

Patrimonio arqueológico, memoria y territorio. Procesos de autoctonización entre los mapuches de Lago Puelo, Chubut (Patagonia, Argentina)

Archaeological Heritage, Memory and Territory. Authoctionization Processes in Mapuche's People of Lago Puelo, Chubut (Patagonia, Argentina)

Carolina Crespo

Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet)

Dirección electrónica: carolcres@hotmail.com

RESUMEN

Este artículo analiza las disputas de sentido que se configuran en torno de la categoría de “autoctonía” en la localidad de Lago Puelo –Comarca Andina del Paralelo 42°, noroeste de Chubut, Patagonia, Argentina–, su articulación con determinados derechos y demandas de la población mapuche y el lugar que ocupa el patrimonio arqueológico en el proceso de autoctonización de esta población dentro de procesos hegemónicos cambiantes. Tal forma de categorización resulta central en las modalidades de construcción de identidades políticas de los pueblos indígenas, de configuración de sus demandas y de las políticas estatales de reconocimiento de derechos hacia estos pueblos.

Palabras clave: 1. Procesos de autoctonización, 2. patrimonio arqueológico, 3. pueblo mapuche, 4. política estatal, 5. Patagonia, Argentina.

ABSTRACT

This article analyzes the discussions of the meaning of the categories of “autoctony” nowadays in Lago Puelo –the Andean Administrative Division o of the 42nd Parallel , northeast of Chubut, in Patagonia, Argentina–, its link with certain rights and demands of the Mapuche people and the role of archaeological heritage in the process of this authoctionization within changing hegemonic processes. This form of categorization is central to the construction of the political identities of indigenous people and the configuration of their demands as well as public policies designed to acknowledge their rights.

Keywords: 1. Authoctionization process, 2. archaeological heritage, 3. Mapuche people, 4. public policies, 5. Argentina, Patagonia.

Fecha de recepción: 13 de agosto de 2009

Fecha de aceptación: 18 de septiembre de 2009

En Argentina, a principios del siglo xx, una vez expropiados los últimos territorios indígenas mediante la fuerza y subordinada dicha población al sistema económico y político capitalista impuesto, la cultura material de los pueblos indígenas fue apropiada, exhibida en museos, legislada como propiedad de la nación que recién se iniciaba¹ y constituida como parte de un relato histórico nacional que diera cuenta de un origen evolutivo progresivo hacia la “civilización”, aunque no de una fuente de identificación común. La incorporación de los recursos arqueológicos bajo la propiedad del Estado-nación y su inclusión “desparticularizada”² dentro de una historia nacional sirvió para legitimar simbólicamente la apropiación territorial por parte del Estado-nación, demarcar la soberanía sobre todo aquello que se encontraba en su interior y establecer una larga antigüedad en el tiempo. En efecto, durante el centenario y en el marco del florecimiento de proyectos nacionalistas se resaltó y promovió la investigación científica del pasado de los pueblos indígenas y la exploración del territorio (Podgorny y Politis, 1990; Podgorny, 2000). El objetivo era establecer coordenadas para la afirmación del Estado-nación argentino frente a la fuerte presencia de extranjeros, que comenzaban a ser vistos —especialmente por sus ideologías políticas— como fuente de disolución de la unidad y homogeneidad anhelada por parte de la élite dirigente (Prieto, 1988). Ciencia y política participaron conjunta y activamente en el desarrollo de estos proyectos de conformación de una conciencia nacional. Mientras edificaron alrededor del criollismo y de una visión estereotipada de la vida rural el modelo de identificación de la nación, configuraron paralelamente una autoctonía y continuidad temporal de larga data de la nación a través de la apropiación del pasado indígena y de su cultura material.

Por otra parte, a partir de la década de 1970 estos bienes pasaron a ser declarados de propiedad, luego de dominio público, de cada provincia de este país y conformadores del patrimonio e identidad cultural provincial; entre ellos, de la provincia de Chubut —Patagonia, Argentina— sobre la que se sitúa este artículo.³ Así mismo, en estos últimos años, aquel dominio y adscripción nacional y provincial de los recursos arqueológicos se ha tornado fuente de cuestionamiento

¹Me refiero a la *Ley nacional 9080* que fue sancionada en 1913 y reglamentada en el año 1921.

²Con el término “desparticularización”, Alonso (1988) se refiere al mecanismo por el cual las ideologías hegemónicas se apropian de historias particulares y las transforman en historias de un colectivo más amplio.

³Los recursos arqueológicos se constituyeron como propiedad y patrimonio cultural de esta entidad provincial en 1971 bajo la *Ley núm. 877*. Ciertos aspectos de aquella ley fueron posteriormente reformulados en el año 1990 (*Ley núm. 3559*).

por parte de ciertas comunidades y movimientos indígenas en Argentina y, desde ya también, de comunidades y movimientos mapuches y mapuches-tehuelches en la Patagonia. Varios académicos analizaron estos procesos en los que algunos pueblos originarios discuten y demandan a las agencias estatales y a los propios arqueólogos la pertenencia y/o ejercicio de control de algunos de estos recursos culturales y los sentidos configurados sobre el pasado indígena (Podgorny, 1991; Molinari, 2000; Di Fini, 2001; Endere y Curtoni, 2006; Slavsky, 2007, entre otros).

Ahora bien, el propósito de este artículo no es examinar aquellos reclamos centrados en el patrimonio arqueológico por parte de los pueblos originarios, sino más bien transitar un camino inverso. Esto es, me propongo analizar el lugar que ocupan hoy estos recursos y la memoria construida en torno de ellos, al interior de otras demandas de derechos formuladas por el pueblo mapuche. Mi interés se centra en observar cómo es articulado este pasado dentro de los diferenciales acentos que se configuran en torno de la noción de “autoctonía” en la localidad fronteriza de Lago Puelo –Comarca Andina del Paralelo 42°,⁴ noroeste de la provincia de Chubut, Patagonia– en el marco de procesos hegemónicos cambiantes. Me orienta demostrar que, a la luz de los procesos históricos de relaciones interétnicas asimétricas y del contexto presente, la “autoctonía” se constituye en una de las formas en que se hace inteligible la experiencia política de muchos mapuches de aquella localidad. Estas formas de autoctonización, que operan a través de diversas categorías de autoadscripción en las que las identificaciones y memorias construidas desde el Estado han desempeñado un papel fundamental, adquieren centralidad en las modalidades actuales de construcción identitaria mapuche y en la configuración de sus demandas hacia el Estado, especialmente de aquellas referidas al derecho indígena sobre el espacio territorial. En este sentido, el artículo pretende poner de manifiesto cómo se estructura el significado y uso de esta “autoctonización” por parte de la población mapuche de Lago Puelo, de acuerdo con experiencias de subordinación, con formas de lucha que incluyen al colectivo mapuche y con discursos hegemónicos contrapuestos aún vigentes, en los que los recursos arqueológicos alcanzan un lugar prominente como recurso político. Con esta finalidad, se procura dar cuenta de las tensiones desde las cuales se están articulando categorizaciones, memorias y definiciones realizadas por poblaciones

⁴La Comarca Andina del Paralelo 42°, en adelante Comarca o Comarca Andina, está integrada por Lago Puelo, El Maitén, Epuyén, El Hoyo y Cholila, en el noroeste de la provincia de Chubut, y El Bolsón, en el suroeste de la provincia de Río Negro. Lago Puelo se asienta sobre la cordillera de los Andes en el límite con Chile.

indígenas, académicos y agentes estatales en relación con la “autoctonía”, dentro de prácticas y relaciones de fuerza desiguales.

*DERROTOS DE UNA NOCIÓN CONTROVERTIDA: EL “DESIERTO”
EN LAS NARRATIVAS HISTÓRICAS DE LAGO PUELO
Y LA CONSTRUCCIÓN DE SOBERANÍA*

La conformación del Estado-nación genera, dentro de su política, categorías y clasificaciones de “sí mismo” y de los “otros” —ya sean internos o externos a éste— acompañadas de determinados atributos (Alonso, 1994). En particular, las clasificaciones hegemónicas construidas sobre las poblaciones indígenas se han asentado en relaciones y prácticas concretas operadas sobre estos sujetos que han ido mostrando contradicciones así como transformaciones a lo largo del tiempo. Así mismo, estas clasificaciones han incidido en la constitución de la etnicidad, en el tipo de relaciones entabladas y en las respuestas que, en cada momento, estas poblaciones fueron ensayando como producto de —y condicionados por— estas interacciones asimétricas.

