

Trayectorias de una recuperación en suspenso (ex Reserva Lago Viedma)

Mariela Eva Rodríguez*

Resumen

Este trabajo retoma dos dispositivos (discursos, prácticas institucionales, normativas, presupuestos morales, etc.) implicados en el proceso de invisibilización de los pueblos originarios en la provincia de Santa Cruz: el estelionato y el sistema de orfanatos. En un recorrido que atraviesa diversas generaciones analizaré los efectos de la colonización llevada a cabo por el estado, cuyo resultado ha sido la enajenación de territorios, niños, identidades y memorias. La actualización de eventos traumáticos (en particular las interrupciones violentas de los vínculos familiares), la amenaza de las redes de poder local en la vida cotidiana y el impacto de concepciones hegemónicas sustentadas en modelos de “pureza” (racial-cultural) que omiten prácticas de circulación (enclavando a los indígenas en “reservas”, extranjerizando a los mapuche y negando alianzas con los tehuelche) explican, parcialmente, las razones por las cuales un proyecto de recuperación en la ex Reserva Lago Viedma ha quedado en suspenso.

Palabras clave: Territorio; Comunalización; Invisibilización; Pueblo Mapuche y Tehuelche.

Abstract

This work focuses on two dispositifs (in a Foucauldean sense: discourses, institutional practices, normatives, moral assumptions, etc.) involved on the invisibilization process suffered by indigenous peoples in the province of Santa Cruz: the stellionate (a criminal figure) and the orphanage system. Traveling throughout different generations, I will analyze the effects of the colonization carried out by the state resulting in land, children, identities and memories dispossession. The following issues partially explain the reasons why a project of recovery in the ex Lago Viedma Reserve has been put in abeyance: the actualization of traumatic events (particularly violent interruptions of family ties), the threat posed by local power networks in everyday life, and the impact of hegemonic conceptions based on racial and cultural models of “purity” that hide circulation practices and reduce indigenous peoples to “reserves” (or reservations), while treating mapuche people as foreigners and denying their alliances with tehuelche people.

Keywords: Territory; Communalization; Invisibilization; Mapuche and Tehuelche People.

Fecha de recepción: Enero 2009 · Fecha de aprobación: Septiembre 2009

* Docente e investigadora de la Universidad de Buenos Aires. Candidata al doctorado en Literatura Latinoamericana y Estudios Culturales, Georgetown University. Delrio. E-mail: marielaeva@gmail.com. Trabajo presentado en la Mesa 18. Mesa Sociedades Indígenas y Estados nacionales. Comisión: Movimientos indígenas, políticas indigenistas y academias en Pampa, Patagonia y Araucanía: comparaciones nacionales y regionales entre Chile y Argentina. IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNaM. Posadas, Agosto de 2008.

Introducción

Este trabajo procura dar cuenta de dos dispositivos (Foucault, 2002a) relacionados que operaron en la supuesta “extinción” de los indígenas -el estelionato y la institucionalización en el sistema de orfanatos- entre los que confluyen discursos científicos, normativas estatales, prácticas institucionales y principios de la economía capitalista. Éstos operaron en un contexto dominado por redes locales de poder en el marco de un estado que, alternando periodos de dictadura y democracia, no sólo negó a los indígenas como sujeto de derecho sino que negó también su propia existencia, tratando de hacerlos pasar a conformar una masa de “marginales indiferenciados”. El caso seleccionado -un conjunto de familias relacionadas que se instalaron en los lotes 117-119 en la década del '20- me permite dar cuenta de los alcances de un proceso que atraviesa distintas generaciones para las cuales las posibilidades de agencia variaron contextualmente: aquellos que obtuvieron tierras tuvieron mayores posibilidades de negociar con la burocracia estatal; mientras que sus padres habían sido desplazados desde el norte patagónico, sus hijos fueron arrasados por el peso de las estructuras. Son entonces las reflexiones de sus nietos y bisnietos las que, desde sus presentes situados y desde las reconstrucciones de sus trayectorias¹ a través del tiempo y el espacio, ofrecen una lectura de los efectos de la colonización llevada a cabo por el estado argentino, cuyo resultado ha sido la enajenación de territorios, de niños, de memorias.

El corpus seleccionado está conformado por documentos escritos -diarios de sacerdotes salesianos, legajos del Juzgado de Menores y expedientes del archivo del Consejo Agrario Provincial (CAP)- así como por observaciones y materiales orales -testimonios, historias de vida, entrevistas y conversaciones casuales- producidos durante mi trabajo de campo. La investigación, que comenzara en Río Gallegos, continuó en diferentes lugares de la provincia (Tres Lagos, El Calafate, Río Gallegos, Piedra Buena, Lote 119 y El Mangrullo) según me iban indicando los datos del archivo y posteriormente los miembros de las familias que habían

¹ “Trayectorias de aboriginalidad”, tal como define el concepto Ana Ramos (2005), refiere a “procesos diferenciales de pertenencia, devenir y agencia . . . formas afectivas en que las personas acceden, ocupan, habilitan o salen de aquellos lugares sociales que las agencias hegemónicas fueron definiendo y estableciendo para los ‘otros indígenas’” (6). El concepto “trayectorias” ha sido elaborado a partir de reflexiones acerca de las tensiones entre agencia y estructura planteadas en el campo de los estudios culturales. Raymond Williams (1997), por un lado, ha teorizado sobre las experiencias sociales que no han sido formalizadas, clasificadas o convertidas en instituciones o formaciones; es decir, procesos formadores y formativos que ponen de relieve los significados y valores tal como son vividos y sentidos en la vida cotidiana a los que refirió como “estructuras del sentir” (*structures of feeling*). Lawrence Grossberg (1992), por otra parte, sugiere que las posiciones de los sujetos son resultado de los constreñimientos de las estructuras hegemónicas, así como de los lugares habilitados para actuar en tanto agentes. Los sujetos, explica, modelan sus identificaciones a través del tiempo y el espacio involucrando en tales recorridos -a través de distintos lugares (físicos y sociales)- sus experiencias afectivas. La circulación, sin embargo, no es azarosa, sino que resulta de una “movilidad estructurada”, del interjuego estratégico entre líneas de articulación (territorialización) y líneas de trayectoria/ fuga (desterritorialización).

sido dispersadas. Sus enunciados ponen de manifiesto las tensiones que fluyen en la producción de subjetividades como resultado de la internalización de los “encuadramientos” hegemónicos -marcos y puntos de referencia en la construcción del pasado cuya credibilidad depende de la organización, coherencia y legitimación institucional (Pollack, 2006)- y de la recreación de memorias que los contradicen o cuestionan. La actualización de eventos traumáticos (en particular las interrupciones violentas de los vínculos familiares), la amenaza de las redes locales de poder en la vida cotidiana y el impacto de concepciones hegemónicas sustentadas en modelos de “pureza” (racial-cultural) que omiten prácticas de circulación (enclavando a los indígenas en “reservas”, extranjerizando a los mapuche y negando alianzas con los tehuelche) explican, parcialmente, las razones por las cuales un proyecto de “recuperación” ha quedado en suspenso.

“Reservas”, “intrusos” y “entreveros mapuche-tehuelche”

Durante la primera mitad del siglo XX, en el marco de “dispositivos disciplinarios” (Foucault, 2002a) caracterizados por instancias de “normación” y aislamiento, los indígenas fueron “reservados”, controlados por la gobernación, los patronatos y la iglesia. El contexto presente, en cambio, parecería estar regido por “dispositivos de seguridad”, por una “normalización” que “deja hacer”, intentando captar el punto donde las cosas van a producirse (Foucault, 2006), tal como se desprende de las iniciativas por parte de comunidades urbanas y rurales-urbanas (Camusu Aike, Limonao) orientadas a tramitar personerías jurídicas e inscribirlas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI)². Esos dispositivos disciplinarios operaron en yuxtaposición con los “dispositivos jurídicos legales”; si bien las puniciones se aplicaron básicamente sobre individuos cuyas conductas fueron consideradas

