así como que el hombre de alguna manera dominador de todas las vistas. Entonces, era eso lo que de alguna manera nos llevó a hacer algún tipo de elección. Vimos el lugar donde se podían hacer las rogativas y nos decidimos por recibir esas tierras. Aparte los dos muy convencidos de que ésas eran las tierras de que Futachao quería para nosotros”

La segunda razón fue porque ellos no quieren ser considerados como una colectividad ni como un

club de recreación, sino como una comunidad mapuche-tehuelche. Ellos evaluaron que elegir la opción de la zona donde se encuentra, por ejemplo, el club de rugby, reproducía la caracterización oficial desde la cual son pensados como una colectividad más entre otras de la localidad—como la galesa, la boliviana, la italiana, etc. En palabras del *longko*: “*era un lugar lindo pero estaba muy adentro, perdido... a parte íbamos a estar en la zona de clubes que son instituciones y nosotros no somos una institución, somos una comunidad, somos pueblo.*”

De este modo la familia fue enmarcando sus propias luchas. Además de las instancias de participación en el aniversario y la realización de charlas en escuelas para la semana del aborigen o para el 12 de octubre—instancias orientadas a la visibilización—, también emprendieron, entonces, aquellas otras actividades como el trabajar las tierras, realizar rogativas y “aprender sobre su cultura” --experimentadas como luchas cotidianas por el fortalecimiento espiritual. Sin embargo, las experiencias de estar en lucha --así como las mismas prácticas orientadas a la visibilidad y al fortalecimiento espiritual-- fueron adquiriendo sentidos políticos más amplios cuando la familia fue recorriendo, paralelamente, otros espacios sociales. Ellos fueron articulando con otros *lof* (comunidades) y organizaciones de la provincia de Chubut al ser invitados a participar de camarucos y de parlamentos—por ejemplo aquellos convocados por la Organización 11 de octubre. En estas instancias colectivas, los lugares hegemónicamente disponibles (como folklóricos y apolíticos) comienzan a ser reevaluados como participaciones en la lógica policial del orden establecido (Rancière, 1996). Esta resignificación trajo aparejadas tanto la necesidad de habilitar lugares sociales desde los cuales la desigualdad pueda ser proclamada como la certeza de que la subjetividad política debía, inevitablemente, anclarse en el litigio y el conflicto (cuestionando de este modo las ideas hegemónicas centradas en las relaciones armoniosas).

Unos años después de la primera invitación a participar en el aniversario de la ciudad, la agenda de los Ñanco ya no sólo giraba en torno a la rememoración del “encuentro entre dos culturas” sino, fundamentalmente, en torno a la participación en parlamentos, al acompañamiento de otras comunidades y familias en la recuperación de territorios, a la participación en las marchas en contra de la megaminería y, como sucedió últimamente, a la gestión en la restitución de los restos de sus antepasados en la localidad de Gaiman. La trayectoria de la comunidad *Pu fotum mapu* muestra cómo la familia --en sentido amplio puesto que incorpora personas afines-- transitó por diferentes instancias de lucha recreando los diferentes posicionamientos para operar tanto desde la lógica de la política hegemónica como desde la lógica que instaura un desacuerdo en torno a la igualdad acordadas hegemónicamente (respectivamente, “policia” y “política” desde la terminología de Ranciere).

III- Subjetificaciones (Recapitulando)

Nikolas Rose (2003) propone un enfoque basado en las genealogías de la subjetificación (*subjectification*), con el fin de centrar el análisis en los procesos por los cuales uno "se constituye" como un sujeto de un tipo determinado. La amalgama entre subjetivación y sujeción busca poner en relieve la articulación constitutiva de los afectos y compromisos políticos de una lucha colectiva con los procesos hegemónicos que la constriñen. Asimismo, Rose plantea que la subjetividad no consiste en ninguna interioridad esencial, sino en la interiorización de prácticas materiales que siempre son externas. En esta misma dirección, Voloshinov (1993), había ya sostenido que las vivencias y experiencias existen sólo en el material externo de los signos. Por lo tanto, entendemos, siguiendo a estos autores, que la subjetividad política (expresada en experiencias, afectos, compromisos, responsabilidades, normas, pertenencias, etc.) es el proceso por el cual se interiorizan algunos signos y, al mismo tiempo, se los percibe como vinculados a un determinado sistema ideológico.