Tal como lo sugiere Trinchero (2000), en Argentina la nacionalidad se construyó en torno del eje de la territorialidad, pensada desde la burguesía como “vacía o desierta” y a “ocupar” y, como correlato, en la estigmatización de los pueblos indígenas que controlaban los últimos territorios que se querían anexar: Pampa-Patagonia y Chaco. Así, la incorporación de los pueblos originarios al Estado-nación y al sistema de producción capitalista supuso, luego de las campañas militares de finales del siglo XIX, la invisibilización de sus formas de vida, la subalternización de los mismos dentro de la estructura de clase, su asimilación como ciudadanos con desiguales derechos al resto de la ciudadanía y su afirmación en el casillero del pasado. Sin embargo, luego de la última dictadura militar y a partir de la reanudación de la democracia en 1983, la cuestión indígena junto al imperativo ético de la defensa de los derechos humanos cobra un papel destacado en el ámbito público en Argentina. Desde entonces se dictamina una serie de derechos y declaraciones en el ámbito de la jurisprudencia nacional y provincial que intenta contrarrestar, al menos en la letra, la política de invisibilización operada sobre los pueblos originarios.⁵ Los cambios en la jurisprudencia coexisten con la gestación de varias

⁵De todas formas es importante destacar que muchos reconocimientos señalados en el *corpus* normativo no han sido aún efectivizados y varias demandas de parte de los pueblos indígenas siguen sin ser dictaminadas en el terreno legal.

organizaciones etnopolíticas que elaboran una serie de reclamos que trascienden el ámbito local y nacional y ejercen presión sobre los gobiernos para que se reconozcan sus derechos como pueblos indígenas que han sido despojados y subordinados por los Estados. También se relacionan con ciertas iniciativas surgidas en el ámbito internacional y cuentan con el apoyo de otros sectores y movimientos, tales como sindicatos, organismos no gubernamentales ligados a los derechos humanos, etcétera.

No obstante, y a pesar de estos derechos reconocidos en el ámbito de la jurisprudencia y la declaración de la preexistencia étnica en la reforma de la *Constitución Nacional* de 1994, los relatos históricos apoyados por la esfera política oficial de algunas provincias y zonas de la Patagonia, siguen representando aún hoy a esta región bajo la categoría de “desierto” cuando aluden al período previo a la campaña militar de fines del siglo XIX. En efecto, esta noción, que acompañó las representaciones hegemónicas de la Patagonia del siglo XIX⁶ y legitimó las prácticas genocidas y etnocidas implementadas, se ha constituido en un signo ideológico que atraviesa a ciertas áreas de esta región hasta el día de hoy, desde diferentes acentos e implicancias, según el contexto sociohistórico. Si en aquel entonces el “desierto” cobró sentido como metáfora para referirse a una naturaleza en Patagonia observada como pasible de ser explotada económicamente y en contrapunto con la concepción del indígena como un “otro salvaje” contra un “nosotros civilizado” (Roulet y Navarro Floria, 2005) que legitimó la acción militar, el genocidio, el disciplinamiento y el ejercicio de la soberanía sobre el territorio indígena por parte del Estado nacional; a lo largo de los siglos XX y XXI, este *tropo* continuó operando en la zona de la Comarca Andina donde se inserta Lago Puelo, como una figura clave que, más allá de impregnar discursos hegemónicos, deviene y ratifica acciones políticas y económicas; en especial, aquellas referidas al reconocimiento y otorgamiento de la propiedad de la tierra.

En este sentido, la “virginidad” y el “vacío” han cimentado, hasta la actualidad, a la mayor parte de las narrativas históricas oficiales de la Comarca. Estas narrativas se han formulado retomando —en mayor o menor medida, según el caso— aquellas ideologías propagadas por la “Generación del 80”,⁷ pero también y,

⁶La noción de “desierto” surge en el siglo XVI, durante la época de la Colonia, y va transformando su significación en el transcurso del siglo XIX.

⁷Con la denominación de “Generación del 80” se conoce a la oligarquía gobernante de Argentina durante el período de 1880-1916, que promovió una política centrada en una ideología basada en el “orden” y el “progreso” contra la barbarie atribuida a la población nativa.

principalmente, relatos contruidos en épocas más recientes por parte de algunos científicos sociales. Me refiero al estudio de “etnólogos” dedicados a describir el panorama de las poblaciones indígenas de la región que ya no recurrieron al “desierto” como metáfora para aludir a la antesala de la conquista militar sino que lo afirmaron como una acción o un hecho concreto. Enunciaron entonces el vaciamiento de determinadas áreas de esta zona como producto de la extinción o migración de los pueblos originarios luego de la campaña militar (Toldo, 1980; Casamiquela, 2001 y 2007) o sostuvieron el vacío efectivo previo a la “conquista al desierto” de ciertas zonas, entre ellas la cordillerana donde se asienta la Comarca Andina, en función de una percepción estereotipada del nomadismo, entendido éste como un tránsito errático y no como forma de ocupación efectiva del espacio. Así mismo, influidos por los conflictos de soberanía con Chile y en coincidencia con la ideología liberal que dominó en varios períodos históricos en este país, se preocuparon durante muchos años en delimitar y construir la “argentinidad” de ese espacio, estableciendo la autoctonía de algunos pueblos indígenas y la aloctonía y peligrosidad de otros (Casamiquela, 2001 y 2007). En esa dirección emprendieron la tarea de cartografiar a cada “cultura” en un área delimitada, demostrar los períodos históricos de su origen y dispersión, organizar fronteras étnicas dentro de fronteras nacionales, establecer una correlación entre ambas y delinear un modo de vida y sistema simbólico diferenciado para cada grupo étnico.⁸ Los tehuelches fueron así considerados en el casillero de los nativos/argentinos mientras los mapuches fueron ubicados en el territorio nacional recién a fines del siglo XIX y definidos estigmatizadamente como “chilenos”, con una “cultura superior” pero, paralelamente, “belicosos”, “guerreros” e “invasivos”.⁹

Estas diversas acepciones del “desierto”, sea como metáfora, como verbo –desertificar/vaciar– o como adjetivo –el vacío como una cualidad inherente a una forma de vida nómada estigmatizada– y la aloctonía atribuida a los mapuches, fueron reproducidas, en diferentes grados, en muchos libros oficiales que narran la historia del poblamiento de la Comarca, en varios discursos de agentes políticos estatales y en algunas muestras culturales de la zona. Sin ir más lejos, el relato histórico oficial en Lago Puelo se ha fundado en esta idea de que la localidad posee una corta trayectoria histórica. La narrativa histórica oficial local se nutre de una

⁸Para un análisis crítico sobre algunos de estos discursos académicos y sus consecuencias políticas, véase Boschín y Llamazares (1984), Nacuzzi (1998) y Crespo (2008).

⁹Estas cualidades se reproducen en la forma en que se tematizó el denominado “proceso de araucanización”, véanse Mandrini y Ortelli (1995) y Lázari y Lenton (2000).

retórica en la que la zona se constituye como iniciativa de los hombres, estableciendo la desigualdad respecto de las mujeres; como epopeya individual, en detrimento de lo comunitario; sedentaria estigmatizando el nomadismo; centralmente blanca y occidental, excluyendo a los pueblos originarios y, finalmente, cristiana. La narrativa del poblamiento inicial se ubica así recién a fines del siglo XIX con el asentamiento de un hombre blanco y cristiano, proveniente del otro lado de la cordillera de los Andes que, atraído por la fertilidad y bondades del valle, se dedica a la producción agrícola-ganadera (Cárdenas, 2001; Traverso y Gamboa, 2003).

