

Un análisis sobre la pluriculturalidad en la costa y valle de Chubut

An analysis on pluriculturalism in the coast and valley of Chubut

Valentina Stella

CONICET-IIDYPCA/ UNRN-GEMAS
valenstella84@gmail.com

Resumen

En los últimos años, la provincia del Chubut ha incluido la “cuestión indígena” como contexto político de reconocimiento enmarcado desde la lógica de la “pluriculturalidad”. En lo que se refiere específicamente a la zona de la costa y del valle, la pluriculturalidad jugó un papel fundamental en lo que caracteriza y configura aquel mapa social regional. Esta configuración regional de alteridades no sólo se encuentra relacionada con las cartografías hegemónicas estatales, sino —y más interesante aún— por los particulares procesos de lucha, de relacionalidad y por los diversos sentidos de pertenencias que los propios grupos indígena han podido desarrollar. El presente trabajo analizará la forma en que estas políticas se volvieron fundamentales para, no sólo entender los circuitos hegemónicos a partir de los cuales las personas mapuche y tehuelche han tenido que transitar, sino además porqué muchas de ellas se han vuelto lugares de apego y de lucha que han permitido revertir situaciones de desigualdad. Por lo tanto, uno de los objetivos del artículo será reflexionar sobre la manera en que las comunidades indígenas de la zona han logrado crear sus particulares formas de subjetividad política a partir de este escenario regional y particular caracterizado por la lógica de la “pluriculturalidad”.

Palabras clave: mapuche-tehuelche, pluriculturalidad, subjetividades políticas.

Abstract

In recent years, the province of Chubut has included the “indigenous question” as a political context for recognition, framed in the logic of “pluriculturalism”. As it relates specifically to the area of the coast and valley, this pluriculturalism played a key role in what characterizes and shapes that regional social map. This regional configuration of otherness not only is related to hegemonic state cartographies, but also –an even more interestingly– to the particular processes of struggle, relationships and senses of belonging that the indigenous groups themselves have been able to develop. This work analyzes how these policies became fundamental not only to understand the hegemonic circuits which the Mapuche and Tehuelche peoples have had to cope with, but also the reasons why many of them have become places of attachment and struggle that allowed reversing situations of inequality. Therefore, one of the objectives of this paper will be to reflect on how indigenous communities in the area have created their particular forms of political subjectivity from this particular regional scenario characterized by the logic of “pluriculturalism”.

Keywords: mapuche-tehuelche, pluriculturalism, political subjectivities.

La política indígena en la Argentina

Las políticas indigenistas en la Argentina han venido de la mano de las medidas neoliberales y de sus prácticas de gubernamentalidad. Dentro de este marco neoliberal, la mayoría de las demandas indígenas interpelaban al Estado como antagonista principal tanto por su historia de opresión e invisibilización, como por la nula voluntad para hacer valer los compromisos jurídicos internacionales y constitucionales.

Este panorama comenzó a transformarse a partir del año 2004, luego de un cambio en lo que fue la política argentina dando lugar a una serie de leyes y decretos en relación a los derechos y a la participación de los pueblos originarios (Briones, 2015). A la par de estas diversas iniciativas de participación y reconocimiento indígena,¹ se fue creando una re-valoración de lo “nacional y popular” que, según Claudia Briones, constituyó “la base de los contratos de ciudadanía del Estado de bienestar concretado por el peronismo hacia mediados de siglo XX”² (2015: 28). Así, y con cambios en su forma de pensarse, el Estado nacional intentó presentarse -en palabras del presidente del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) de ese entonces- como “una nación cohesionada en su raíz mestiza y en la pluriculturalidad, junto a un Pueblo multiétnico sujeto histórico de la soberanía” (cit. en Briones, 2015: 28).

A partir de esto y con la necesidad de transformar el Estado en dirección opuesta al neoliberalismo, se llamó a los indígenas a trabajar “desde adentro” de lo estatal para ayudar a concretar tal meta. La propuesta de ese gobierno -a cargo de la gestión de Néstor Kirchner 2003-2007 y Cristina Fernández de Kirchner 2008-2015- fue la de una pertenencia ciudadana capaz de integrar la diversidad interior del mismo. Esta diversidad ya no fue leída en términos de cla-

¹ A partir de esta instancia se crea, en el año 2004, el “Consejo de Participación Indígena” que se transformó en el organismo encargado de incorporar la representación indígena que ordena la Ley 23302 de 1985 dentro del órgano indigenista federal (el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas). A fines de 2006 se creó la Dirección de Pueblos Originarios y Recursos Naturales dentro de la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable cuyos referentes fueron dos activistas mapuches (Briones, 2015). Además, ese mismo año se promulgó la Ley 26160 que suspende por cuatro años los desalojos de comunidades indígenas judicializadas y ordena el relevamiento de las tierras de comunidades de todo el país. En el año 2009 se sancionó la Ley 26522 de Servicios de Comunicación Audiovisual, cuyo objetivo fue el de canalizar las demandas de derecho a la comunicación con identidad y alentar la creación -que luego se llevó a cabo en el 2011- de la Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena Argentina. Finalmente, se creó en noviembre de 2010 el Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas (Renopi), para: “defender y desarrollar su participación en el proceso socioeconómico de la nación” (Ver Briones, 2015).