² De acuerdo a la documentación del CAP, hubo en la actual provincia de Santa Cruz seis “reservas”: **Camusu Aike** (50.000 has., 1898), **Lago Viedma** (20.000/25.000 has., 1922), **Lote 6** (20.000has., 1922), **Lote 28 bis** (15.000 has., 1922), **Paraje Villa Picardo** (12.500 has., 1926) y **Laguna Sirven** (17.500 has., 1927). Dos se dejaron sin efecto en 1966 (Lago Viedma y Lote 6) y otra en 1990 (Lote 28 bis). Además de las “reservas” algunos indígenas obtuvieron tierras en arriendo con opción a compra; casos que han sido invisibilizados en la lógica de los archivos. No obstante, en los últimos años las tierras adjudicadas a Francisco Vera y a Antonio Yanque Copolque adquirieron cierta visibilidad: la Comunidad **Paisman Vera** (tehuelche) logró notoriedad pública a partir de una Acción de Amparo contra el CAP (resuelto con un fallo favorable el 24/3/2000) y la Comunidad **Copolque** (tehuelche) lo hizo a partir de la inscripción de su personería jurídica (Resolución INAI N° 225, 5/6/2007); la segunda en obtener la personería fue la Comunidad **Camusu Aike** (tehuelche, Resolución INAI N° 490, 14/9/ 2007). Además de estas tres, el estado provincial —más precisamente, la Secretaría de Derechos Humanos (creada a fines del 2006)— ha considerado a otras cinco comunidades, independientemente de que no cuenten con la personería y que cuatro de ellas sean urbanas: **Limonao** (mapuche), **Willi Mapu** (mapuche-tehuelche), **Millanahuel** (mapuche-tehuelche), **Fem Mapu** (mapuche-tehuelche) y **Aitué** (mapuche-tehuelche). Para ampliar la información histórica sobre las “reservas” consultar Barbería, 1995; sobre Camusu Aike en particular consultar Rodríguez, 2008.

desviaciones, también lo hicieron sobre colectivos (“reservas”, “comunidades”). El dispositivo “estelionato” -figura jurídica vinculada a los Derechos Reales- ha jugado un rol central: en un contexto de corrupción que involucra a estancieros, abogados y funcionarios, las tierras adjudicadas en propiedad a indígenas fueron enajenadas en juicios sucesorios.

La historia del lote 119 constituye un ejemplo del modo en que este dispositivo operó en las “reservas”, suerte de estafa o engaño que implica la obtención de ventaja ilícita, en perjuicio de otro, manteniéndolo en el error mediante artificio, ardid u otro medio fraudulento. En 1926, cinco familias indígenas (algunas mapuche-tehuelche y otras tehuelche) se instalan en el lote, lugar denominado en los archivos como “Reserva del Lago Viedma”, conocido también como “Vega Piaget”. Según relatos orales, este espacio había sido utilizado por dichas familias para acampar al menos desde 1919, antes de que fuera “reservado para concentración de indígenas” en 1920 por un decreto del Poder Ejecutivo Nacional firmado por el entonces presidente Hipólito Irigoyen. Cuarenta años más tarde, en 1966, la “reserva” queda sin efecto mediante una resolución del CAP. José Pena, un estanciero que se había asentado ilegalmente en las 20.000 has., adquiere la mitad del predio en propiedad, mientras tres octavas partes son adjudicadas en venta a una persona indígena de la “reserva” y una octava parte queda como tierra fiscal para ser utilizada con permisos precarios de ocupación primero por el compañero de Luisa Pascual y por Mario, y luego sólo por éste último (excepto aquellos que aparecen con apellido, el resto de los nombres ha sido reemplazado por otros ficticios a pedido de algunos de los familiares). De este modo, el estado provincial legitimó un proceso de enajenación a indígenas que durante tres décadas habían luchado contra la burocracia para no ser expulsados de las tierras que el gobierno les había concedido. Luego de dieciocho años de caducado dicho permiso, el CAP vuelve a otorgar otro en el 2003 sobre 2.400 has.; esta vez a Ramón Epulef (65 años, mapuche, originario de Chubut), *Longko* (Cacique) de la Confederación Territorial Mapuche Tehuelche y Pueblos Originarios de la Provincia de Santa Cruz (CTMTPO), constituida a fines del 2006.

1940 marca el comienzo del deterioro de la familia de Mario, año en que establece un contrato de sociedad con Pena por cinco años que logra disolver en 1944. Aunque su posición como agente se hace presente en la acumulación de notas en las que reclama que el “intruso” desaloje el lote³, lamentablemente no logra habilitar su reclamo, lo cual evidencia que -como

³ Durante años Mario envía notas a la Dirección Nacional de Tierras primero y al CAP (luego de la provincialización de Santa Cruz en 1957) imputando a Pena como un “intruso”. A la primera entidad envía dos cartas (en 1945 y en 1947) y ante el CAP presenta una denuncia en 1966, además de enviar tres radiogramas, firmar varias actas de inspección y formularios. Entre estas notas, se encuentra también una carta enviada a Perón en 1949 solicitando su intervención. Ésta no es la primera que notifica el caso ante un presidente;

sugiere Claudia Briones (1998)- en la negociación entre agencia y estructura, el peso de las articulaciones pasadas condiciona las formas de participar en la historia. El estanciero había obtenido una señal similar con la que fue contraseñando el ganado: “Pena se lo fumó; como un cigarrillo”, suele decir Facundo (65 años, hijo de Luisa Pascual), quien nació allí y reclama sus derechos como “indio”. Resistiéndose a enunciar en pasado, enfatiza que, debido a que ese lote “es” una reserva otorgada por el gobierno, no puede ser ocupada por personas que no sean de “la raza indígena”. Facundo, al igual que los nietos de Mario, nunca fue notificado sobre la medida tomada por el CAP, ni sobre el llamado público a la venta en la década del ‘80. Mientras que desde el estado la propiedad privada borra la legitimidad de los reclamos dejando como única posibilidad los pocos espacios que han quedado como tierras fiscales, la resistencia de Facundo expone que, para aquellos vinculados afectivamente a esos sitios, los alambrados pueden y deben ser “corregidos” para restituir los derechos enajenados.

La evaluación acerca de la capacidad o incapacidad para “contratar con el estado” y el “uso racional del predio” son las fórmulas mediante las cuales se los ha despojado de las superficies concedidas a comienzos del siglo XX; una fórmula basada en la situación económica de los solicitantes. Estas decisiones, justificadas en la supuesta “incapacidad” para hacerla producir con un único tipo de ganado, ignoran el motivo por el cual el estado había creado las “reservas” en zonas que en ese momento eran consideradas marginales. El objetivo, de acuerdo a distintos documentos anteriores a 1915, no era que se volvieran ganaderos, sino: (a) conservarlos como remanentes del pasado “que pronto no serán más que un fantasma de la época de la conquista” y, antes de que su destino inevitable se concrete, “sacar algunas buenas fotografías” destinadas al Museo de La Plata, (b) que pudieran “extinguirse en paz”, cazando dentro de los márgenes de la “reserva” y (c) apartarlos en enclaves con el objetivo de “llevarlos al terreno de una vida normal y civilizada . . . bajo la vigilancia de una comisión de hacendados”, es decir, convertirlos en peones rurales para las estancias y vigilarlos para que no se alimentaran con las ovejas que habían comenzado a reemplazar a los guanacos (CAP, expte. 1779/S/914, f. 95, 6897/915, f. 68-72, 4349/P/908, S 4373).

Los encuadramientos hegemónicos consideran a las “reservas” como “enclaves” aislados y a los pueblos mapuche y tehuelche como entidades separadas y en conflicto; como “razas” diferenciadas por prácticas culturales (cazadores-recolectores nómades versus agricultores sedentarios). Estos encuadramientos silencian la conceptualización del territorio indígena aduciendo una movilidad reducida limitada por fronteras naturales (Casamiquela et.

previamente el sacerdote Federico Torre había enviado otra en 1944 al Presidente Farrell solicitándole que intercediera por “los pobres indios oprimidos” (CAP, expte. 60404/43, f. 9).

al., 1991). De este modo, la intolerancia a la “circulación” ha excluido a los mapuche a partir de dos presupuestos de aloctonía: (a) “sólo los tehuelches son santacruceños”; resultado del fuerte localismo condensado en el término “nyc” (nacido y criado en la provincia), y (b) “los mapuche son chilenos o chilotes”; presupuesto que emerge en el siglo XIX, se cristaliza en la teoría de la “araucanización” (Lazzari y Lenton, 2002) en la primera mitad del siglo XX, y continúa en el presente en los discursos enunciados desde el sentido común. En estas concepciones estáticas, se puede apreciar el efecto de las “maquinarias territorializadoras” (Grossberg, 1992); regímenes de poder o jurisdicción que no establecen límites entre un adentro de un afuera sino que -produciendo sistemas de circulación mediante la espacialización del tiempo y la temporalización del espacio- instalan lugares, estabilidades y movibilidades. Éstas, operan en yuxtaposición con las “maquinarias diferenciadoras” (maquinarias normalizadoras ancladas en las dicotomías yo/ otro); regímenes de verdad responsables de la producción de la diferencia social y de las adscripciones identitarias, así como de los condicionamientos de los sistema de alianzas. Estas últimas han cristalizado a los tehuelche bajo el estereotipo del “buen salvaje” -ligado al pasado y condenado a la “pérdida de pureza” como resultado del “degeneramiento” biológico, moral y cultural (Imbelloni, 1949)-y a los mapuche como “agresivos, guerreros e invasores”.

