

¿Oportunidad u oportunismo? Comunidad, territorio e identidad en el caso de la comunidad mapuche Tacul- Cheuque.

María Gisela Hadad.

Cita:

María Gisela Hadad (2015). *¿Oportunidad u oportunismo? Comunidad, territorio e identidad en el caso de la comunidad mapuche Tacul-Cheuque. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-061/585>

Título de la ponencia: “**¿Oportunidad u oportunismo? Comunidad, territorio e identidad en el caso de la comunidad mapuche Tacul-Cheuque.**”

Autora: Mg. María Gisela Hadad

Pertenencia Institucional: Instituto de Investigaciones Gino Germani. UBA.

Correo electrónico: giselahadad@hotmail.com

Resumen

En septiembre de 2007 se produce la recuperación territorial de la comunidad mapuche Tacul-Cheuque en la zona del ejido municipal de la ciudad de Bariloche (Río Negro, Argentina). El particular emplazamiento del territorio disputado –a escasos kilómetros del centro de la ciudad y en una zona de enorme interés turístico– y el carácter reciente de la formación de la comunidad que sustenta el reclamo, hicieron de este caso una noticia resonante y controvertida para la sociedad barilocheña. Sin embargo, más allá de las repercusiones locales y las relaciones que la comunidad fue estableciendo con otros actores –mapuche y no-mapuche–, así como las disputas a nivel judicial que se fueron sucediendo, pretendo centrarme en este caso particular, en el análisis de la dimensión subjetiva e identitaria.

El surgimiento de la comunidad Tacul-Cheuque en simultáneo al reclamo por sus tierras abre una serie de preguntas vinculadas a la legalidad y legitimidad de la acción y a la dimensión interna de la organización comunitaria. Es a este último aspecto le dedicaré mayor atención, intentando comprender cómo se construye la subjetividad comunitaria en una familia (extendida) sin experiencias de vida en comunidad y con una inserción predominante en la sociedad no indígena.

Palabras clave

pueblos indígenas – identidad – territorio – mapuche – comunidad

“...y antes se hacía todo de acá de la tierra. (..) y como ser,
las comidas, cómo se preparan, eh, yo me acuerdo de todo.
Me acuerdo que acá había un galpón donde hacía un fogón grande
...y el curanto... ahí esos álamos que están altísimos?
Ahí abajo se hacía el curanto.
Y se hacía, mi papá hacía el curanto. (..) y tenías las habas, las arvejas, papas, zapallos, el orégano....
Yo hago recuerdo y lo veo todo, yo cierro los ojos y **está ahí...**”
(Doña Fresia Tacul, 2007).

Introducción

La cuestión indígena ha experimentado en las últimas décadas una creciente visibilidad a nivel mundial, y particularmente, en el caso de América Latina. Una de las resultantes, y al mismo tiempo una de las causantes de esta *emergencia indígena*, ha sido la ampliación de los *corpus legales* que tratan esta problemática a nivel internacional, y específicamente, también para el caso argentino.

En este contexto se produjo, en septiembre de 2007, la recuperación territorial de la *comunidad mapuche Tacul-Cheuque* en la zona del ejido municipal de la ciudad de San Carlos de Bariloche (Río Negro, Argentina). A partir de las particularidades que presenta este caso me propongo reflexionar acerca de la forma en que se interpreta este tipo de acciones reivindicativas del territorio originario en el entorno social en que se inscribe. El surgimiento de la comunidad Tacul-Cheuque en simultáneo al reclamo por sus tierras genera tensiones y cuestionamientos a nivel de la sociedad no-indígena que me interesa problematizar, pero abordándolas a partir de la propia mirada de la comunidad. De este modo me centraré en un intento de comprensión acerca de cómo se construye la subjetividad comunitaria en una familia (extendida) sin experiencias de vida en comunidad y con una inserción predominante en la sociedad no indígena, tomando en consideración las vicisitudes de la vinculación de los Tacul-Cheuque con otras instancias organizativas mapuche¹ y cómo estas son percibidas por la nueva comunidad.

“Así culmina la vida y comienza el sobrevivir...” La historia que (no) nos contaron.

¹ Siguiendo el uso de las comunidades se emplea el singular *mapuche* que significa “gente de la tierra”, ya que es un sustantivo colectivo.

Para mediados del siglo XIX América Latina se encontraba en pleno proceso de constitución y consolidación de los Estados que la conformaban. Tras haberse liberado de la dominación colonial –al menos formalmente– la mayor parte de los incipientes países comenzaron a definir sus fronteras y sus estructuras políticas y administrativas. Luego de concluidos los principales enfrentamientos con los enemigos externos, el interés de las clases gobernantes se sitúa en el afianzamiento del dominio al interior de los límites estatales, para lo cual se hace necesario poseer el control efectivo de todo el territorio nacional. Paralelamente se produce la discusión de algunos aspectos esenciales de la organización estatal, como los alcances de la ciudadanía y los usos del territorio, que entre otros tantos elementos, hacen a la administración de la institucionalidad, y del mismo modo, se comienza a dar forma a una concepción particular –y particularmente favorable a los fines del *establishment*– del llamado “problema del indio”.

Precisamente señala Delrio (2005) que a partir de 1870 se produce un cambio de rumbo en la política nacional que implicará un nuevo interés por incorporar al control estatal los territorios patagónicos², movido por una nueva situación geopolítica y económica. A fines de esta década, Adolfo Alsina, Ministro de Guerra y Marina de la presidencia de Nicolás Avellaneda, se pone al frente del avance argentino sobre los territorios pampeanos y patagónicos, en una campaña que presenta un carácter esencialmente defensivo³. La llamada “zanja de Alsina”⁴, tal como se la conoce, puede considerarse el comienzo del fin de la autodeterminación del pueblo mapuche, en un proceso que demandaría al menos dos décadas hasta verse consolidado (Gordillo y Hirsch, 2010).

Sin embargo esta táctica de defensa se vio interrumpida a la muerte de Alsina, acaecida en 1877, produciéndose a partir de allí un viraje estratégico, bajo la conducción del nuevo ministro de guerra, Julio A. Roca. En el contexto de las ideas positivistas y *racialistas* que primaban en la época (Funes y Ansaldi, 2004), la cuestión del indio cobraba un nuevo

² Paralelamente se produce la expansión del dominio estatal sobre territorios indígenas de la zona del Chaco, al norte del país, que junto con la Patagonia constituían las dos áreas con presencia de poblaciones indígenas organizadas y en resistencia a fines del siglo XIX. (Gordillo y Hirsch, 2010).

³ Hasta ese momento existían algunos antecedentes, como las campañas de Martín Rodríguez en Buenos Aires hacia 1820, las de Federico Rauch alrededor de 1826, y las de Juan Manuel de Rosas durante los años ‘30 del mismo siglo, que se sucedieron entre incursiones de guerra y acuerdos con los caciques. Lo prioritario en todo ese primer período parecía ser asegurar el control y la seguridad de la zona aledaña a la ciudad de Buenos Aires –conteniendo los llamados “malones”– así como ir extendiendo la zona de producción pecuaria, y en algunos casos, el procurarse tropas aliadas para los diversos enfrentamientos que hubo a lo largo de esos años.

⁴ La misma consistía en un foso que se desplegó a través de la zona pampeana uniendo Italó, al sur de la provincia de Córdoba, con Nueva Roma, al norte de Bahía Blanca, provincia de Buenos Aires. A lo largo de sus 374 km. de extensión –de los 730 km. proyectados originalmente– la zanja iba uniendo puntos intermedios constituidos por fuertes y destacamentos, cuya función consistía en vigilar la frontera y defenderla. Sin embargo, señala Martínez Sarasola (1992), este trazado defensivo no tuvo suficiente efectividad, ya que aunque los ataques indígenas iban menguando, la frontera seguía siendo muy inestable.

matiz: se requería una “solución final”. Como diría Roca unos años después “El viejo sistema de ocupaciones sucesivas ha demostrado ser impotente para garantizar la vida y la fortuna de los habitantes de los pueblos fronterizos (..) Es necesario abandonarlo de una vez e ir directamente a buscar al indio en su guarida, para someterlo o expulsarlo...” (Curruhuinca y Roux, 1993: 121).

