

Sabine Kradolfer Morales

Ser mapuche en Argentina en el umbral del tercer milenio¹

La conquista no se terminó, pero la resistencia tampoco
Lonco Ilda Antiñir

Introducción

Menos de diez años separan las dos afirmaciones siguientes: "En Argentina no hay más indígenas" y "El 56% de los argentinos tiene antepasados indígenas". La última se pudo leer en el diario *El Clarín* el 16 de enero del 2005 (Heguy, 2005), mientras escuché la primera, muy difundida en el sentido común de gran parte de la población argentina, en la boca de la dueña de un bed & breakfast de Buenos Aires cuando recién llegaba a Argentina para empezar mi estudio de campo² en las comunidades mapuches de la provincia patagónica del Neuquén. Mi propósito aquí no es debatir de la veracidad o de la falsedad de cada una de estas afirmaciones, sino más bien reflexionar acerca del proceso de identificación étnica a partir de mis observaciones dentro de la sociedad mapuche neuquina. Para esto analizaré distintas posturas normativas sobre lo que significa 'ser mapuche', tanto para las personas quienes reivindican esta afiliación étnica, como para los argentinos y/o neuquinos de ascendencia no-mapuche. Estas posturas normativas deben ser entendidas como unos ideales típicos weberianos, porque la realidad es mucho más compleja y una persona puede, según el contexto en el cual esta actuando, adoptar posturas antitéticas y contradictorias. Me interesa analizar el juego de los protagonistas con las categorías: pretender 'ser' o 'no ser' indígena, o 'ser' indígena sólo hasta un cierto punto, para mostrar la plasticidad de la identidad mapuche y su potencial para desaparecer o reaparecer cuando es oportuno.

Desde los años noventa hemos asistido a una 'emergencia indígena' (Bengoa 2000) en toda América Latina. Vimos (re)aparecer grupos étnicos con discursos de reivindicación cultural, social, política, económica, etc. En Argentina, ciertos grupos parecen haber vuelto a nacer, como por ejemplo los huarpe y los ona, mientras que los mapuches, aunque siempre reconocidos como el grupo étnico más importante en Argentina, nunca habían reunido tantas personas bajo su bandera.

La provincia del Neuquén, al noroeste de la Patagonia argentina es una región de asentamiento de poblaciones mapuches desde el siglo XVII. (Nicoletti y

¹ Este artículo desarrolla las temáticas presentadas y debatidas en el Primer Congreso Latinoamericano de Antropología (Rosario, Argentina 11-15 de Julio de 2005) y en el XXVI International Congress of the Latin American Studies Association. (Puerto Rico 13-20 de Marzo de 2006) Agradezco a todos los participantes de estos dos eventos por sus comentarios así como a Pedro Navarro Floria, director del Centro de Estudios Patagónicos de la Universidad Nacional del Comahue en Neuquén, por sus aportes al análisis de los acontecimientos históricos.

² Entre diciembre 1994 y abril 1998, pasé unos 30 meses en Argentina, y desde entonces trato de volver uno o dos meses cada dos años para poder seguir mis observaciones en una perspectiva diacrónica.

Navarro Floria, 2000:49) Encontramos en la actualidad a los mapuches en otras provincias, como las de Buenos Aires, La Pampa, Río Negro, Chubut y Santa Cruz. Pero hasta hace poco tiempo, estas poblaciones, al igual que otros grupos indígenas radicados en la República Argentina, carecían de reconocimiento y visibilidad dentro del país. El reconocimiento oficial de las poblaciones indígenas vino con la reforma constitucional de 1994, la cual cambió el artículo 67 (atribuciones del Congreso de la Nación), inciso 15 del año 1853:

Proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo,

por el art. 75 inc. 17:

Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades; y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.

Este reconocimiento de la diversidad cultural y de la preexistencia de los pueblos indígenas en el territorio argentino respondía en cierta medida³ a reivindicaciones de las organizaciones indígenas y de sus grupos de apoyo (asociaciones de defensa de los derechos humanos y otras organizaciones indígenas a lo largo de todo el continente) los cuales aparecieron a partir de los años ochenta en la Patagonia argentina. (Briones 1999; Kropff 2005)

¿Quién decide quién (no) es mapuche?

Al empezar un trabajo de campo lejos de mi propia sociedad, llegué a la comunidad⁴ mapuche donde me iba a establecer con un desconocimiento importante, no sólo de la realidad mapuche, sino también de lo que significaba vivir en Patagonia a mitad de los años noventa. Venía, como tantos otros investigadores extranjeros, en búsqueda de una experiencia con personas pertenecientes a un pueblo indígena que los mismos argentinos encontrados en la calle o en los pasillos de las administraciones públicas – y a veces hasta de las universidades – me describían como 'aculturado', y hasta a veces como casi 'extinguido'. Decidí establecerme en una co-

³ Los activistas indígenas y sus organizaciones no sólo piden reconocimiento, sino también el derecho a la libre determinación y el recupero de los territorios indígenas ancestrales, demandas sobre las cuales los estados, nacional y provinciales, difícilmente entran en discusión.