Las narrativas de aquellos que nacieron y/ o vivieron en las “reservas”, en cambio, ofrecen encuadramientos alternativos, memorias clandestinas o inaudibles cuyo problema es, de acuerdo con Pollack (2006), las interrupciones en su transmisión. En estas narrativas, las “reservas” son recordadas como paradas, como puntos de encuentro en los recorridos a través de un territorio contiguo atravesado por alambrados. El territorio practicado incluye parajes en distintas épocas del año, adaptables de acuerdo a las conveniencias de cada contexto -toldos, casas de adobe-, conocimientos detallados del paisaje y sus recursos, desplazamientos a través de las fronteras estatales y ciudadanizaciones estratégicas orientadas a la obtención de tierras para evitar la continua expulsión de los campos privatizados. La historia de vida de Luisa Pascual (Priegue, 2007) constituye un valioso ejemplo de la continuidad de tales desplazamientos luego de la creación de las “reservas”, del entramado de alianzas matrimoniales y políticas entre miembros de los pueblos mapuche y tehuelche, de las resistencias a la imposición de nombres cristianos y de las tensiones internas vinculadas a la elección de estrategias dispares (tales como transmitir o no la lengua y los rituales sagrados) para enfrentar el nuevo ordenamiento colonizador.

A diferencia de la generación de Luisa, la de sus hijos suele identificarse como “indio/a tehuelche” o como “entreverado/a” -omitiendo generalmente ancestros mapuche⁴-en tanto que la de los nietos silencia sus ancestros, a excepción de Ileana y de Carmen. El pasaje de los silencios -de los recuerdos prohibidos, de los indecibles o los vergonzosos-, ya sea hacia el olvido definitivo o hacia la enunciación en el espacio público, depende de la coyuntura, lo cual demuestra hasta qué punto el presente tiñe el pasado. Es por esta razón que, en un contexto en que las comunidades indígenas comienzan a hacerse visibles en Santa Cruz, refiero al caso del lote 119 como un proceso de recomunalización en suspenso; proceso caracterizado por interrupciones en la transmisión de memorias y por experiencias traumáticas que -en la búsqueda de huellas para responder a la pregunta por la identidad- se actualizan en el presente, tal como expresa Ileana: “*me dijo mi marido que me olvide del pasado, que tengo que vivir el presente. ¿Y cómo hago? si para mí el pasado es presente. Lo que viví todavía lo tengo conmigo, en cada momento; tengo ‘traumas’ que aún están vivos*”.

Ofensas a la moralidad y las buenas costumbres: “productoras lácteas” y “huerfanitos”

En el proceso de lucha por la hegemonía, sostiene Antonio Gramsci (1971), los intereses del grupo dominante o potencialmente dominante se sustentan no sólo en la unión económica y política, sino también en la unidad intelectual y moral. La supuesta desaparición de los pueblos originarios se relaciona con un *continuum* de instituciones estatales -orfanatos, cárceles/ comisarías, y geriátricos- a través de las cuales transitaron varias personas desde la infancia hasta la muerte; instituciones mediante las cuales las “elites morales” plasmaron sus discursos, posicionamientos y escalas de valores en acciones concretas tendientes al control,

⁴ Facundo utiliza ambas identificaciones apelando continuamente a la broma “yo soy cruzo; mitad carancho, mitad lechuza”. En una charla previa a la reunión en Tres Lagos, contó que su abuelo era de Temuco y que se había desplazado hacia Argentina como consecuencia de las campañas militares, equiparando la situación de los mapuche y los tehuelche: “la paisanada venía disparando; arauco y tehuelche... los ejércitos los venían matando”. Este enunciado —movilizado por el énfasis que Ramón Epulef había puesto en que “antes no había fronteras” y que “los pueblos originarios estaban desde antes que existieran los países”— permitió a Facundo cuestionar por primera vez el discurso nacionalista y mencionar la persecución llevada a cabo por las fuerzas de seguridad. La charla ocurrió en la casa de Pablo, nieto de *T'emam/ Teman*; una mujer mencionada en el libro *Del mito a la realidad. Evolución iconográfica del pueblo tehuelche meridional* (Casamiquela et. al., 1991), cuyo hermano, tomado como “objeto” de las mediciones realizadas por Lehmann-Nitsche - incorporado al Museo de La Plata en 1897- nunca regresó a la Patagonia. Autoadscribiéndose como “indio tehuelche”, Pablo dijo que creía que su apellido era español (aunque en mis oídos sonó mapuche). Motivado por el relato de Facundo, contó que la mitad de su familia vivía en Chile y la otra mitad en Argentina y me preguntó acerca de las reacciones de su tía, en pareja con uno de los nietos de Mario: “¿no te contó mi tía que es chilena? No le gusta contar porque después le dicen chilota. La madre es chubutana . . . mi mamá nació acá, en la cordillera, cruzando no más. A mi mamá la hicieron chilena porque era la mayor . . . Porque para sacar tierras tenían que tener hijos chilenos . . . Por parte de mi madre, mi abuela es araucana, de Chubut”. “¿La frontera es bien móvil, no?” pregunté retóricamente, a lo que Pablo contestó “pasa el río no más... está ahí no más; unos viven de un lado del río y otros del otro”.

“normación” y “normalización” de los indígenas. No sólo les enajenaron las tierras, sino también su progenie; son esos hijos a los que la Comisionada de Fomento de Tres Lagos refiere como “los nuestros” (“nuestros indios”), aclarando que éstos “no son puros”, sino “descendientes de descendientes”; doblemente ilegítimos. Este pueblo, habitado por unas 200 personas, parece ser en esta historia una suerte de “depósito de indios”. La comisionada, removida recientemente después de doce años, era “casualmente” Estela Pena, hija del estanciero que había usurpado el lote. Debido a que controla instituciones y ciudadanos en cada detalle, la gente suele referirse al pueblo como “la estancia grande”, en contraste con la “estancia chica” que heredó de su padre.

En el lapso de tiempo que va desde 1981 a 1985 muere el hijo de Mario y el estado le quita los niños menores a su hija María (madre de Ileana), que se había radicado en Tres Lagos, enviándolos a diferentes mini-instituciones (albergues para niños huérfanos o en situación de riesgo) y a un colegio de monjas; lo cual derivó en depresión y fallecimiento de María. Su mamá, rememora una de las hijas entre silencios cargados de angustia, buscó a sus hijos durante cinco años pero no le permitieron que se acercara: “como era analfabeta, cada vez que viajaba a Río Gallegos la trataban como a un perro”. Cuando le pregunté al ex Juez de Paz -quien promovió la intervención durante su prolongada gestión de 25 años- dijo que aquellos niños eran hoy “todos hombres de bien” dando a entender que “se habían salvado”.

Durante el trabajo de campo, conocí a una mujer que se identifica en algunos momentos como “india” y en otros como “tehuelche”. Luego de contarle la historia de Ileana me dijo que era su madrina y que la había buscado en dos oportunidades: la primera vez le dijeron que no podía solicitar su tenencia porque no cumplía con los requisitos (tener una vivienda y un salario), la segunda, le comunicaron que la había adoptado una familia y la habían llevado al norte. Ella relata otro caso ocurrido luego del fallecimiento de su tía: *“vino una ambulancia, cargó los chicos y se los llevó. Quedó una nena en Piedra Buena porque ésa estaba recién nacida y se ve que no estaba ni registrada todavía. Bueno, ésa quedó; fue la única que quedó con mi tío”*. Paradójicamente, lo que protegió a estas personas -padre e hija- del “sistema proteccional” fue justamente el hecho de estar fuera del sistema; su status de “indocumentada”. La ira de Ileana recae sobre el estado que no propició el contacto entre los hermanos: “ahí hay un culpable, y el culpable es el estado”. *“Me quitaron de al lado de mi mamá para que tuviera una vida mejor. . . nos repartieron, nos repartieron acá”*, comenta Valentín, uno de sus hermanos; *“para eso te hubieran dejado con tu familia, te hubieran dejado sufriendo ahí, si al final es lo mismo que nada”*. No sólo los repartieron sino que,

además, fueron trasladados de hogar en hogar. Ileana, por ejemplo, fue trasladada cuatro veces entre los catorce y los dieciocho años, y Valentín, diez veces en doce años.