² Según esta autora, los indígenas y parte de los sectores populares recuerdan esa época como el momento en que quedaron incluidos en una *plebs* dignificada, como parte del pueblo argentino trabajador (Ver Briones, 2015).

ses sociales, sino en relación a las diferencias culturales³ (Briones, 2015).

De este modo, el estado se propuso promover la movilización social, sumar referentes indígenas como militantes, abrir espacios de organización comunitaria y financiar el fortalecimiento de las organizaciones indígenas en torno al Estado-nación. Se dio lugar a diversas iniciativas indígenas y se logró modificar desigualdades históricas a partir de la creación de espacios estatales ocupados por los mismos funcionarios pertenecientes a pueblos originarios.

En esta misma dirección, la provincia del Chubut también incluyó la “cuestión indígena” en el contexto político de reconocimiento enmarcado desde la lógica de la “pluriculturalidad”. En lo que se refiere específicamente a la zona de la costa y del valle, la pluriculturalidad jugó un papel fundamental en lo que es la configuración regional de alteridades. Esta última no sólo se relacionó con las cartografías hegemónicas estatales, sino -y más interesante aún- por los particulares procesos de lucha, de relacionalidad y por los diversos sentidos de pertenencias que los propios grupos indígena han podido desarrollar.

El escenario pluricultural de la provincia de Chubut

El “protagonismo galés”, la “autenticidad del tehuelche extinto” y el accionar “bélico e invasivo del mapuche extranjero” funcionaron como estereotipos con una gran fuerza performativa sobre las “realidades” diagnosticadas por las distintas políticas estatales dirigidas a los indígenas de la provincia.

Paradójicamente es a partir de este mismo marco narrativo el nodo desde el cual se crea la imagen de que la provincia de Chubut es pluricultural a la cual se suman, en los últimos años, otras alteridades como resultado de otras inmigraciones europeas y limítrofes. Este “pluriculturalismo” viene acompañado de un discurso sobre la diversidad cultural que actúa como una especie de “barniz”, el cual ofrece la “ilusión óptica” de la inclusión articulada y una cara presentable detrás de la cual se esconden las desigualdades de las relaciones sociales (Escárzaga, 2006). En particular, este marco de interpretación pluricultural establece que la preexistencia no es patrimonio de ninguna etnia en particular, sino que la provincia es definida desde la coexistencia multicultural de diversas etnias (Ramos, 2005). Sin embargo, serán diferentes los luga-

³ Como lo señala Briones, esta nueva política pluricultural configuró de determinada manera la forma en que se caracterizó a la *plebs* -el campo de lo popular o de los menos privilegiados, de los indígenas para este caso-, “como parte fundamental del *populus* o pueblo de la nación y, por lo tanto, del ...*demos* “es decir el espacio de quienes pueden ‘legítimamente’ dar forma y contenido al pueblo y poner su mundo en palabras”. (2015: 24)

res y roles a ocupar para cada una de las alteridades dentro de este escenario social.

Coincido con Ana Ramos (2005) en que todas estas tendencias hacia la admisión de los “otros internos” -nombradas como “multiculturalismo”, “pluriculturalismo” o “interculturalismo”-, si bien han implicado un avance importante en materia de derechos humanos, con frecuencia también resultaron ser copias novedosas de modelos metaculturales ya conocidos. Todos estos modelos siguen presentando a la nación como el lugar “neutro” y “vacío” a partir del cual se interpela a los sujetos a vivir sus “identidades diferentes”. Este marco político y social del pluriculturalismo invita a olvidar las trayectorias específicas de conformación de cada Estado-nación y sus particulares formaciones de alteridad (Briones, 2002).

Así, por ejemplo, este marco pluricultural provincial se vio expresado en las palabras del ex gobernador de Chubut en el discurso que dio para el aniversario 250 de llegada de los galeses:

Forman parte de nuestra matriz fundante (los pueblos indígenas y los galeses), que después en el tiempo se le fueron sumando españoles, portugueses, italianos, rusos, boers, libaneses, sirios, que vinieron del otro lado del mundo, y mucho más adelante se acercaron argentinos de otros puntos del país, y más en este tiempo, inmigrantes de América Latina como chilenos, bolivianos, paraguayos, gente que hizo a esta tierra, nuestra tierra chubutense, su lugar en el mundo. (Con un deslumbrante..., 28 de julio de 2015, *El Oeste*)

Vemos aquí la manera en que aquel formato discursivo de “convivencia de la diversidad cultural” invisibiliza formas particulares de lucha y reclamo, y niega la historia de relaciones asimétricas que es constitutiva del Estado-nación. Este mecanismo de afirmar las diferencias dentro del Estado-nación autoriza una neutralidad pluricultural y habilita la omisión de las narrativas de opresión histórica y política. En definitiva, lo que logra este pluriculturalismo es la creación de una ilusión de un campo de juego justo que oscurece temas centrales como raza, poder, subordinación y lucha (Jackson y Warren, 2005).

