

**De “reservas” a comunidades:
Procesos de visibilización de los pueblos originarios en la provincia de Santa Cruz
(Argentina)**

Mariela Eva Rodríguez¹
CONICET-UBA-FLACSO

Introducción

La escasez de políticas indigenistas en Santa Cruz remite al supuesto de que “ya no hay indios”; proceso de invisibilización que resulta de la “profecía autorrealizada de la desaparición de los tehuelche” y de la supuesta “aloctonía mapuche”, considerados por los discursos hegemónicos como “indios chilenos” y/ o ajenos a la provincia, producto de una migración reciente proveniente del “norte”. La “extinción” de los tehuelche ha sido ante todo discursiva; “desaparecen” porque la imagen prístina e inmutable construida a partir de las crónicas inauguradas por la expedición de Magallanes en el siglo XVI no toleró la aceleración de los procesos de cambio ocurrida a fines del XIX y comienzos del XX. El defasaje entre las representaciones idealizadas —los “indios hiperreales” (Ramos 1998)— y los cambios en las prácticas indígenas fue consolidando la premisa de la extinción y, mediante razonamiento deductivo, los expertos (académicos e inspectores de los entes reguladores de tierras fiscales) legitimaron acciones concretas: luego de la provincialización (1957) se dejaron sin efecto tres de las seis “reservas” (dos en 1966 y una en 1990) creadas para “concentración de indígenas” por decretos presidenciales (entre 1898 y 1927), en tanto que el resto fue reducido a un porcentaje mínimo; las tierras otorgadas a personas indígenas en arriendo o en venta continuaron invisibilizadas.

Durante la mayor parte del siglo XX, en el marco de “dispositivos disciplinarios” (Foucault 1976) caracterizados por instancias de “normación” y aislamiento, los indígenas fueron controlados por la gobernación, la policía, los patronatos y la iglesia. Aunque el contexto actual —regido por “dispositivos de seguridad” (Foucault 2004), por una

¹ Rodríguez, Mariela Eva. De “reservas” a comunidades: Procesos de visibilización de los pueblos originarios en la provincia de Santa Cruz (Argentina). Artículo presentado en la VIII Reunión de Antropología del MERCOSUR (RAM). Grupo de trabajo 12: “Indigenismos y Políticas indigenistas en las Américas para un análisis comparativo de las relaciones entre Pueblos Indígenas y Estados en los siglos XX y XXI”. Ciudad de Buenos Aires, 29 de septiembre al 2 de octubre de 2009. Organizadores: Guillaume Boccara (CNRS-EHESS, Francia), Claudia Briones (UBA, Argentina), Antonio Carlos de Souza Lima (UFRJ, Brasil). Dra. Mariela Eva Rodríguez (CONICET-UBA-FLACSO), 2012. E-mail: marielaeva@gmail.com.

“normalización” que deja hacer— plantea la obligación tácita de registrar personerías jurídicas ante el estado nacional (RENACI/ INAI), de las ocho comunidades reconocidas por la provincia sólo dos han concluido dicho trámite (2007). Este trabajo plantea dos objetivos: (a) exponer los procesos recientes de visibilización de comunidades —(urbanas y rurales-urbanas) tehuelche, mapuche y mapuche-tehuelche— en contraste con contextos históricos anteriores (para lo cual remitiré a proceso de recomunalización de Camusu Aike), y (b) identificar redes de poder local y mecanismos de la formación de alteridad santacruceña que interfieren en la concreción de las demandas indígenas.

Estilos performativos de la matriz de diversidad santacruceña

Tal como ocurre en otras provincias, Santa Cruz reinscribe la relación provincia/ nación y la relación provincia/ alteridades internas a partir de estilos performativos singulares, que denotan diferencias en las construcciones de hegemonía, en las políticas indigenistas de inclusión/ exclusión y en las políticas indígenas. Siguiendo la línea teórico-metodológica propuesta por el equipo de investigación GEAPRONA², tomo la “matriz de diversidad” (Segato 2002) provincial como construcción histórica problemática cuyas fronteras (económicas, sociales, políticas, identitarias) emergen y se resignifican a través de prácticas complejas de incorporación/subordinación de la “provincia” y sus “sujetos” a la nación como estado (Briones 2005). Si bien el anclaje en “la provincia” excede los abordajes centrados exclusivamente en la matriz nacional, no opera sin embargo como límite, ni como una mera instancia jurídico-administrativa ni como geografía naturalizada. Respecto a la espacialidad, ésta se vuelve eje de un análisis multi-localizado o multi-situado (Marcus 1995) que toma en consideración la interacción entre distintos “niveles anidados de estatalidad” —nacional, provincial, municipal— (Briones 2005), así como la relación entre éstos con la esfera regional e internacional. Respecto a la temporalidad, este enfoque considera los procesos históricos particulares en la coyuntura actual regida por una gubernamentalidad neoliberal, caracterizada por una fase del capitalismo basado en la acumulación flexible de capital y la internacionalización del activismo indígena.

La mayoría de las medidas perjudiciales para los pueblos indígenas fueron tomadas luego de la provincialización y en el marco de gobiernos democráticos. Las representaciones

² Grupo de Estudios en Aboriginalidad, Provincias y Nación (GEAPRONA) en el que participo desde 1998.

sustentadas sobre discursos raciales, nacionalistas y civilizatorios (abonadas tanto por científicos como por los funcionarios de la Dirección Nacional de Tierras y Colonias) se acentuaron en la década del '60 de la mano de los proyectos asimilacionistas/integracionistas. Tales representaciones presentan una continuidad entre las dictaduras militares (iniciadas con el golpe de estado de 1930) y las democracias transicionales subsiguientes de modo tal que, ciertas medidas propuestas durante las dictaduras se efectivizaron en los periodos democráticos. A su vez, luego de que Santa Cruz adquiriera el estatus de provincia, fue durante dichos periodos que las elites locales pudieron ejercer el autogobierno y consolidar redes de poder a partir del nepotismo y la acumulación de privilegios.