⁴ En la provincia del Neuquén, una comunidad mapuche (antes también se solía decir 'agrupación' o 'reserva') es el asentamiento tradicional de un conjunto de familias (puede tratarse de 5 o 6 familias, como de 50 a 70) en un territorio determinado, en el cual un jefe o cacique (*lonco* en *mapudungun*, la lengua mapuche) hace de enlace ante las autoridades gubernamentales. La propiedad del territorio es, en este caso, comunitaria.

munidad para estudiar su organización social en el marco de la teoría del don Marcel Mauss (1991), investigación que me llevó a escribir mi tesis doctoral (Kradolfer 2002, 2005). Al interesarme en las comunidades, he reproducido un estereotipo del sentido común, tanto de los 'blancos'⁵ como de los mapuches, que tiende a identificar a la población mapuche con las áreas rurales y el modo de vida comunitario. A pesar de los fuertes movimientos migratorios hacia las ciudades registrados en el último tercio del siglo XX (Chirico et al., 1998:24-25), observé que las comunidades funcionan como el referente cultural del modo de vida 'auténticamente' mapuche, tanto para los mapuches como para los blancos. De este punto de vista, las comunidades actuales son consideradas como hereditarias de la organización social del siglo XIX, anterior a la dominación blanca, en grupos de parentesco llamados *lof*. Muchas familias mapuches urbanas (60% según la encuesta de Chirico et al., 1998:32) mantienen estrechas relaciones con sus comunidades de origen, visitándolas en los períodos de vacaciones escolares o recibiendo visitas de sus familiares rurales cuando éstos tienen que viajar hacia las ciudades por diversas razones (venta del ganado, compra de los bienes de consumo, velorios, trámites administrativos, etc.). Arrue, en un trabajo sobre las comunidades mapuches de Chile, hace notar que éstas representan un "punto de anclaje subjetivo."⁶ (Arrue, 1992:173) Esta caracterización (a pesar de todas las diferencias en la organización social de las comunidades mapuches entre estos dos países) me parece de suma pertinencia.

No sé qué habría sido de mi investigación - seguramente sería muy diferente de lo que es - si mis primeros contactos con integrantes de una comunidad no se hubieran hecho por casualidad durante un viaje de turismo en una época en la cual consideraba que hacer una investigación de campo en un país del Sur denotaba una actitud neocolonialista. Por eso, había orientado mis trabajos sobre el estudio de las prácticas de curación en la región del Jura en Suiza. (Kradolfer 1994, 1998) En un viaje a Argentina, en el cual fui a visitar una prima mía, me llevaron a pasear a una comunidad mapuche en la cual encontré un anciano mapuche quien, al despedirnos después de haber compartido unos días en su casa, me dijo: "Gringa⁷, Usted tiene que escribir nuestra historia. Tiene que escribir sobre el nuestro sufrimiento". Este pedido me llevó a replantearme muchas preguntas acerca de mis responsabilidades en mi trabajo como antropóloga y me convenció de hacer una investigación, para la

⁵ Cuando hablo de los 'blancos' retomo la diferencia que hacen los mapuches entre ellos y los *huinca*, término que significa tanto blanco (en el sentido de color), como ladrón o extranjero. Además, en Argentina, esta diferenciación, entre 'indios' y 'blancos', es utilizada para distinguir entre la población indígena y la población no-indígena inmigrada, la cual es en su mayoría de origen europeo; esta separación entre poblaciones no permitió la emergencia de una categoría de mestizos, como por ejemplo en México. Aún si existe, y es de uso frecuente la palabra 'criollo', ésta parece hacer referencia en la mayoría de los casos a una subcategoría dentro de los 'blancos'.

⁶ Todas las traducciones al español son mías.

⁷ Este nombre me fue dado por los mapuches con los cuales he convivido al principio de mi estadía. Como les expliqué de que yo asumía ser gringa y que nosotros, los 'blancos' somos responsables del despojo de sus tierras y de la destrucción de gran parte de su cultura, siguieron llamándome 'gringa' aún si, como lo pienso y lo espero, no lo usan de manera peyorativa.

tesis doctoral, en la Patagonia argentina. Por supuesto, iba a volver a casa del anciano, quien se había puesto sólo en posición del informador privilegiado. Así fue, como mi primer encuentro con gente mapuche me llevó a organizar buena parte de mis trabajos de campo en una comunidad relativamente alejada, no sólo en términos de distancia de los principales centros urbanos de la provincia, sino también de las acciones de las organizaciones mapuches urbanas, del interés de los gobiernos provincial y/o nacional, y de las empresas nacionales o multinacionales. Para resumir, me fui a una comunidad de la cual escuché muchas veces en Neuquén Capital, como en otras pequeñas ciudades del interior, de que "allí ya no son mapuches."⁸ Mis interlocutores explicaban esta descalificación por varias razones:

- "No hablan la lengua", lo que es cierto porque en esta comunidad, como en otras también, el *mapudungun* (la lengua mapuche) es casi extinguido.

- "La rogativa, la habían dejado de hacer. La que hacen ahora es recuperada. No es auténtica", lo que también es cierto y válido para otras comunidades, pero a su vez, esta afirmación abre un largo campo de discusión, en el cual no entraré aquí, acerca de la problemática de 'lo auténtico'.

- "Esta comunidad es muy desunida", lo que es cierto y a su vez discutible, ya que la organización social de las comunidades es de tipo segmentario y que los distintos grupos de parentesco que la conforman se pueden unir o desunir (o unirse desuniéndose casi a la vez) según el contexto en el cual actúan. (véase Kradolfer, 2005)

Al mismo tiempo mi investigación de campo me llevaba a compartir la vida cotidiana de unas familias mapuches y podía observar que obviamente (para alguien que estaba allí día a día) los mapuches no viven exactamente como los otros pobladores criollos, aún si los aspectos materiales de su vida, como pequeños crianceros de ganado menor, son muy similares. Pero estas diferencias sólo se ven en detalles ligados a las relaciones del parentesco, de la reciprocidad, del intercambio y a ciertas prácticas religiosas particulares. La característica común de estas diferencias es su discreción, hasta tal punto que, por ejemplo, me costó semanas darme cuenta de que la mujer en cuya casa había vivido, era curandera.