Desde estas premisas teóricas y generales, consideramos que las trayectorias descritas pueden ser comprendidas como procesos particulares de subjetificación. Específicamente, describen el modo en el cual los signos interiorizados --que, en ambos casos, fueron constituyendo un tipo determinado de sujeto-- dieron lugar a una subjetividad política --una pertenencia colectiva asociada a un proyecto afectivo y reflexivo-- experimentada como "estar en lucha".

Los inicios de este proceso de interiorización estuvieron anclados en motivaciones contextuales diferentes. Por un lado, en el mandato de dar continuidad a un reclamo de los antepasados anclado en derechos históricos --y arrebatados-- sobre un territorio. Por el otro, en la búsqueda de visibilidad en un contexto provincial y municipal donde la existencia de indígenas con derechos no era posible. Los primeros plegamientos de esta interioridad política hicieron sentido, por un lado, en el marco jurídico desde el cual se definían los criterios de legitimidad (la biologización y la ahistoricidad de las pertenencias colectivas, en el caso de los Sayhueque) o en el marco multicultural del municipio desde el cual se definía la inclusión (la folklorización de las prácticas y conocimientos de las pertenencias colectivas, en el caso de los Ñanco). Sin embargo, vimos también cómo en estos mismos procesos, las biografías fueron siendo repensadas (produciendo nuevos plegamientos) desde distintas historias heredadas de un pasado que, en su larga duración, excedían la existencia del estado y entramaban vínculos y lazos sociales ("relacionalidades", Carsten, 2000) con personas cuyas trayectorias personales y grupales se reconocían como similares

En ambos casos, la experiencia de reconocerse agentes de la historia implicó un cambio significativo en los modos de definir la agencia misma. En esta última, y como resultado de la producción de conocimiento (reflexión y actualización de las historias recibidas), se incorporan los consejos y mandatos de los ancestros, los mensajes y orientaciones para la acción del entorno no-humano y la articulación con otras familias, comunidades y organizaciones indígenas. En consecuencia, el reclamo específico por dos lotes que iniciaron los Sayhueque deviene en un reclamo histórico, en la continuidad de las luchas heredadas de los antepasados (Sider, 1997), y en la alianza de éste con otros reclamos semejantes, modificando así, la noción misma de territorio y de legitimidad sobre el mismo. Del mismo modo, la búsqueda de visibilidad que iniciaron los Ñanco en los lugares disponibles de la historia oficial de Madryn se transforma en el reconocimiento de un sujeto político, definido por el mandato de los ancestros de revertir desigualdades y transformar los espacios hegemónicos de circulación en los que habían sido relegados los indígenas.

Nuestra reflexión sobre ambos procesos de subjetificación no concluye con estas ideas, sino que nos plantea nuevos desafíos. Por un lado, a repensar los criterios modernos y tradicionales de entender ciertas prácticas, así como desconocer otras, como políticas. Las negociaciones del "nosotros", articulando trayectorias familiares, marcos jurídicos y matrices de alteridad hegemónicas en ideas diferentes de *lof* o comunidad, así como los proyectos paralelos de fortalecimiento espiritual o los encuentros realizados para intercambiar consejos, experiencias de injusticia y conocimientos heredados, resultaron constitutivos en ambos procesos políticos de subjetificación. Por otro lado, a problematizar la noción misma de "movimiento étnico" o "indígena", puesto que las pertenencias políticas parecen tener menos que ver con lazos sanguíneos, con creencias o costumbres determinadas, que con formas de interiorizar la historia y asumir las luchas de un pasado como propias. Finalmente, a seguir pensando las condiciones materiales de desigualdad como el fundamento último de los procesos colectivos que se auto-definen como "estando en lucha". Los sucesivos plegamientos en los que se fueron afirmando las subjetividades políticas colectivas a través de estos años, fueron progresivamente tratando de hacer visible, audible o pensable el conflicto --originado en la desigualdad-- en los puntos precisos en los que éste es negado por las hegemonías vigentes.