En un contexto caracterizado por el éxito de los dispositivos de invisibilización, en el que la mayoría de los funcionarios públicos sostienen que “no hay indios”, y en el que sólo un sector minoritario de la población se adscribe públicamente como indígena, la concreción de políticas autónomas resulta dificultosa. Entre las demandas indígenas planteadas al estado provincial se destacan las siguientes: (a) *reconocimiento* de la preexistencia étnica y cultural y de la existencia en el presente, (b) *restitución* (de territorios, de restos humanos en poder de los museos y de objetos que conforman colecciones públicas y privadas), (c) *participación* en el diseño e implementación de las políticas estatales (actualmente dispersas e ineficaces) y (d) *aplicación de normativas jurídicas* nacionales e internacionales (en particular la ley 24.071/92 que ratifica el Convenio 169/89 de la OIT), para modificar la situación actual; una situación paradójica caracterizada por un exceso de leyes nacionales (“inflación legislativa”, de acuerdo con Segato 2007), y por el desconocimiento de la legislación, el involuntarismo político, o la continuidad en la ceguera (“acá no hay indios”) en el contexto provincial.

A pesar de las particularidades de Santa Cruz (baja densidad demográfica, enormes distancias que separan los centros urbanos, aislamiento de las personas que trabajan como puesteros en estancias, falta de recursos económicos y desinformación acerca de sus derechos), el trabajo de los activistas indígenas ha avanzado hacia el fortalecimiento comunitario del cual deriva la visibilidad reciente, destacándose entre otras las realizaciones de encuentros autónomos orientados a diseñar e implementar políticas propias y la planificación de tareas tendientes a la unificación. A diferencia de otras provincias en las que algunos activistas plantean una autonomía radical rechazando aportes financieros estatales, en Santa Cruz resulta difícil pensar un “afuera” del estado; máquina burocrática de la que

obtiene sus ingresos un amplio sector de la población³. Éste, sin embargo, no es percibido como una entidad homogénea. Algunas comunidades interactúan con el estado municipal, pero se resisten a hacerlo con el estado provincial, o bien lo hacen con alguna repartición del estado nacional, pero no con otras, incluyendo aquí todas las combinaciones posibles. Mientras que algunas se encuentran en proceso de internalización de las herramientas jurídicas disponibles —resultado de luchas y presiones indígenas— otras las citan en la mayoría de sus comunicaciones, a la vez que se sirven de los intersticios institucionales y utilizan los recursos económicos previstos por el estado para redefinir lineamientos de las mismas políticas estatales, recrear lazos comunales y estimular la conciencia étnica.

Dispositivos de invisibilización y visibilización

Los procesos que invisibilizaron a los indígenas en la actual provincia de Santa Cruz conjugaron una serie de dispositivos; es decir, un conjunto de prácticas heterogéneas, discursivas y no discursivas, (instituciones, disposiciones arquitectónicas, regulaciones, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, presupuestos morales o filosóficos, etc.) que resultan de una vigilancia intensa controlada por diferentes “mecanismos” (de regulación, diferenciación, represión, consenso, disciplina y territorialización), de acuerdo con Michel Foucault (2004). Entre dichos dispositivos se encuentran los siguientes: (a) discursos científicos sustentados sobre presupuestos raciales que orientaron el registro (físico, lingüístico, visual, censal, etc.) de los considerados “indios puros”, (b) discursos científicos nacionalistas plasmados en la teoría de la araucanización (la cual, omitiendo la preexistencia étnica y cultural de los indígenas a los estados nacionales, excluye a los mapuche considerándolos como “indios chilenos”), (c) inspecciones, censos y resoluciones de los entes reguladores de tierras fiscales (Dirección Nacional de Tierras y Colonias y Consejo Agrario Provincial) cuyas representaciones sobre los “verdaderos indígenas”

³ Algunos ejemplos de la relación entre políticas estatales y agencias indígenas incluyen: experiencias de participación en *políticas nacionales* (Encuesta Complementaria del Censo Nacional, Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas 2002 en Puerto Santa Cruz, creación del Consejo Educativo Autónomo de los Pueblos Indígenas, CEAPI), algunas de las cuales están ligadas a proyectos de organizaciones multilaterales (realización de dos Foros de Pueblos Originarios Regionales en Santa Cruz organizados por el DCI —Desarrollo de Comunidades Indígenas—, financiados por el Banco Mundial), *provinciales* (adhesión a la ley 23.302/85 en el 2005, cuyo ente de aplicación es el Ministerio de Asuntos Sociales), y *municipales* (resoluciones de los concejos deliberantes, impulsados por Willi Mapu y Fem Mapu, entre las que se encuentran dos declaraciones de interés municipal, una en Caleta Olivia y la otra en Puerto Santa Cruz: 24 de junio, año nuevo mapuche, como “Día de la Cultura Mapuche Tehuelche y de los Derechos de los Pueblos Indígenas”, y 19 de abril, “Día del Indio Americano”, fecha que rememora la realización del Primer Congreso Indigenista Interamericano en 1940 (Patzcuaro, México) a la que Argentina adhiere en 1945.

legitimaron la privatización de las “reservas”, (d) estelionato, delito que jugó un rol central en el proceso de enajenación de los lotes adjudicados en venta, (e) normativas jurídicas (leyes, decretos, resoluciones) nacionales y provinciales que propusieron la “asimilación-civilización” de los indígenas rurales a través de su traslado a los centros urbanos (en particular dos leyes provinciales de los años '60 y otra de los '70), y (f) reclusiones en instituciones (orfanatos, comisarías, cárceles).

Ingresados a la historia europea en el siglo XVI como “Patagones” o “gigantes” a través de los ojos, la pluma y el esquema cognitivo del cronista de la expedición de Magallanes, los indígenas de dicha región fueron reclasificados en el siglo XVIII como “*tehuelhets*” en las taxonomías del jesuita Falkner. Si bien en el XVIII los cronistas describen y jerarquizan la diversidad humana (enfaticando en el caso de los tehuelche rasgos distintivos tales como estatura y corpulencia, forma de vida móvil, uso de pieles de guanaco en la confección de capas y toldos, y destreza ecuestre), es en el siglo XIX que los “legados coloniales” (Mignolo 1999) se vuelven dispositivos científicos en el marco del positivismo. En una matriz histórica de ideología evolucionista y racial que legitimó el proceso de expansión capitalista, dichos dispositivos impusieron un discurso logocéntrico construido sobre pares dicotómicos jerarquizados. Los anuncios acerca de la “extinción tehuelche” se anclaron así en teorías que postulaban una progresión unilineal de la humanidad de acuerdo con la cual las “razas inferiores” desaparecerían o, según la lógica local, la “civilización” sustituiría a la “barbarie”.