Las desventajas de ser mapuche

El proceso de 'desaparición' de los mapuches a lo largo del siglo XX – como el de otros grupos indígenas en el territorio actual de la Argentina – se enraíza en la historia de la conquista de los territorios indígenas a finales del siglo anterior. Las guerras del ejército argentino para conquistar los territorios indígenas libres de la Patagonia (1874-1885) son recordadas por los libros de historia como la Conquista del Desierto mientras para los mapuches significaron la Perdición o la época de la Perdición. Este proceso empezó durante el gobierno del presidente Nicolás Avellaneda (1874-1880) cuando – presionado por la demanda de tierras de los estancieros y de alimentos de los mercados internacionales, y por la crisis económica internacional – tomó la decisión de avanzar sobre los territorios indígenas libres del sur. Su primer

⁸ Presenté una reflexión sobre este tema en Kradolfer (2003) "'Ya dejaron de ser mapuche': la adaptación como mecanismo de resistencia social".

Ministro de Guerra y Marina, Adolfo Alsina (1874-1877) dio por finalizado el tradicional trato pacífico con las naciones originarias⁹ y, contando con nuevos recursos tecnológicos como el fusil Rémington y el telégrafo, planificó y realizó un primer avance sobre la Pampa.¹⁰ Al morir Alsina le sucedió en el Ministerio el general Julio A. Roca (1878-1880), que comandó la Campaña del Desierto¹¹ y coordinó las acciones con el ejército chileno, quien a su vez, llevaba unas campañas militares, llamadas Pacificación de la Araucanía¹² para anexar los territorios mapuches del oeste de la Cordillera de los Andes. La campaña de Roca, en 1879, llevó el límite sur de la Argentina a los ríos Neuquén y Negro, desplazó a una importante población y estableció las bases de la colonización de los valles fluviales del Norte de la Patagonia. A su regreso, Roca fue electo presidente (1880-1886) y su objetivo fue dado por cumplido. La conquista de la Patagonia continuó con la campaña del Nahuel Huapi y la campaña de los Andes, entre 1881 y 1883, en persecución de la población indígena de las áreas cordilleranas y hasta la rendición de los últimos caciques, en 1885. El daño producido amerita el tratamiento de estas operaciones como un genocidio. (véase Navarro Floria 1999:104-106)

El pueblo mapuche sufrió durante esta época una desarticulación casi total de su organización social, política y militar y los contingentes de población sobrevivientes volvieron a reagruparse en pequeñas unidades familiares llamadas *lof* en *mapudungun*. Para poder sobrevivir tanto físicamente como culturalmente, los mapuches tuvieron que adherir a la ideología republicana de tradición liberal del Estado argentino. Ésta tendía a asimilar los pueblos indígenas dentro de 'una identidad nacional argentina', la cual debía presentar una unidad étnica, lingüística y religiosa, apagando y/o negando toda diferencia. Dentro de este contexto, el propio interés de la nación argentina en asumirse como occidental, europea y moderna, tendió a crear la idea de que poco a poco los indígenas estaban integrándose hasta llegar al punto en lo cual se decía que "en Argentina ya no hay indígenas".

Acerca de esta ideología, podemos observar que antes de su sometimiento, ya se consideraba a los indígenas como 'inexistentes' como lo indica la utilización de 'desierto' para calificar la campaña de 1879 y por extensión toda la conquista de la Pampa y la Patagonia. El término de 'desierto' es doblemente problemático. Primero por su utilización misma; segundo por el uso que los conquistadores del siglo XIX hicieron de él. Los territorios a los cuales se refieren nunca tuvieron que padecer sequía, o por lo menos no en su totalidad ya que sólo unas zonas de la Patagonia pue-

⁹ Se puede hablar en aquellos tiempos de 'Naciones originarias' (en el sentido de *First Nations*, utilizado en inglés para hablar de las confederaciones tribales de América del norte) ya que los grandes caciques trataban de igual a igual con el gobierno argentino.

¹⁰ En aquella época, la frontera sur de la Argentina no llegaba ni al límite actual de las provincias de Buenos Aires y de Mendoza; y pasaba al sur de las provincias de Córdoba y de San Luis.

¹¹ Esta campaña dio su nombre a todo el proceso de conquista de la Pampa y la Patagonia (1875-1885): 'Conquista del Desierto'. Más adelante veremos porque el término mismo de 'desierto' es problemático.

¹² Araucanos es el nombre dado por los conquistadores españoles a los mapuches; por Araucanía, se entiende en Chile, el territorio ocupado por las poblaciones mapuches.

den ser consideradas como semi-áridas. Es interesante notar que la idea de 'desierto' se aplicaba, en Argentina, en este momento, tanto a zonas áridas como a selvas tropicales, porque hacía referencia a los espacios vacíos de 'civilización occidental'. Como la motivación principal de la conquista era la apropiación de las ricas tierras de la Pampa y la Patagonia, la representación del desierto resultó funcional a esos fines. Convenía hablar de 'tribus errantes' – no de poblaciones – que desde el punto de vista estatal no poseían el suelo y por lo tanto no podían esgrimir derecho alguno sobre el territorio. Ese territorio, en consecuencia, era un 'desierto' disponible para la 'civilización' y el 'progreso':

La Constitución de la República impone al Gobierno el deber de fomentar el trato pacífico con los indios y su conversión al catolicismo... No basta imperar militarmente sobre el salvaje. Es también indispensable redimirlo de las tinieblas del alma, por medio de la Religión, de la Escuela y del Trabajo, tratándolo con energía; pero con amor y justicia. (Curruhuinca y Roux 1990:140)

Entre la 'Pérdición' y el resurgimiento de los pueblos indígenas sobre el escenario político argentino, pasaron unos cien años. A partir de 1885, los lugares de asentamiento de los grupos mapuches (*lof*) que se están reformando poco a poco son decididos por las autoridades argentinas. Las tierras que ocupan son, en general, tierras públicas y los mapuches tienen que funcionar en acuerdo con las leyes impuestas por parte del Estado quien legisla sobre el devenir de lo que calificó a lo largo del siglo pasado de 'reservas', 'agrupaciones', 'colonias', 'tribus' o 'comunidades' indígenas. En este proceso, no sólo pierden sus territorios, sino también su historia propia que pasa a ser parte o del pasado, o de un presente que se articula, o mejor dicho, es infeudada a 'la' historia oficial de un Estado, quien durante más de un siglo, rechaza la diversidad.