Existen dos conceptos que se ponen en juego en este tipo de tendencias que simulan la “admisión del otro” (Hall, 2010; Restrepo, 2004). El primero de ellos es el concepto de multiculturalidad o pluriculturalidad, el cual hace referencia a una condición de existencia de aquellos sujetos sociales que conforman una heterogeneidad de horizontes culturales. Para Eduardo Restrepo: “es una situación en la cual confluyen diferentes entramados culturales en un cuerpo

social, independientemente de que exista un reconocimiento jurídico o político de esta multiplicidad cultural” (2004: 277). La multiculturalidad o la pluriculturalidad se define, entonces, no como la co-presencia de entidades culturales existentes de antemano sino como “la emergencia de la diferencia y mismidad puntuada de cultural en regímenes de verdad y de experiencia en contextos sociales y situaciones concretos, objetos de disputa y disensos” (Restrepo, 2004: 277).

La segunda concepción es la de multiculturalismo, o en su defecto pluriculturalismo. Esta última señala una serie de políticas que en determinadas sociedades se despliegan en el plano del derecho. El fin de estas políticas consiste en apuntalar o no determinadas articulaciones de pluriculturalidad. El pluriculturalismo puede operar en diferentes contextos y articularse de diferentes formas (Restrepo, 2004), convirtiéndose en una política de estado que plantea formas y proyectos que predicán la tolerancia, la convivencia pluricultural y fundamentalmente la construcción de alteridades nacionales.

Apoyándome en la lectura que Sebastián Barros (2013) realiza sobre Pierre Clastres,⁴ entiendo que esta política centrada en el pluriculturalismo es la que constituye hegemónicamente las diferencias dentro del Estado-nación, delimitando y señalando las formas en que los sujetos –indígenas para este caso– deben reconocerse y cómo deben llevar a cabo su reconocimiento. Al mismo tiempo, esta política delimita qué reclamos, qué formas, qué discursos y qué prácticas son legítimas de ser reconocidas.

A lo largo de los años fueron diversas las políticas multiculturales o pluriculturales implementadas para los pueblos originarios en la provincia de Chubut. Estas han logrado una mayor visibilización de “lo indígena” en un contexto donde anteriormente “no había indios”. Para Ana Ramos y Walter Delrio (2005), estos cambios respondieron, por un lado, a la creciente visibilidad y a los procesos organizativos de los pueblos originarios de Chubut que empezaron hacia fines de la década de 1980; y por otro lado, estuvieron relacionados con estas tendencias provinciales y nacionales de reconocimiento de los derechos aborígenes. Estos últimos, como se vio anteriormente, enmarcados dentro de un reconocimiento a la diversidad cultural dentro del “orden multicultural o pluricultural”.

⁴ Para este autor, la política sería aquella fuerza unificadora de la comunidad que no busca “domesticar las diferencias”, sino dar cuenta sobre “los límites del *demos*”. Es decir, busca definir “quiénes son parte de ese *demos* -de esa comunidad- y cómo se define su pertenencia”. En este sentido, y en contraposición a lo que se interpreta por política, no serían las diferencias las que hacen necesaria la misma sino, por el contrario, “la política es el lugar a partir del cual se constituyen las diferencias legítimas; es la matriz de toda diferencia” (Barros, 2013:122).

Sin embargo, fue a partir del contexto nacional del 2004 que comenzaron a plantearse distintos programas destinados a llevar a la práctica una política de “reconocimiento” pluricultural. A pesar de este marco legislativo, el pluriculturalismo no modificó por completo ciertas construcciones de “los otros” al interior de la matriz local de diversidad.⁵

A lo largo de los años, estos gobiernos provinciales (2003-2007 y 2007-2011) han logrado, por un lado, instalar una configuración hegemónica cuya gubernamentalidad reside en negar las historias de prácticas y sentidos de lucha indígenas mediante la apropiación de estas historias y su conjugación con formaciones de alteridad, dispositivos de territorialización y marcos ideológicos de interpretación (Ramos, 2009). Y, por otro lado, han seleccionado diferentes “montajes políticos” (Ver Ramos, 2009) en base a cada una de las regiones de la provincia de Chubut (sur, costa, cordillera y meseta) para imponer, de esta manera, formas legítimas del “hacer” indígena en base a los lugares disponibles del espacio social hegemónico.⁶

En esta línea de reconocimiento provincial se creó la Dirección de Asuntos Indígenas (DAI) la cual logró institucionalizar los dispositivos de inclusión y exclusión. Es decir, esta nueva oficina de gobierno transformó ciertos criterios implícitos en otros burocráticos para establecer qué prácticas definen al “indio permitido” (Hale, 2004) y qué tipo de subjetividades son las “toleradas” (Ramos, 2009).⁷

Al tiempo que el estado provincial tomó el control de este rol de impulsador, delimitó y seleccionó qué prácticas son o no consideradas como comportamientos políticos indígenas correctos y seleccionó –confirmando unos y negando otros– a sus interlocutores legítimos. En estos mecanismos de selección, ciertos reclamos fueron aceptados puesto que no plantearon ninguna contradicción con las matrices de alteridad provincial; específicamente aquellos relacionados con el derecho a la salud, a la educación, con la producción de artesanías, las políticas de restitución, entre otros.