Las observaciones y enunciados de los viajeros británicos del siglo XIX (como por ejemplo Darwin, Musters, Dixie, Beerbohm) no fueron ajenas a estos marcos interpretativos. Sin embargo, fueron las representaciones que precedieron, acompañaron y siguieron a las expediciones militares de exterminio, denominadas en su conjunto “Conquista del Desierto” (1879-1885), que dejaron sin efecto tratados que habían sido firmados con los indígenas y vaciaron a la Patagonia mediante la figura retórica del “desierto” incorporándola como “soberanía” del estado nacional a través de narrativas historiográficas y elaboración de nuevas cartografías (Zeballos, Moreno, Lista, etc.). La ideología nacionalista que legitimó estas campañas apropiando los territorios indígenas como soberanía atemporal del estado argentino se afianzó durante el rebrote de la década del '30 y se fue actualizando con las dictaduras militares, en situaciones de conflicto limítrofe y/ o de crisis económica-laboral. Atrapados en representaciones que negaron su preexistencia, los tehuelche — representados como bellos y buenos— fueron apropiados como “indios argentinos” e

imaginados en una única visión futura como peonaje asalariado, en tanto que los mapuche —estigmatizados como feos, foráneos y belicosos— fueron excluidos como “indios chilenos”. Rotulados como “nómades”, los desplazamientos de los primeros fueron considerados la patología causal de su extinción ante el inevitable “avance del progreso”, delineado a partir de un único patrón de producción posible ligado a la explotación extensiva de la ganadería ovina y la privatización de la casi totalidad del territorio. Los desplazamientos mapuche, en contraste, continúan siendo percibidos en el presente como una amenaza a la soberanía argentina.

Aunque el discurso de “extinción” se había textualizado hacia 1870 se cristaliza en *Los indios tehuelches: una raza que desaparece*; alarma en la que Ramón Lista (1894) demanda a los gobiernos de ambos países a tomar medidas concretas para frenar los efectos negativos de la colonización y propone la creación de las “reservas”. A partir de allí comienza una agonía prolongada que llega hasta fines de los '80 del siglo XX; momento que coincide, paradójicamente, con la interrupción de las investigaciones antropológicas, psiquiátricas y lingüísticas en terreno. Para ese entonces sus cuerpos ya habían sido medidos, descarnados y colgados en vitrinas de museos, sus rostros fotografiados y moldeados en máscaras, sus narrativas convertidas en mitos y leyendas, su psiquis analizada y su lengua codificada, permaneciendo no obstante la impresión de que no habían sido lo suficientemente estudiados/registrados antes de su completa desaparición. Reapropiados como “patrimonio” de un “nosotros provincial” y, luego de agotar la búsqueda del “último tehuelche” son “homenajeados” entre lamentos por historiadores locales y folkloristas que reinscriben en lápidas prejuicios acumulados durante años.

Creación y clausura de las “reservas”

En el proceso general de invisibilización, la visibilidad quedó circunscripta a las “reservas”; único espacio disponible para la manifestación de la “agonía tehuelche”. Hasta unos años después de la creación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI, 1985) durante la democracia transicional hubo una preponderancia de los “dispositivos disciplinarios”; mecanismos caracterizados por instancias de “normación” que individualizan a los sujetos interpelándolos diferencialmente, localizándolos en lugares temporales dentro de un sistema de relaciones que los distribuye, los hace circular y los coloca en un campo

de vigilancia garantizando su sujeción. Estos dispositivos posibilitaron su sometimiento político y su conversión en mano de obra barata. Debido a la hegemonía de un régimen de subjetividad en el que sólo es posible ser indígena en las zonas rurales y en el pasado, aquellos que se trasladaron a los centros urbanos simplemente dejaron de “ser” —a excepción de los que hablaban la lengua—, pasando a conformar una masa de marginales indiferenciados. Si bien algunos traslados fueron voluntarios, motivados por la posibilidad de mejorar las condiciones de vida (laborales, educativas, sanitarias), otros fueron forzados como consecuencia de la enajenación de tierras y de la institucionalización de niños en orfanatos (Rodríguez 2009).

Las “reservas” aglutinaron a miembros de los pueblos mapuche y tehuelche desplazados desde diversas latitudes por las campañas de Roca (1879-1885). El sentido común, sin embargo, insiste en que éstas nuclearon a los llamados “tehuelche meridionales”. Tales posturas omiten las consecuencias de dichas campañas, niegan las relaciones mapuche-tehuelche que dieron lugar a alianzas de parentesco, políticas, simbólicas, económicas, etc., excluyen a éstos de la historia local y omiten los entrecruzamientos con criollos asentados en las mismas. Entre la creación de **Camusu Aike** (1898) y el último decreto que crea **Laguna Sirven** (1927) transcurrieron casi treinta años en los cuales se repartió la mayor parte de la tierra fiscal creándose en total seis “reservas”⁴.