Las ventajas de ser mapuche

Dentro del movimiento que se puede considerar en los años 90 como una 'emergencia indígena' (Bengoia 2000), los mapuches adquieren mayor visibilidad en Argentina. Surgen organizaciones urbanas (Briones 1999; Kropff 2005) llamando la atención hacia el hecho de que los mapuches no sólo viven en comunidades rurales, sino que la mayoría de esta población se encuentra radicada en los centros urbanos donde familias enteras llegaron en busca de oportunidades laborales. Así es que en la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI), llevada a cabo en el 2004-2005 en el marco del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas del 2001, se calculó para las provincias patagónicas que el 71% de la población mapuche (total 76.606 personas) se encontraba radicada en zonas urbanas, o sea localidades de 2000 y más habitantes. (INDEC 2001: s/p.)¹³ Si las comunidades, en las cuales vive el 60% de la población mapuche rural (el 40% restante siendo disperso so-

¹³ Se puede observar un fenómeno similar en los resultados del censo chileno del 1992, en el cual casi el 10% de la población de más de 14 años se identifica como mapuche, y el 80% de esta población tiene residencia urbana, con una gran concentración en la Región Metropolitana (IEI/UFRO-INE 1998: 7).

bre el territorio (INDEC 2001: s/p)), siguen funcionando como referencia de la 'verdadera' manera de vivir como mapuche, parte de la población mapuche urbana empezó desde los años 90 a reivindicar abiertamente su diferencia étnica y a valorizarla.

Gracias a contactos seguidos con otras organizaciones indígenas en todo el mundo, con ONGs, y a una participación en diversos foros internacionales dedicados a asuntos de diversidad cultural, de medio ambiente, etc., los líderes del movimiento mapuche pueden contar con una red de apoyo en sus reivindicaciones y acciones. Traen desde afuera un discurso de valorización de la diferencia en el cual invierten el estereotipo del ser indígena. Hasta los años 80 y 90 del siglo XX, las poblaciones urbanas mapuches trataban de no llamar la atención acerca de su origen autóctono, porque era estigmatizante y provocaba actitudes de discriminación por parte de los no-mapuches. Pero a partir de los 90, el ser indígena es siempre reivindicado por más y más personas, ya que para los mapuches quienes nacieron en las ciudades, queda claro de que no están integrados en la sociedad argentina en una relación de igualdad de derechos con los demás ciudadanos. Un joven mapuche me explicó como sentía esta discriminación diciéndome: "Mira mi cara, el color de mi piel... aunque me tiña el pelo de rubio, nunca seré considerado de otra manera que como un indio". No sólo en la ciudad de Neuquén, sino también en ciudades más chicas del interior de la provincia (Zapala, Junín de los Andes, etc.) se multiplicaron las asociaciones mapuches, algunas tomando posiciones políticas muy fuertes y llevando adelante una lucha para el derecho a la libre determinación (Nehuén Mapu, Coordinadora de Organizaciones Mapuche de Neuquén – C.O.M.), mientras que otras se dedicaron al recupero, la difusión y la valorización de la lengua, del telar tradicional, de las fiestas religiosas mapuches, etc. (por ejemplo Taiñ Kiñe Getuam, Hue Kuyen).

Al nivel organizativo se autodenominan a ellos mismos como 'mapuche' y cuando hablan de manera general de todos sus hermanos indígenas, usan el término 'pueblo indígena', retomando esta categoría del discurso indígena internacional, en el cual se inscribe y se apoya su propia lucha política. Cabe notar que en discusiones de la vida cotidiana, los mapuches suelen definirse a ellos mismos como 'indios', como en la cita anterior. Fue una sorpresa para mí, cuando les escuché usar este término al principio de mi investigación de campo porque las personas que me habían llevado por primera vez a una comunidad me habían aconsejado no emplearlo nunca frente a los indígenas. Cuando pregunté a unos mapuches por qué usaban este término despreciativo, por hacer referencia a la locución "indios de mierda", me contestaron de dos maneras. La primera hace directamente referencia al rechazo que padecen: "Porque somos indios, así nos nombraron siempre los *huinca*¹⁴" mientras la segunda "depende como lo dice..." demuestra usos distintos según quien utiliza esta palabra, como cuando me llaman 'gringa' sin que esto me parezca ofensivo¹⁵. Hago la hipótesis que al usar 'indio' como una identidad positiva, es más fuerte la reivindicación identitaria por hacer referencia a experiencias cotidianas de marginalización

¹⁴ Los 'blancos', los extranjeros (véase nota 4).

¹⁵ Véase nota 5.

y de sufrimiento. Y, al mismo tiempo, introduce una distancia hacia los nuevos líderes mapuches, los cuales se vienen profesionalizando en la defensa de los derechos indígenas.

El hecho de que alguien pueda conseguir un trabajo y un sueldo porque "trabaja de mapuche" no es siempre aceptado, como lo demuestran las voces que se levantan, ante todo en las comunidades rurales, para decir que el ser mapuche tiene que llevarse 'adentro' y que de ninguna manera puede ser utilizado como una herramienta política. Se puede escuchar la misma crítica por parte de sectores marginados en situación económica precaria (campesinado, grupos barriales,...), antes tradicionalmente aliados con, y/o integrados por, los mapuches en luchas políticas basadas en reivindicaciones de clases. Como lo escribe Briones:

[...] los restantes componentes no indígenas de estas poblaciones muchas veces reciben desfavorablemente la 'particularidad' de sus reclamos, concurriendo con interpretaciones hegemónicas que estigmatizan las demandas y demandantes indígenas como encarnación de meras instrumentalizaciones identitarias para 'sacar provecho' de circunstancias difíciles 'para todos'. (2005:15)

La paradoja es, que si los mapuches han logrado mayor visibilidad en la última década, es justamente porque se fueron multiplicando las organizaciones mapuche, adquiriendo importancia para hablar de su cultura particular, hacerla conocer mejor por parte de los no-mapuches, y en ciertos casos llevar una lucha política contra el estado argentino y las multinacionales.