Carmen (nieta de una hermana de Luisa) comenta que la mayoría de los chicos de Tres Lagos terminó en las “mini”, precisando que ingresó en plena dictadura militar: “en aquella época la justicia decidía por vos. Vos te despertabas a la noche y te encontrabas en otra casa”. El recuerdo del periodo en que estuvo internada es contradictorio. Por un lado, afirma que *“fueron los mejores años de mi vida, porque gracias a ellos soy lo que soy”* y en la misma frase agrega: *“pero había muchas irregularidades también. . . Viste el cinto del ejército que es una cosa gruesa así, como el de la policía, con eso te pegaban, eso era una mini. Vos ibas al ministerio a denunciarlo y te sacaban cagando. Te decían ‘por algo será’; nunca te decían ‘a ver las marcas’”*. Carmen denuncia incluso que el Juez de Menores de aquél momento (que hace poco tiempo se desempeñó como funcionario público) hizo desaparecer algunos jóvenes, entre ellos a su cuñada, testimoniando así en nombre de otros; no en representación de los ausentes, sino como agente-sobreviviente de una memoria colectiva⁵.

Ileana, en cambio, ingresó en 1983 de acuerdo al legajo del Juzgado de Menores. Cuando nos conocimos, comentó que tenía intenciones de hacer una demanda al estado por derecho a la identidad y que necesitaba saber lo que había pasado con su mamá, por qué separaron a los hermanos, por qué no le informaron que tenía otros, por qué desconocía la historia de su abuelo, por qué recibió abusos, incluidos abusos sexuales por parte de los hombres de las familias que la tenían en guarda, quienes la hacían trabajar como empleada doméstica y niñera, cuando ella era también una niña. *“Tengo 28 años ¿entendés?”*, suele comentar enojada *“Y todavía no sé quien soy. . . saber sobre mi identidad me permite entender mejor las cosas”*. Así fue como contactamos a la Secretaría de Derechos Humanos, que la asesoró y recopiló información del juzgado. Ileana releyó muchas veces el expediente sobre su institucionalización, término con el que ella refiere al periodo en el que transitó por el sistema de orfanatos, tratando de encontrar pistas y elaborando imágenes acerca de su madre. Éstos le aclararon qué edad tenía exactamente cuando la separaron y cuál era su status, ya que no sabía si había sido adoptada o no. En la medida que fuimos cruzando información, fue consolidando su búsqueda, trazando un recorrido que incluía diferentes oficinas de la administración pública y conversaciones con algunos miembros de su familia. Así, a

⁵ “Ese juez, para mí es mala palabra, por los chicos que hizo desaparecer. . . Antes vos eras rebelde, y desaparecías de Gallegos ¿Quién se animaba a preguntar por vos? Nadie. . . este tipo era uno de los que hacía llevar a los chicos a las tres de la mañana de las mini. Los internaban en la tercera [comisaría] y de ahí los llevaban a la correccional de Buenos Aires. Yo conozco dos casos, uno de ellos me toca muy de cerca porque es la tía de mis hijos, hermana de mi ex-marido. . . La mandaron a Buenos Aires por rebeldía... yo también podría haber terminado ahí; yo arreglaba todo a los golpes”.

diferencia de la memoria de Facundo -anclada en los relatos de su familia, en el paisaje y en experiencias rurales de la vida cotidiana- la de Ileana se va recreando en expedientes, libros y en la información producida en el transcurso de mi investigación⁶.

Ileana se había enterado de que su abuelo era tehuelche un par de años antes y, en ese momento, pensó en cambiar su apellido para que no le dijeran “india”⁷. Posteriormente tomó otra actitud; se acercó entonces a una comunidad mapuche-tehuelche de Río Gallegos para buscar información y, entre otros lugares, consultó en la biblioteca provincial, donde le mostraron el libro de un periodista-historiador local (Baillinou, 2000). Éste informa que el padre de Mario (a quien Ileana confunde primero con su abuelo) había nacido alrededor de 1876 en Carmen de Patagones, que se convirtió por bautismo y adoptó el apellido de su padrino. Su bisabuelo es presentado así como un agente dispuesto a “civilizarse”, a quien no se le impuso un nuevo sistema de reglas sino que lo adopta de buena voluntad; alguien que no fue obligado a hacer el servicio militar, sino que “cumple” con una “patria” a la que considera propia y ante la cual expresa sus sentimiento de pertenencia (440). Cuando Ileana dice “si mi abuelo hubiera sido nadie no habría encontrado un libro con su historia”, parece colocarlo en

⁶ Numerosas conversaciones nos llevaron a reflexionar sobre los procesos de colonización, enajenación y subalternización; mientras que su investigación se centra en la reconstrucción de su pasado a partir de retazos, la mía intenta detectar y analizar los mecanismos que operaron en tales procesos. Aunque Ileana resaltaba coincidencias (puntos de encuentro-complicidad) entre nosotras (mujeres, madres, “nyc”), las desigualdades basadas en estatus diferenciales vinculados al contraste de nuestros orígenes (“descendiente de pioneros”/ “descendiente de indígenas”) nunca dejaron de ser evidentes: “yo vengo de una vida de privilegios e intelectualidad; vos de una de abusos y exclusiones” explicité. Luego, en una carta, traté de hacerle llegar dos conceptos que imaginé podrían contenerla ante el desborde que le había provocado tanta información de la cual era responsable: “más allá de la cuna que nos tocó, siempre hay una parte de nuestro presente y futuro que es responsabilidad de cada uno; los académicos llamamos a esto ‘agencia’. La agencia es lo que podemos ‘hacer’, nuestras acciones que pueden torcer lo que parecería estar fijo (lo que la gente piensa que ‘es natural’ que así sea). A esto que parece natural le llamamos ‘hegemonía’; ese tipo de dominación que se impone sin que uno se de cuenta, lo que pareciera que siempre fue así y no se puede cambiar, por ejemplo, ‘siempre hubo pobres’, ‘los hombres son inteligentes y las mujeres intuitivas’, ‘los indígenas estaban destinados a desaparecer’”.

⁷ Una de las preguntas que se hacía a menudo, al igual que algunos de sus hermanos, era sobre el origen del apellido. Éste proviene de una familia que había adquirido grandes extensiones durante las campañas de Roca en la provincia de Río Negro (Raone, 1969) en el marco de la Ley 947/78 (de “frontera” o “empréstito”) que otorgaba tierras a aquellos que financiaran la “Campaña del Desierto” (Lenton, 2007). Además de participar en las campañas, dos miembros de esta familia fundaron ciudades en las “tierras conquistadas”, alternando funciones militares con cargos públicos (Juez de Paz, Juez de Menores y Presidente de la Comisión de Fomento). A partir de un decreto firmado por Roca (1899), la figura de “defensores de menores” y “defensores y protectores de los indígenas” se concentra en los territorios nacionales en un mismo funcionario, quien debía ejercer acción tutelar (Delrio, 2005: 94). En la estructura burocrática provincial, los indígenas continúan asociados a los “menores” y a los “discapacitados” (o, de acuerdo a la terminología políticamente correcta, a aquellos con “capacidades diferenciales”): cuando adhiere a la Ley Nacional 23.302/85 luego de veinte años de su promulgación, la ley santacruceña (2.785/05) elige como ente de aplicación el Ministerio de Asuntos Sociales (alojándose dentro de esta estructura en la “Dirección de Asistencia Focalizada”, que a su vez depende de la “Dirección de Derechos y Políticas para la Niñez, Adolescencia y Familia”). De este modo, el tema de los pueblos originarios, tal como explicó una funcionaria, quedó a cargo de la oficina de protección de derechos que “trabaja con discapacidad, adultos mayores, menores, entre los que se incluyó, como un tema más, el tema de comunidades”. La “asistencia focalizada”, en concordancia con las críticas que ha recibido esta ley por parte de los activistas indígenas, se ancla en políticas de tipo asistencialista.

el panteón de los héroes patrios. Lamentablemente ni Mario ni ningún otra persona indígena ocupó posiciones destacadas en las narrativas históricas dominantes; excluidos del rótulo “pionero” fueron considerados como “objeto” de pacificación, de asimilación, de civilización, de estudio y, una vez decretada la extinción, como objeto folclorizado mediante el cual la patria chica se homenajea a sí misma (Rodríguez, 1999).