⁵ En otro trabajo, Ana Ramos (2009) aborda cómo operaron las políticas indígenas de la provincia chubutense hasta el 2012. En dicho trabajo, la autora analiza los procesos de regionalización intra-provincial de la alteridad indígena dando cuenta de cómo estas políticas se han basado en una división regional de formaciones de otredad. Estas formaciones regionales han dado lugar, no sólo a diferentes construcciones de alteridad, sino que, además, han producido sus correspondientes procesos de espacialización y disciplinamiento (Ramos, 2009).

⁶ Fueron dos los programas del gobierno desde donde se inscribió la política indígena. Uno fue el denominado “Chubut, cultura de Todos” a cargo de la Secretaria de Cultura y el otro fue el Programa de Fortalecimiento de la identidad. Mientras el primero respondía a una política basada en la puesta en valor económico de la cultura, el segundo versaba sobre el modelo de asistencia social.

⁷ La DAI construyó un discurso particular sobre el “ser indígena” a partir de adjudicarse las funciones de promoción en materia de derecho y organización, de promoción de la autogestión de las comunidades, de capacitación laboral y del manejo de los recursos naturales (Ramos, 2009).

Así, enmarcados bajo esta matriz de alteridad, se han llevado a cabo programas y leyes que han consolidado y, de alguna manera, reproducido el panorama nacional en lo que respecta a la relación de los pueblos originarios con el Estado. Específicamente en la zona de la costa y del valle de Chubut, la provincia y los municipios han otorgado a las comunidades “predios” o “parcelas” de tierras con diferentes objetivos, pero todas enmarcadas desde la lógica de poder desarrollar “su cultura” dentro de un marco pluricultural.⁸

Por otro lado, se han creado diferentes programas enmarcados dentro de la ley de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) como -por ejemplo- el denominado programa *Quimche*, cuyo fin fue el de “legitimar” la labor educativa de los “ancianos sabios” y de los “transmisores de cultura” de los pueblos originarios, cumpliendo funciones en las escuelas cuya modalidad giraba en torno a la participación de una pareja pedagógica.

También, desde hace varios años, la Secretaría de Cultura y el Ministerio de Educación han venido fomentando y realizando una serie de actos y de talleres que se enmarcan dentro de la lógica de “respeto”, “tolerancia” y “reconocimiento” a las culturas indígenas. Entre estos se encuentran la realización de talleres de telar en Rawson –dictados por personas pertenecientes a los pueblos originarios–; la promoción de cursos sobre platería, lengua y cosmovisión mapuche en las localidades de Trelew y Puerto Madryn; la invitación a ancianas referentes del pueblo Mapuche y Tehuelche a dar charlas en las escuelas de las diferentes zonas y en relación a determinadas fechas o acontecimientos particulares –la semana del aborigen, los 12 de octubre, etc.– y la realización en conjunto con referentes y comunidades indígenas de libros y/o manuales didácticos con temáticas referidas a los pueblos originarios (por ejemplo: la historia de *Inacayal*).

Por otro lado, se ha puesto en valor la implementación de una política de restitución por parte de la Secretaría de Cultura que ha logrado que se lleve a cabo una serie de restituciones de restos humanos a distintas comunidades originarias de la provincia. La primera de ellas fue en “Loma Torta” en el año 2012 a la comunidad de *Ceferino Namuncurá-Valentín Sayhueque* de la localidad de Gaiman. Luego vino el pedido de la restitución complementaria del *Longko Inacayal* y su familia a la comunidad de Tecka, por parte del Consejo Mapuche-Tehuelche de la

⁸ En algunos casos, la entrega de tierras estaba destinada a tratar a las comunidades indígenas como una colectividad más como es la boliviana, la galesa, la italiana, etc. (Ver Stella, 2013). En otros, la entrega de tierras se enmarcaba no tanto en un régimen cultural, sino en un derecho al acceso a tierras como viviendas sociales (dentro del desarrollo social). En todos los casos, para los municipios, no se basaba en un derecho ancestral, sino más bien en un acto simbólico de la lógica multicultural.

Costa y Valle de la provincia de Chubut. Finalmente, en el año 2015 se logró la restitución de un conjunto de restos humanos encontrados por el Centro Nacional Patagónico (CENPAT) a la comunidad *Pu Fotum Mapu* de Puerto Madryn.