El ser mapuche o la dialéctica de las (auto)adscripciones

Si cualquier persona es libre de afirmar su identidad propia sea étnica, de clase, de género, etc., el problema se vuelve más complicado cuando son grupos de población quienes piden, en términos legales, ciertos reconocimientos particulares y reivindican derechos colectivos. Para esto es necesario que entren en negociación con el estado (nacional y/o provincial) para verse otorgar derechos particulares y asegurarse de su respeto. La reaparición de los indígenas y su fuerte visibilización como también de las comunidades como forma particular de organización social y el desarrollo de las reivindicaciones a partir de las áreas urbanas sólo se pudieron hacer con el reconocimiento del multiculturalismo por parte del Estado. Antes, los mapuches se vieron obligados a vivir 'dentro' de estados nacional y/o provinciales que no les permitían vivir de acuerdo a su cultura. Entonces, su única oportunidad para sobrevivir como indígenas dentro de este ámbito era de no llamar la menor atención acerca de una posible diferencia. Así es que tuvieron que 'desaparecer del escenario' para no desaparecer del todo; y, como lo podemos ver desde los años noventa, lo lograron. Durante un siglo, se adaptaron a las formas sociales impuestas por el estado dándole a su identidad bastante flexibilidad y fluidez como para poder reaccionar frente a cada nueva ley que se veía imponer. Veamos ahora como se fue desarrollando el aparato jurídico acerca de la cuestión indígena en la provincia del Neuquén.

El cuadro legal neuquino

Después de la Conquista del Desierto en 1885, la Patagonia y Tierra de Fuego fueron administradas por el Estado Federal y convertidas en Territorios Nacionales hasta la creación de las provincias el 15 de junio de 1955 por la ley 14.408. Desde entonces, se puede observar una provincialización de la problemática indígena en la Patagonia ya que cada provincia se dio un aparato jurídico y político particular para tratar con las poblaciones autóctonas. El Neuquén demostró en los 40 últimos años varios ejemplos de reconocimientos diferentes de las comunidades mapuches, los cuales se vinculan

[...] con el estilo provincial de construcción de hegemonía, consistente en las operaciones paralelas de confrontación con el nivel nacional (denunciado por su 'centralismo') y de 'construcción de la provincia' a través de estrategias desarrollistas y políticas de integración sociocultural, acompañadas por un fuerte asistencialismo. (Falaschi et al. 2005: 179)

En su voluntad de diferenciarse de la nación integrando la presencia mapuche en su construcción de la provincialidad¹⁶ rescatando "el peso histórico de lo mapuche en la conformación de la sociedad e identidad regionales" (Briones y Díaz 1997), el partido político provincial (Movimiento Popular Neuquino – MPN) – el cual todavía está gobernando a través de una u otra de sus facciones desde el 1962 – empezó a reconocer comunidades mapuches ya en el 1964, siguiendo en esto al artículo 239 de la Constitución Provincial del 1957:

Serán mantenidas y aún ampliadas las Reservas y concesiones indígenas. Se prestará ayuda técnica y económica a estas agrupaciones propendiendo a la capacitación y a la utilización de las tierras concedidas mejorando las condiciones de vida de los habitantes tendiendo a la eliminación progresiva de esta segregación de hecho.

Por consecuencia, el decreto provincial 737 del 1964 "Reserva de tierras a favor de agrupaciones indígenas" reconoce a 18 reservas o 'agrupaciones' mapuches, para retomar la terminología de esta época, desarrollando líneas de acción poco sistemáticas aplicadas en la época del Territorio hacia las poblaciones indígenas. Estas tenían por objetivo impedir el nomadismo estacional, 'modernizar' e integrar los indígenas como ciudadanos¹⁷ en una sociedad argentina vista como homogénea, aunque fuertemente jerarquizada. Las comunidades reconocidas por el decreto 737, como por otros posteriores, resultan del reagrupamiento, después de la Conquista del

¹⁶ Otras provincias de asentamiento de poblaciones mapuches sólo empezaron a reconocer a las comunidades indígenas en la década del 80 (Río Negro) o del 90 (Chubut).

¹⁷ Cabe notar la fuerte articulación hasta mediados del siglo XX entre el Neuquén y Chile ya que los numerosos pasos de baja altitud sobre la línea de frontera permiten el tránsito de personas y mercaderías entre los dos países. Por consecuencia, resulta necesario en el proceso de incorporación de la Patagonia al estado nacional 'argentinar' a las poblaciones establecidas en la zona fronteriza para 'asegurar' los límites de la Nación y vincular el Neuquén con la zona atlántica y la capital. Hoy en día todavía se disputa la 'argentinidad' de los mapuches por parte de ciertos autores, como el antropólogo Casamiquela (1995) quien les atribuye un 'origen' chileno negándoles así todos sus derechos como pueblo originario a territorios del lado oriente de la Cordillera de los Andes; aún cuando Argentina practica el *ius solis*.