En el año 2003, mientras comenzaba a avizorarse un proceso de autoreconocimiento mapuche en la esfera pública de una parte de la población de Lago Puelo y surgían demandas al Estado municipal por el título de “propiedad comunitaria” de la tierra ocupada con base en la pertenencia étnica, aquellas concepciones fueron llevadas aún más lejos, plasmándose en un libro que, auspiciado por el municipio como la historia oficial de la zona, fue distribuido gratuitamente en las escuelas y bibliotecas de la localidad. Su autor —abogado, ex asesor municipal y activo participante en los expedientes de tierras de la zona— describía a Lago Puelo como “tierra de nadie”, la equiparaba con la “virginidad femenina” y proclamaba su “marginalidad” respecto de los “grandes acontecimientos” que tuvieron lugar en el resto del territorio nacional: la conquista española, la evangelización, la independencia e incluso la “campana al desierto” (Traverso y Gamboa, 2003). Como corolario a esta descripción basada en la carencia de historia de la zona, destacaba su magia, su naturaleza y su pureza.

La falta de historia atribuida a la Comarca Andina atraviesa los relatos históricos de muchas de las localidades que la conforman y constituye, entre otras cosas, una estrategia para imprimir de una mística particular a esta región, hoy constituida en atracción turística.¹⁰ Sin embargo y, más allá de esto, el propósito de aquel libro era demostrar que los mapuches radicados en Lago Puelo no han sido “aborígenes de este lugar [sino] que llegaron a partir de la segunda década del siglo veinte” (Traverso y Gamboa, 2003:49); ofrecer testimonio de su procedencia chilena; presentarlos como “indómitos y rebeldes” y, finalmente, justificar la campana militar dirigida por el general Julio Argentino Roca en la Patagonia:

¹⁰Como parte de esta atribución de una ausencia de la historia y de la necesidad de configurar una impronta exotizante a la región, suelen edificarse varias leyendas que tienen como protagonistas tanto a la población indígena como a la población *hippie*, que se asienta en los años de la década de 1970 —aproximadamente— en esta zona comarcana.

Se trataba no sólo de afirmar la Soberanía Nacional en estas lejanas tierras, sino también de incorporarlas a la civilización y al progreso. Irónicamente esa expedición al desierto representaba el triunfo de la ‘roca’ sobre las ‘piedras’ del desierto [...] es imposible negar que *debía dirimirse el predominio sobre este inmenso territorio patagónico* de más de 1 500 000 km², transitado por menos de 40 000 indígenas nómades, gran parte de ellos mapuches aborígenes de Chile, que vivían aún dentro del estadio cultural de la edad de piedra, con una civilización protoagraria y nómade, [...] (Traverso y Gamboa, 2003:17-19. Las cursivas pertenecen al autor).

Estos relatos se contradicen con la declaración de la preexistencia indígena en la reforma de la *Constitución Nacional* de 1994,¹¹ pero no con la reforma constitucional de la provincia de Chubut donde se inserta Lago Puelo, en la que, paradójicamente con lo establecido a nivel nacional, no se reconoce la existencia aborígen previa.¹² Al mismo tiempo, estas formas de territorializar el tiempo y temporalizar el espacio en tanto “desierto” resultan incongruentes con las marcas visibles que han dejado las poblaciones indígenas en la zona y con los discursos de arqueólogos que están investigando el pasado previo a la conquista en la región de la Comarca.

Sin duda alguna, con sus semejanzas y diferencias, estas narrativas históricas oficiales de la localidad y la Comarca constituyen ejercicios de poder sobre el orden social, el territorio y los recursos naturales, y estructuran relaciones, prácticas y problemáticas sociales que trascienden al discurso e inciden en la configuración de identidades, memorias y prácticas de resistencias.

*“A NOSOTROS NO NOS VA A PASAR NADA
PORQUE SOMOS PUEBLOS ORIGINARIOS”¹³*

En estos últimos años, dos comunidades mapuches de Lago Puelo —entre ellas la comunidad mapuche Cayún—, que viven al oeste del río Azul sobre la cordillera de los Andes, demandan al Estado el título de “propiedad comunitaria” de la tierra que ocupan ancestralmente. El reclamo por la regularización de los títulos de las tierras indígenas corre actualmente en paralelo con la demanda por la soberanía

¹¹Véase Artículo 75 inciso 17.

¹²Ni el Artículo 34 de la reforma de la *Constitución* de Chubut elaborada en 1994, ni la legislación indigenista núm. 3657/91 de la misma provincia, afirman la preexistencia indígena en el territorio sino, en todo caso, reconocen sólo su existencia.

¹³Comunicación personal con Valeriano Cayún, diciembre de 2008.

sobre el territorio por parte de los pueblos originarios y constituye uno de los pilares de la lucha de los movimientos indígenas que tiene más larga data.¹⁴ Estas demandas —aunque divergentes—¹⁵ se enfrentan con formas hegemónicas con las que históricamente se fue representando el espacio, “imaginando”¹⁶ a los Estados nacionales y provinciales y ordenando las relaciones sociales en su interior.

Los reclamos en torno a la tierra en Lago Puelo adquirieron mayor intensidad a partir de cierta coyuntura socioeconómica y política operada en estos últimos años en este país y en la región. Desde hace aproximadamente dos décadas y en el contexto de una economía neoliberal que implicó la precarización de las condiciones de vida y la apuesta al turismo como alternativa a la crisis de desarrollo de las economías regionales, varios espacios territoriales de Patagonia —entre ellos el de aquella zona de la localidad— que luego de la “campaña al desierto” no habían sido valorados por el capital y fueron ocupados, en varios casos, sin títulos de propiedad por familias indígenas y no indígenas para el desarrollo de una economía de subsistencia, comienzan a ser altamente valoradas en el mercado (Crespo y Tozzini, 2006). En el caso de la porción de tierra reclamada por la comunidad mapuche Cayún, su belleza paisajística, su potencial para el desarrollo turístico, su gran riqueza forestal y acuifera y su ubicación favorable para la construcción de una ruta internacional que comunique Chile y Argentina a través del Parque Nacional de Lago Puelo,¹⁷ fueron incrementando su valor e interés dentro del sector inmobiliario.

La demanda de regularización del título de la tierra por parte de la familia Cayún siguió diversos avatares y fue reformulándose a lo largo del tiempo. Don Domingo Segundo Cayún, luego de muchos años de encontrarse asentado en su campo, obtiene en 1961 un permiso precario de ocupación (*Resolución número 928/61*). A su muerte, en 1975, sus descendientes inician la sucesión de los bienes. En 1981, el Instituto Autárquico de Colonización y Fomento Rural de Chubut

¹⁴La falta de regularización de los títulos de propiedad de las tierras es moneda corriente en muchas localidades de Argentina y ha sido desde hace muchos años fuente de reclamo por parte de pueblos indígenas y no indígenas.

¹⁵La demanda por el territorio se vincula con la noción de pueblo y la soberanía territorial. La demanda por la tierra se relaciona con el título de propiedad de un espacio a una familia o comunidad indígena.

¹⁶Esos imaginarios, tal como lo plantea Castoriadis (2003:566), “son aquellos por medio de lo cual y a partir de lo cual los individuos son formados como individuos sociales, con capacidad para participar en el hacer y en el representar/decir social”.

¹⁷La misma situación ocurre con las tierras demandadas por la comunidad mapuche Motoco Cárdenas, vecina de la familia Cayún, véase Tozzini (2006).

reconoce a la familia como legítimos ocupantes del terreno y establece sus límites: al oeste las cercanías de la laguna Huemul, al norte la familia Contreras, al sur la familia Oyarzo y al este el río Azul. Según se medirá más adelante, el área que correspondía a aquella familia implicaba una extensión de 674 ha de ocupación, pero dada la ausencia de mensura en aquella época, el cálculo estimativo que aparecía en los documentos era de tan sólo 200 ha. Años después, la provincia traspasa todo el territorio del oeste del río Azul al ejido municipal y, de ahí en más, las negociaciones de los Cayún y de otros pobladores que también vivían en esa franja del río y no tenían títulos de propiedad de la tierra deberán tener como interlocutor al municipio.