⁴ Elsa Barbería (1995) plantea que hubo dos momentos diferenciados en la política indigenista de Santa Cruz vinculados a la distribución de las tierras fiscales, sintetizando este proceso en una correlación: “disponibilidad de tierras: creación de reservas; plena ocupación: desaparición de reservas”. En un primer momento, en el marco de la disputa ente Chile y Argentina, el proceso de ocupación apeló, por parte de ambos estados, a establecer relaciones positivas con los indígenas mediante tratados de amistad, halagos, regalos, títulos militares y sueldos. Por otro lado, cuando la explotación de la ganadería ovina requirió de una disponibilidad de tierras a gran escala en forma acelerada, los pueblos originarios se convirtieron en un estorbo. En un principio se los “circunscribió en áreas bien delimitadas y alejadas de las pobladas por el blanco. Pero más tarde, cuando se ocupen todas las tierras públicas disponibles, sufrirá[n] el asedio y el despojo de los terrenos asignados” (289). **Camusu Aike**, estuvo conformado por 50.000 has. (lotes 77 bis, 78 bis, 79 bis, 94 bis y 95 bis de la nomenclatura actual) reservadas para “la tribu tehuelche” en 1898 mediante un decreto presidencial firmado por J. E. Uriburu. Veinticuatro años después otro decreto presidencial (1922), firmado esta vez por Hipólito Irigoyen pocos días antes de ser derrocado, crea otras tres “reservas”: Lago Viedma (lotes 119-117, reservada en 1920) y dos conocidas como Lago Cardiel (reservadas en 1919): lote 6 y lote 28 bis. Las primeras dos se dejan sin efecto en 1966 y la última en 1990. Al implantarse esta medida, las 20.000/ 25.000 has. originales de **Lago Viedma** (cifra que varía en los informes de inspección al considerar no sólo la superficie incluida en el decreto sino también otras 5.000 has. utilizadas comunitariamente), se distribuyeron del siguiente modo: se otorgó un permiso precario de ocupación a favor de dos personas (una indígena, y la otra en pareja con una mujer indígena) sobre 2.500 has., 7.500 has. aproximadamente se adjudican en propiedad a otra persona indígena también vinculada a la reserva y 10.000 has. a un estanciero que había usurpado el lote. Actualmente sólo quedan 2.400 has. con un permiso precario de ocupación extendido por el CAP en el 2003, a favor de Ramón Epulef, originario de la Colonia Epulef (provincia de Chubut). La totalidad de las 20.000 del **lote 6** (reservada en 1919), por otro lado, ha sido privatizada. En 1966 el estado adjudica en venta 7.000 has. a un “intruso” (término utilizado en diversos documentos) y 6.000 a una persona indígena, distribuyendo el resto con permisos precarios de ocupación que luego fueron anulados. Posteriormente, en la década del ‘90, de las 15.000 has. originales del **lote 28 bis** (que inicialmente incluía aparentemente también al lote 28), el CAP adjudicó 10.000 has. a uno de los tantos estancieros que había usurpado el lote (al revocarse la adjudicación, dicho estanciero inicia en el 2001 un juicio

Dos se dejaron sin efecto en 1966, otra en 1990 en tanto que la superficie de las otras ha sido privatizada casi en su totalidad. A diferencia de aquellas en las que parte de la tierra se adjudicó a los “intrusos” y una parte mínima se adjudicó a personas indígenas, más del 60% de la superficie de Camusu Aike fue adjudicada en venta a personas de la comunidad, en tanto que un 25% aproximadamente se otorgó a las fuerzas de seguridad. De las 50.000 has. originales, la comunidad dispone de menos del 10%; el cual, paradójicamente, deja fuera al cementerio y no incluye ninguno de los pozos petroleros. El argumento de los inspectores se sustentó en un doble eje. Por un lado se concatenaron enunciados esencialistas según los cuales: (a) los “indios verdaderos” habían muerto, (b) los residentes eran “descendientes” en el mejor de los casos (o ni siquiera descendientes, como en uno de los informes de 1978, sino simplemente “personas de mal vivir”; mestizos y chilenos), (c) la “tribu tehuelche” en consecuencia había desaparecido y, por lo tanto, (d) la “reserva” no cumplía la finalidad para la que había sido creada. Por otro lado, bajo la lógica capitalista de la explotación eficiente y la propiedad individual, a excepción de unos pocos casos individualizados, fueron considerados “menores” e “incapaces” no aptos para “contratar con el estado”. El derecho a la propiedad comunitaria que rige actualmente en las normativas internacionales y nacionales fue impensable (Trouillot 1995) en el marco de los dispositivos disciplinarios y, actualmente, parecería seguir siéndolo para la mayor parte de los actores del aparato burocrático provincial.

Continuando los preceptos positivistas que volvieron a los tehuelche su “objeto de estudio”, hacia la década del '40 se consolida una serie de estereotipos que convergen en una formación discursiva particular⁵; un conjunto de enunciados al que en un trabajo previo

contra el CAP, aún no resuelto) y otorgó a otra persona, a la que refiere como “descendiente de indígena”, un “permiso gratuito de ocupación de por vida” sobre 5.000 has. Esta persona ha fallecido pero sus hijos, al igual que otras familias que nacieron allí, reclaman en el presente la posesión del predio original. Finalmente, quienes actualmente se autoidentifican como Comunidad Mapuche Limonao figura en los documentos como dos lugares separados, ambos en la Colonia General Las Heras, reservadas por decretos presidenciales firmados por Marcelo T. de Alvear. La primera de ellas, **Paraje Villa Picardo** (12.500 has. reservadas en parte de los lotes 2 y 9) fueron reservadas en 1926, mediante un “título precario acordado a Mariano Limonao y su tribu”. Dicha adjudicación se dejó sin efecto en 1940 y ese mismo año se renueva, con un permiso precario de ocupación colectivo, en el que se detallan las personas autorizadas a residir en el lugar. En 1985 se vuelve a renovar el permiso precario de ocupación, a “favor de sus ocupantes, descendientes de indígenas”. La otra superficie, **Laguna Sirven** (17.500 has. en partes de los lotes 21 a-b y 22 a-b-d, fracción C), fue reservada “para concentración de indígenas” en 1927; año en que caduca la adjudicación en venta hecha en 1916 a José Limonao por 2.500has., quien había estado radicado allí, según los documentos, desde 1902.