Roca se pone rápidamente al frente de la empresa de conquista. La lectura que realiza de la situación es muy distinta a la de su antecesor. Para él no había espacio para medidas moderadas, por lo cual comienza una ofensiva directa que en poco tiempo cambiará el curso de los acontecimientos. La embestida militar conocida como la “Conquista del Desierto”⁵ fue un proceso ideado tanto con fines políticos –la consolidación del estado nacional– como con fines económicos. Como señala Bandieri (2009), fueron los propios sectores interesados quienes financian la acción bélica –lo cual se evidencia, por ejemplo, en la sanción de la Ley de Empréstito 947 promulgada en 1878⁶– hecho que resulta en la repartición de cientos de miles de hectáreas entre quienes se encontraban en el bando vencedor, tanto aquellos que participaron directamente como aquellos que financiaron la acción. Más allá de la formal “nacionalización” territorial, lo cierto es que ni bien fueron controlados estos espacios “...el ejército, los colonos, notarios y conservadores de bienes raíces fueron adquiriendo tierras o acciones y derechos sobre las tierras...” (Mariotti, 2004: 267). Las tierras eran un bien que se valorizaba cada vez más ante la crecimiento productivo que tenía lugar, y las clases dominantes –tanto con fines económicos como de prestigio– fueron las principales beneficiarias de esta distribución. Apunta Bandieri (2009) al respecto que justamente la Ley de Empréstito o “Ley de Fronteras” y la Ley 1628, “de premios militares” son consideradas las formas más significativas de entrega de tierras públicas en los territorios nacionales, que derivan claramente en una estructura de tenencia de la tierra altamente concentrada para toda la región (Hora, 2002). Es decir, los intereses privados de las elites oligárquicas⁷ fueron finalmente los más custodiados en este proceso, por lo que es insoslayable la doble

⁵ Este episodio bélico comprende dos etapas que van, la primera entre abril y mayo de 1879, y es conducida propiamente por Roca, y la segunda entre marzo de 1881 y enero de 1885, ya con este último como presidente de la nación. La primera etapa es una fulminante avanzada que en el término de dos meses logra ocupar los territorios más allá de los ríos Negro y Neuquén – provocando cerca de 14.000 muertos entre las filas indígenas – y derrotar a la gran mayoría de los principales caciques mapuches, a excepción de Sayhueque y Namuncurá. Luego de un lapso de tiempo de aparente calma, en 1881 se retoman los ataques indígenas, y esto desencadena una serie de campañas que culminan en 1885 con la caída del último cacique libre, Sayhueque, y sus hombres (Delrío, 2005; Martínez Sarasola, 1992).

⁶ La Ley de Empréstito N° 947 determinaba la oferta pública de títulos del Estado que luego se amortizarían con los territorios que se fuesen anexando al control nacional. (Bandieri, 2000).

⁷ Señalo a modo de ejemplo algunos datos que brinda Bayer (2010): tras las campañas de conquista, 67 propietarios pasaron a ser dueños de más de 6 millones de hectáreas, de los cuales 24 recibieron parcelas que iban de los 200.000 a los 2.500.000 hectáreas, como son las familias Luro y Martínez de Hoz respectivamente.

funcionalidad de estas campañas: la discursiva, de ampliar los límites simbólicos de la nación, y la material, de distribuirse las tierras indígenas entre las clases acomodadas (Bandieri, 2009; Lenton, 2010; Bayer, 2010; Hora, 2002).

A partir de allí se produce una inflexión en la historia mapuche, como señala Marimán al referirse a esa época: “Así culmina la vida y comienza el sobrevivir...” (2001, s/d). El resultado de la campaña fue la pérdida de casi la totalidad de la superficie territorial que hasta ese momento conformaba el territorio mapuche o *Wall Mapu*⁸, enajenándose alrededor de 35 millones de hectáreas (Radovich, 1999: 159). Aunque algunas comunidades recibieron tierras y se crearon colonias agrícola-pastoriles (Quijada, 2004), la mayor parte de la población vio modificado abruptamente su modo de vida. Los mapuche que fueron sometidos tuvieron que instalarse en tierras menos fértiles y aisladas, por lo que adoptaron la modalidad productiva de la ganadería en forma extensiva, que se adaptaba a dicho entorno, o bien fueron incorporados como mano de obra en las nuevas estancias ganaderas, en actividades tales como la esquila, recolección de frutos y demás tareas estacionales propias del medio rural (Gordillo y Hirsch, 2010). Sin embargo, la mayor parte del pueblo mapuche tuvo que migrar. Un porcentaje muy importante lo hizo a zonas urbanas de la zona sur de la Argentina⁹, y un número también muy importante fue forzado a trabajar en otras producciones agrícolas, como es el caso de los ingenios azucareros tucumanos, destinos de cientos de indígenas desplazados (Lenton, 2010).

La Campaña al Desierto evidentemente no significó el fin de las poblaciones indígenas en el territorio argentino, como muchos años después podemos afirmar. Sin embargo es interesante el análisis que realiza Quijada, según el cual la “Conquista del Desierto” sí implicó la “desaparición” del indígena de estas latitudes para el imaginario de la sociedad nacional: “...se recurrió a nociones como ‘desaparición’ y ‘exterminio’ para explicar un proceso que debe describirse a través de otro concepto, el de ‘reclasificación’: los indígenas permanecieron en la Argentina y allí se encuentran todavía, pero fueron reclasificados como ciudadanos argentinos.” (2004: 433). Lo que durante mucho tiempo se consideró la extinción de los pueblos indígenas en este país no era más que una invención de tipo ideológica, que

⁸ El *Wallmapu* comprende los territorios originalmente bajo dominio mapuche, tanto al este como al oeste de la Cordillera de los Andes (Hernández, 2003).

La misma situación se produjo en el territorio Mapuche en Chile, cuya campaña de militar contra los indígenas se dio a conocer como la “Pacificación de la Araucanía”.

⁹ Las ciudades que han recibido flujos migratorios importantes de población mapuche son: Bariloche, San Martín de los Andes y Esquel, en la zona cordillerana; Ing. Jacobacci, Zapala, Cutral-Co, en la meseta patagónica; Neuquén, Cipolletti, Gral. Roca y Villa Regina en el Alto Valle de Río Negro; y Viedma y Carmen de Patagones en la zona atlántica. Se considera que en la actualidad casi el 70% de la población mapuche reside en ámbitos urbanos (Valverde, 2005).

con gran éxito logró implantarse en la memoria histórica de los argentinos. En los términos de Bartolomé (2003) esto puede considerarse un *etnocidio institucional*.

El discurso de la necesidad de construir la nación prevaleció en la época y con él la obvia exigencia de extender elementos homogeneizantes en toda la extensión territorial del Estado. Señala precisamente Lenton "...que la construcción e imposición de un concepto de nación priorizaba una pretendida homogeneidad (una lengua, una raza, una tradición, un sentimiento) mediante la negación o represión de las heterogeneidades constatables." (2008: 154). Así se torna evidente cual fue el derrotero de los indígenas en las décadas que siguieron: integración inconclusa en el ámbito nacional, negación de su existencia como pueblo, inserción social y productiva marginal y construcción de una identidad subordinada, culposamente sometida y vergonzante.