En 1991, la municipalidad decide autorizar las mensuras de las ocupaciones de todo ese espacio comprendido al oeste del Río Azul “previo acuerdo de linderos” entre vecinos (*Resolución número 19/91, Acta número 241/91*). El objetivo de la propuesta era adjudicar todas estas tierras en venta a precios muy bajos a la totalidad de los pobladores que residían en ese espacio sin títulos de propiedad, entre los cuales se encontraba la familia Cayún, en calidad de “antiguos o primeros pobladores” que vivían en condiciones precarias. En el año 1999, establecido el “acuerdo” entre vecinos,¹⁸ se presenta un plano de mensura de cada ocupación territorial. La medición arroja, para el caso de la familia Cayún, una superficie de 674 ha 56 a y 36 ca. En el plano elaborado sobre sus tierras se estipula la restricción de dominio y/o servidumbre de tránsito para futuras obras viales y turísticas y se deja fuera del área de pertenencia de esta familia a la laguna Huemul. En el año 2000, el partido político oficial, esto es, el Partido de Acción Chubutense,¹⁹ presenta el proyecto de venta de todas esas tierras a los distintos pobladores que allí se encontraban y adjunta un croquis elaborado por el municipio y firmado por el inspector de tierras de la municipalidad. El croquis exhibe ciertas incongruencias en lo que respecta a los límites del territorio ocupado por aquella familia, pues les reconoce sólo el espacio previo a la laguna Huemul y cita nuevamente una extensión de superficie de tan sólo 200 ha, aclarando que la mensura se encuentra hasta la fecha en ejecución a favor de los hijos de Domingo Cayún.

Mientras algunos de aquellos pobladores vecinos van adquiriendo los títulos de propiedad de la tierra que ocupaban bajo la modalidad que el estado municipal

¹⁸El “acuerdo” entre vecinos estuvo acompañado de fuertes tensiones e incluso la comunidad Cayún señala que se les asignó una porción de tierra menor a aquella que tenían con anterioridad a éste.

¹⁹Se trata de un partido provincial de ideología conservadora, que desde hace muchos años ocupa los puestos políticos de mayor rango en Lago Puelo y en otras localidades de la Comarca.

les propone, esto es, en forma individual como “antiguos pobladores”, la familia comienza a autoreconocerse públicamente como “comunidad mapuche”.²⁰ Sin dejar de lado aquellas formas de categorización que el municipio les reconoce y bajo las cuales sugiere otorgarles la tierra, la familia las reordena anteponiendo su adscripción mapuche y apunta a demarcar aquella autoctonía convenida desde el poder pero, también, demandada por el mismo a ser demostrada. A partir de entonces, la comunidad legitima sus prerrogativas y reorienta sus argumentaciones y memorias activadas hacia una dirección que implica, tal como lo plantea Ramos (2005), subsumirse a formatos impuestos en la actualidad por el Estado pero, a la par, revertir, al menos en parte, ciertas relaciones de poder aún vigentes. En este sentido, el reclamo se redefine y comienza a nutrirse de la intersección de tres formas de categorización concurrentes entre sí que se ordenan jerárquicamente en torno de esta identificación étnica. Algunas de estas categorizaciones se vinculan con modalidades de clasificación hegemónicas cambiantes que han tenido lugar en la región patagónica y en Argentina. Así mismo, todas ellas ponen de manifiesto el carácter originario de los Cayún en la región, pero aluden en cada caso a diferentes temporalidades históricas. Por un lado, la comunidad apela a su condición de “nacidos y criados” en la zona que remite a una categoría nativa relativa al origen y ciclo vital de un sujeto y al derecho que otorga el nacimiento y permanencia en el espacio. Por otro, a su calidad no sólo de “antiguos pobladores”, tal como hoy los reconoce el estado municipal, sino de “primeros pobladores”, que hace referencia al ciclo de arribo de los antepasados de la familia y su antigüedad en la zona. Ambas categorizaciones responden a taxonomías “globalizantes” o “universalistas” de larga data y amplia circulación que, utilizadas desde los sectores hegemónicos, han implicado la invisibilización de diferencias y el enmascaramiento de desigualdades como consecuencia de pertenencias étnicas, de género, nacionalidad y clase. Como ya fue mencionado, en Lago Puelo se ha considerado como “pionero o primer poblador” a un hombre blanco que se asentó sedentariamente en la región luego de la “Campaña al Desierto” de fines del siglo XIX. La

²⁰En un primer momento conforman junto a otros mapuches de la localidad la comunidad mapuche Huanguelén Puelo. Inscriben la personería jurídica en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (*Expediente número 40-00397/2000*). Con el tiempo, se dividen y conforman una comunidad aparte constituida únicamente por los miembros pertenecientes al linaje familiar. La fragmentación obedeció a varios factores entre los cuales el reclamo por la tierra y la forma en que se realizaría esta demanda no fue menor, aunque también y en íntima vinculación con este reclamo, diferencias partidarias internas. Desde hace varios años, se autoproclaman a sí mismos como comunidad Cayún, aunque recién este año (2009) están solicitando su inscripción legal en las instituciones estatales.

narrativa histórica oficial ha considerado así a la familia Cayún “descendiente de antiguos pobladores”, que arriban en calidad de “peones” de aquel hombre blanco y cristiano. Esta distinción expresa el lugar de subalternidad que se le ha conferido a la población indígena, en tanto niega la ocupación previa a aquella época y adjudica, a pesar de la simultaneidad del ingreso de aquellos sujetos, la gesta fundacional exclusivamente al “blanco”. Sin embargo, la puesta en interrelación de estas taxonomías con la apelación a la pertenencia a un pueblo originario como el mapuche por parte de la comunidad Cayún, resignifica aquellas clasificaciones oficiales, otorgándoles no sólo cierta especificidad/particularidad sino también diferenciales derechos según lo actualmente legislado. En efecto, la reivindicación de su autoctonía como mapuches comienza a remitir ya no al sujeto individual ni a la familia, sino a una demanda más amplia articulada en torno del ciclo vital de un pueblo que “existe desde tiempos anteriores a la conformación de las naciones y provincias”²¹ y legítima, como correlato, la soberanía sobre el territorio.

La invocación a esta identificación étnica se vincula con una historia de negación e invisibilización de las poblaciones indígenas en este país, el avance por parte de terceros en las tierras de éstas, el asesinato aún no esclarecido de otros mapuches vecinos por la tierra,²² la incertidumbre e inseguridad en la que se encuentran, el desarrollo de movimientos etnopolíticos a ambos lados de la cordillera de los Andes, el ejemplo otorgado por la conformación de otras comunidades indígenas que están reclamando también sus tierras desde esta categorización y, además, con un marco jurídico internacional, nacional y provincial que, en los últimos años, habilita su autoreconocimiento público como indígenas y legisla derechos diferenciados para estos sectores (Crespo y Tozzini, 2006):

La gente que [...] los mapuches [...] las tierras que eran [...] era un derecho de las tierras [...] éramos todos. No era que había que comprarla ni [...] porque eso la municipalidad decía que uno tenía que comprarla [...] pero después está la otra ley que es un derecho, porque los viejos eran los *primeros* (énfasis) que estuvieron acá. Es un derecho [...] nada que ver con municipalidad [...] *si somos nativos*, no tienen porqué estar vendiéndonos las tierras. Tienen que entregarlas y listo (Valeriano Cayún, entrevista, 2005. Las cursivas son mías).

²¹La demanda del reconocimiento como pueblo mapuche, más allá de las fronteras nacionales, nuclea a quienes se autoreconocen como tales a ambos lados de la cordillera de los Andes.

²²Estas situaciones de asesinatos no esclarecidos han ocurrido en distintos lugares de Argentina.