El juez narró una historia que, luego de conocer a Carmen, caigo en la cuenta de que es la de uno de sus hermanos menores. *“Debido a que la situación era límite, explica, en una oportunidad la agarré, la llamé, la hice detener ahí, mandé a buscar los documentos del chico como excusa, sentamos al pibe en el auto y... y... y lo robé; y listo, se terminó”*, actuando al margen del propio sistema legal cuya justicia se supone debe impartir. Desde una posición falocéntrica, la figura paterna aparece como lo desmarcado, en tanto que las responsabilidades recaen sobre las madres, a quien el letrado describe mediante la metáfora deshumanizadora “productoras lácteas”. Mary Douglas (1996) sugiere que, en las taxonomías dominantes, aquellos seres que no se condicen con las reglas del orden social, son considerados “anómalos”; corrompidos y corruptores. En tanto “mujer suelta”, no sujeta a la familia patriarcal, ella puso en peligro el sistema de valores morales provocando ansiedad que llevó a los “defensores de las convenciones morales” a evitarla o suprimirla. Dichos valores operaron como legitimación de la inferiorización de los indígenas -receptáculos de castigos y, simultáneamente, de salvación⁸- poniendo en evidencia los efectos de las “maquinarias estratificadoras” (que producen y distribuyen subjetividades en un entramado de relaciones de dominación-subordinación determinando accesos diferenciales a los circuitos económicos, simbólicos, políticos, etc.) así como los de las maquinarias diferenciadoras (Grossberg, 1992).

Los hijos, por otro lado, son concientes del status –animalizado- que les dieron a sus madres. Cuestionan a la figura paterna; a aquellos que abusaron sexualmente de las mujeres y al propio estado, percibido como una entidad masculinizada y violenta que abusa de sus madres e interviene sobre sus destinos. *“Los ‘hogares’ no sirven”, sentencian, “a la gente sólo le interesa la plata”*. Desde una posición funcionalista y orgánica, el portal del

⁸ El diario de viaje del Padre González (quien junto al Padre Münch hicieron su “gira misionera” en 1951 siguiendo los pasos del Padre Torre) así como su informe ante el Interventor Federal seis años más tarde manifiestan la necesidad de “salvar” a los indígenas de las “reservas”. “Salvarlos” refiere al imperativo de alfabetizarlos para que puedan “defender[se] contra la astucia del pillo y del codicioso” (1957), así como evangelizarlos. La educación, sostiene, deberá tener “profunda orientación Cristiana, no sólo para cumplir los postulados de nuestra Constitución Nacional, sino para salvar de la corrupción al aborigen y sanear sus costumbres ya corrompidas” (pág. 6). A pesar de estar posicionados en el discurso civilizatorio y evangelizador, estos curas salesianos (Torre, Münch, González y Molina) han sido los únicos que hicieron denuncias públicas contra los “intrusos” en las “reservas”, llamando la atención al gobierno por la falta de política indigenista.

Ministerio de Asuntos Sociales (MAS) define a la familia como “célula básica de la sociedad” (<http://www.santacruz.gov.ar/planes/index.php?opcion=phogares>). “Coherente con esta filosofía”, se proponen dos alternativas para el sistema de internación de “menores en riesgo” que reemplazaron a las mini-instituciones: Pequeños Hogares y Hogares Sustitutos. Pasaron menos de diez años desde que Ileana se emancipó; años en que fue privada de las medidas planteadas por el MAS, así como de los derechos previstos en la Convención de los Derechos del Niño⁹. Actualmente continúa apelando a la justicia por los abusos padecidos por sus hijos. La “elite moral”, sin embargo, intentando tapar los errores de los funcionarios amigos o parientes ha decretado, y se lo ha hecho saber explícitamente, que su caso no es importante. Se pregunta entonces: “¿pero qué hace falta? ¿es necesario que mis hijos estén muertos?”.

Carmen comentó que el día de la boda de uno de sus hermanos pensó en mi investigación y que, luego de treinta años, se preguntó por primera vez sobre la legalidad de su adopción cuando escuchó la lectura de las actas¹⁰. En el sistema de orfanatos -explicado quedó enmarcada en un colectivo estigmatizado: “*nosotros entrábamos ahí y perdíamos identidad. Si vos perdías el vínculo para ellos era mejor. Sos uno más. Para ellos nosotros, los chicos de las mini, siempre fuimos causa perdida. Para mucha gente éramos mala palabra, para otros éramos los huerfanitos... los pobrecitos*”. “Huerfanitos” es reemplazada en la formalidad del discurso jurídico por la categoría “menores”, signada también por la estigmatización y la cosificación; un significante históricamente cargado que, como sugiere Carla Villalta (2005 a), remite a un “sector de la infancia pasible de ser tutelado, apropiado e institucionalizado” (71): “*nos tenían ahí como ovejas -sostiene Carmen- y a los dieciocho años te largaban a que te golpeara la vida . . . Por ejemplo acá en el ministerio, nadie sabía*

⁹ La Convención de los Derechos del Niño (ONU, 1989) fue ratificada por el estado argentino (ley 23.849/90), cuando Ileana tenía once años, e incluida en la Reforma Constitucional de 1994 (Art. 75 Inc.22), cuando ella tenía quince. En su caso, además de no contemplarse su origen étnico, social o económico (CIDN, Art. 2), también se violó el Art. 16 (sobre “ataques ilegales a su honra y a su reputación”) y el Art. 19 (sobre protección contra “toda forma de perjuicio o abuso físico o mental, descuido o trato negligente, malos tratos o explotación, incluido el abuso sexual”) (<http://www.mcy.gov.ar/derechos/convencion/constitucion.htm>). En el 2005, la ley 26.061/05 derogó la 10.903/19, conocida como “Patronato de Menores” (o “Ley Agote”). Así, los niños, considerados como “objeto de representación, protección y control” pasan a ser visualizados como ciudadanos con derechos (http://www.periodismosocial.org.ar/area_infancia_informes.cfm?ah=157). Queda esperar que, a partir de la nueva legislación, Santa Cruz revierta la inercia de la ley de 1919 que enmarcó los casos aquí tratados. Sin embargo, los testimonios analizados exponen una paradoja que me lleva a dudar sobre la independencia del MAS respecto a la esfera judicial planteada por esta ley: los expedientes sobre el caso de Ileana evidencian que el Juzgado solicitó en reiteradas ocasiones informes y evaluaciones que el MAS nunca elaboró. Por otro lado, de acuerdo a los relatos de Carmen, fue la falta de control sobre los Jueces de Menores y Jueces de Paz, la que los dejó en situación de vulnerabilidad.

¹⁰ “Yo siempre supe que él era adoptado. Pero en el registro civil, cuando leyeron el apellido de la madre adoptiva ahí yo por primera vez pensé: ‘¿pero será tan legal lo que se hizo?’ Porque mi papá y mi mamá estaban vivos. Teníamos madre y padre... fijate que yo tengo cuarenta años y recién ahora me pregunto si eso fue legal. Es porque, bueno, que te lean un papel... y ahí fue un dolor... pensé, que diría mi mamá si estuviera viva”.

que yo tenía tres hermanos mayores. Es como que ellos decían: ‘se nos escaparon tres’... se les habían escapado tres ovejas, que no las pudieron poner adentro de las mini’. Resulta significativo el paralelo del encierro; los niños en instituciones urbanas, sus padres y abuelos en las “reservas”; unos y otros considerados como “menores” que “necesitan instrucción”; pasibles de ser trasladados, a otras “reservas” a otros “hogares”.

Carmen sintetiza el despojo en la siguiente frase compuesta por elementos concatenados a los que Ileana también percibe sintagmáticamente: “empezaron sacándoles las tierras, después las familias, después la identidad”. Ileana, en cambio, apunta a una relación directa entre el momento en que le quitan los niños a su madre y en el que se hace el llamado a ofrecimiento público de las 2.500 has. que quedaban fiscales. Si bien la concatenación de estos hechos no se desprende de los documentos, así ha sido como ha operado este proceso en términos generales. Los hijos y nietos de aquellos que habían sido apartados en “reservas” fueron reclasificados como “menores”/ “huerfanitos”, sin pasado y sin destino, atrapados en un engranaje de reiterados traslados, abusos y “descuidos” cometidos por los agentes de un estado que se autoerigía como protector.