Desierto, de familias y/o pobladores en territorios recibidos en recompensa por servicios militares en unos pocos casos (Curruhuinca, Namuncura, Painemil), con permisos precarios otorgados por la Nación que se ven ratificados por el nuevo gobierno provincial, o provenientes de asentamientos tolerados o existiendo *de facto*. Se considera, en el decreto, de que "es menester asegurar a la totalidad de las agrupaciones indígenas la utilización permanente y definitiva de las tierras que ocupan" pero sólo se les otorgan permisos precarios de ocupación colectiva de la tierra. Para poder conseguir un título de propiedad a mediano plazo, las agrupaciones deberán cumplir con unas tantas obligaciones mientras el Estado procederá a la mensura de las tierras. 30 años después, en el 1996, el estudio dirigido por Falaschi et al. (1996:145-146) identificó sólo a 4 comunidades con título de propiedad y 26 mesuras aprobadas sobre un total de 38 comunidades reconocidas bajo diferentes leyes y cumpliendo con requisitos que fueron cambiando con el tiempo.

En 1988, por la ley 1759, las comunidades tienen que tener la personería jurídica para pasar a ser propietarias de sus tierras, y para esto tienen que adoptar un 'estatuto tipo', el cual no es nada más que una simple copia 'mapuchizada' de los estatutos para las asociaciones civiles sin fin de lucro. Por ejemplo, se cambia 'Presidente' por 'Lonco', 'Vice-Presidente' por 'Inal Lonco', mientras las funciones y/o autoridades sin equivalente en la sociedad mapuche no son traducidas: tesorero, comisión de revisores de cuentas, etc. En este momento, las comunidades mapuches son definidas en referencia al artículo 2 de la ley nacional 23.302/85, de la siguiente manera:

Se entenderá como comunidad indígena al conjunto de familias que se reconozca como tal, con identidad, cultura y organización social propias, que conserven normas, pautas y valores de tradición, que hablen o hayan hablado una lengua autóctona, que conviven en un hábitat común, en asentamientos nucleados o dispersos, o a las familias indígenas que se agrupen en comunidades de las mismas características para acogerse a los beneficios de la ley 23.302/85.

Últimamente, y en acuerdo con las luchas políticas para la libre determinación llevadas a cabo por las organizaciones urbanas, las comunidades pueden hacerse reconocer por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas – INAI sobre la base de un 'estatuto autónomo' particular que fue elaborado en 1995 por las mismas organizaciones mapuches, en relación con el INAI, para la comunidad o *lof* Kalfukura. En este documento, se le pide al estado argentino que respete las instituciones de la sociedad mapuche como siendo aquéllas las únicas capaces de asegurar el buen funcionamiento de las comunidades. Para explicar el sistema político mapuche, los autores mapuches del estatuto presentan las instituciones y su funcionamiento según la lógica del estatuto tipo anteriormente impuesta por el estado a las comunidades, o sea que usan la terminología mapuche (*wallmapu, nor mongen, rakiduam*) sin traducirla al castellano, rindiendo así el texto difícilmente entendible para las personas quienes no hablan el *mapudungun*, la lengua mapuche. El reconocimiento a través de este estatuto autónomo haciéndose por el INAI, las comunidades neuquinas gestionan así su existencia legal directamente con el estado nacional sobrepasando las autoridades provinciales, las cuales sin embargo no pueden negarles su existencia. Esta pluralidad de tipos de reconocimiento lleva hoy en día al hecho de que si en el

2005 las autoridades neuquinas anuncian una cifra de 38 comunidades – en el 1996, cuando empecé mi investigación de campo, ya aparecían 37 comunidades en un mapa establecido por la Dirección de Asuntos Indígenas de la Provincia del Neuquén – según la Coordinadora de Organizaciones Mapuche de Neuquén (s/f.), se llegó al número de 50 comunidades. En entrevistas llevadas a cabo en invierno del 2005, pude comprobar que este número seguía en aumento y que en su gran mayoría, las 'nuevas' comunidades prefirieron tramitar su personería jurídica a nivel nacional, ante el INAI. Ciertas 'nuevas' comunidades surgieron por procesos de división (Placido Puel, Hiengueihual,...), la de Ragiñ-có por ocupación de tierras por parte de activistas mapuches establecidos en la ciudad de Neuquén Capital, mientras que las otras surgen de grupos de crianceros quienes, ante las posibilidades ofrecidas por las últimas reformas legales reactivan su pertenencia a la sociedad mapuche y se hacen conocer y reconocer como comunidades indígenas. (Cachripaiñ, Lonco Purran,...)

Acerca de la creación de nuevas comunidades

A modo de ejemplo presentaré el caso de la creación de la 'nueva' comunidad de Ngelai-có, la cual se encuentra en el centro de la provincia de Neuquén, cerca de la ciudad de Zapala, y nos brinda un ejemplo interesante de cómo se juega con la identidad, el ser y el no ser mapuche. Según el *lonco* (jefe) de esta comunidad, ciertas familias que la conforman son unidas por lazos de consanguinidad y/o de afinidad, mientras otras son simples vecinos desde hace muchos años. El hecho de haber pedido su reconocimiento oficial por parte del estado provincial como comunidad mapuche no ha modificado las relaciones interpersonales e interfamiliares entre los integrantes, pero el hecho de haber conseguido la personería jurídica permitió un reconocimiento legal de su presencia y le dio más peso a nivel político. Esto era absolutamente necesario después de la creación, en 1996, de una comisión de fomento rural¹⁸ en el paraje vecino de Ramón Castro. Si Ngelai-có y Ramón Castro dependían ambos de la municipalidad de Zapala, al obtener el Estatuto de Comisión de Fomento, Ramón Castro tomaba una importancia superior en relación con Ngelai-có, porque se independizaba de Zapala. El hecho de que los pobladores mapuches se unen para formar una comunidad con personería jurídica propia les permitió tomar a su vez cierta distancia en relación con la municipalidad de Zapala (de la cual siguen dependiendo) porque su organización interna está regulada por un estatuto particular en el cual se respetan las normas de vida de los mapuches. Nos podemos preguntar si la creación de comunidades como la de Ngelai-có tiene que ser considerada como un proceso de reetnificación, o de visibilización de estructuras preexistentes. Personalmente, creo que la segunda razón es la más plausible, ya que fenómenos de creaciones de comunidades como el que acabo de describir se apoyan en redes de parentesco y sobre un sistema de intercambio recíproco de bienes y servicios típicos de los mapuches. (Kradolfer, 2005)

Así es que, antes de ser reconocida por parte del estado sea provincial o nacional, las relaciones interpersonales que unen los miembros de la comunidad de

¹⁸ Se puede formar una comisión de fomento rural en la provincia de Neuquén, cuando un paraje reúne más de 500 habitantes.