La interconexión de estas apelaciones fue modificando la forma y el carácter de la demanda, pues implicó ya no el reclamo por la obtención de un título individual y pago de la tierra sino del reconocimiento de un derecho sobre la misma, bajo el título de pertenencia comunal. Derecho que, si bien reglamentado en el *corpus* legislativo nacional y provincial en materia indígena, el estado municipal deniega hasta la fecha a partir de recusar la adscripción étnica de la familia. Ahora bien, el autoreconocimiento como mapuches y la redefinición de la forma en que se realizaría el reclamo, apelando a derechos asociados a esta identidad étnica, generó una serie de controversias en la localidad y, en especial, confrontaciones con los sectores con poder, que continúan sin dirimirse hasta la fecha:

En Lago Puelo no hay ni ha habido “asentamientos aborígenes estables”, siendo tan sólo tierra de paso de las tribus mapuches del Pacífico en su cruce de la cordillera para proveerse de carne, pieles y plumas de animales de sangre caliente, de la meseta patagónica ocupada por aborígenes tehuelches. Los mapuches, oriundos del territorio chileno, y los tehuelches, del territorio argentino, fueron enemigos históricos que dirimieron sus conflictos en la célebre batalla de Languiño. [...] Don José Domingo Segundo Cayún llegó a Lago Puelo –contratado en Río Bueno, provincia de Osorno, Chile– por don Pedro “Motoco” Cárdenas, pionero de nuestra región. [...] Como es de público y notorio, el gobierno municipal de Lago Puelo ha apoyado en forma ininterrumpida desde 1976 los derechos de los ocupantes en zonas boscosas no por su etnia aborigen, extranjera o mestiza, sino por los derechos adquiridos en carácter de “antiguos pobladores”. [...] En síntesis, sostengo que no existen objeciones legales para la adjudicación en venta de las tierras que ocupan los pobladores al oeste del río Azul –entre los que se cuenta también la familia Cayún– aplicando el principio de igualdad ante la ley en relación con las demás adjudicaciones en venta que prácticamente casi han puesto fin al proceso privatizador de las tierras fiscales en el ejido municipal de Lago Puelo, llevado adelante por las autoridades municipales que se sucedieron en el gobierno municipal durante este último cuarto de siglo (documento presentado por el abogado y asesor legal del municipio Julio Traverso, s./f. Las cursivas pertenecen al autor).

Muchos pobladores afirman que la falta de este reconocimiento por parte del municipio se vincula con la especulación inmobiliaria asociada a estas tierras, pues el título comunitario implica legalmente la intransferibilidad, inembargabilidad e inalienabilidad de la tierra, lo que involucra la imposibilidad de su venta *a posteriori*.

Estas filiaciones y membresías activadas en la demanda por la tierra trajeron aparejadas la implementación de diversas iniciativas y estrategias que han ido generando debates y reflexiones constantes al interior de la comunidad Cayún. Me

refiero al hecho de que apelar públicamente en este reclamo a su autoidentificación como mapuches generó ciertos intereses y prácticas novedosas en la familia que fueron en cada momento rediseñando la vida cotidiana de algunos de sus miembros.²³ Desde entonces ellos participan en encuentros con otras comunidades indígenas en los que se difunden historias sobre experiencias de sometimiento,²⁴ apoyan a aquellos que están siendo despojados de sus tierras, sean o no mapuches, se relacionan con movimientos mapuches de ésta y otras provincias,²⁵ participan en prácticas culturales consideradas mapuches, se contactan con abogados que defienden derechos indígenas, conocen las posibilidades y límites de las legislaciones indigenistas, establecen alianzas con vecinos y con movimientos sociales “locales”, intervienen en foros articulados en torno del saqueo de recursos naturales, difunden su propia situación en medios de comunicación, se vinculan con partidos políticos, sindicatos, antropólogos, etcétera. En los últimos años, especialmente a partir del año 2006 en que se dicta la *Ley nacional 26160* que “impide” los desalojos a comunidades indígenas por el término de cuatro años, afirmar su identidad y lucha en tanto mapuches alimentó la idea de haber ganado cierto poder: “A nosotros no nos va a pasar nada porque somos pueblos originarios”, aunque a sabiendas de que el proceso es lento y asimétrico. Además, generó la percepción de que las formas legales contienen limitaciones y son también injustas para aquellos casos en que se llevan adelante desalojos ilegítimos a familias no indígenas.²⁶

Así mismo, estas formas de autodefinirse como “comunidad mapuche” fueron instalando una revisión pública y crítica de las páginas de la historia oficial, de las relaciones mantenidas, de los sentidos de pertenencia, de la memoria de la propia familia y de las representaciones del espacio:

²³Una situación similar fue planteada por Ramos (2005) sobre la comunidad de Vuelta del Río.

²⁴En algunos jóvenes de la comunidad, aquellos encuentros en los que los mayores relatan experiencias llenas de violencia y dolor vividas por sus padres durante la “campana al desierto” suelen ser muy valorados. Así mismo, constituyen un soporte que da sentido y un plus de legitimidad a la lucha por el reconocimiento de la titularidad de la tierra ocupada.

²⁵Los intercambios y conocimientos que supuso la movilización mapuche en Patagonia son altamente valorados y destacados en numerosas entrevistas mantenidas no sólo con miembros de las comunidades sino también con aquellos que son referentes de las organizaciones, han sido de capital importancia para la conformación de la organización de la lucha indígena.

²⁶La reflexión sobre estas posibilidades y límites que tiene el marco legal así como sobre su propia situación en la localidad ha llevado a la comunidad a transitar el reclamo haciendo pasos lentos, discutidos y pensados.

Y mi viejo nació en el año 1907. Quiere decir que ellos han estado antes del año 1900 acá, mis abuelos. Porque de acuerdo con lo que se ha podido rescatar de la llegada [...] porque ellos son [...] vienen de Chile y se calcula que llegaron a la zona en el año 1886. Acá en Lago Puelo *no había nadie*. [...] *Era todo desierto*. [...] Pero ellos venían en aquel entonces buscando un lugar donde poder hacer su casa y poder vivir[...] Estar tranquilos, formar su familia o traer a su familia formada y se asentaban así, porque era todo un valle que *no había nada*. Ellos fueron los *primeros pobladores* que llegaron a la zona y posteriormente fueron llegando el resto (José Cayún, entrevista, 2005. Las cursivas son mías).

Sí, no había nadie, por eso llegaron acá los Cayún y se quedaron acá, nomás, porque *estaba todo solo esto*. [...] *Nadie nos molestaba* (Delicia Bachman, entrevista, 2005. Las cursivas son mías).

Lo de Traverso (se refiere al libro sobre la historia de Lago Puelo) dice que [...] por ejemplo, que Cayún, el finado, vino de peón de Motoco Cárdenas. Y no vino de peón de Motoco Cárdenas. Llegaron a la zona juntos (José Cayún, entrevista, 2005).

Así, en una y otra ocasión, los recuerdos de los miembros de la familia se inician a partir de la instalación de sus ascendientes directos en la zona precisando fechas de asentamiento, adjudicando a sus progenitores el inicio poblacional, describiendo características naturales y sociales de la localidad, distinguiendo los móviles de ingreso en ella y destacando la agentividad de la familia en ese proceso. En ese tránsito del presente al pasado y viceversa, los Cayún modifican su posicionamiento como subalternos de una proeza “blanca” ajena y se constituyen en artífices del viaje y protagonistas del desafío que supuso el asentamiento en el lugar a fines del siglo XIX.

Como se puede apreciar en los relatos de la comunidad, los recorridos históricos se trazan en torno de una descripción del pasado de la Comarca como un espacio “desértico”. Sin duda, esta ideología centrada en el “vacío y/o vaciamiento” de la zona ha funcionado clausurando memorias pero también abriendo el debate sobre ella. Construye, encauza y moldea a los sujetos, sus representaciones y sus prácticas de maneras divergentes y constituye el marco a partir del cual los mapuches de la localidad reflexionan y diseñan cuáles serán y cómo articularán sus memorias y sus luchas. En efecto, el “vacío” permea, explícita o implícitamente, gran parte de los relatos de la familia Cayún, volviéndose objeto de discusión y reevaluación bajo sentidos divergentes respecto de aquellos que los sectores dominantes han ofrecido hasta el día de hoy. Por un lado, combinado con la prerroga-

tiva que ofrece ser “nativo” y “primer poblador”, pero también con la percepción de “seguridad” y “tranquilidad” anhelada con la que se interpreta el pasado en oposición a un presente conflictivo y a un pasado mucho más lejano que, aunque no explicitado, parecería también haber sido problemático. La mayor parte de la comunidad declara la falta de transmisión de sus ascendientes de lo ocurrido antes de asentarse en la localidad, pero pronuncia como contrapartida la posibilidad que ofrecía el lugar de desarrollar una vida “apacible”. El uso reiterado de este término adquiere así valor a partir de aquel otro que está ausente, esto es, de conflictos que seguramente deben haber incidido en el asentamiento de este linaje mapuche en esta zona. Por otro, el “vacío” se reordena y discute a partir de la apelación a la pertenencia a un pueblo originario y el derecho que esto otorga en el marco de la jurisprudencia dictada en Argentina en los últimos años. La declaración de la preexistencia indígena contradice los relatos dominantes que atribuyen un carácter “desértico” a esta zona cordillerana con anterioridad al siglo XIX. La “autoctonía” por oposición al “desierto” deviene entonces en un derecho aunque también, y por la representación misma del espacio pero incluso de los mapuches que lo ocuparon, resulta una obligación a ser demostrada. En esa dirección se orientan las memorias seleccionadas por la comunidad que se analizarán a continuación.