Por último, el estado provincial a través del programa “Invertir Igualdad” ha destinado fondos para la construcción de una serie de obras las cuales han beneficiado a algunas de las comunidades de la región. Entre ellas, está el caso de la construcción de viviendas –desde una concepción mapuche de lo que es una Ruka (casa)– en un barrio otorgado por el municipio a una comunidad mapuche-tehuelche de la localidad de Puerto Madryn y la construcción de un salón con fines múltiples en el predio de otra de las comunidades que reside en esa misma ciudad.

Por lo tanto, entiendo que el pluriculturalismo como política vino a establecer cuáles son aquellas diferencias consideradas legítimas y posibles de ser parte de esa comunidad –quiénes son y cómo son esos “otros”–. En este marco, ciertas luchas indígenas llevadas a cabo durante estos años han formulado demandas “inéditas” y de gran visibilidad que plantean reivindicaciones sociales y/o políticas que pueden ser negociadas y satisfechas. Y otras, sin embargo, han apuntado a reclamar una ciudadanía distintiva y, por lo tanto, no han podido tener una posibilidad de inmediata satisfacción.

Sin embargo, y más allá de las críticas y topes visibles que se puedan señalar, entiendo que estas políticas indígenas implementadas por parte del Estado y de la provincia fueron y son fundamentales para, no sólo entender los circuitos hegemónicos a partir de los cuales las personas mapuche y tehuelche han tenido que transitar su subjetividad como tal, sino además porque muchas de ellas se han vuelto lugares de apego y de lucha que han permitido revertir situaciones de desigualdad.

Instalación estratégica y lugares de apego: las subjetividades políticas en la Costa de Chubut

Como lo aclaramos anteriormente, esta política de la “pluriculturalidad” lejos se encuentra de promulgar una igualdad de derechos y una igualdad de respeto a la diversidad. Aun cuando aquellos temas relacionados con reclamos que se enmarcan dentro de la lógica estatal –restituciones, EIB, construcción de Centros Culturales, entre otros– son considerados legítimos y, por ende se llevan a cabo. Otros reclamos, aquellos que traspasan lo tolerable de la lógica estatal de la pluriculturalidad –derecho al territorio, a la participación en temas que atañen y el rechazo a la minería, por ejemplo– se vuelven ilegítimos e invisibilizados por parte del gobierno.

Sin embargo, entiendo que todas estas medidas fortalecieron los diferentes tipos de lucha indígena –que en otro trabajo hemos propuesto como “adentro” y “afuera” del estado (Ramos et.al., 2014)– logrando que no sólo se refuercen los pisos a partir de los cuales algunas de las comunidades han enmarcado sus peleas, sino además generando una nueva forma de reconocimiento hacia los pueblos originarios en Chubut- y sobre todo en la región. En la actualidad, por ejemplo, las comunidades lograron ser “visibilizadas” ya no como “descendientes de” un pueblo que fue vestigio de un pasado folclorizado y en relación a la convivencia con los colonos galeses, sino como sujetos de derechos actuales (Ver Stella, 2014).

De este modo, este nuevo escenario político logró modificar aquel discurso multicultural de los años noventa por uno que se relaciona con la idea de una integración al estado de la diversidad cultural existente en “igualdad de condiciones”. Así lo expresaba el ex gobernador en uno de sus discursos:

[E]sta fiesta que vivimos no sería completa si no trabajáramos sobre la igualdad sobre todos los grupos” [...] “la entrega del día jueves pasado de 350.000 hectáreas a 55 grupos de aborígenes, tanto mapuches como tehuelches, con su título de propiedad tan valioso, la carga simbólica que le damos de reconocimiento, y generando el ámbito de igualdad que es absolutamente necesario entre nosotros. (Con un deslumbrante..., 28 de julio de 2015, *El Oeste*)

Estas distintas modificaciones en los procesos de construcción de alteridades a lo largo de los años, no sólo responden a las cartografías hegemónicas estatales, sino—y más interesante aún—a a los diversos sentidos de relacionalidad y de pertenencia que los propios grupos indígena han ido desarrollando a lo largo de la historia.

Estas subjetividades políticas de la costa y valle se han configurado a lo largo de los años a partir de los variados procesos de luchas llevados a cabo en base a los diferentes contextos políticos. En este sentido coincido con Lawrence Grossberg quien define a la subjetividad como un modo de experimentar el mundo desde una posición particular, posición definida a partir de una desigual posibilidad de acceso a las fuentes de conocimiento y a la experiencia (2003: 170). En similar dirección, Nikolas Rose plantea que no existe ninguna interioridad esencial y que la “interioridad” en que parece anclarse cualquier identidad es el plegamiento de una exterioridad (2003: 238).⁹ Por lo tanto, esta subjetivación e identificación tiene claramente que ver con, por

un lado, la capacidad de agencia de los sujetos y, por el otro, con las diferentes formas en que diversas movilidades estructuradas espacializan las trayectorias sociales (Grossberg, 2003: 168).