A propósito de esto último y como corolario a la cuestión de la invisibilización de las poblaciones indígenas que sobrevivieron a la brutal conquista, es esclarecedor el planteo de la Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena en Argentina¹⁰ respecto del carácter que revistió la campaña de Roca en la Patagonia. Los autores señalan, y en particular tomo las palabras de Lenton (2010), que lo ocurrido asume el calificativo de genocidio en tanto responde a la definición que brinda la ONU al respecto en la "Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio"¹¹. Hay que recordar que llamativamente la Conquista del Desierto pretendía ser una guerra contra pueblos que como dice Delrio "...representaban (...) un `otro´ *externo* a la nación pero *interno* al territorio que el Estado reclamaba como nacional" (2005: 62), por lo que era factible esperar que luego de la derrota y una vez sometidos, pasaran a formar parte de la ciudadanía argentina. Esto sin embargo no implicó ningún atenuante al momento de decidir llevar adelante una ofensiva militar que claramente puede y debe considerarse como un acto de genocidio¹². El hecho de que aquello que se califica como una "gesta patriótica" representa en verdad un delito de *lesa humanidad* no constituye meramente un ejercicio semántico. Esta disputa de sentidos, junto con la que pone

¹⁰ Este grupo es dirigido por el historiador y periodista Osvaldo Bayer y co-dirigido por el historiador y antropólogo Walter Delrio.

¹¹ Se considera genocidio a "...cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal: a) matanza de miembros del grupo; b) lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; c) sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; d) medidas destinadas a impedir nacimientos en el seno del grupo; y e) traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo." (Lenton, 2012: 29-30).

¹² Las evidencias de la existencia de campos de concentración en la isla Martín García (Papazian y Nagy, 2010), en Valcheta (Delrio, 2005) y otras localidades del sur del país, como Chichinales, Chimpay y Junín de los Andes, junto con las documentadas matanzas, abusos y traslados forzosos, entre otras prácticas, son la manifestación concreta del genocidio perpetrado contra los pueblos indígenas en aquella época.

de manifiesto el proceso de negación del que fueron objeto los pueblos indígenas, tiene implicancias importantes en casos concretos, como el de la Comunidad Tacul-Cheque que pretendo abordar aquí.

Los Tacul-Cheque: relato del despojo

Mi interés en comenzar esta ponencia refiriendo a hechos de un pasado no tan reciente como los narrados hasta aquí radica en evidenciar la vigencia de los efectos de la Conquista del Desierto sobre el pueblo mapuche, aun cuando mi interés puntual sea centrarme en la acción de recuperación territorial de una comunidad indígena en el siglo XXI. Señalar esto apunta concretamente a atraer la atención sobre los procesos de des-adscripción étnica que se evidencian en estas poblaciones como resultado de la puesta en práctica de las políticas estatales de exterminio y/o asimilación forzosa que se extendieron a lo largo de los años subsiguientes. El caso de la familia Tacul-Cheque no fue la excepción.

Finaliza la campaña militar en la Patagonia la situación de los mapuche se volvió desesperante. Desparrramados por el territorio nacional, forzados a vivir y trabajar en lugares lejanos a su tierra de origen y en tareas ajenas a sus costumbres, despojados de su cultura y sometidos a la voluntad de la sociedad blanca, los sobrevivientes del etnocidio pasaron estos primeros años precisamente haciendo eso, sobreviviendo. Los actuales relatos de las familias sobre esa época, aun después de más un siglo de ocurridos esos hechos, son tortuosos. La herida infringida fue profunda. Testimonian Curruhuinca y Roux “...con miles de muertos y miles de inválidos, con miles de exiliados dentro y fuera de las provincias del Plata (..) la nación Mapuche quedó casi sin jefes, sin cabezas, mutilada, como capada. En el desánimo y la desesperación. Desorientados. (..) Y todos, desbaratados por la inconcebible situación, repitieron incansablemente los *nguillatunes* buscando cambiar el viento.” (1993: 243-244).

Al cabo de algunos años muchos mapuche comenzaron a retornar a lugares de origen, encontrando que estos habían cambiado de manera abrupta y definitiva. Señala Martínez Sarasola (1992) que al volver los mapuche encontraron un doble crisis: la de la tierra que ya no les pertenecía, y la de caos que se veía en ella. Por un lado los territorios estaban ahora ocupados por todo tipo de sujetos extraños: extranjeros, militares, pioneros, comerciantes y curas. Todos en una febril tarea de asentarse y comenzar a generar aquello que fueron a buscar. El paisaje, por ende, también había cambiado. Construcciones nuevas, fortificaciones, caminos y todo tipo de infraestructura facilitadora de la expansión se alzaban por doquier. Los mapuche que pudieron volver fueron confinados a las tierras de peor calidad, el remanente de

todo lo que fue repartido¹³, y su situación ya no fue de la de antaño: eran sujetos doblegados y sometidos.

En la zona de Bariloche donde se asienta la comunidad Tacul-Cheuque encontramos una historia de poblamiento que se inscribe en lo relatado anteriormente. Una vez librada la zona de sus pobladores originarios, la ciudad comenzó a forjarse a partir del asentamiento de un almacén de ramos generales de propiedad alemana en el año 1895¹⁴, y toda el área fue rápidamente codiciada ante la evidencia de su riqueza natural y paisajística, además de sus ventajas para el comercio regional por su cercanía y facilidad de acceso a Chile (Bandieri, 2000). Hacia 1902 se produce una donación de 400 hectáreas por parte del Estado nacional para el asentamiento del pueblo, tierras que fueron parceladas y ocupadas mayormente por quienes ya se encontraban allí, a quienes mencioné en el anterior párrafo. El perfil de la ciudad fue construyéndose con la impronta de los inmigrantes europeos –los pioneros, un sujeto social muy significativo en la zona– siendo estos los protagonistas del cambio y el crecimiento, y también los beneficiarios del mismo (Bandieri, 2009).

La historia de los Tacul-Cheuque se inicia a principios del siglo XX. Según la *reseña histórica*¹⁵ que la propia familia ha podido reconstruir a partir de los relatos de los más ancianos. Don Ismael Tacul y Doña Jesusa Cheuque, ambos provenientes del *Gulumapu*¹⁶, se conocieron en ese tiempo y decidieron formar una familia, instalándose en la parte Norte de la Península de Llao-Llao, a unos 30 km. del centro de la ciudad de Bariloche. Por aquel entonces esta era apenas un caserío y la familia mapuche se instala en la zona para trabajar la tierra y vivir de ella, sembrando y criando animales, además de llevar a cabo otras actividades económicas que les permitieran mantenerse. Don Ismael se ampara en la Ley 1.501, la “Ley del Hogar”, que establece que las tierras otorgadas debían estar cuidadas y en producción como condición para la permanencia de los pobladores¹⁷.

¹³ Señala Martínez Sarasola (1992) que los pocos indígenas que recibieron tierras fueron aquellos que se consideraban tribus amigas, y que se sometieron a la voluntad del Estado. De todas formas la cantidad de tierra entregada, en comparación con la que se dio a las familias acomodadas y militares, es absolutamente irrisoria.

¹⁴ El almacén, llamado primero “La Alemana” y luego “San Carlos”, propiedad de Carlos Wiederhold, terminó luego formando parte del nombre de la ciudad. (Bandieri, 2009).

¹⁵ La reseña fue proporcionada *en mano* por la propia familia en 2007, en una visita que le hiciera al territorio recuperado.

¹⁶ Don Ismael era originario de Isla de Castro y Doña Jesusa de Río Bueno, ambos en el actual Chile. El *Gulumapu*, “tierra del Oeste”, designa al territorio mapuche contenido en el actual territorio chileno, siendo el *Puelmapu*, la “tierra del Este”, el actual territorio argentino. Hernández (2003).

¹⁷ Véase al respecto la nota periodística titulada “Museo de la Patagonia acredita histórica presencia de los Tacul en Península Llao Llao”, citada en la Bibliografía.