La utilización del término “identidad” por Carmen e Ileana remite a lo que Brubaker y Cooper (2000) refieren, siguiendo a Bourdieu, como una “categoría de la práctica social”. La “búsqueda” de identidad responde a una definición centrada en los “individuos”, planteada desde una concepción esencialista (verdadera/ objetiva”) y occidentalizada (orientada hacia la reconstitución de un “yo” estable, sin fragmentaciones) que resulta coherente con la definición impuesta desde el estado. Justamente, debido a que el “derecho a la identidad” se ancla en los individuos, esta definición -en continuidad con políticas de exclusión de los indígenas en tanto “pueblo”- limita a Ileana para concretar la demanda ya que, una vez informada sobre su filiación (apellido, nombre y origen de su madre), ésta no tendría lugar¹¹.

¹¹ Realizamos diversas consultas para canalizar la demanda. La Comisión Nacional de Asuntos por la Identidad (CONADI), dependiente de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, informó que éste parecería ser un caso más de niños vulnerables socio-económicamente y nos derivó a la Dirección de Grupos Vulnerables; es decir, a una dirección que, enfatizando en la vulnerabilidad socioeconómica, deja fuera las consecuencias del colonialismo interno. Esta falta de especificidad étnica es producto -tal como sostienen Comaroff y Comaroff (1992)- de procesos históricos de “incorporación asimétrica de agrupaciones estructuralmente disímiles en una única economía política” (54); de una división social del trabajo en la que “las agrupaciones dominantes se constituyen a sí mismas y a la población subordinada como clases” (56). La Comisión de Juristas Indígenas en la República Argentina (CEJIRA), en contraste, planteó que una demanda de este tipo podría sentar jurisprudencia. Se ofrecieron a patrocinar el caso pero explicaron que no podían hacerlo en términos individuales, sino planteándolo en términos de derechos comunitarios-políticos; que debería ser su comunidad la que demandara en su nombre: “ella es parte de un todo y lo que tiene que recuperar es ese sentimiento de sentirse parte de un pueblo, con conciencia del pasado y con mirada hacia el futuro, pensando en sus hijos; el derecho a la identidad como miembro de un pueblo implica la recuperación de su dignidad”.

Como veremos en el siguiente apartado, Ramón, en cambio, parecería concebir la identidad de acuerdo a lo que los autores mencionados refieren como una “categoría de la práctica política”. Aunque tomada también en un sentido esencialista -expresada como “conservación” y “rescate”-, la identidad remite en su caso a un “esencialismo estratégico” (Spivak, 1988); es decir, una herramienta para persuadir sobre la necesidad de fortalecer un proceso de comunalización que, borrando las diferencias internas, permita alcanzar objetivos comunes como pueblos preexistentes. Construidas a partir de “subjetividades situadas” -e involucrando aspectos cognitivos y afectivos-, estas identificaciones asumen formas diversas de acuerdo a las trayectorias personales/ colectivas y a las coyunturas socio-históricas particulares, volviéndose móviles, mixtas, ambiguas, contradictorias.

“La sucesión de tiempos es también una sucesión de espacios que recorreremos y nos recorren, dejando en nosotros las huellas que dejamos en ellos” (De Sousa Santos, 1991: 19). Estas huellas se hacen presentes en los relatos autobiográficos; en los testimonios que les permiten tomar conciencia desde un “nosotros” hijos de mujeres indígenas y, a la vez, hacer una denuncia contra un “ellos”, encarnado en los funcionarios del estado. *“Quiero gritarlo a los cuatro vientos”, enuncia Ileana, “quiero que todos sepan lo que pasó para que no vuelva a pasar nunca más . . . Quiero contar las cosas que pasaron y hacerlas saber a la sociedad . . . ¡quiero que aparezcan los nombres!”*. Una de sus hermanas, en cambio, prefiere guardar el anonimato porque teme que su apellido sea estigmatizado. Mientras que para algunas personas recordar tormentos les genera angustia y prefieren olvidar, para otros es catártico. Me pregunto ¿en qué medida la catarsis o la búsqueda de información podrían ser el germen de acciones futuras que desafíen los encuadramientos hegemónicos? o en cambio ¿constituyen una válvula funcional para el mantenimiento homeostático de un sistema en el que los sujetos han internalizado dispositivos de colonización y ciudadanización? Eventos ocurridos en el pasado tienen efectos sobre el presente y, en la medida que se imaginan como sujetos de una biografía mediante la que recrean sus memorias, afianzan sus pliegues (Deleuze, 1988) involucrando trayectorias dispares en las que se permiten el pasaje desde “nadie” a “persona” (Rose, 2003), de “huerfanitos” a “descendientes” o “tehuelches”.

Reunión en Tres Lagos: territorio, recuperación, restitución, comunalización

La tensión entre la fuerza del discurso hegemónico -según el cual sólo quedan algunos “descendientes” de tehuelche en tanto que mapuches nunca hubo- y el reconocimiento de la presencia indígena queda en evidencia en las tramitaciones de Ramón ante el CAP. Aunque se

auto-adscribe como “aborigen”/ “indígena” y envía antecedentes (partida de nacimiento y fotocopias de periódicos) que acreditan su pertenencia al pueblo mapuche, en la nota mediante la cual el Director de Tierras eleva el pedido a la Asesoría Letrada refiere a su persona como “descendiente de aborigen”. Los fundamentos de la Disposición redactada tres días después manifiestan “Que la Constitución Nacional prevé la devolución de las tierras a sus legítimos dueños” (CAP, Expte. 499.004/03, f. 36-40). En contraste con las elecciones léxicas “devolución” y “dueños”, Ramón utiliza los términos “restitución” y “territorio”.

Desde los discursos dominantes, la categoría “descendientes” consolida la idea de “mestizaje negativo”. Utilizada por hijos y nietos de indígenas, en cambio, esta categoría -al igual que “entreverados”- es un modo de autoafirmación. Enunciada por Carmen, por ejemplo, constituye una manera de enfrentar la hegemonía de los “pioneros” y sus tres o cuatro generaciones en el cementerio. Resulta paradójico, sin embargo, que para acentuar la profundidad temporal, no sólo de su familia sino también de los indígenas en general, recurra a una terminología sustentada en divisiones geopolíticas provinciales (“puedo ser más nyc que vos”) y nacionales (“yo soy más argentina que todos los argentinos”)¹². La paradoja consiste en traicionar la argumentada condición indígena (la antigüedad de sus ancestros) utilizándola para fundamentar su condición de más santacruceña o más ciudadana que sus interlocutores sin ascendentes indígenas. Aunque la intensidad del clivaje nacionalista debilita el argumento de preexistencia le permite, no obstante, cuestionar la xenofobia del término “chilote” a quienes refiere como “otro”; una alteridad en la cual también se encuentra uno de sus abuelos.

Debido a que había cuatro personas interesadas en el lote 119 (Ileana, Ramón, Facundo y su hermano Tito), evalué la posibilidad de que se conocieran y pusieran de acuerdo. Viajamos con Ileana a Tres Lagos -lugar al que no había vuelto desde su niñez- guiada por el deseo de pararse frente a las tumbas de sus abuelos; allí conoció a dos de sus hermanos y pudo ver a su madrina. Con posterioridad, trajo a la memoria este viaje justificándose por su incapacidad para explicar discursivamente la emoción que sintió al estar allí con sus hijos. En el pasaje de “descendiente” a tehuelche se identificó con Mario y decidió que quería recuperar las tierras: *“tengo algo adentro, la fuerza de mi abuelo, estoy orgullosa de ser tehuelche, quiero luchar como luchó él”*:

¹² “Te imaginas que si decís que sos descendiente de indígena sos mala palabra. Y no sos mala palabra. Sos más nyc que todos los que se creen nyc, que los que dicen yo soy nyc porque nació acá. Pero yo creo que ser nieta de una tehuelche... yo por ahí discuto eso, yo les digo: ‘yo puedo ser más nyc que vos’. Me dicen: ‘¿por qué?’; ‘porque antes de que vinieras vos, o antes de que viniera tu mamá o tu papá, ya estaba mi abuela . . . Yo soy más argentina que todos los argentinos. Si vos decís que sos parte de los indígenas, la sociedad no te acepta. Por ahí nos pasa acá cuando decís a la gente: ‘¡ah... si es chilote!’ . Yo a veces también soy así con los chilenos. Cómo quiero que me acepten a mí si yo estoy rechazando al otro”.