Por otra parte, coincido con Briones y Ramos (2010) en que en los procesos de conformación de subjetividades indígenas existen diversos lugares de producción de mandatos, hábitos cívicos, religiosos o de los *kuifikeche* o antepasados que coexisten y que van inscribiendo subjetividades políticas tan distintas como contradictorias (Ramos, 2008). Las mismas habilitan diversas formas de articular pertenencias y biografías que varían según las épocas y los contextos.

Estas diversas experiencias, prácticas y trayectorias van siendo “internalizadas” de diferentes formas a lo largo del tiempo. Algunas se tornan en lugares de apego, mientras que otras posibilitan instalaciones estratégicas (Ramos, 2005). Así, las personas fueron conformando sus particulares procesos de subjetividad –tanto mapuche como tehuelche– y sus específicas formas de luchas en cada una de las zonas en las que han nacido, crecido y vivido a lo largo de los años.

Aquellos mapas hegemónicos en los que se enmarcan las trayectorias de cada una de las familias y comunidades que habitan las zonas urbanas de la región, han marcado, silenciado y jerarquizado a lo largo de la historia a los sujetos que se auto reconocen como mapuche y como tehuelche. Como lo señalé anteriormente, estos mapas de alteridad han encorsetado, bajo la égida de una retórica multiculturalista, los lugares y las formas posibles de los reclamos de derechos y visibilización indígena. Todas estas *performances* o escenificaciones han logrado, a lo largo de los años, patrimonializar la historia social como una historia natural, cosificar la “cultura” y, así, delinear las formas de presencia aborigen en las ciudades. De este modo, cualquier forma de presencia que no se acomode a los criterios oficiales corría el peligro de caer en la sospecha de “inautenticidad” y en la invalidación de los derechos proclamados. Fue, así, que estos mapas sociales han circunscrito al “indio permitido” (Hale, 2004) como un “descendiente de” tehuelche –no mapuche– cuya legitimidad ha residido en una historia de “convivencia pacífica” con los colonos galeses –los pioneros del progreso en la zona– (Ver en Stella, 2013).

Este fue, entonces, el escenario hegemónico regional por el que tuvieron que circular, construir y disputar los lugares sociales los miembros de cada una de las comunidades indígenas de la costa y valle de Chubut. Dentro de este marco, por ejemplo, algunos de los desplazamientos

⁹ Es decir, la interioridad es un efecto de esa exterioridad encarnada en “los mandatos, consejos, técnicas, pequeños hábitos mentales y emocionales, una serie de rutinas y normas para ser humanos; los instrumentos por medio de los cuales el ser se constituye en diferentes prácticas y relaciones” (2003: 238-9).

tos políticos y reconfiguraciones espaciales fueron aquellos que se fueron produciendo cuando algunas de las comunidades conformadas hicieron visible una subjetividad como mapuche-tehuelche. Al hacerse lugar como tal, habilitaron formas de presencia y de visibilidad hasta entonces impensables en una región que se pensó a sí misma “sin indígenas”, y en una provincia donde la cuestión indígena formó tardíamente parte de la realidad y la agenda oficial (Delrio, 2005; Ramos 2005; Briones y Ramos, 2010).

Como sucedió con la mayoría de las historias familiares mapuche y tehuelche de la costa y valle de la provincia, muchos de los abuelos, padres o los propios integrantes se encontraron con la necesidad de migrar de las zonas rurales a los centros urbanos en búsqueda de una salida laboral. Fue luego de concluidas las campañas militares y a partir de la implementación de políticas estatales que continuaron perpetuando aquel sistema genocida de conformación del Estado-nación argentino, que muchas familias se vieron en la obligación de tener que abandonar sus campos –ya sea por el avance de los privados en sus tierras o por la falta de animales– y buscar otras alternativas en las ciudades.

Al mismo tiempo, y como parte de estos mismos procesos de subordinación al Estado nación argentino, las historias oficiales fueron presuponiendo y recreando marcos epistémicos particulares (con sus propias asociaciones entre “indígenas”, “naturaleza”, “ciencia” y “conocimiento”) que fueron fundamentales en la producción de las memorias y los olvidos de los colectivos indígenas. Como consecuencia de la inexistencia de discursos o de lugares de enunciación para conectar experiencias pasadas y presentes como indígenas, aquellas vinculaciones con su pertenencia como mapuche-tehuelche se vieron cortadas, limitadas o interrumpidas para quienes han nacido, crecido y/o migrado desde muy jóvenes a una localidad o zona urbana de Chubut (Stella, 2015).

No obstante, y pese a esto, muchas de las familias han producido lazos y entramando pertenencias que, con el tiempo, resultaron en los actuales y numerosos *lof* (comunidades) de la zona. Aun cuando todavía no se encontraban conformadas de manera colectiva, las diferentes personas que habitaban las distintas localidades de la región –Trelew, Rawson, Puerto Madryn, Gaiman y Dolavon– y que se auto-reconocían como perteneciente al pueblo Mapuche y Tehuelche fueron ocupando gran parte de los diferentes lugares habilitados por el Estado y de las diversas y nuevas habilitaciones políticas.