Cuenta Doña Fresia Tacul¹⁸, una de los nueve descendientes de la pareja Tacul-Chueque, que su padre tuvo gran protagonismo en el desmonte y limpieza de las tierras y la apertura de caminos de toda la zona, que luego comenzaría a tener una importante afluencia turística. Don Ismael dirigía sus propias yuntas de bueyes y llegó a trabajar en el predio del que luego fuera el Hotel Llao-Llao, emblema de la ciudad. Al mismo tiempo la familia criaba vacas –“llegamos a tener más de treinta”–, sembraban papas, trigo y avena. También mantenían prácticas de trueque con los Capraro, una de la familias prominentes de la época (Bandieri, 2009), según la cual entregaban leña a cambio de poder utilizar su molino para procesar la harina de trigo. Los chicos concurrían a la escuela, a más de dos leguas de camino y contribuían al trabajo familiar. La vida por aquellos años era muy dura, había pobreza, cuenta Doña Fresia, pero la comida no solía faltar.

Por aquellos años la familia formada por los Tacul-Chueque pudo vivir de su entorno y reproducir sus formas de existencia sin ser molestados, hasta que llegaron ciertos cambios. En 1934 se conforma el Parque Nacional Nahuel Huapi¹⁹ en un área demarcada en las provincias de Río Negro y Neuquén, quedando este territorio mapuche comprendido en dicho espacio. La modificación del estatus de estas tierras –que formalmente dejan de ser fiscales, más allá de estar habitadas por una comunidad indígena, y pasan a ser controladas por la Dirección de Parques– provoca un cambio drástico respecto del tratamiento que se le da a los pueblos indígenas en la zona. La política de Parques hacia los pobladores originarios fue la de considerarlos intrusos, otorgándoles cuanto más un “permiso precario de ocupación y pastaje” (Bandieri, 2009). Eso en algunos casos. En otros, como en el de los Tacul-Chueque, la política fue de expulsión. (Ver Foto n° 1).

¹⁸ El testimonio de Doña Fresia Tacul Chueque fue recogido en una entrevista que le realicé en territorio recuperado, en el marco de un trabajo de campo que llevé a cabo en noviembre de 2007, como parte de mis estudios doctorales.

¹⁹ Este Parque Nacional se crea a partir de la donación de Francisco P. Moreno al Estado para fines de conservación en 1903. Esta medida recién se hace efectiva en 1922 con la formación del “Parque Nacional del Sur”, pero no fue hasta 1934, cuando se crea la Dirección de Parques Nacionales, que los efectos de esta nueva jurisdicción comienzan a sentirse (Bandieri, 2009).

Parque Nacional MANUEL BELLI

Nombre: Ismael Nacionalidad: chileno

Vivienda desde: 1912 Censo: (XIV) No. de Dato: 1

No. de Dato y apellido	Nacionalidad	FECHA DE INGRESO			Nombre y apellido	Nacionalidad	FECHA DE SALIDA
		DIA	MESES	AÑO			
Jesús Cheuque	chileno			1886	Clara Tacul de	Argentina	
Juan Emilio Tacul	Argentino	26	7	1912	Waldino Tacul	Argentina	
Moisés Tacul	Argentino	15	31	1920	Encarnación Tacul	Argentina	
Efraín Tacul	Argentino	5		1928	María Fresia Tacul	Argentina	
Elvira Tacul	Argentina	3		1914	José Valdequez	chileno	
Elvira Tacul	Argentina	7		1916			

Expediente: 1714/936

Tramite: solicita permiso precario.- Res. 19 Julio de 1938 no hace lugar al pedido. Res. 14 de Mayo de 1941 fija una plazo de 90 dias a la Suc. para que desaloje y desalojar la tierra que ocupa.- Res. 9 de Diciembre de 1941 fija plazo de 90 dias a la Suc. para que desaloje la tierra que ocupa, dentro de 90 dias en la tierra reservada a pobladores de nuestro antecedente.- Por Res. 15 de Septiembre de 1942 se autoriza instalarse en la quinta N° 26 de San Carlos de Escribana.- Se otorga permiso precario de ocupación N° 115 el 23 de mayo de 1941. Entrando en vigencia por la Intendencia del Parque el 16 de agosto de 1941.

Foto 1: Documento que forma parte del expediente de la causa por usurpación iniciada por el Municipio de Bariloche contra la Comunidad Tacul-Cheuque. En él consta el pedido de permiso precario de ocupación solicitada por la familia en 1938 y la negativa a otorgarlo, junto con la orden de desalojo posterior.

Foto de la autora.

El relato de Doña Fresia, que al momento de la entrevista era una de las dos únicas descendientes de la pareja que estaba con vida, da cuenta de un acoso permanente a partir de esos años. La estrategia de Parques fue impedir que la familia pudiera subsistir en el territorio, por lo que comenzó por obligarlos a deshacerse de sus animales, negándoles el permiso necesario para tenerlos. Los mapuche resistieron durante algunos años, pero la muerte de Don Ismael en 1938 significó un duro revés, por lo que no pudieron afrontar por mucho más tiempo la defensa de su territorio. El desamparo de Jesusa y sus hijos se hizo evidente y las autoridades de Parques no dudaron en arremeter contra ellos. Así finalmente, luego de muchos años de trabajo y permanencia en el que consideraban su lugar de pertenencia, los Tacul-Cheuque fueron obligados a irse. Ocurrió en 1941, cuando Doña Jesusa firmó con su huella dactilar un supuesto permiso de pastaje que era en realidad una de las tantas órdenes de desalojo que le llevaban casi semanalmente. (Ver Foto n° 2)

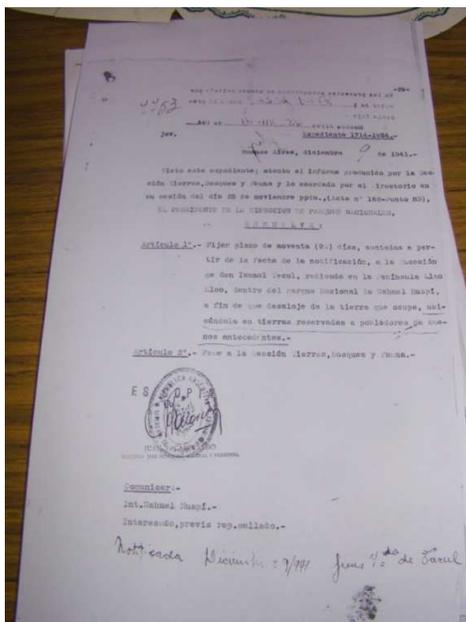


Foto 2: Copia de la orden de desalojo firmada con la huella dactilar de Doña Jesusa Cheuque en 1941.

Foto de la autora.

El derrotero de la familia fue diverso. Algunos de los hermanos de Doña Fresia accedieron a un terreno en la ciudad, otros se fueron casando y comenzando una vida nueva, alejada de sus costumbres y formas de entender la vida. Ella misma se casó con un descendiente de alemanes, de apellido Dominik, y al igual que otra de sus hermanas, entró a trabajar al Hospital de la ciudad, recibiendo de enfermera con los años. Sin embargo, “la idea de volver siempre estuvo”, apunta Ana María²⁰, hija de Fresia, cuando se pregunta por el origen de la iniciativa de recuperar el territorio. Y esto se refuerza cuando nos comparte su relato del complejo proceso que llevó a la recuperación territorial de 2007 y a la conformación de la comunidad, tal como veremos a continuación.

Repensar la vida: la vuelta al territorio

La comunidad Tacul-Cheuque retornó a su territorio ancestral hace algo más de 6 años, en septiembre de 2007²¹. Esta recuperación territorial posee ciertos componentes que la hacen particular. En primer lugar se trata de tierras que se encuentran en el corazón mismo de una de las ciudades turísticas más importantes del país. De hecho el territorio recuperado está a escasos kilómetros de una de las postales emblemáticas de la ciudad, como es el entorno del Hotel Llao-Llao y la zona de Puerto Pañuelos. Este dato no es menor si tenemos en cuenta el valor económico de las mismas y los consiguientes intereses que giran en torno a ellas. En segundo lugar, en este episodio se han combinado la acción directa –toma de las tierras– con acciones legales, como la tramitación de la personería jurídica en el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), la presentación a la justicia de documentos que acreditan la preexistencia de esta comunidad en esta zona, entre otras cosas, por lo que es interesante analizar el componente político de su reclamo y sobre todo, su *repertorio de acciones colectivas* (Tilly, 1978). Por último, los protagonistas de esta acción, la familia Tacul-Cheuque, son una comunidad formada recientemente, lo cual genera suspicacias en la sociedad no indígena y desconfianza acerca de la legitimidad de sus derechos. Propongo ahora seguir este orden para analizar detalladamente el caso.