⁵ Tomo los presupuestos sobre los cuales se constituyó y legitimó este modelo como una formación discursiva; es decir, un corpus conformado por una serie heterogénea de enunciados dispersos en el tiempo y en el espacio que, de acuerdo con Foucault (2002 [1969]), dependen de un mismo sistema de formación, de un haz complejo de relaciones que funcionan como regla entre: (a) la formación de los objetos, (b) la formación de las modalidades enunciativas y las posiciones de los sujetos, (c) la formación de los conceptos y su transformación, y (d) las elecciones estratégicas (temas y teorías). Este conjunto de reglas anónimas (históricas y especializadas) definió hacia mediados del siglo XX las condiciones de enunciación de la “extinción” habilitando

hemos denominado “modelo tehuelche” (Rodríguez- Delrio 2000)⁶. Esta formación presupone unidades identificables, divididas en grupos y subgrupos geográficos/ lingüísticos más o menos fijos inaugurando el pasaje desde el discurso explícitamente racial hacia una racialización de la cultura. Desde posiciones moralizantes en los que la sangre se mezcla y la cultura pierde sustancia original, hijos y nietos pasaron a ser clasificados como “descendientes”; productos híbridos e ilegítimos derivados de una supuesta “pureza” degenerada racial, cultural y moralmente. La relectura de las crónicas sugiere que tales clasificaciones poco tenían que ver con el dinamismo de las relaciones sociales previas a las campañas militares del siglo XIX, que vinculaban un territorio amplio atravesado por caminos con patrones consensuados de utilización de los recursos. La apropiación de los territorios indígenas mediante cuadriculación y loteo, así como los desplazamientos y radicaciones forzadas posteriores a las campañas, no lograron resquebrajar completamente el tejido previo. La conjunción de la memoria oral y una lectura a contrapelo de los documentos de archivo permite vislumbrar signos de recomposición posterior y elaboración de estrategias frente al ordenamiento colonizador. En este sentido, la continuidad de los desplazamientos ligados a la caza puede leerse como resistencia a sedentarizarse en la “reserva” bajo la vigilancia de los patronatos; las cacerías no finalizaron con la creación de las mismas sino que determinados paraderos/ sitios tradicionales que habían sido privatizados continuaron siendo utilizados hasta 1957, según los informes de inspección, y hasta el presente según los relatos orales⁷.

El término “descendientes” aparece en las inspecciones de la Dirección Nacional de Tierras a Camusu Aike en 1943. En dicho informe se mantiene la premisa de que el “cruzamiento con individuos de otras razas” no ha logrado que los indígenas modifiquen “su norma de vida”, continuando con “la preferencia, a la cría del ganado yeguarizo, cuya carne es uno de sus alimentos predilectos, sin que hayan abandonado tampoco la caza del

nuevos enunciados a partir de otros anteriores; enunciados que en el juego intertextual coexisten, se suceden, se repiten, se determinan recíprocamente, se transforman y reactivan y que, pudiendo ser cuestionados o rechazados, han sido apropiados acríticamente entre quienes detentan el poder de la escritura.

⁶ Las investigaciones que involucraron procesos de racialización de la cultura y culturalización de la raza (Escalada, Imbelloni, Casamiquela, Pagés Larraya, Filippo y Sachi, entre otros) sustentaron un conjunto de taxonomías —a las que referimos como “modelo tehuelche”— autoerigiéndose como las últimas posibles debido a la inminente desaparición de su “objeto de estudio”: la expedición de Imbelloni se centró en mediciones antropométricas, Casamiquela relevó genéricamente “rasgos esenciales”, en tanto que los psiquiatras (Pagés Larraya et. al.) realizaron un experimento para confirmar la “muerte de la cultura tehuelche”.

⁷ El relato de Luisa Pascual (Priegue 2007), entre otros, aporta información sobre la organización social y los desplazamientos durante el siglo XX, y en particular sobre los vínculos mapuche-tehuelche y las estrategias para obtener tierras colectivas. En el caso de Lago Viedma, así como en el de Laguna Sirven, esta posibilidad dependió de que alguno de los solicitantes tuviera acceso a la escritura y, en estos dos casos, tales personas eran mapuche procedentes de Chile.

avestruz y del guanaco”. La razón, sostiene el inspector, estriba en que los hombres que se han unidos con mujeres indígenas son “la hez de la humanidad”; personas que han renegado de “su condición de cristianos para adoptar la del indio” siendo así “poca la influencia benéfica que aportaban” (CAP 1943: 139). Presentando signos de mayor radicalización, la de 1969 sintetiza los argumentos que luego fueron utilizados para el despojo durante la década del '80: “no se trata de indígenas ni de descendientes de ellos sino de ciudadanos chilenos que se han radicado en la reserva, lo que desvirtúa los fines para los cuales está destinada la tierra. Los indígenas, descendientes de éstos u ocupantes en tal carácter de la reserva no realizan ningún tipo de explotación”⁸. De este modo, las evaluaciones vertidas en la década del '60 allanaron el terreno del informe del Ministerio de Educación de 1978 que, a su vez, fue absorbido en el del CAP. La narrativa de la desaparición de los “indios puros” se concatenó con la desaparición de la “tribu tehuelche” y, establecida la conclusión de que ya no hay indios ni tribu, el estado provincial legitimó la parcelación y enajenación del territorio.

Interesantemente, las inspecciones realizadas luego de la reapertura democrática (1984 y 1993) no ponen en cuestionamiento si son indígenas o descendientes. Sin embargo, la premisa de que los tehuelche habían desaparecido, la inercia de las percepciones anteriores y la consideración de la propiedad individual como única opción, llevó a que en esa década se completara la enajenación de Camusu Aike (se reservan 6.000 has. a favor del ejército, se confirman otras 6.000 a fuerza aérea y se adjudicaran 2.000 has. en venta a un miembro de la comunidad que, conjuntamente a las privatizadas anteriormente suman 33.000 has.). La lógica dominante del proceso de despojo territorial y cultural implicaba que, si la continuidad de la caza y los desplazamiento constituían un sinónimo de salvajismo, la propiedad de la tierra individual los volvía seres racionales; es decir, la posibilidad de establecer contratos (con el estado) les permitía alcanzar el estatus de adultos (no indígena) y adquirir una ciudadanía plena. A diferencia de las inspecciones anteriores y de los propios científicos, la última del CAP (2002) presenta un viraje ligado a la reforma constitucional: el Director de Tierras reconoce a Camusu Aike como “comunidad aborígen” informándole a sus miembros los organismos en los cuales canalizar sus demandas⁹.