De este modo, y enmarcadas en este contexto histórico social particular, las comunidades, las organizaciones y las personas mapuche-tehuelche de la costa y valle han recorrido y conformado sus propias movilidades estructuradas (Grossberg, 2003). Estas últimas lograron

crear lugares estratégicos y de apego, tejer nuevos y creativos lazos de pertenencia y relación que disputaron y revirtieron aquel final premeditado para los pueblos originarios: la imagen de su desaparición.

Así, a la par que en los ámbitos domésticos iban retomando prácticas familiares y comunitarias (realización de ceremonias, interpretación de *pewma* (sueños), enseñanza del telar, etc.) que se habían dejado de realizar a causa de la migración a la ciudad, las personas comenzaron a participar de aquellas instancias y reuniones que fueron convocadas tanto por el Estado como por organizaciones indígenas en los años noventa.

Para el análisis de este artículo rescato aquellas experiencias que me fueron narradas por mis interlocutores como significativas y características de lo que fue el proceso incipiente de subjetivación política indígena de la época. Entre ellas se encuentran la participación en talleres de lengua o telar y las asambleas convocadas por el estado para conversar sobre temas relacionados a los pueblos originarios. Estas experiencias dan cuenta de la forma en que personas que vivían en la región –y aparentemente en trayectorias individuales– se encontraron con otras y en un “ser juntos” (Massey, 2005) embarcaron sus procesos de lucha y de subjetividad como perteneciente a un pueblo.

Las asambleas y los talleres como configuradores de subjetividades políticas

En la zona en la que se enmarca mi investigación, la mayoría de las experiencias comunitarias fueron promovidas por el Estado a través de sus ministerios, mayormente el de Cultura. En estos encuentros las ancianas o referentes de la zona empezaron a enseñar la lengua y el telar en los talleres convocados por el gobierno provincial o a participar en actos conmemorativos como la semana del aborígen, el 12 de octubre, aniversarios de las localidades, entre otros eventos públicos.

La participación en estos eventos dio lugar al encuentro entre diferentes trayectorias mapuche-tehuelche que –habitando en diferentes regiones de la provincia– comenzaron a juntarse y crear redes de participación colectiva más amplias. Estos actos, talleres o “asambleas” se tornaron espacios propicios para la creación de lo que luego se convirtieron en las actuales organizaciones, centros y comunidades indígenas de la región. Estas instancias de reunión, además, se tornaron lugares de memoria fundamentales y característicos del escenario social indígena de la costa y valle. Estos sitios se volvieron receptores de diversas trayectorias individuales –por ejemplo de personas que había migrado del campo a la ciudad o crecido en ámbitos urba-

nos y aparentemente “desconectados” con su pertenencia indígena- y en transformadores de futuras trayectorias colectivas.

Así, por ejemplo, aquellas prácticas ancestrales –como tejer a telar, el hablar en lengua o el levantar ceremonias– que empezaron a realizarse en aquellos encuentros, les permitieron a aquellas trayectorias desconectadas de su subjetividad indígena, volver a pensarse como mapuche-tehuelche en un contexto urbano. De este modo lo narraba una joven perteneciente a una comunidad: “¿Viste cuando dice la sangre tira? yo creo que tiene que ver con eso, porque a veces cuando nos enseñaban telar, mi papá decía que porque éramos mapuches aprendíamos re rápido y a otra gente le re costaba. Éramos re chica y aprendimos re rápido y tejimos un montón” (Entrevista personal, Febrero 2010).

Coincido con Ana Ramos (2005) en que la tarea de “rescatar” las prácticas de los “antiguos”, principalmente en sus escenificaciones públicas, puede verse reforzada por la necesidad de responder a estas demandas simbólicas del Estado pluricultural, ya que estos talleres eran promovidos por el Estado. Sin embargo, el modo en que las personas decidieron ocupar estos espacios disponibles sobrepasó lo pensable por los modelos hegemónicos. Destaco, entonces, la forma en que estos encuentros permitieron que las personas puedan encontrarse en otro escenario social –uno más ligado a lo urbano y “desmarcado” de presencia indígena– y empezar a crear propios y novedosos procesos de relacionalidad y de pertenencia que irrumpieron el escenario regional de la costa y del valle de la provincia de Chubut.

Así, muchos de estos lugares se convirtieron en centros receptivos donde las personas se acercaron en búsqueda de un grupo de pertenencia y, de esta manera, comenzaron a transitar sus propios y particulares procesos de subjetividad políticas en la región. Finalmente y como resultado de esto, las personas comenzaron a organizarse y a conformarse en agrupaciones, comisiones, centros y demás formas colectivas que con el tiempo devinieron en los diversos y actuales *lof*.