Según el relato de Ana María Dominik, *werken*²² de la comunidad, la vuelta al territorio comenzó a gestarse muchos años antes, allá por el 2000, cuando tomaron conocimiento de que había nuevas leyes provinciales que los amparaban:

²⁰ Entrevista realizada en noviembre de 2007 en la ciudad de Bariloche.

²¹ Véase, por ejemplo, la nota periodística “Comunidad Tacul-Cheuque: Un año de recuperación territorial”, citada en la Bibliografía y el trabajo de Miniconi y Guyot (2010).

²² Vocera.

“Hace mucho tiempo que nosotros queremos hacer algo en la familia. En los tiempos en que nosotros queríamos hacer algo no se podía, porque no estaban dadas las condiciones legalmente. Las leyes recién se sancionaron en el '99 y se pusieron en práctica en el 2000. (..) En el 2000 yo conocí a la Delegada Nacional, (..) del INAI. Ahí me enteré que estaba la Ley Indígena, la 2287, el Convenio 169, el artículo 75 de la Constitución Nacional, y demás leyes internacionales que amparan al indígena...”

La toma de conocimiento de que existía un nuevo contexto legal les llevó a pensar en organizarse, y con el asesoramiento de abogados –que los estimulan a tomar las vías legales– comienzan a pensar en la posibilidad real de volver al territorio. En este proceso fue muy importante el poder asesorarse e instruirse, según sus propias palabras: *“Tuvimos que aprender sobre el Convenio 169 para interiorizarnos de qué forma nos podía servir.”* Las leyes cumplieron en este caso la doble función de ser el disparador de la reorganización comunitaria y al mismo tiempo, representar el aval que ellos consideran necesario para justificar su reclamo. En gran medida fundan su confianza en la culminación exitosa de este proceso en la legalidad de su reclamo. Consideran que sus derechos están expresados en las leyes vigentes –hacen referencia tanto a los acuerdos internacionales, como a las leyes nacionales y provinciales, así como a la Carta Orgánica del municipio– y confían en que sólo es cuestión de presionar un poco para que los gobiernos “no se olviden de que existen”: *“Las leyes están en el papel, pero nosotros tenemos que tener la energía de hacerlas cumplir”*, dice Doña Fresia.

La combinación de estrategias o el *repertorio de acciones* para defender los derechos al territorio responde probablemente a la forma misma de concebir el problema –con el Estado como responsable del despojo territorial y siendo quien debe restablecer los derechos oprimidos– y de concebir el orden social. Con esto último me refiero a la historia personal de los miembros de la familia que llevó a que se insertaran tempranamente en la sociedad no indígena –de forma marginal y subalterna por cierto– lo cual implicó, quizás inconscientemente, una visión de las leyes y el derecho estatal con cierta carga de legitimidad para ejercer de garantes de este litigio. Tal como relata Doña Fresia, los hijos de la familia Tacul-Cheuque eran pequeños cuando fueron obligados a marchar de su territorio, y todos debieron “buscarse la vida” e insertarse social y laboralmente de algún modo para sobrevivir. Fresia y su hermana primero como niñeras y sirvientas, luego como enfermeras. Algunos de los hermanos varones como empleados de la anteriormente mencionada familia Capraro, y todos lejos de la forma de vida conocida hasta entonces.

La importancia que la comunidad le confiere a la cuestión legal es superlativa, dado que según sus propios testimonios, sólo fue hasta que las leyes se sancionaron y entraron en vigencia, que pensaron que realmente podían volver a ocupar su territorio: “...*la idea del venir y volver fue que teníamos las leyes nuevas. Al principio, cuando se estaba haciendo, se estaba formando la comunidad, toda mi familia, o sea mis nietos, mis hijos, no lo creían (..) No veíamos posible volver. Parecía demasiado lejano...*”, señalaba Fresia. Esto no es un dato menor, ya que muchas comunidades –como las de Santa Rosa de Leleque o la comunidad Ranquehue²³– prescinden de este tipo de argumentos para avalar sus demandas, rescatando el hecho de que la preexistencia al Estado nacional es de por sí un factor determinante y suficiente para ello.

Lo cierto es que es legítimo plantearse este vínculo entre leyes nuevas y nuevas comunidades. Roldán sugiere que este es precisamente uno de los factores que aceleran el avance de las comunidades indígenas: “...tal vez podría argüirse (..) que las leyes son el producto de la organización y la conciencia política, (..) pero históricamente ha sido frecuente que la existencia de las leyes constituya la génesis de la organización y la conciencia política.” (1996: 7). Los testimonios de las entrevistadas en este trabajo apuntan a dejar bien en claro que las *leyes indígenas* que se sancionaron y el haber podido acceder a ellas –y luego haberse dedicado a profundizar en su conocimiento– fue el motor que encendió el deseo latente de recuperar lo que siempre consideraron propio. No tenían dudas ni sobre la legitimidad del reclamo ni sobre la pertenencia del territorio. Y tenían certezas: habían sido expulsados en forma injusta y fraudulenta. Sin embargo fue necesario que un factor externo así mismos, la ley que provee el Estado –el mismo Estado que antes los expulsó– para transformar la *latencia* en acción visible (Melucci, 1994).

Esta paradoja podría tener su explicación, como anteriormente mencioné, en la forma en que esta familia logró insertarse y sobrevivir en el entorno urbano de la sociedad no indígena luego de ser desahuciados. También en el hecho de que las comunidades indígenas, en su necesidad de *dialogar* con el *otro cultural* imperante y hegemónico, están muchas veces dispuestas a hacerlo en el idioma de este. Como bien lo resume Doña Fresia, “...*se hizo el estatuto, se consiguió la personería jurídica, (..) todo eso es política de ellos...*”, los otros, los *winkas*²⁴.

²³ Ambos casos fueron relevados en el marco de mis estudios doctorales. Véase Barbeta, Gómez, Hadad y Martín (2009) y Hadad (2013).

²⁴ *Winkas* o *huincas*: Extranjero, no perteneciente a la zona mapuche, equiparable a cristiano blanco.

“Nosotros somos mapuche, pero mapuche de este siglo...” La apelación a la memoria, un signo de identidad

Como mencionaba al comenzar el apartado anterior, una de las peculiaridades del caso es la condición de recientemente formada que presenta la comunidad. Según su propia apreciación, lo más arduo de la acción de recuperación fue la reconstitución del sujeto colectivo, de la comunidad misma, que tras más de 60 años de estar fuera de los territorios y viviendo muy dispersa, se resistía, en los inicios, a emprender este tipo de acciones. Al momento de ser recogidos los testimonios presentes en este trabajo –año 2007– la comunidad Tacul-Cheuque contaba con aproximadamente 130 miembros, divididos en 6 ramas familiares, descendientes en línea directa de Don Ismael y Doña Jesusa. Precisamente la presencia de las dos personas más ancianas de la comunidad –ambas mayores de 80 años, testigos del desalojo y víctimas directas del despojo, como eran Doña Fresia y Doña Encarnación– sirvió para amalgamar a las familias, y así emprender la recuperación.