A partir de experiencias como las que aquí relatamos, consideramos que nociones nativas como la de Pueblo Mapuche Tehuelche se van construyendo en contextos sociohistóricos específicos por medio de prácticas, también particulares, del conflicto. Por un lado, estas prácticas articulan en el plano del afecto actualizando memorias suspendidas y experiencias hasta entonces desconectadas; por el otro, el afecto tiene un poder real sobre la diferencia al hacer que algunas de ellas importen de modos

distintos (Grossberg, 1992). Las familias Sayhueque y Ñanco, como miembros del Pueblo que ellos mismos reconstruían con sus prácticas, fueron llevando reclamos burocráticos y formas folklorizadas de participación "hacia una articulación con aquellas formas de política e ideología que les permitan volverse históricamente efectivos como agentes sociales colectivos" (Hall, 2010)

Bibliografía citada:

Carsten, Janet (ed.). (2000). *Cultures of relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. UK: Cambridge University Press.

Curruhuinca- Roux. (1994). *Sayhueque. El último cacique. Señor del Neuquén y la Patagonia*. Editorial Plus Ultra. Buenos Aires. Argentina.

Curruhuinca- Roux. (2002). *Las Matanzas del Neuquén*. Editorial Plus Ultra. Buenos Aires. Argentina

Grossberg, L. (1992). "Power and Daily Life". En *We gotta get out of this place. popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge. Pp: 89-111.

Hall, Stuart [1986b] (2010). "La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 257-285. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar- Universidad Andina Simón Bolívar. En: Seminario Stuart Hall y los Estudios Culturales en América Latina y el Caribe. Prof. Restrepo, Eduardo. Red CLACSO de Postgrado en Ciencias Sociales. Espacio de Formación Virtual. Disponible en: <http://www.formacion.clacso.edu.ar/2013>

_____. [1985] (2010). "Significación, representación, ideología: Alhusser y los debates postestructuralistas". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 193-220. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar- Universidad Andina Simón Bolívar. En: Seminario Stuart Hall y los Estudios Culturales en América Latina y el Caribe. Prof. Restrepo, Eduardo. Red CLACSO de Postgrado en Ciencias Sociales. Espacio de Formación Virtual. Disponible en: <http://www.formacion.clacso.edu.ar/2013>

_____. [1983] (2010). “El problema de la ideología: el marxismo sin garantías”. En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 133-153. Popayán-Lima-Quito: Enviación Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar. En: Seminario Stuart Hall y los Estudios Culturales en América Latina y el Caribe. Prof. Restrepo, Eduardo. Red CLACSO de Postgrado en Ciencias Sociales. Espacio de Formación Virtual. Disponible en: <http://www.formacion.clacso.edu.ar/2013>

_____. (2010). “Epílogo: A través del prisma de una vida intelectual”. En: Seminario Stuart Hall y los Estudios Culturales en América Latina y el Caribe. Prof. Restrepo, Eduardo. Red CLACSO de Postgrado en Ciencias Sociales. Espacio de Formación Virtual. Disponible en: <http://www.formacion.clacso.edu.ar/2013>

Hall, Stuart y David Held (1990). “Citizens and Citizenship”, en Stuart Hall y Martin Jacques, *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990*, Verso, Londres.

Hualpa, Eduardo Raúl. (2003). *Sin despojos. Derecho a la participación Mapuche-Tehuelche*. Cuadernos Endepa, N° 4, Equipo Nacional de Pastoral Aborígen, Trelew, Argentina.

Ramos, Ana Margarita. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamientos*. Editorial Eudeba. Bs. As. Argentina.

Rancière, Jacques. (1996). *El desacuerdo. Filosofía y Política*. Editorial Nueva Visión. Buenos Aires. Argentina.

Rose, Nikolas. (2003). “Identidad, genealogía, historia”, en Hall, S. y Du Gay, P. (Comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 214-250.

Sider, G. (1997). “Against Experience: The Struggles for History, Tradition, and Hope among a Native American People”, en Sider, G. y Smith, G. (Comps) *Between History and Histories: The Making of Silences and Commemorations*. Toronto, University of Toronto Press, 62-79.

Silverstein, Michael. 2004 (1976). Conmutadores, categorías lingüísticas y descripción cultural. En: Lucía A. Golluscio, (comp.) *Estudios sobre contexto I, Etnolingüística*, Selección de textos, Bs. As.: UBA. Facultad de Filosofía y Letras. Bs. As.

Voloshinov, Valentín N. (1993) [1929]. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza

Williams, Raymond. (1997). “Tradiciones, instituciones y formaciones”. En *Marxismo y literatura*. Barcelona. Ediciones Península, pp.- 137-147.