LA CONSTRUCCIÓN DE “AUTOCTONÍA” Y EL DERECHO SOBRE LA TIERRA

Hacia 1995 un equipo de arqueólogos comienza una serie de investigaciones académicas en sitios con arte rupestre en la Comarca Andina. Luego de unos años y, a raíz del interés de algunos sectores de ciertas localidades de la Comarca, el equipo agrega a este trabajo el diseño de planes de manejo de aquellas pinturas rupestres que eran posibles de ser exhibidas turísticamente. Desde un principio, estos académicos se propusieron mantener un vínculo estrecho con los miembros de la localidad en donde trabajan. Este vínculo ha sido materializado a través de charlas y talleres, visitas a las excavaciones, entrevistas en medios de comunicación, intercambios de conocimiento con distintos miembros de la localidad, elaboración y distribución de videos y discos compactos sobre el arte rupestre de la Comarca, confección de planes de manejo de sitios de arte rupestre con algunos pobladores, diálogos permanentes con los propietarios de los terrenos donde se encuentran los sitios, etcétera. Sin ir más lejos, varios miembros de la comunidad mapuche Cayún afirman conocer la existencia de pinturas rupestres en esa localidad a partir

de la llegada del equipo de arqueólogos e, incluso, algunos de ellos han intervenido en los talleres ofrecidos por estos profesionales.

Ahora bien, en este proceso de intercambio el equipo se ha preocupado muy especialmente por la trascendencia política que tiene la investigación científica por ellos difundida. De hecho, tensiones vigentes en Lago Puelo suelen aparecer de manera subyacente en los relatos que distintos sectores elaboran sobre el pasado indígena previo a la conquista y en las interacciones mantenidas con los arqueólogos. En este sentido, las preguntas y comentarios más frecuentes que surgen de las charlas ofrecidas por el equipo por parte del público asistente refieren, entre otras cosas, a la identificación de los sujetos que realizaron aquellas pinturas, tema candente en la región por las repercusiones que tiene en materia política. Usualmente, sectores con poder, algunos periodistas y una fracción de la población local, asocian las manifestaciones rupestres con los tehuelches para justificar orígenes e identidades territoriales nacionales sobre cada pueblo indígena a través de la arqueología. En otros casos, desadscriben a estas manifestaciones cualquier identificación étnica actual para adjudicarlo a una supuesta cultura “patagónica” anteriormente construida por aquellos científicos que adherían a la perspectiva histórico-cultural dentro de nuestra disciplina. Ambas argumentaciones implican ubicar a los mapuches en el casillero de la extranjería y otorgarles poca profundidad histórica y discontinuidad en el tiempo, deslegitimando posibles reclamos sobre la tierra (Crespo, 2008).

A diferencia de otras comunidades mapuches, los miembros de la comunidad Cayún no demandan públicamente la gestión del “patrimonio arqueológico”, pero en las entrevistas mantenidas en estos años particularizan ese pasado como propio, autoadscribiéndolo al pueblo mapuche:

Yo lo reconozco porque fueron los únicos que estuvieron acá en esta zona ¿no? antes de todos ¿no? Por eso yo lo reconozco que son de las *comunidades mapuches*, porque antes *no había nadie* (énfasis), ¿no? Estaban los mapuches que venían de Chile, pasaban por Trevelín y todas esas cosas y habían sido los únicos, no sé [...] por ahí había algún tehuelche por ahí [...] Yo por eso creo que son, reconozco que sean mapuches. Porque si no lo hicieron ellos, ¿quiénes hicieron las pinturas? (Rafael Cayún, entrevista, 2006. Las cursivas son mías).

Yo lo recupero como *historia mapuche*, o sea de la gente que estuvo antes acá, que fue reprimida y todo y qué bueno, que tiene un gran valor el recuperar todo lo que se pueda de cada cosa, porque a partir de ahí, de lo que se encuentra, es como se va proyectando la vida de, o sea de los mapuches que quedan y del pueblo argentino. Es

decir, porque hay, hay registros de cosas que [...] o sea, siempre se cuenta la mitad de la historia y no [...] *porque se decía de que acá no había nadie y todo y encontraron estas cosas y te das cuenta de que en realidad sí vivía alguien* y por el tipo de estudio que hace mucho tiempo, *porque si no el tiempo que tienen las cosas te indica que siempre hubo alguien*. [...] Para mí, *los que hicieron eso fueron los mapuches*, porque si uno va relacionando lo que hacen los ancianos y todos ellos en sus tejidos, en sus artesanías, siempre van presentando algún motivo muy similar [...] (Raquel Cayún, entrevista, 2006. Las cursivas son mías).

En todas las interacciones mantenidas con la comunidad Cayún y cualquiera sea la edad que posean sus integrantes, los relatos sobre el pasado atribuido a los recursos arqueológicos no intentan “rescatar” un tiempo anterior puro y prístino, tal como las agencias estatales definen la autoctonía y autenticidad de los pueblos indígenas. Se centran, por el contrario, en destacar aquello que éstos puedan permitir expresar sobre la ocupación territorial mapuche previa al siglo XIX y las modalidades de desplazamiento en el espacio. Los sujetos incorporan aquel pasado como un mensaje de sus ancestros y, en el proceso, configuran su autoctonía y la del pueblo indígena en el que se autoreconocen, así como establecen una continuidad y permanencia en el espacio-tiempo. La reflexión en torno de estas memorias confronta tanto con aquello que ocurrió, como con los discursos ideológicos que se han elaborado sobre aquello que pasó y con sucesos que siguen presentes.

Esta “lógica de autoctonización”²⁷ que atraviesa las referencias acerca del pasado previo a la conquista está también presente en muchos relatos de los movimientos mapuches de Patagonia de ambos lados de la cordillera de los Andes. Sin duda, pone en juego una doble operación de sentido. Refiere, por un lado, a un origen; por otro, al trazado de una permanencia y desplazamiento en un espacio no limitado por los Estados nacionales. Las organizaciones etnopolíticas mapuches fundan la existencia de este pueblo desde hace aproximadamente 10 000 años antes del presente. La preexistencia a la formación de los Estados nacionales y provinciales rompe con taxonomías de corte nacionalista, habilita el reclamo por la soberanía sobre el territorio y por el derecho de regularizar la propiedad de la tierra. La comunidad Cayún identifica como mapuches a las pinturas rupestres y remarca así la inexistencia de fronteras nacionales en otras épocas, así como la continuidad en el fluido intercambio y movimiento entre uno y otro lado de la cordillera de los Andes que sus propios abuelos realizaron. Esta movilidad y la ausencia de un límite nacional e incluso geográfico en la cordillera en otras épocas

²⁷Retomo palabras de Caballero (2008).

suele ser un punto común, aunque no exclusivo, de discusión de muchos mapuches que viven hoy en esta zona de la Comarca: “Las comunidades pueden vivir de un lado de la cordillera o de otro. Las fronteras son posteriores a la existencia de los pueblos originarios” (José Cayún, entrevista, 2005).