Cuando se propusieron reorganizar la comunidad, la familia Tacul-Cheuque tuvo que hacer un proceso de autoconocimiento y reconocimiento de sus orígenes y su pertenencia a un pueblo indígena que contrastaba con el proceso de des-adcripción étnica que habían venido viviendo a lo largo de los años. Este proceso, tan ajeno a la voluntad de los pueblos indígenas como persistente, no es más que uno de los resultados que arrojara la acción arrolladora del Estado argentino a través de las campañas de conquista del territorio y exterminio de sus habitantes originarios en el siglo XIX²⁵. Como mencionaba al inicio, la clase dirigente nacional tenía claro el carácter de prescindible de estos sujetos, *demasiado rebeldes e incivilizados* para serles útiles. Pero no todos fueron exterminados, y como en toda guerra, hubo sobrevivientes, aquellos que al decir de Gordillo y Hirsch se transforman presencias-ausentes: “...una fuerza no reconocida, que no obstante, estaba allí.” (2010:16). Y como dice De Souza Santos (2006), los *invisibles* a la hegemonía del mundo, lo son por haber sido *producidos* como tales. Tal es el caso de los pueblos y comunidades indígenas en la Argentina.

La pérdida del territorio, en el caso de esta comunidad, fue determinante tanto en su forma de vivir y reproducir su forma de vida, como de concebir el vínculo familiar. La misma

²⁵ Este proceso es recurrente en muchos países de América Latina donde los pueblos indígenas permanecieron durante décadas a la sombra de otras identidades: pobladores, campesinos, criollos, etc., fueron identificaciones que, como dice Bengoa “... sepultaron la etnicidad del indio...” (2003: 84). En este sentido es pertinente la propuesta de este autor quien sugiere pensar los procesos construcción identitaria en América Latina a partir de identificar cinco desplazamientos temáticos que se han evidenciado en las últimas décadas. Me interesa particularmente el que refiere a la identidad étnica, concretamente el desplazamiento de la identidad campesina (o sus equivalentes regionales) a la indígena.

situación de expulsión los obligó a disgregarse para poder sobrevivir, cada cual como pudiera. Esta realidad conllevó a que en la práctica permanezca en la memoria colectiva la pertenencia a un grupo étnico diferenciado de la sociedad en la que se insertan, y algunos marcadores identitarios, como los apellidos y algunas pocas costumbres, pero no eran una vivencia cotidiana, por lo menos para los hijos y nietos de Doña Fresia y sus hermanos. De allí que se podría sugerir que la conformación de la comunidad significó para estos sujetos un doble esfuerzo instituyente: tuvieron que autoconverse de que todavía podían ser aquello que habían sido; y tuvieron luego que convencer a propios y ajenos, de que eran aquello que decían ser.

Ya he mencionado que el autoconvencimiento provino en parte del afuera, de la presencia de un *corpus* legal que dio entidad al reclamo territorial, y de la capacidad de algunos miembros de la comunidad de comunicar esto al resto. Esta primera instancia conllevó la búsqueda de elementos que permitieran demostrar la veracidad de la presencia de los Tacul-Cheuque en su territorio a través de documentos y testimonios. De allí que se propusieran rastrear las pruebas existentes, lo que incluyó varios viajes a Viedma y Buenos Aires, y visitas a dependencias estatales, siempre reacias a brindar la información necesaria. Según comenta Ana María, tuvo un indicio de que las cosas podían funcionar cuando pudo acceder a un ejemplar de un “Permiso de Pastaje” de la familia que una tía le envió desde Buenos Aires. Ningún funcionario hasta el momento, incluyendo la Dirección de Parques Nacionales, le había dado mayores datos.

La comunidad fue consiguiendo testimonios –los habitantes de muchos años en la ciudad se mostraron bastante predispuestos a ayudar– y elementos probatorios varios. Algunos hasta se aportaron después de iniciada la causa penal que se les abrió por *usurpar* las tierras municipales²⁶. El mismo nombre de la zona de ocupación ancestral, Villa Tacul, lo acredita, así como la presencia en el territorio de la tumba del hermano mayor de Doña Fresia, Juan Emilio, muerto en 1934. Muchos elementos demuestran la veracidad de la presencia de los mapuche en ese territorio, pero la pérdida de su forma de vida, de su comunalidad, del idioma y la mayor parte de sus costumbres, eran un dato insoslayable que hacía de idea-fuerza entre los argumentos detractores.

En este sentido, este no es un hecho aislado. Como demuestra el trabajo de García y Valverde (2007) sobre la comunidad Paichil-Antriao, en Villa La Angostura (Neuquén). Allí

²⁶ Tal es el caso de documentos que aportó el Director del Museo de la Patagonia, Eduardo Bessera, que indican que los Tacul estaban presentes en sus territorios al momento de realizarse un Censo de Pobladores del Parque Nacional del Sur en 1931. También figura en bibliografía de referencia, como la “Crónica Histórica del Lago Nahuel Huapi”, de Martín Biedma. Véase “Museo de la Patagonia acredita histórica presencia de los Tacul en Península Llao Llao”, citado en la Bibliografía.

los autores sostienen la hipótesis de que la des-adscripción étnica mapuche en la zona no responde, en principio, a una injustificada negación de las raíces identitarias indígenas por parte de las poblaciones allí existentes, sino a la presión por parte del Estado para que los mapuche la rechazaran. En efecto, esto se cristalizaba en una política implementada por la Administración de Parques Nacionales, a cuya jurisdicción pertenece esa zona, según la cual para acceder al permiso de ocupación de las tierras, las comunidades indígenas tenían que “renegar” de su pertenencia étnica, a fin de calificar para el otorgamiento de dichos permisos. Es decir, sólo quienes se dijieran argentinos, y en calidad de tales, podrían acceder a la ocupación legal de estos territorios.

La comunidad Tacul-Cheuque no fue obligada a renegar de su identidad en sentido estricto, pero su adscripción étnica no era funcional a su necesidad de insertarse en la sociedad no indígena y en ella trabajar y vivir, dada la discriminación que solía (y suele) existir hacia ellos. La acción estatal explícita –a través de la institucionalidad de leyes y normativas– e implícita –a través de la producción de la ausencia e invisibilidad indígena– conlleva que la actualidad de una comunidad como la que me ocupa en este trabajo, sea la de tener que *justificar y demostrar* su identidad mapuche.

Retomando entonces el argumento anterior acerca de la necesidad de demostrar su identidad hacia propios y ajenos, me detengo brevemente en aquello de lo propio. En este sentido los Tacul-Cheuque tuvieron que recorrer el camino del reconocimiento por los pares, representados por otras comunidades mapuche. Cuenta Ana María que en los comienzos costó un poco, sobre todo por haber perdido la lengua. Esto a veces genera cierta “diferencia”, ya que en los encuentros en los que participan²⁷ muchas veces los *lonkos* hablan en *mapudungun*²⁸, y eso de alguna manera los margina. Pero según la *werken* el reconocimiento igual está presente, y eso es lo que vale: “A nosotros –dice Ana María– no nos interesa si la sociedad no nos reconoce. Nos reconozca o no, a nosotros lo que nos interesa es que nos reconozcan los que realmente nos tienen que reconocer, que es el pueblo mapuche.”

Sin embargo la legitimidad del reclamo frente a la sociedad no indígena tiene cierto peso en la comunidad, ya que su apelación constante a las leyes *del blanco* como forma de avalar su demanda indica la necesaria creencia en las mismas, al menos, parcialmente. En este sentido lo que sucede en el caso de los pueblos indígenas es que se pone en juego la idea misma de identidad étnica que sustentan. Y cuando me refiero a la identidad estoy pensando en los términos de, por ejemplo, Giménez, que proporciona bastantes elementos para el

²⁷ Participan desde 2005 en lo *Trawun* (Parlamentos) en forma regular.

²⁸ *Lonkos*: jefes; *mapudungun*: lengua mapuche.

análisis y que incorpora los aportes imprescindibles de autores como Barth y Bourdieu. Dice el autor que

...la identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...) a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente determinados y socialmente estructurados... (2000: 28).