La segunda instancia de visibilización remite entonces a los procesos de comunalización recientes que cobraron vigor en los últimos años. En el marco de mecanismos de control regidos por “dispositivos de seguridad” —por una “normalización”

⁸ CAP, expte. 18.804/61, f.88-89.

⁹ CAP, expte. 486.710/74, f. s/n.

que “deja hacer” contabilizando y administrando comunidades y pueblos distribuidos en un rango de variaciones tolerables sobre la base de un punto óptimo (Foucault 2004)— las comunidades son estimuladas a tramitar personerías y los pueblos a elegir representantes para el Consejo de Participación Indígena (CPI). Esta instancia de conteo y clasificación expone una paradoja según la cual, a pesar del reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas al estado nación, las comunidades se encuentran ante la obligación tácita de acreditar mediante documentación pertinente su existencia en el presente. Los “dispositivos jurídicos legales”, por otro lado, nunca dejaron de operar, aunque las puniciones no se aplicaron tanto sobre “reservas” y “comunidades”, sino sobre individuos particulares desmarcados como indígenas, cuyas conductas fueron consideradas desviaciones respecto a la normativa impuesta por el código penal. Este nuevo escenario ha tenido al menos dos repercusiones: por un lado, ha permitido que ciertas personas se identifiquen públicamente como indígenas, “indios”, “paisanos”, tehuelches, mapuches, mapuche-tehuelche, “descendientes”, y “entreverados”, tomando conciencia sobre sus trayectorias, tanto personales como colectivas; por otro lado, se han intensificado redes y alianzas como parte de un sentido de pertenencia común de mayor alcance que habilitó la emergencia de ocho comunidades y dos organizaciones de segundo grado aún en proceso de solidificación.

De “reservas” a “comunidades”

Camusu Aike ha sido la “reserva” que mayor presencia ha tenido en los imaginarios locales, por ser la más antigua, por la cercanía al circuito turístico, a la capital provincial y por los proyectos de asistencia del Ministerio de Asuntos Sociales (carbón, alimentos, materiales de construcción, etc.), entre los que se encuentran tres viviendas IDUV (Instituto de Desarrollo Urbano y Vivienda). La demanda judicial contra Petrobrás (denunciada por destrucción del cementerio y contaminación ambiental) operó como disparador; no sólo para iniciar el trámite de la personería jurídica, sino también para demandar la regularización de la situación dominial con el objetivo de cobrar los cánones de servidumbre, ejercer los derechos de la comunidad sobre los recursos del territorio y recuperar el territorio enajenado. Esta situación involucra necesariamente al estado provincial —dado que éste regula las tierras fiscales entre las cuales se encuentran las “reservas indígenas”— y al

estado nacional, ya que obtener la personería implica inscribirse en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (ReNaCI).

A su vez, este proceso motivó una serie de reuniones y discusiones, en las que los miembros de Camusu Aike se reorganizan y presentan ante el estado como “comunidad abierta”, lo cual implica no sólo una territorialidad rural-urbana sino también la inclusión de aquellas personas que se han unido a los miembros o residen allí. Esta manera de autoadcribirse pone en cuestionamiento la dicotomía hegemónica (comunidades rurales/ comunidades urbanas), así como el término “reserva” generalizado en el sentido común. El “volver a juntarse como era antes” ha motivado interrogantes acerca del pasado, de los abuelos y los tiempos de antes, redefiniciones de conceptos, de identificaciones, de roles y discusiones sobre cómo implementar proyectos colectivos a futuro. A su vez, ha permitido la renovación de lazos comunitarios sustentados en memorias comunes, en vínculos sociales/ parentales y en experiencias/ vivencias cotidianas; un entramado que si bien nunca dejó de estar presente, se explicita ante sí mismos (ya sea como sujetos o como colectivo), ante el estado y ante la sociedad general. Esta reactivación comunitaria no emerge en el vacío sino que es resultado de un proceso de larga duración que, en la coyuntura actual, adquiere más fuerza y mayor exposición en el espacio público.

La generalización del rótulo “reserva” en Santa Cruz remite a una particularidad derivada de las matrices de diversidad local, ya que no sólo se impuso a las seis áreas de tierra apartadas por el estado con dicho fin (dos de las cuales, ubicadas en jurisdicciones catastrales denominadas “colonias” involucraban explícitamente a miembros del pueblo mapuche¹⁰, en tanto que otra incluía miembros de ambos pueblos), sino también para referir a las tierras cedidas en arriendo o en venta directa a personas indígenas. De acuerdo con mi experiencia etnográfica, la gente de la zona refiere a estos lotes como “reserva de tal o cual”; la mayoría de las oficinas públicas, en cambio, los han invisibilizado. En el CAP, en particular, no existe un sistema de clasificación específico para tales fichas y expedientes, los pocos informes oficiales remiten exclusivamente a las seis “reservas” y las personas que obtuvieron tierras en arriendo pasaron a ser calificadas como “estancieros”. La mayoría de ellos las perdieron por no cumplir con la exigencia de los cánones de arriendo, por no haber

¹⁰ La promulgación de una ley provincial (1.862/86) conocida como “Plan Cacique Limonar” atrajo la atención pública sobre dicha comunidad aunque en el texto no se utiliza este término sino el de “colonia”. Actualmente la/s comunidad/es Limonao-Millaqueo volvió/eron a ser centro de atención en relación con una denuncia contra las prospecciones en su territorio para explotar uranio por parte de mineras estatales y privadas. A partir de esta situación iniciaron el trámite de la personería jurídica y, como medida estratégica, una de las representantes de la comunidad fue elegida como suplente por el pueblo mapuche para el CPI.

realizado las mejoras esperadas y, aquellos que lograron cumplimentar los requisitos de la adquisición, fueron enajenados por abogados y estancieros en juicios sucesorios. Dos de estos casos lograron visibilidad a partir de instancias vinculadas con el estado: Paisman Vera lo hizo a través de una Acción de Amparo presentada contra el CAP¹¹, y Copolque por haber sido la primera comunidad de la provincia en obtener la personería jurídica.