Ramón Castro ya existían pero eran 'invisibles' desde afuera de esta estructura todavía muy laxa. La obtención de un estatuto jurídico en un momento histórico preciso cristaliza esta estructura al mismo tiempo que le da una visibilidad y una existencia legal. El territorio de la comunidad es delimitado para integrar a las personas quienes en esta oportunidad acuden a las autoridades argentinas para pedir el estatuto de comunidad indígena, mantienen y se refieren a relaciones de parentesco y/o vecindad para asegurar su 'diferencia cultural'. La paradoja es que parte de la organización social mapuche es difícil de observar sin una convivencia con la gente mapuche. Así es que parte de las relaciones de parentesco, de las redes de intercambio de bienes y servicios, de las actividades religiosas, etc. no se dejan ver muy claramente hasta tal punto que durante mis primeras estancias, en la comunidad en la cual hice gran parte de mi investigación de campo, me costaba saber quién era miembro de la comunidad o no, y donde se encontraban los límites territoriales de la comunidad. Los límites eran difíciles de identificar, primero y como en todas las comunidades, porque el patrón de asentamiento es disperso y que nada en la organización espacial sugiere la existencia de aldeas o de pueblos, no hay calles, las casas no son alineadas, no hay plazas; no hay ningún rasgo de lo que podría ser una zona céntrica alrededor de la cual se organizaría la vida de la comunidad. Mi segundo problema de delimitación tiene que ver con el hecho de que esta comunidad es una de las primeras quienes fueron reconocidas. Ya en los años 1940, un *lonco* viajó a Buenos Aires para negociar un título de propiedad y un permiso de ocupación precaria fue otorgado por el decreto 747 del 1964. Con el tiempo, los límites de la comunidad no han sido ampliados – es más, unos mojones fueron corridos por el estanciero lindero quitándole un poco más de tierras a la gente mapuche – pero la comunidad creció demográficamente e intensificó sus relaciones con personas exteriores a ella a través de casamientos, establecimiento de gente mapuche con su pareja no-mapuche afuera de los límites de la comunidad o al revés, integración de conyugues no-mapuche dentro de aquellos. Esta modificación de los límites sociales no repercute en los límites territoriales definidos por los diferentes decretos legales quienes le dan existencia jurídica a la comunidad.

Conclusión

El ser o no ser mapuche depende no sólo de la voluntad individual de reconocerse como perteneciente a una sociedad o etnia particular, sino también del espacio que los estados nacional y provincial dejan para que se expresen identidades diferentes. A su vez, estos espacios son íntimamente dependientes de las decisiones tomadas en los contextos globalizados (decisiones de la ONU, de la OIT, etc.). Elegí presentar mi análisis a partir de los ejemplos observados durante mi estudio de campo en la provincia de Neuquén sin tratar de generalizarlos a todo el pueblo mapuche porque la influencia de las diferentes políticas, tanto de los estados nacionales (Chile y Argentina) en los cuales se radican los mapuches, como de las provincias argentinas, han dado lugar a situaciones muy diferentes desde el final del siglo XIX. Traté de mostrar como las relaciones entre la población mapuche del Neuquén y el estado (nacional y provincial) pasaron por distintas formas y/o grados de inclusión y de exclusión en una situación de dominación total por parte del Estado. Sin embargo, los

mapuches han logrado mantener modalidades identitarias propias, que les han permitido sobrevivir en los pocos espacios físicos, sociales y políticos que se les ha otorgado demostrando una vez más su capacidad de resistencia. En ciertas épocas intentaron no dejarse ver diferentes del resto del campesinado criollo para no ser observados, ni ser identificados como diferentes, o sea no ser objetivados, y así siguieron existiendo dentro de los cuadros impuestos por el Estado, mientras en los últimos años sus fuertes reivindicaciones identitarias se convirtieron a veces en un esencialismo estratégico. Cabe notar esta capacidad de adaptación, tanto a las ideas políticas dominantes como a los cuadros legales que les fueron impuestos, sobre los cuales se fueron rearticulando desde entonces por más de un siglo sin que tengan nada que ver con la organización social mapuche. Me decía un viejo *lonco*:

Antes, no teníamos que elegir un tesorero, ni tampoco a revisores de cuentas. Para representarnos, teníamos nuestro lonco, el cual siempre estaba acompañado por el inal lonco. Ahora tenemos que hacer elecciones para nombrar los miembros de la comisión directiva y tenemos que presentar anualmente nuestros libros de cuenta. ¿Pero para qué nos sirve todo esto? Si ni se mejoró nuestra situación desde que el Huinca (Blanco) inventó todas estas leyes con las cuales tenemos que cumplir para poder ser una comunidad. Antes todo estaba más fácil y andaba bien...