Así Giménez sintetiza en esta conceptualización varios aspectos decisivos: el primero de ellos es la presencia de repertorios culturales –entendidos como la lengua, la religión o las creencias, la organización social, la vestimenta, las costumbres, entre otros– que distinguen al grupo de otros tantos colectivos. Estos repertorios culturales no son exclusivamente marcadores identitarios objetivos –aunque en parte también lo son– sino que se definen específicamente por su presencia subjetivada en el actor colectivo. En este sentido Giménez profundiza la idea afirmando que

...no se trata de diferencias culturales supuestamente objetivas, sino de diferencias subjetivamente definidas y seleccionadas como significativas por los actores sociales para clasificarse a sí mismos y a la vez ser clasificados por otros con fines de interacción (2006: 134).

Llegados a este punto se puede vislumbrar cuál es el punto de debilidad del reclamo de los Tacul-Cheque: la identidad (legítima o no) que detentan.

Así el argumento detractor a la legitimidad de este reclamo sería: si el Estado debe resguardar los derechos indígenas por ser estos portadores de prerrogativas protegidas por una legislación especial –y en virtud de contrarrestar de algún modo los efectos avasalladores de la conquista y resarcir a las víctimas de la misma–, y eso no entra en la discusión, lo que probablemente se tratará de cuestionar es la legitimidad del sujeto que pretende detentar esos derechos. El argumento que empleará el Estado y quienes lo secundan en esto será que los derechos indígenas existen como tales, pero que quien los está reclamando no es una comunidad indígena legítima. De hecho hasta podría llegar a reconocer que sus antepasados lo eran, pero no ellos, en tanto no conservaron aquellos rasgos culturales que los designaban como tales: *el otro* en contraposición a un nosotros diferenciado y con claras fronteras (étnicas) divisorias (Barth: 1976). Esto evidencia la discusión sobre la supuesta inmutabilidad

de la identidad indígena, presentando la postura de que si la identidad indígena cambia, esta deja de ser indígena.

Señala Gros que "...cuando una comunidad apela a su carácter indígena (a su categoría jurídica de indio) para defender un territorio y formas particulares de organización social, es muy difícil hablar de manipulación." (1998:192) Si se acepta el argumento de que los indígenas hacen un uso utilitarista de la identidad, se está negando el carácter mutable de la misma. Lo que equivale a decir que las identidades tienen que permanecer inmodificadas o con mínimas alteraciones para ser legítimas. Afirma Ramos que "...si el 'indio real' es aquel que se copia a sí mismo a través del tiempo, que puede ser una imagen mimética de sus antepasados y que, dedicado a sus costumbres y tradiciones ancestrales, no incursiona en los espacios públicos de la política, es claro que ese 'indio' solo puede encontrarse en el museo." (2005: 119).

De este modo puede considerarse que la comunidad Tacul-Cheuque ha recorrido un camino de reconocimiento de su identidad que comenzó en su propio seno, a partir del rescate de su memoria familiar/comunitaria. Desde los relatos de los más ancianos y sus recuerdos, ahora resignificados en un contexto de *oportunidad política* –en el sentido de Tarrow (1997)– por las leyes que los amparan, la familia construye permanentemente un nosotros a partir de su oposición a un otro claramente diferenciado. Quizás las diferencias no se presenten en la forma de diacríticos muy visibles y objetivables, pero se evidencian en la forma en que se concibe a sí mismo en relación a la comunidad, al territorio y a la vida misma.

La identidad de esta comunidad tiene un componente de memoria histórica evidente y a él se apela permanentemente, con una gran familiaridad por los hechos del pasado, aun cuando los refieren los más jóvenes, que no los vivieron. Si el haber dejado de hablar la lengua, el haber cambiado la forma de vestirse o la manera de reproducir materialmente su vida es significativo para el otro cultural, no lo es tanto para ellos y para las comunidades mapuche que los reconocen como parte del colectivo. Cabe destacar que los elementos culturales que conforman la identidad poseen una relativa estabilidad (Bello, 2004), lo cual implica que si bien son contruidos y variables, no cambian tan frecuentemente como para no poder "identificarlos" –intra e inter-grupo– como propios de una identidad dada. Destaco esto porque la discusión que conlleva evidencia los debates acerca de la posibilidad del cambio cultural y de la transformación de los diacríticos de identidad. De este modo vemos que los elementos culturales están presentes en la caracterización de una identidad étnica, mas no son lo único que la define, ni lo más determinante.

Por otro lado la definición de identidad étnica mencionada anteriormente se refiere también al contexto histórico específico en el que tiene lugar una determinada formación identitaria y a la estructura social concreta en la cual se inserta. Y creo importante acá la incorporación de la noción de habitus de Bourdieu que propone Bartolomé, ya que se trataría de estructuras sociales interiorizadas por lo sujetos, es decir, “...estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones...” (Bourdieu, 2007: 86). La concepción de las estructuras sociales en los términos de Bourdieu permite considerar los aspectos subjetuales –de incorporación por parte de los sujetos de las estructuras sociales que los contienen– que son propios de esta concepción. Esta dimensión, junto a la pretensión historicista, ponen el foco en el carácter construido, variable y flexible de la identidad, ya que remiten a la contingencia existente en el tiempo histórico y al lugar que una identidad ocupa en el marco general de una estructura social. Dice Giménez al respecto que

...las identidades étnicas remiten siempre, como toda identidad, a contextos histórica y socialmente específicos, y se puede esperar razonablemente que variarán en cuanto a su composición y significado según los diferentes procesos de etnicización que les dieron origen. (2000: 33).

En la misma línea aporta Bartolomé que lo que permanece inalterable no es la identidad, sino los lugares que estas ocupan socialmente:

...las formas culturales como las ideaciones que las reflejan se transforman con el tiempo; lo que permanece son los campos sociales alternos que construyen. El proceso de configuración de la diversidad no nos remite entonces a identidades esenciales que deben ser preservadas, sino a la vigencia de espacios sociales diferenciados cuyos límites tienden a mantenerse. (Bartolomé, 1997: 191-195).

De este modo concluyo con la reafirmación de la idea de que efectivamente la identidad es una construcción e incluye a la mutabilidad como parte de su esencia, pero no todo es modificable ni se construye identidad en el vacío. Existen anclajes que determinan que una determinada construcción identitaria sea tal, y la memoria histórica de una comunidad, es uno de ellos.

A modo de cierre...

El caso de la comunidad Tacul-Cheuque presenta características interesantes para pensar y cuestionar las ideas de identidad y comunidad, así como para poner en tensión el contenido de la noción de legitimidad. En un reclamo territorial que se basa en la pertenencia a un colectivo que posee derechos específicos por su condición de tal, es esperable que la condición del sujeto sea analizada en detalle por quien se supone que debe hacer cumplir la ley, el Estado en este caso.

Lo que el Estado convenientemente olvida y silencia es su rol protagónico en la definición del lugar del sujeto indígena en el contexto social. Si no somos capaces de ver la continuidad de las políticas de exterminio e invisibilización con la situación actual de los pueblos indígenas –en muchos casos con una pérdida importante de los contenidos culturales que los identificaba otrora como pueblo– es posible que aceptemos ingenuamente la idea de que esto reclamos territoriales son oportunismos inadmisibles. Pero sólo un vistazo a la historia nos brinda argumentos para demostrarnos que esto no es así.

La emergencia de lo indígena como presencia que redefine identidades y genera nuevas estrategias discursivas y de acción desde una condición de pertenencia étnica, es ahora permanente y goza de buena salud. Este sujeto, que hasta no hace mucho había sido mestizo, criollo, paisano, poblador, es ahora, nuevamente, indio. Lo expresa en su discurso, en su definición de sí mismo, en su demanda y fundamentalmente en su acción política, que aparece ahora redefinida desde los elementos propios de la etnicidad.