La siguiente situación que involucra la participación de las comunidades ilustra el modo en que opera el estilo performativo santacruceño a partir de la relación entre distintos niveles anidados de estatalidad, políticas indigenistas y agencias indígenas. En diciembre del 2007 se llevó a cabo una asamblea con el objetivo de conformar el CPI provincial, para lo cual se realizaron gestiones conjuntamente entre los indígenas y la Dirección de Derechos de los Pueblos Originarios (dependiente de la Secretaría de Estado de Derechos Humanos de la provincia, creada a principios del 2006). Luego de negociaciones con el INAI, lograron que en dichas asambleas participaran otras seis comunidades además de las dos que tenían personería (Copolque y Camusu Aike). Mientras que el planteo de la secretaría ante el INAI consistió en la necesidad de conformar un CPI legítimo en vistas a la aplicación de la Ley Nacional de Emergencia de la Propiedad Comunitaria Indígena (26.160/06), las comunidades se polarizaron entre una mayoría que consideró la pertinencia de participar en dicho sistema y una minoría que lo impugnó. A partir de ese momento, estas ocho comunidades— cifra que resulta mínima en contraste con otras provincias patagónicas en las que el número de comunidades supera las 80— pasaron a ser reconocidas tácitamente por el estado provincial, o al menos por dicha secretaría.

Tres de ellas se identifican como rurales —**Paisman Vera** (tehuelche), **Copolque** (tehuelche), **Limonao** (mapuche)— tres como urbanas —**Willi Mapu** (Caleta Olivia), **Millanahuel** (Río Turbio), **Fem Mapu** (Puerto Santa Cruz) y **Aitúé** (Río Gallegos)— y **Camusu Aike** (tehuelche) lo hace como “abierta” (rural-urbana). Una de las comunidades rurales a su vez se identifica como mapuche, las otras tres como tehuelche, y las urbanas (constituidas públicamente luego del 2004, a excepción de Willi Mapu en 1992) como mapuche-tehuelche. La cantidad de personas que nuclea cada una de éstas presenta enormes variaciones. Por otro lado, personas vinculadas a las “reservas” que se dejaron sin efecto y que actualmente viven en centros urbanos mantienen lazos comunitarios que se

¹¹ La Acción de Amparo estuvo motivada en los reiterados desalojos sufridos por la familia Paisman Vera luego de que el CAP resolviera adjudicar en venta el lote 80 a Margarita Chapalala (también indígena). El juicio se resolvió favorablemente en el 2000 reemplazando la adjudicación individual por una comunitaria a favor de “todos los descendientes indígenas tehuelches de don Francisco Vera” (Resolución N° 2202-T. XVI F 108/112). Rubén Alejandro Paisman Vera falleció en enero del 2006 en circunstancias dudosas en Las Heras.

expresan en el círculo íntimo, anclando sus trayectorias y memorias en las tierras enajenadas. Sin embargo, aunque algunos de ellos han participado en algunos encuentros, aún no se han organizado públicamente como comunidades. La Confederación Territorial Mapuche Tehuelche y Pueblos Originarios de la provincia de Santa Cruz, aún se encuentra en proceso de consolidación, negociando el rol y la participación de cada comunidad, el tipo de representación y las relaciones con la política indígena e indigenista nacional.

De acuerdo con Lawrence Grossberg (1992), no cualquier tipo de articulación es viable en todo tiempo y lugar, debido a que operan simultáneamente condicionamientos estructurales y habilitaciones posibles, entendidas éstas como la posibilidad de controlar el propio lugar a ocupar dentro de una variedad de sistemas de diferenciación social. Estos lugares son resultado de movilidades estructuradas que conjugan subjetividad (direcciones temporarias vinculadas a la experiencia) y agencia (posibilitando acciones a partir de instalaciones estratégicas). Los procesos de re-comunalización recientes se ligan tanto a las agencias indígenas —incluso algunas personas han atravesado un renacer de la conciencia en el diálogo con “hermanos” de otras latitudes—, como a las agencias estatales que estructuran los espacios disponibles a ser utilizados. La reorganización en comunidades deja abierto los siguientes interrogantes: ¿hacia dónde derivarán las tensiones entre las formas residuales (las producciones del pasado que se hallan en actividad en el presente) y las emergentes (nuevas prácticas, significados y relaciones) en el marco de las luchas por la hegemonía (Williams 1997)? ¿cuáles serán las características particulares del sistema de alianzas y articulaciones incipientes de las agencias indígenas en esta provincia y en qué medida será posible la articulación de “comunidades” en organizaciones de mayor alcance que involucren a distintos pueblos indígenas?

Conclusiones

En una provincia en que el pasado constituye un elemento fundamental para legitimar una historia de corta duración y en la que, como contrapeso a las migraciones internas, las “elites pioneras” han intentado reforzar sentidos de pertenencia local mediante iconografías, discursos, performances, etc. el interés sobre “los antiguos tehuelches” convoca muchos adeptos. La apropiación de los tehuelche como “los nuestros” permitió a la comunidad nacional/ provincial legitimar una profundidad temporal enraizada en un pasado inmemorial y

épico, amnésico a la violencia implicada en la consolidación estatal. Los discursos hegemónicos locales imaginaron un “crisol nyc” (“nacidos y criados”) homogéneo, cuyo núcleo son los “pioneros” de ascendencia europea, motorizadores del “progreso”, que logró expulsar los elementos corruptores dando lugar a un híbrido positivo (el “nosotros santacruceño”).