Las narrativas que circulan entre los miembros de la comunidad aluden constantemente a demostrar el carácter nativo de su ascendencia: “Somos nativos de acá, somos mapuches” (Valeriano Cayún, entrevista, 2006). Desde ahí, los Cayún se fueron organizando en sus reclamos, establecieron la forma que adquiriría la demanda por la tierra, diseñaron encuentros y fueron convocados por organizaciones indígenas de la provincia y por otras comunidades mapuches, confeccionaron su propia bandera como comunidad, se aliaron con movimientos sociales articulados alrededor del despojo de los recursos naturales y denunciaron al Estado municipal su falta de reconocimiento.²⁸ De manera que aquellas afirmaciones aquí transcritas que pone una y otra vez en escena la comunidad no son meras instancias comunicativas. Van instituyendo una comunidad de pertenencia y diferencia en la que la exhortación a los ancestros más antiguos se constituye en una herramienta que moviliza acciones y prácticas políticas dentro de un contexto de interacción interétnica asimétrica. A la vez, permiten denunciar vaciamientos producidos por los sectores hegemónicos tanto a través de prácticas concretas de exterminio como de prácticas discursivas que han hecho circular en el imaginario la idea de que esos espacios estaban vacíos o, en su defecto, habían sido vaciados.

Paralelamente a este movimiento de particularización de este pasado más remoto como propio, la comunidad apela también a su tradición de trabajo campesino. La ruralidad ha sido la forma en que se ha medido desde los sectores hegemónicos la “autenticidad” indígena y es invocada por los varios movimientos etnopolíticos mapuches en sus luchas reivindicativas. En años recientes, los Cayún elaboraron una suerte de proyecto de constitución de un museo en el que guardan los elementos de trabajo rural que otrora fueron utilizados en su campo, con el objeto de exhibirlos en alguna ocasión. El trabajo rural ha dejado de tener la centralidad que ha tenido en otras etapas como medio de subsistencia de esta familia. El corrimiento del río fue achicando cada vez más los espacios donde poder sembrar, la productividad de la tierra fue mermando y la familia creciendo. Por otro lado, tampoco hubo durante muchos años una política estatal de apoyo a pequeños productores rurales. En la actualidad, muchos integrantes de la familia

²⁸Recién en este último año se está pensando en dirimir estas denuncias y reclamos en el plano judicial.

combinan el empleo estatal o privado con las tareas rurales, otros están jubilados y algunos otros trabajan fuera del ámbito del campo. No obstante, la labor rural y la memoria relativa a esta actividad socioeconómica, sea a través del museo o de marcaciones de animales abiertas al público, adquiere un valor especial que se entronca con el reclamo por la tierra y la ratificación de legitimidad en torno de esta demanda. Junto con la apertura de un *camping* en el interior del campo, éstas han sido estrategias reflexivas ensayadas por la comunidad a través de las cuales busca limitar el avance del poder estatal en su tierra.

La relación entablada con aquellos antepasados más lejanos, junto al proyecto del museo y a la puesta en escena pública de eventos en los que se reivindica la labor campesina y la vida rural, expresan cómo se intersectan identidades étnicas y de clase en la lucha por transformar los sistemas de representación del espacio y de los sujetos en el tiempo. También ponen de manifiesto modalidades de construcción de “autoctonía” y su articulación con el ejercicio y reconocimiento de derechos dentro de los condicionamientos vigentes. Finalmente, expresan la forma en que la memoria social constituye una práctica y un acto de evaluación constante que se entreteje y configura a partir de experiencias insertas en el marco de procesos hegemónicos en un momento histórico determinado. Las disputas en torno de determinadas memorias y ejes por los que se consideran que es importante o no dar batalla deben leerse, así, en su interfase con aquellos que la hegemonía sostiene como significativos para hacerlo en cada contexto. Pero también es importante distinguir en qué medida entre esos repertorios conocidos hoy de realizar reclamos se continúan, reacomodan o resignifican valores hegemónicos dentro de proyectos políticos que los discuten.

En efecto, las apelaciones y remembranzas activadas por la comunidad Cayún producen efectos de verdad-poder en el presente y forman parte de proyectos y expectativas a futuro inscriptos dentro de condicionamientos estructurales. A través de ambas invocaciones trazan una conexión con el territorio y una profundidad histórica, estableciendo una continuidad territorial; mientras señalan y reinterpretan su posición dentro de las relaciones sociales. Esa antigüedad y continuidad en el territorio, que es parte de la exhortación a una “autoctonía”, hoy deviene derecho reconocido y predefinido en el marco legislativo nacional aunque no en el marco provincial; pero, a la vez, paradójicamente, demandado a ser demostrado en las instancias de judicialización de los reclamos. La preexistencia y continuidad suscriptas en la legislación indígena actual se transforman así en obligatorias, pero también en algo deseable a resaltar, especialmente en aquellos pueblos originarios que han sido estigmatizados como “invasores” y “extranjeros”.

PALABRAS FINALES

El interés de este artículo ha sido examinar las categorías y memorias activadas por la población mapuche en Lago Puelo en sus entrecruzamientos con los procesos hegemónicos, con el objeto de determinar los procesos y condiciones sociales que hacen inteligible el contenido y la forma en que éstas operan. Así mismo, señalar el ejercicio diferencial de poder que permite que algunas sean posibles de ser narradas y escuchadas, otras permanezcan más silenciadas y otras resulten contradictorias o ambivalentes en su interrelación, pues en ellas se inscriben las marcas de luchas desiguales por la imposición de un determinado orden social, valores y normas legítimas.

Lejos de haber quedado en el pasado, la categoría de “desierto”, aún bajo apreciaciones diferentes, sigue siendo la forma en que “viven”²⁹ entre los mapuches de la Comarca Andina “las estructuras de dominación y explotación”. La noción fue organizada con base en un sistema de clasificación utilizado dentro del discurso dominante en toda la región de la Patagonia argentina. A través de este sistema de clasificación se legitimó, en el siglo XIX, la avanzada militar y, más tarde, una vez anexado el territorio y sometida la población indígena, devino –bajo nuevas acepciones– en una estrategia de borramiento mediante la cual se ordenaron, particularmente en esta zona cordillerana, tanto el espacio como los sujetos y las relaciones sociales. En los últimos años, estas diferentes estrategias o fórmulas de silenciamiento (Trouillot, 1995) hegemónicas no perimidas, encuentran sus propios límites y oposiciones. La disputa por la “autoctonía mapuche” se orienta como contrapunto de aquel “vacío” y de aquella dicotomía muy pregnante en Patagonia que surge como correlato de esta representación “vacía” de la región comarcal. Me refiero con esto último a aquella que demarcó, desde la conquista militar de este territorio, diferenciaciones nacionales entre poblaciones indígenas, en la que especialmente, el pueblo mapuche fue ubicado como intruso, denegándole derechos. En este sentido, la pertenencia a este pueblo y la “autoctonización” proclamada por la comunidad Cayún han sido el puntapié para edificar, en el marco de un contexto socioeconómico y político cambiante, subjetividades políticas, redefinir relaciones, ancestralidades, historias y estrategias de acción en pos del reconocimiento de prerrogativas y recursos. Los reclamos continúan, los derechos legislados no han sido otorgados aún y las categorizaciones y memorias activadas están continuamente abiertas al debate dentro de marcos de poder mudables.

²⁹Retomo palabras de Stuart Hall (1998).

Ahora bien, la “autoctonía” articulada en torno de una antigüedad y continuidad en el territorio de los pueblos indígenas es hoy un derecho reconocido y predefinido en el marco legislativo nacional pero también a la vez y, paradójicamente, deviene obligación a ser demostrada en las instancias de judicialización de los reclamos. En este sentido, estas lógicas de autoctonización deben ser pensadas entonces menos como representaciones que como prácticas que se gestan en relación con experiencias de subordinación contradictorias pasadas y presentes y que van delimitando campos de poder en los que se internalizan y reformulan, a la par, discursos hegemónicos. Así mismo, estas lógicas de autoctonización encuentran en el “patrimonio arqueológico” –más allá de los discursos académicos– pero también en la memoria de la vida rural, los ejes sobre los cuales constituirse. Alcanzen o no el carácter de una demanda pública, la pugna y readscripción de este tramo de la historia como propia y de estos bienes culturales por parte de la comunidad Cayún, en interrelación con la activación de la memoria laboral rural, abren un debate en torno de la “autoctonía” como signo político-ideológico que no es simplemente remitir a un origen ni a la impugnación por la representación de una determinada representación del espacio sino, principalmente, resistirse a las prácticas que esta representación involucra. La autoctonización y los contenidos a ella asociados deben leerse así en la intersección de disputas políticas entre la acción subalterna y las formas contradictorias de intervención de la agencia estatal.