Algunas preguntas nos quedan en el tintero, a la espera de que el devenir de los hechos vayan evidenciando las respuestas... Me pregunto ¿qué idea concreta de comunidad está presente en los Tacul-Cheuque? ¿Cómo se materializa? ¿Será acaso posible que se pueda volver a convivir en términos de cotidianidad en un mismo espacio territorial? ¿Cómo se incorporan y coexisten los elementos ajenos a la cultura mapuche en la configuración identitaria actual de los Tacul-Cheuque? Quedan abiertos los interrogantes para futuras indagaciones...

Bibliografía de referencia

- Bandieri, Susana (2000) “Ampliando las fronteras: la ocupación de la Patagonia” En Zaida Lobato, Mirta (Dir.) *Nueva Historia Argentina*. Tomo V: El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916). Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- Bandieri, Susana (2009) *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- Barbetta, Pablo; Gómez, César; Hadad, Gisela y Martín, Daniel (2009) “Argentina” En Giarracca, Norma y Teubal, Miguel (Coord.) *La Tierra es nuestra, tuya y de*

- aquel...Las disputas por el territorio en América Latina*. Buenos Aires: Ed. Antropofagia.
- Barth, Frederik (Comp.) (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE.
- Bartolomé, Miguel Alberto (1997) *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: INI - Siglo XXI Editores.
- Bartolomé, Miguel Alberto (2003) "Los pobladores del 'Desierto'. Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, Núm. 17. Buenos Aires: FFyL-UBA.
- Bayer, Osvaldo (Coord.) (2010) *Historia de la crueldad argentina. Julio Argentino Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Buenos Aires: RIGPI – Ediciones El Tugurio.
- Bello, Álvaro (2004) *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Bengoa, José (2003) "25 años de estudios rurales." *Revista Sociologías*, Núm. 10, Porto Alegre.
- Bourdieu, Pierre (2007) *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Ed.
- Curruhuinca, Curapil y Roux, Luis (1993) *Las matanzas del Neuquén. Crónicas mapuches*. Buenos Aires: Ed. Plus Ultra.
- Delrio, Walter (2005) *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Bernal, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Funes, Patricia y Ansaldi, Waldo (2004) "Cuestión de piel. Racialismo y legitimidad política en el orden oligárquico latinoamericano." En Ansaldi, Waldo (Coord.) *Caleidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*. Buenos Aires: Ed. Ariel Historia.
- García, Analía y Valverde, Sebastián (2007) "Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa La Angostura, provincia de Neuquén, Argentina." *Cuadernos de Antropología Social*, Núm. 25. Buenos Aires: FFyL-UBA.
- Giménez, Gilberto (2000) "Identidades étnicas: estado de la cuestión". En Reina, Leticia (Coord.) *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*. México: Ciesas-INI-Porrúa.
- Giménez, Gilberto (2006) "El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad." *Cultura y representaciones sociales*. Año 1, Núm. 1. México: IIS (Instituto de Investigaciones Sociales), UNAM.

- Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (2010) “La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina.” En Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (Comp.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía.
- Gros, Christian (1998) “Identidades indias, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano.” *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 60, Núm. 4, México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Hadad, María Gisela (2013) “El caso Benetton-Mapuche una década después de iniciado el conflicto. Disputas por el sentido del derecho y la justicia.” En Giarracca, Norma (Comp.) *Actividades extractivas en expansión ¿Reprimarización de la economía argentina?* Buenos Aires: Ed. Antropofagia. (En prensa).
- Hernández, Isabel (2003) *Autonomía o ciudadanía incompleta: el pueblo mapuche en Chile y Argentina*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Hora, Roy (2002) *Los terratenientes de la pampa argentina. Una historia social y política. 1860-1945*. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.
- Lenton, Diana (2008) “Guerra y frontera: la Argentina como país sin indios” En: Villavicencio, Susana y Pacceca, María Inés (Comp.) *Perfilar la nación cívica en la Argentina. Figuras y marcas en los relatos inaugurales*. Buenos Aires: Ed. del Puerto – IIGG.
- Lenton, Diana (2010) “La ‘cuestión de los indios’ y el genocidio en los tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política.” En Bayer, Osvaldo (Coord.) *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*. Buenos Aires: RIGPI- Ediciones El Tugurio.
- Marimán, Pablo (2001) “Elementos de Historia Mapuche” En: <http://www.ihes.com/mar/mp1.htm>
- Mariotti, Daniela (2004) “El conflicto por la tierra de las comunidades aborígenes Kollas (Argentina) y Mapuche-Pehuenche (Chile): discursos globales en escenarios locales.” En: Giarracca, Norma y Levy, Bettina (Comp.) *Ruralidades latinoamericanas. Identidades y luchas sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Martínez Sarasola, Carlos (1992) *Nuestros paisanos los indios*. Buenos Aires: Ed. Emecé.
- Melucci, Alberto (1994) “¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?” En Laraña, Enrique y Gusfield, Joseph (Eds.) *Los nuevos movimientos sociales*. Madrid: CIS-Academia.

- Miniconi, Renaud y Guyot, Sylvain (2010) "Conflicts and cooperation in the mountainous Mapuche territory (Argentina). The case of the Nahuel Huapi National Park." *Journal of Alpine Research*. Vol. 98.
- Papazian, Alexis y Nagy, Mariano (2010) "La Isla Martín García como campo de concentración de indígenas hacia fines del siglo XIX" En Bayer, Osvaldo (Coord.) *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*. Buenos Aires: RIGPI- Ediciones El Tugurio.
- Quijada, Mónica (2004) "De mitos nacionales, definiciones cívicas y clasificaciones grupales. Los indígenas en la construcción nacional argentina, siglos XIX y XX." En Ansaldi, Waldo (Coord.) *Caleidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*. Buenos Aires, Ed. Ariel Historia.
- Radovich, Juan Carlos (1999) "Etnicidad y fronteras ante la globalización: las organizaciones mapuches en la Argentina." En *Globalización, Fronteras Culturales y Política y Ciudadanía*. Actas del VIII Congreso de Antropología, 1999. Santiago de Compostela, Ed. Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español / Asociación Galega de Antropoloxia.
- Ramos, Ana (2005) "Disputas metaculturales en la antesala de un juicio. El caso 'Benetton contra Mapuche'." En: Wilde, Guillermo y Schamber, Pablo (Comp.) *Historia, poder y discurso*. Buenos Aires, Ed. SB.
- Roldán, Roque (1996) "El reconocimiento de los derechos indígenas. Un asunto de incumbencia global." En Sánchez, Enrique (Comp.) *Derechos de los pueblos indígenas en las Constituciones de América Latina*. Bogotá, Disloque Editores.
- Santos, Boaventura de Souza (2006) *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Encuentros en Buenos Aires*. Buenos Aires: Fac. Ciencias Sociales, UBA-CLACSO.
- Tarrow, Sidney (1997) *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Tilly, Charles (1978) *From mobilization to revolution*. New York: Random House.
- Valverde, Sebastián (2005) "La historia de las organizaciones etnopolíticas del pueblo mapuche" *Revista de Historia* N° 10, Departamento de Historia, Fac. de Humanidades, Universidad del Comahue. Neuquén. Ed. Univ. Nac. del Comahue. Pp. 167-184.

Otras fuentes:

- “Museo de la Patagonia acredita histórica presencia de los Tacul en Península Llao Llao”, Agencia de Noticias Bariloche (ANB), del 17 de octubre de 2007. En: <http://www.anbariloche.com.ar/noticia.php?nota=995>.
- “Comunidad Tacul-Cheuque: Un año de recuperación territorial”, Avkin Pivke Mapu, Komunikación Mapuche. Septiembre de 2008. En: http://www.avkinpivkemapu.com.ar/index.php?option=com_content&task=view&id=312&Itemid=11
- “Por el delito de "usurpación" absuelven a la Comunidad Mapuche Tacul-Cheuque” Avkin Pivke Mapu, Komunikación Mapuche. Octubre de 2007. En: http://www.avkinpivkemapu.com.ar/index.php?option=com_content&task=view&id=59