Lo de las tierras es valorable para nosotros . . . porque ahí están los abuelos. Yo no sé donde está la tumba de mi mamá. Si yo recupero las tierras, saco a mi mamá y la llevo a donde nació. Estamos en todo nuestro derecho ¿nadie sabía que el día de mañana iba a haber alguien que iba a reclamar eso? Si él (Mario) estuvo luchando por esas tierras, ¿por qué nosotros no podemos seguir? Mirá, esto es lo que saqué de la biblioteca (libro de Baillinou). Dice: “entre otras cosas no pudieron ser dueños de un pedazo de tierra”.

En el viaje nos detuvimos en la casa de Ramón quien le sugirió: “antes de ir a Tres Lagos es mejor que conozcas el lote 119, que te conectes con el lugar, hagas base ahí y recibas la fuerza necesaria para continuar”. Ramón propuso constituirse como “comunidad”, convocar a todas las personas vinculadas y tramitar la personería ante el INAI. Al comienzo de la reunión -enunciando desde su trayectoria como activista indígena- enmarcó su discurso en el concepto de “restitución” (de tierras, derechos, historia e identidad) y en la autoafirmación como pueblos preexistentes. Desde su cosmovisión contrapuso la propiedad privada al “territorio”, que implica uso comunitario y vínculo con los ancestros; los tiempos de ahora -en los que el estado reconoce derechos a los pueblos originarios- y los de antes, cuando no había fronteras geopolíticas (provinciales/ nacionales), ni estados que los negaran, persiguieran o explotaran, y/ o que los colocaran -al menos en sus normativas- como sujetos de derecho. Denunció que no es él el enemigo ni el “usurpador”, sino los burócratas que han permitido o avalado la enajenación. Propuso entonces como condición necesaria la “lucha” como colectivo indígena -lo que desde la teoría de la aboriginalidad denominamos “el cuarto mundo” (Beckett, 1992; Briones, 1998)-, sin reparar en las diferencias mapuche/ tehuelche. Es decir, frente a la comunidad nacional homogénea y monolítica que nacionaliza a los tehuelche y extranjeriza a los mapuche, Ramón planteó una comunalización alternativa¹³.

¹³ En 1996, Ramón criticó duramente el Programa de Mensura y Verificación considerándolo como un “avasallamiento que legaliza la usurpación”, denunciando la entrega de títulos de propiedad individual como una maniobra para quitarles las tierras a las comunidades indígenas. Doce años más tarde, se halla ante las incertidumbres de un nuevo relevamiento (Ley Nacional 26.160/06). Debido a que sólo puede censarse en una sola comunidad, se encuentra ante la disyuntiva de si continuar luchando por la restitución de las 28 leguas originales de la Colonia Epulef en Chubut, o hacerlo en Santa Cruz, ante los temores de que lo expulsen del lote 119 o lo desalojen de El Mangrullo (ex Observatorio Astronómico Austral) donde se encuentra su casa. A continuación transcribo el diálogo en Tres Lagos:

Ramón: según nos dicen que somos los dueños de la tierra. Estamos peleando por la restitución de la tierra. Pero si somos los dueños que se nos restituya. ¿Y qué tenemos? Nada... para pasar un alambre tenemos que pedir permiso, si mal no viene. Bueno, ahora estamos en campaña de restitución, no solo de tierras sino también de los derechos; de los derechos que nos corresponden, en forma cultural, como fue históricamente. Y conservar nuestra propia identidad . . . Sí, somos indios. Bueno, si no usamos la palabra, somos aborígenes, somos de origen. Tenemos los derechos, no los usurpadores de afuera. Estamos ahora plantándonos, para tratar de ver si

Este proceso de recomunalización quedó en suspenso. Si bien en la reunión los hombres mayores que viven en el campo lograron consensuar una agenda hacia futuro respecto a cómo utilizar el predio, al poco tiempo Tito vendió las vacas que tenía en campos prestados y se conchabó como peón en una estancia. Ileana, por otro lado, llegó a la conclusión de que aún no era momento de presentarse ante el estado como comunidad. Desde una socialización urbana, no sólo siente extrañeza ante “los hombres de campo”, sino también cierto temor y, antes de identificarse o reconstruir un pasado común con personas que le resultan ajenas - entre ellas sus hermanos- necesita avanzar en la reconstrucción de su propia historia.

Gramsci (1971) plantea que el conocimiento de las luchas pasadas permite tomar conciencia sobre el proceso de internalización y naturalización de creencias del sentido común. Es decir, una vez conocido su origen y tendencia (a lo que refiere como una recuperación del “inventario” a partir de huellas) esas creencias pueden ser concientemente adoptadas, rechazadas o modificadas y, de este modo, el sentido de la historia adquiere un rol transformativo. Las personas involucradas reorientan sus trayectorias de vida desde posiciones subalternas hacia “la lucha”¹⁴ e identifican una historia de injusticias que les permitiría construir una identificación compartida. No obstante, los distanciamientos espaciales y sociales, así como la internalización de los discursos hegemónicos -en particular la aloctonía mapuche (que dejaba a Ramón en una situación de ilegitimidad para utilizar el lote) y las reservas como “enclave”- presentan un peso tal que no les ha permitido plantearse actuar políticamente como colectivo para desafiar explícitamente las estructuras de poder. Quizás, es justamente el anclarse en las “historias tristes” (Kropff, 2008) lo que inhibe la rearticulación y la identificación como indígena.

podemos rescatar todo eso: tierras, cultura, identidad. Ninguno tiene que querer ser más que otro, tenemos que tratar de buscar la igualdad, esa va a ser la mejor manera de la lucha. La tierra, la madre tierra, como dicen los antiguos, la Mapu, nos quiere y nos mantiene a todos por igual. Por eso estamos tratando de organizarnos, ya que ahora tenemos la posibilidad de que nos han reconocido como pueblo preexistente, o raza preexistente. Antes no había frontera ¿Cuándo se hizo la frontera? Cuando dijeron republica acá, republica allá... Antes era todo territorio, amplio grande, no había divisiones. En ese tiempo podríamos haber dicho somos dueños de la tierra, pero ahora no, ahora nos mantienen con engaños.

Pablo: Sí, ahora viene cualquier gringo y nos sacan....

Ramón: ahora si no tenemos documentos, firmados por juez y que sé yo cuanto, ante escribano y pagar los mangos no somos dueños de nada. Nosotros no venimos ni contra de Pena; venimos a decir unas verdades. Tenemos que luchar por nuestros derechos. Esta es una historia que hay que conocerla. Tenemos que unirnos, pero nos falta tanto... Estoy tratando de cumplir con la gente y hacer lo mejor posible, porque llevo el indio adentro. No importa de qué lote... los pueblos originarios somos todos iguales, no importa si somos tehuelche, o mapuche, somos todos originarios; somos hijos de la tierra, por algo nacimos acá, los tehuelche, los mapuche.

¹⁴ Carmen, por ejemplo, expresa su “lucha” en los siguientes términos: “es hora que uno se ponga los pies sobre la tierra y empiece a decir: vos me quitaste. Bueno ahora yo te voy a demostrar cuál es mi lucha. Ellos no te van a devolver lo afectivo . . . Esta es india, dice mi tío. Porque yo digo, a mí me va a vencer un rato, pero a los cinco minutos reacciono. Mi tío siempre dice: ‘el alma de luchadora que tiene ésta no se la saca nadie’. Me vas a debilitar un rato, pero después reacciono. Yo digo, una bala más en este cuerpo no le entra...”

Detentar cierto control/poder sobre el propio lugar en la vida cotidiana, plantea Grossberg (2002), no es lo mismo que “lucha” (el intento de cambiar las condiciones de existencia); lucha a su vez no es siempre “resistencia” (la cual requiere de un antagonismo específico) y resistencia, finalmente, no es siempre “oposición” (debido a que involucra un desafío activo y explícito a alguna estructura de poder). De acuerdo con este autor, no cualquier tipo de articulación es viable en todo tiempo y lugar, debido a que operan simultáneamente la fuerza de los condicionamientos estructurales y las habilitaciones posibles, entendidas éstas como la posibilidad de controlar el propio lugar a ocupar dentro de una variedad de sistemas de diferenciación social. Estos lugares son resultado de movilidades estructuradas que conjugan subjetividad (direcciones temporarias vinculadas a la experiencia) y agencia (posibilitando acciones a partir de instalaciones estratégicas) en el marco de lo que Briones (2005) denomina como “niveles anidados de estatalidad” (nacional, provincial, municipal). Queda expuesto entonces el interrogante: ¿hacia dónde derivarán las tensiones entre las formas residuales (las producciones del pasado que se hallan en actividad en el presente) y las emergentes (nuevas prácticas, significados y relaciones) en el marco de las luchas por la hegemonía (Williams, 1997) y cuáles serán las características particulares del sistema de alianzas y articulaciones incipientes de las agencias indígenas en esta provincia?.