BIBLIOGRAFÍA

- Toldo, Hugo Ángel, dir., 1980, *Río Negro. Pasado y presente*, Río Negro, Chrismar Ediciones.
- Alonso, Ana María, 1988, “The Effects of Truth: Re-presentations of the Past and the Imagining of Community”, *The Journal of Historical Sociology*, vol. 1, núm. 1, Oxford, Basil Blackwell, pp. 133-157.
- Alonso, Ana María, 1994, “The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 23, Tucson, University of Arizona, pp. 379-405.
- Boschín, María Teresa y Ana María Llamazares, 1984, “La escuela histórico-cultural como factor retardatario del desarrollo científico de la arqueología argentina”, *Etnia*, 32, Olavarría, Museo Etnográfico Municipal Dámaso Arce/ Instituto de Investigaciones Antropológicas de Olavarría, pp. 101-151.

- Caballero, Paula López, 2008, “Récits des origines, variations identitaires et conflits pour la légitimité politique à Milpa Alta, Mexico, DF (XVIIe–XXIe siècles). Ethnographier l’Etat et historiciser l’ethnicité”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, París, Aula virtual, mayo, en <<http://nuevomundo.revues.org//index30523.html>>, consultado el 17 de septiembre de 2008.
- Cárdenas, Hermenaldo, 2001, *Motoco*, Bariloche, El Escribiente.
- Casamiquela, Rodolfo, 2001, “Las sociedades indígenas de la Patagonia”, en M. T. Boschín y R. Casamiquela, dir., *Patagonia 13 000 años de historia*, Chubut, Museo Leleque/Emecé Editores.
- Casamiquela, Rodolfo, 2007, *Rodolfo Casamiquela “racista anti-mapuche” o la verdadera antigüedad de los mapuches en la Argentina*, Trelew, Biblioteca Popular Agustín Álvarez.
- Castoriadis, Cornelius, 2003, *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets.
- Crespo, Carolina [tesis de doctorado], 2008, “Políticas de la memoria, procesos de patrimonialización de los recursos arqueológicos y construcción identitaria entre los mapuches de la Rinconada de Nahuelpán en Río Negro”, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Crespo, Carolina y María Alma Tozzini [ponencia], 2006, “Tierra y Memoria Mapuche en la Comarca Andina del Paralelo 42°, provincia de Chubut”, IV Jornadas de Investigación en Antropología Social, Buenos Aires.
- Di Fini, María, 2001, “Visibilidad/invisibilidad en la relación sociedad aborígen/ Estado nacional”, en M. Garreta y C. Bellelli, comps., *La trama cultural. Textos de antropología y arqueología*, Buenos Aires, Caligraf.
- Endere, María Luz y Rafael Curtoni, 2006, “Entre lonkos y ‘ólogos’. La participación de la comunidad indígena rankülche de Argentina en la investigación arqueológica”, *Arqueología Sudamericana*, vol. 2, núm. 1, s.p.i., pp. 72-92.
- Hall, Stuart, 1998, “Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas”, en J. Curran; D. Morley y V. Walkerdine, comps., *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*, Barcelona, Paidós.
- Lázzari, Axel y Diana Lenton, 2000 “Etnología y nación: facetas del concepto de Araucanización”, *Revista de Antropología Avá*, 1, Misiones, Universidad de Misiones, , pp. 125-140.
- Mandrini, Raúl y Sara Ortelli, 1995, “Repensando viejos problemas: observaciones sobre la araucanización de las pampas”, *Runa*, XXII, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, pp. 135-150.

- Molinari, Roberto, 2000, “¿Posesión o participación? El caso del Rewe de la comunidad Mapuche del Ñorquinco (Parque Nacional Lanín)”, *Revista Virtual de Noticias de Antropología y Arqueología*, Buenos Aires, en <<http://www.naya.org.ar>>, consultado el 10 de octubre de 2002.
- Nacuzzi, Lidia, 1998, *Identidades impuestas. Tebuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Podgorny, Irina, 1991, “Historia, minorías y control del pasado”, *Boletín del Centro*, 2, La Plata, Centro del Registro del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico, pp. 154-159.
- Podgorny, Irina, 2000, *El argentino despertar de las faunas y de las gentes prehistóricas. Coleccionistas, estudiosos, museos y universidad en la creación del patrimonio paleontológico y arqueológico nacional (1875-1913)*, Buenos Aires, Eudeba.
- Podgorny, Irina y Gustavo Politis, 1990, “¿Qué sucedió en la historia? Los esqueletos araucanos del Museo de La Plata y la Conquista del Desierto”, *Arqueología Contemporánea*, vol. 3, Buenos Aires, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, pp. 73-79.
- Prieto, Adolfo, 1988, *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Ramos, Ana [tesis de doctorado], 2005, *Trayectorias de aboriginalidad en las comunidades mapuches del noroeste de Chubut (1990-2003)*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Roulet, Florencia y Pedro Navarro Floria, 2005, “De soberanos externos a rebeldes internos: La domesticación discursiva y legal de la cuestión indígena en el tránsito del siglo XVIII al XX”, *Revista Tefros*, vol. 3, núm. 1, Buenos Aires, en <<http://www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista/v3n1p05/cuadernos.htm>>, consultado el 20 de septiembre de 2008.
- Slavsky, Leonor, 2007, “Memoria y patrimonio indígena”, en C. Crespo, F. Losada y A. Martín, eds., *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*, Buenos Aires, Antropofagia.
- Tozzini, María Alma, 2006, “Hilvanando opuestos. Lecturas identitarias a partir de la conformación de una comunidad mapuche en Lago Puelo, Provincia de Chubut”, *Revista de Antropología Avá*, 10, Misiones, Universidad de Misiones, pp. 47-65.
- Traverso y Gamboa, Julio, 2003, *Lago Puelo. Un rincón de la patria*, Buenos Aires, Gladius.
- Traversa Julio, [documento escrito], s.f., revelado por Carolina Crespo, [trabajo de

campo], “Patrimonio arqueológico, memoria y territorio. Procesos de autoctonización entre los mapuches de Lago Puelo, Chubut, Patagonia Argentina”.

Trincheró, Héctor Hugo, 2000, *Los dominios del demonio*, Buenos Aires, Eudeba.

Trouillot, Michel-Rolf, 1995, “The power in the Story”, en *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press.

Entrevistas

- Delicia Bachman, esposa de Domingo Cayún, [entrevista], 2005, por Carolina Crespo, [trabajo de campo], *Patrimonio arqueológico, memoria y territorio. Procesos de autoctonización entre los mapuches de Lago Puelo, Chubut*, Patagonia Argentina.
- José Cayún, [entrevista], 2005, por Carolina Crespo, [trabajo de campo], *Patrimonio arqueológico, memoria y territorio. Procesos de autoctonización entre los mapuches de Lago Puelo, Chubut*, Patagonia Argentina.
- Rafael Cayún, [entrevista], 2006, por Carolina Crespo, [trabajo de campo], *Patrimonio arqueológico, memoria y territorio. Procesos de autoctonización entre los mapuches de Lago Puelo, Chubut*, Patagonia Argentina.
- Raquel Cayún, [entrevista], 2006, por Carolina Crespo, [trabajo de campo], *Patrimonio arqueológico, memoria y territorio. Procesos de autoctonización entre los mapuches de Lago Puelo, Chubut*, Patagonia Argentina.
- Valeriano Cayún, [entrevista], 2005, por Carolina Crespo, [trabajo de campo], *Patrimonio arqueológico, memoria y territorio. Procesos de autoctonización entre los mapuches de Lago Puelo, Chubut*, Patagonia Argentina.