Los tehuelche que potencialmente habrían aportado sus atributos corporales se fusionaron con los mapuche/ araucano/ chilenos/ chilotes y combinaciones posibles volviéndose responsables de su propia “degeneración/ decadencia/ extinción”. Lamentando no haber hecho lo suficiente para salvarlos del “mestizaje negativo” así como de las transformaciones de sus prácticas culturales —planificadas en discursos asimilacionistas— la “nostalgia nyc” disimula su complicidad con la explotación y subordinación. Mediante procesos de patrimonialización (que involucran arqueologizaciones, folklorizaciones y museologizaciones) proyecta hacia el pasado un “indio hiperreal” eternamente mimético y, al convertirlos en símbolos incorpóreos desligados de referentes carnales contemporáneos, vuelve a los “antiguos tehuelche” receptores de diversos “homenajes” en tanto sello/ marca provincial frente a los olvidos y negaciones del estado nacional y, simultáneamente, mercancía-fórmula publicitaria para el consumo turístico de la “*Patagonia for export*”, exótica y mágica.

Dado que las representaciones hegemónicas sobre los indígenas han neutralizado y absorbido las disidencias, las discontinuidades, umbrales, rupturas y transformaciones resultan escasas. Los efectos de la eficacia del “modelo tehuelche” se pueden apreciar al menos en dos aspectos: por un lado, en la medida en que tales representaciones desvanecieron su sentido de “sustitución” —una cosa que ocupa el lugar de otra; *darstellen* según Gayatri Spivak (1988)— se cristalizaron como la realidad misma subalternizando representaciones alternativas, entre las que se encuentran las de los mismos indígenas. Por otra parte, debido a que el discurso es una práctica social que no sólo representa relaciones sociales sino que también las construye o constituye, tal como sugiere Norman Fairclough (1992), los enunciados del modelo continúan teniendo efectos económicos, políticos y sociales concretos en las prácticas de la vida cotidiana. De acuerdo al planteo de Grossberg (1992), sin embargo, al mismo tiempo que los indígenas habitan lugares disponibles al desplazarse en un espacio constreñido por las estructuras hegemónicas, recrean sentidos de pertenencia y de orientación para la acción. Es decir que, aunque los dispositivos crean a los mismos sujetos sociales que dicen representar, las personas concretas los complementan,

reacentúan, resignifican o rechazan de acuerdo a sus trayectorias afectivas interviniendo en los intersticios como agentes a partir de sus alianzas estratégicas, historias, deseos y proyectos, tal como expone el proceso de comunalización reciente.

Obras citadas

- Barbería, Elsa 1995. "El Avance de la Frontera Ovina y el Indígena en Santa Cruz". En *Los Dueños de la Tierra en la Patagonia Austral, 1880-1920*. Pp. Río gallegos: Universidad Nacional de la Patagonia Austral.
- Beerbohm, Julius. 1879. *Wanderings in Patagonia or Life Among the Ostrich-Hunters*. New York: Henry Holt and Company.
- Briones, Claudia (ed.). 2005. "Capítulo 1. Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Claudia Briones, ed. Pp. 11-43. Buenos Aires: Antropofagia.
- Casamiquela, Rodolfo. 1965. "Rectificaciones y ratificaciones, hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente". *Cuadernos del Sur*. Pp. Bahía Blanca: Instituto de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur.
- Casamiquela, Rodolfo, Osvaldo Mondelo, Enrique Perea y Mateo Martinic Beros. 1991. *Del mito a la realidad. Evolución iconográfica del pueblo tehuelche meridional*. Buenos Aires: Fundación Ameghino.
- Darwin, Charles. 1860. *Journal of Researches into the Natural History and Geology of the Countries Visited During the Voyage of H.M.S. Beagle Round the World*. London: John Murray.
- Dixie, Florence. 1880. *Across Patagonia*. London: Richard Bentley and Son.
- Fairclough, Norman. 1992. *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Foucault, Michel. 2002 [1969]. *La Arqueología del Saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 1976. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2004. Seguridad, territorio, población. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Grossberg, Lawrence. 1992. *We Gotta Get Out of This Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture*. New York: Routledge.
- Imbelloni, José. 1949a. "Informe preliminar sobre la expedición a la Patagonia". Buenos Aires: Ministerio de Obras Públicas de la Nación, Administración General de Parques Nacionales y Turismo.
- Imbelloni, José. 1949b. "Los Patagones. Características corporales y psicológicas de una población que agoniza". *Runa, Archivo para las ciencias del hombre* 2 (partes 1-2): 5-58. Revista del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

- Lista, Ramón. 2006 [1894]. *Los indios tehuelches. Una raza que desaparece*. Buenos Aires: Colección del Bicentenario Editores.
- Marcus, George. 1995. "Ethnography in/on the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography." *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.
- Mignolo, Walter. 1999. *Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press.
- Moreno, Francisco P. 1997 [1879]. *Viaje a la Patagonia austral*. Buenos Aires: El elefante blanco.
- Moreno, Francisco P. 1999 [1897]. *Apuntes preliminares sobre una excursión al Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz*. Buenos Aires: El elefante blanco.
- Musters, Charles. 1873. *At Home with the Patagonians. A year's wandering over untrodden ground from the Straits of Magellan to the Rio Negro*. London: John Murray.
- Pages Larraya, Fernando, Jorge Filippo y Carla Succhi. 1988. *Tehuelches: Antropología psiquiátrica de la extinción*. Río Gallegos: Ediciones culturales Santa Cruz (financiada por el Hotel Santa Cruz).
- Priegue, Celia Nancy. 2007. "En memoria de los abuelos". *Historia de vida de Luisa Pascual, Tehuelche*. Editorial: Fundación Ameghino.
- Ramos, Alcida. 1998. *Indigenism. Ethnic Politics of Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Rodríguez, Mariela. En evaluación. "Empezaron sacándoles las tierras, después las familias, después la identidad": Trayectorias de una recuperación en suspenso (lote 119, provincia de Santa Cruz). *Revista Avá*.
- Rodríguez, Mariela y Walter Delrio. 2000. "Los tehuelches. Un paseo etnohistórico". En *El gran libro de la Provincia de Santa Cruz*. Barcelona: Barcelona-Buenos Aires: Alfa-Milenio. Pp. 428-460.
- Segato, Rita. 2002. "Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global". *Nueva Sociedad* 178:104-125.
- Spivak, Gayatri Chacravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?" En *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson and Lawrence Grossberg eds. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Zeballos, Estanislao. 1958. *La conquista de las 15.000 leguas*. Buenos Aires: Hachette.