Si la referencia al tiempo de antes, como siendo la 'edad de oro' de la cultura mapuche sigue muy fuerte en el imaginario tanto de los mapuches como de los no-mapuches, al mismo tiempo su imagen 'tradicional' quedó plasmada en el estereotipo del pequeño criancero de la Cordillera de los Andes quien vive en la comunidad y, como antropólogos, tenemos que desarrollar hoy en día herramientas intelectuales para entender toda la complejidad de lo que significa 'ser mapuche'. Obviamente, no se trata de un grupo unitario, fijo y atemporal, sino más bien de modalidades identitarias, flexibles, laxas, cambiadizas de personas que no sólo se encuentran agrupadas en las comunidades en zonas rurales (tema principal del presente artículo) sino que también se radican en su gran mayoría en las ciudades. Lejos de llevar consigo una desaparición de su identidad, la migración mapuche rural-urbana ha conservado rasgos de diferencia cultural, los cuales poco a poco vuelven a resurgir bajo la forma de reivindicaciones por parte de los 'mapurbes' (mapuche urbano). Y poco a poco – en procesos similares al que presentamos para mostrar cómo los pequeños crianceros de la zona de Ramón Castro se 'transformaron' en comunidad de Ngelai-có – al presentar demandas o afirmar identidades de tipo colectivo y/o comunitario y/o grupal, 'reaparecen' y se 'visibilizan' los mapuches en lugares donde menos se les esperaba, planteando nuevos desafíos para los antropólogos interesados en el estudio de la etnicidad y de la identidad: 'mapunkies' (mapuches punk), 'mapuheavies' (mapuches heavy metal). (Ferrari, 2005, Kropff, 2005)

Bibliografía:

- Arrue, Michèle** (1992), *Comment peut-on être Mapuche? Continuité et adaptation des Mapuches du Chili*, tesis doctoral, Université de Paris VIII - Etudes Hispaniques et Latino-américaines, Paris.
- Bengoa, José** (2000), *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, Santiago de Chile.
- Briones, Claudia** (1999), *Weaving 'the Mapuche People': the Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership*, Ann Arbor/University Microfilms International, Michigan.
- Briones, Claudia** (2005), "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales", en *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* C. Briones (ed.), Antropofagia, Buenos Aires, pp. 11-43.
- Briones, Claudia y Raúl Díaz** (1997), "La nacionalización/provincialización del 'desierto'. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de otros internos en el Neuquén", *V Congreso de Antropología Social*, La Plata, Argentina, Julio-Agosto 1997 [documento electrónico: www.naya.org.ar].
- Casamiquela R.** (1995), *Bosquejo de una etnología de la provincia del Neuquén*, La Guillotina, Buenos Aires.
- Chirico, Domingo, María Suppich, Ada Marquat, y Silvia Echavarrí** (1998), "Los migrantes mapuches en Neuquén Capital", en *Pentukun*, Temuco (Chile), No 9, pp. 11-38.
- Coordinadora de Organizaciones Mapuche de Neuquén** (C.O.M.) (s/f.), *Voz mapuche para un mundo intercultural*, Folleto de Información sobre los Mapuches de Neuquén.
- Curruhuinca, Curapil y Luis Roux** (1990), *Las matanzas del Neuquén. Crónicas mapuches*, Plus Ultra, Buenos Aires.
- IEI/UFRO-INE** (Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera e Instituto Nacional de Estadística) (1998), *XVI Censo Nacional de Población 1992: Población Mapuche, Tabulaciones Especiales*, Temuco, Chile.
- INDEC** (2001), *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005- Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001*, Instituto Nacional de Estadística y Censos, Buenos Aires, documento electrónico [www.indec.mecon.gov.ar/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp].
- Falaschi, Carlos et al.** (1996), *Proyecto Especial de Investigación y Extensión UNC-APDH "Defensa y Reivindicación de Tierras Indígenas"*, Informe final, Universidad del Comahue, Neuquén.
- Falaschi, Carlos, Sánchez, Fernando y Andrea Szulc** (2005), "Políticas indigenistas en Neuquén: pasado y presente", en C. Briones (ed.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Antropofagia, Buenos Aires, pp. 179-221.
- Ferrari, Andrea** (2005), "Un movimiento indígena joven en las ciudades del sur. Los mapuches punk", en *Página 12*, Edición del 24 de abril, Buenos Aires.
- Heguy, Silvina** (2005), "Estudio de expertos de la UBA. El 56% de los argentinos tiene antepasados indígena" en *Clarín*, Edición del 16 de enero, Buenos Aires.
- Kradolfer, Sabine** (1994), *Les pratiques de guérison. Un cas particulier dans l'arc jurassien: le secret*, Institut d'Anthropologie et de Sociologie, Université de Lausanne, tesis de master.

Kradolfer, Sabine (1998), "Estudio de las prácticas terapéuticas. El caso particular del 'secret' en la región del Jura (Suiza)", en *Actas del II Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur*, INAPL, Buenos Aires, pp. 287-298.

Kradolfer, Sabine (2002), "Les communautés mapuche de la province de Neuquén (Argentine). Pour une approche de la cohésion sociale par le don maussien", en *Tsantsa*, No 7, Berne, pp. 140-145.

Kradolfer, Sabine (2003), "*Ya dejaron de ser mapuche*: la adaptación como mecanismo de resistencia social. El caso de las comunidades mapuche en Neuquén (Argentina)" en *Actas del IV Congreso Chileno de Antropología, Santiago de Chile, 19 al 23 de Noviembre 2001*, Colegio de Antropólogos de Chile – LOM Ediciones, Santiago de Chile, tomo 1, pp. 217-241.

Kradolfer, Sabine (2005), *Organisation sociale, don et identité dans les communautés mapuche de la province de Neuquén (Argentine)*, tesis de doctorado en cotutela entre las Universidades de Lausanne y de Paris III – Sorbonne Nouvelle.

Kropff, Laura (2005), "Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas", en *Pueblos indígenas, estado y democracia* P. Dávalos (ed.), Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, Buenos Aires, pp. 103-132.

Navarro Floria, Pedro (1999), *Historia de la Patagonia*, Ciudad Argentina, Buenos Aires

Mauss, Marcel (1991, 1950), "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", en *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, pp. 145-279 (primera edición: 1923-1924 en *Année sociologique*).

Nicoletti, María Andrea y Pedro Navarro Floria (2000), *Confluencias. Una breve historia del Neuquén*, Dunken, Buenos Aires.