Palabras finales

Uno de los objetivos de este trabajo se centró en mostrar la manera en que el pluriculturalismo como política de estado ha jugado un rol fundamental en la configuración del mapa social de la zona de la costa y del valle de la provincia de Chubut. Por otro lado, he querido remarcar la importancia de las luchas indígenas en esta configuración regional de alteridades. Estas últimas no sólo han estado relacionadas con las cartografías hegemónicas estatales, sino

fundamentalmente por los particulares procesos de lucha, de relacionalidad y por los diversos sentidos de pertenencias que los propios grupos indígena logrado desarrollar a lo largo de estos años.

De este modo, al promover “asambleas” o talleres destinados al “rescate” y valorización de las “tradiciones” indígenas” desde una mirada “folklórica” de la alteridad, el gobierno provincial habilitó el encuentro de diversas trayectorias mapuche-tehuelche de la región. Estos encuentros, y las prácticas de memoria que en ellos se actualizaron, adquirieron el potencial performativo de transformar ciertas experiencias en subjetividades políticas. De este modo, lograron visibilizar a las comunidades mapuche-tehuelches y a sus derechos en una región donde la presencia indígena estaba caracterizada en relación a un pasado folklórico y en base a las relaciones con los colonos galeses.

Considero, por lo tanto, que es en los procesos de reconfiguración de las subjetividades políticas que ciertas personas y grupos pueden producir, en determinados contextos históricos, un lugar dentro del espacio social en el que éste nunca había sido un lugar. Estos encuentros lograron que ciertos conocimientos y experiencias fueran reconectadas por los procesos de memoria/subjetificación y de afecto, reconstruyendo formas alternativas a las hegemónicas de entender el mundo. Estas formas o subjetividades políticas volvieron, a su vez, a poner en juego los procesos de memoria y de conocimiento. La conexión, el encuentro y la subjetividad política lograron transformar ciertas prácticas sociales en expresiones de un modo afectivo de ser que es experimentado como propiamente mapuche-tehuelche.

Referencias bibliográficas

- Barros, Sebastian. (2013). Pensar la diferencia. Carencia y política en Pierre Clastres. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 47, 121-133.
- Briones, Claudia. (2002). Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: poéticas y políticas de (auto) marcación de ‘lo indígena’ en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural. *Interculturalidad y Política: desafíos y posibilidades*, 381-417.
- Briones, Claudia. (2015). Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la ‘nacional y popular’ de la última década. *Antípoda*, 21, 15-21.
- Briones, Claudia y Ramos, Ana. (2010). Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: Aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut. En Gordillo, G. y Hirsch, S. (Comps.), *Movilizaciones indígenas e identidad*.
-

des en disputa en la Argentina: historias de invisibilización y re-emergencia (pp. 39-78). Buenos Aires: La Crujia-FLACSO.

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

Escárzaga, Fabiola. (2006). Comunidades indígenas y contrainsurgencia. En Gutierrez, R. y Escárzaga, F. (Coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo* (pp. 242-257). México: Casa Juan Pablos y CEAM.

Grossberg, Lawrence. (2003). Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? En Stuart Hall y Paul Du Gay (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 148-180). Buenos Aires: Amorrortu.

Hale, Charles. (2004). Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'. *NACLA Report on the Americas* 38, 16-21.

Hall, Stuart. [2000] (2010). La cuestión multicultural. En Hall, S. (Dir.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 583-618). Lima-Quito: Enviñon Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

Jackson, Jean. y Warren, Kay. (2005). Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004. *Controversies, Ironies, New Directions. Annual Review of Anthropology* 34, 549-573.

Massey, Doreen. (2005). *For Space*. London. Inglaterra: Sage Publications.

Ramos, Ana. (2005). Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del "noroeste de Chubut (1990-2003). Tesis de Doctorado Buenos Aires: UBA, Facultad de Filosofía y Letras.

Ramos, Ana. (2009). De la Costa a la Cordillera: los procesos de regionalización de la alteridad indígena en una misma provincia". En *VIII Reunión de antropología del MERCOSUR*, Buenos Aires.

Ramos, Ana Y Delrio, Walter. (2005). Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut. En Briones, C. (Comp.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 79-118). Buenos Aires: Antropofagia.

Ramos, Ana; Sabatella, María Emilia y Stella, Valentina. (2014). Autonomía y Estado en los procesos de subjetivación política. El Parlamento Mapuche Tehuelche. En *XI Congreso Argentino de Antropología Social*, Facultad de Humanidades y Artes. UNR, Rosario. Recuperado de <http://www.11caas.org/grupos-de-trabajo>

Restrepo, Eduardo. (2004). Biopolítica y alteridad: Dilemas de la etnización de las Colombias

Negras. En Restrepo. E. y Rojas, A. (Eds.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 271-301). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

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

Stella, Valentina. (2014). *Subjetividades mapuche-tehuelche: una análisis situado en el mapa hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut)*. San Carlos de Bariloche: IIDyPCa-Universidad Nacional de Río Negro-CONICET.

Documento de Sitio Web

Con un deslumbrante espectáculo sin precedentes en Chubut se celebraron los 150 años de la gesta galesa. (28 de julio de 2015). *El Oeste*, Recuperado de

https://issuu.com/diarioeloeste/docs/oeste28_07_2015