Conclusiones

Las situaciones aquí planteadas se asemejan a otras coyunturas de incorporación forzada en la Patagonia. Su particularidad, sin embargo, reside en el éxito de los dispositivos que cristalizaron la idea de que “en Santa Cruz no hay indios”. Una paradoja consiste en que varias medidas fueron tomadas en democracia; periodos en que los hijos/ nietos de “pioneros” pudieron ejercer el autogobierno y consolidar redes de poder a partir del nepotismo y la acumulación de privilegios. Tres Lagos constituye un ejemplo hiperbolizado de tales redes que, como resultado del contacto cara a cara, son exhibidas con mayor crudeza. Determinados actores del aparato jurídico-administrativo del estado, guiados por la noción abstracta de “bienestar del niño”, intervinieron a través de procedimientos formales e informales, no sólo en las relaciones de la familia biológica, sino también en el “sistema de alianzas” del que dependía la circulación de chicos (Villalta 2005b). El Juez de Paz -epítome del uso de la legítima fuerza/ violencia del estado-, por ejemplo, considera que la “intervención del gobierno provincial fue como una bendición”, porque terminó con prácticas de socialización a las que considera negativamente distanciándolas con el deíctico “esas/ esos”: “*los pibes viste*

que en unas comunidades como ésas los chicos terminan ubicados en la casa de uno, de otro, de otro... eso ya no ocurre . . . para esos lugares sirvió, sirve”.

“Comunidades como ésas” que el estado radicó en “esos lugares” son las que, desde los discursos oficiales, “se extinguieron”. La institucionalización en orfanatos y el delito de estelionato ocupan un lugar central en este proceso: mientras que el tendido de alambrados los recluyó en “reservas”, acotando los territorios de caza tradicionalmente utilizados, la posterior enajenación de dichos lotes los desplazó a las zonas urbanas; una vez allí, los tehuelche se volvieron “descendientes” y los mapuche “chilotes”. Los niños fueron arrancados de sus familias, sus madres animalizadas desde dispositivos judiciales-disciplinarios, sus abuelos tomados como “objeto” de estudio (censados, medidos, fotografiados, recopilada su lengua y mitología) y de evangelización, en tanto que los cuerpos de la generación anterior habían sido exhibidos en vitrinas. Anclados en la “formación discursiva de la extinción”, un abanico de coleccionistas continúa apropiándose del pasado indígena y exaltando dicha apropiación como tarea de “rescate patrimonial”.

A medida que se planteaban tareas de “salvataje” a estas personas se les desvanecían efectivamente sus vidas cotidianas y redes sociales. En el presente, mientras se multiplican los “homenajes” a los “antiguos tehuelches”, hijos y nietos buscan reconstituir la memoria arrebatada y los sentidos sobre sí mismos a la vez que demandan justicia: “lo que pasó antes sigue pasando -sostiene Ileana- el pasado sigue siendo presente, no se cerró, porque no hay justicia”. El incipiente auto-reconocimiento como “indios”, “entreverados”, “descendientes”, “tehuelche”, “mapuche” y “mapuche-tehuelche” exponen los inicios de una lucha en la que conceptos como “restitución”, “preexistencia”, “comunidad” o “territorio” están haciendo sus primeras apariciones públicas. La mayor parte de la burocracia estatal de la provincia, por otro lado, no parece aún haberlos aprehendido.

Bibliografía

Baillinou, Juan Bautista

2000. *Patagonia. Una herencia vacante*. Río Gallegos: Edición del autor (declarado de interés provincial por la Cámara de Diputados de Santa Cruz).

Barbería, Elsa

1995. *Los Dueños de la Tierra en la Patagonia Austral, 1880-1920*. Río gallegos: Universidad Nacional de la Patagonia Austral.

Beckett, Jeremy

1991. "Aboriginality and the Nation-State: A Comparative Perspective" paper presented to the *Ethnic Studies Working Group*. Texas: Institute of Latin American Studies, University of Texas at Austin, Fall Semester.

Briones, Claudia (Ed.)

2005. "Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En: *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

Briones, Claudia

1998. *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones Del sol.

Brubaker, Roger y Frederick Cooper

2000. "Beyond Identity". En: *Theory and Society* Vol. XXIX, Nº 1, Holanda: Springer.

Casamiquela, Rodolfo, Osvaldo Mondelo, Enrique Perea y Mateo Martinic' Beros

1991. *Del mito a la realidad. Evolución iconográfica del pueblo tehuelche meridional*. Buenos Aires: Fundación Ameghino.

Comaroff, John y Jean Comaroff

1992. "Theory, Ethnography, Historiography". En: *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.

De Sousa-Santos, Boaventura

1991. "Una cartografía simbólica de las representaciones sociales. Prolegómenos a una concepción posmoderna del derecho". En *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina* Vol. 116, número nov-dic. Recuperado el 1 de diciembre de 2008, de http://www.nuso.org/upload/articulos/2047_1.pdf

Delrio, Walter

2005. *Memorias de Expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Douglas, Mary

2001 [1966]. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.

Foucault, Michel

2002a [1975]. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel

2006 [2004]. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires y México: Fondo de Cultura Económica.

González, Manuel

1957. "Informe al Sr. Interventor Federal de la Provincia de Santa Cruz, Dr. Pedro Priani", Archivo Salesiano, Buenos Aires.

González, Manuel y Jorge Münch

1951. Crónicas de viaje, Cuadernos 1 y 2 (manuscritos), Archivo Salesiano, Buenos Aires.

Gramsci, Antonio

1971. *Selection from de Prison Notebooks*. NY: International Publishers.

Grossberg, Lawrence

1992. *We Gotta Get Out Of This Place. Popular Conservatism And Postmodern Culture*. New York: Routledge.

Imbelloni, José

1949b. “Los Patagones. Características corporales y psicológicas de una población que agoniza”. En *Runa, Archivo para las ciencias del hombre* Vol. 2 (partes 1-2), Buenos Aires: Revista del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Kropff, Laura

2008. *Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad entre jóvenes mapuche*. Tesis de Doctorado, Mimeo. Ciudad de Buenos Aires: Programa de Postgrado en Antropología Social-UBA.

Lazzari, Axel, y Diana Lenton

2002. “Araucanization, Nation: A Century Inscribing Indians in the Pampas”. En: C. Briones y J.L Lanata (Eds.), *Contemporary Perspectives on the Native Peoples of Pampa*. Bergin Garvey Series in Anthropology. Westport, CT: Greenwood Publishing Group.

Lenton, Diana

2007. *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)*. Tesis de Doctorado, Mimeo. Ciudad de Buenos Aires: Programa de Postgrado en Antropología Social-UBA.

Pollak, Michael

2006. *Memoria, Olvido y Silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones el Margen.

Priegue, Celia Nancy

2007. “En memoria de los abuelos”. *Historia de vida de Luisa Pascual, Tehuelche*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.

Ramos, Ana

2005. *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuches de Noroeste de Chubut*. Tesis de Doctorado, Mimeo. Ciudad de Buenos Aires: Programa de Postgrado en Antropología Social-UBA.

Raone, Juan Mario

1969. “Fortines del Desierto (Mojones de civilización)”. En: *Revista y Biblioteca del Suboficial* N°143. Buenos Aires: Talleres gráficos “Editorial Lito”.

Rodríguez, Mariela

2008. “Camusu Aike: De la visibilización en los archivos a la re-visibilización como comunidad”. *III Jornadas de Historia de la Patagonia*, Bariloche, 5 al 7 de noviembre.

Rose, Nikolas

2003. “Identidad, genealogía, historia”. En: S. Hall y P. Du Gay (Eds.), *Cuestiones de Identidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Spivak, Gayatri Chacravorty

1988. “Can de Subaltern Speak?” En: C. Nelson y L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Cultura*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Villalta, Carla

2005a. “¿De quién son los niños pobres? El debate por la tutela administrativa, judicial o caritativa en Buenos Aires a fin de siglo pasado”. En: S. Tiscornia y M. Pita (Eds.), *Derechos humanos, tribunales y policía en Argentina y Brasil*. Buenos Aires: Antropofagia.

Villalta, Carla

2005b. “Las primeras formas legales de la adopción de niños: nuevos procedimientos y disputas”. Buenos Aires: Cuadernos INAPL.

Williams, Raymond

1997 [1977]. *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península.