

Horizontes compartidos y disputados en la construcción de la identidad indígena: historia y etnicidad en Los Toldos (Provincia de Buenos Aires, Argentina)

Ingrid de Jong
Universidad de Buenos Aires

Este trabajo aborda la problemática de los procesos de conformación de la identidad aborígena a partir de un estudio de caso referido a la población indígena y no-indígena de Los Toldos, una localidad del área pampeana argentina. Se propone identificar los factores históricos principales que han condicionado las relaciones interétnicas en la región, y sus consecuencias para los procesos de alterización e identificación de estas poblaciones. En particular, se analizan y comparan los discursos que acerca del indio sostienen estos dos sectores de población.

The author approaches the issues raised by the process wherein an aboriginal identity was formed, through the study of one such case that concerned the Indian and non-Indian population of Los Toldos, a site in the Argentinean pampa. The article tries to establish the major historical forces that conditioned inter-ethnic relations in the area. In particular, the discourses on the Indian that these two population groups used are analyzed and compared.

1. Introducción¹

Este trabajo se enmarca en una investigación en curso acerca de los procesos de conformación de la identidad étnica entre la población de Los Toldos² en la provincia argentina de Buenos Aires. Esta constituye una de las pocas localidades dentro del área pampeana en cuya conformación han intervenido aborígenes de origen mapuche, además de criollos e inmigrantes europeos. Su historia contiene así un proceso de relación interétnica peculiar con respecto a otras poblaciones pampeanas, representando también un contraste con las trayectorias seguidas por el pueblo mapuche de la región patagónica.

Los Toldos tiene su origen en el asentamiento de la tribu³ del cacique Ignacio Coliqueo⁴ en lo que a mediados del siglo

¹ Este planteamiento surge de una investigación en marcha (Memoria colectiva e identidades sociales: las configuraciones de la etnicidad en Los Toldos, en el marco de la Beca de Perfeccionamiento de la Universidad de Buenos Aires, bajo la dirección de la Dra. Lidia Nacuzzi) que se propone analizar las configuraciones de memoria colectiva como espacio de construcción de identidades sociales, a partir de un enfoque en el que se intenta dilucidar los particulares "usos del pasado" que se producen en esta población bonaerense, al mismo tiempo que analizar los factores históricos condicionantes que limitan las interpretaciones del pasado local y los procesos de identificación.

² La ciudad de Los Toldos está ubicada en el centro de la provincia de Buenos Aires, a 312 km de la Capital Federal de la República Argentina. Fue fundada oficialmente en 1892 y cuenta en la actualidad con cerca de 11.000 habitantes.

³ Entre la población araucana, la organización política y social se daba en torno a la "tribu" o "toldería" (referente al conjunto de "toldos" o viviendas construidas con cuero y madera) que agrupaba uno o más linajes bajo la autoridad de un cacique y sus capitanejos. Estos últimos eran la cabeza de un conjunto de familias emparentadas, que no constituían seguidores incondicionales del cacique y que en ciertas circunstancias podían abandonar una tribu y alinearse bajo la autoridad de otro cacique, en cuyos toldos también tendrían parientes, dada la extendida práctica del matrimonio entre miembros de distintos linajes y tribus (Mandrini y Ortelli 1992).

⁴ De origen chileno, el cacique borogano Ignacio Coliqueo llegó a las pampas argentinas alrededor de 1820, al finalizar las guerras por la Inde-

pasado constituía la frontera nacional contra el indígena. Su ubicación obedece al papel estratégico que este cacique cumplía como "Indio Amigo" aliado del gobierno nacional, al que apoyaba militarmente para combatir los "malones" que llevaban a cabo los indios de la pampa y la cordillera.⁵ Recompensando su actuación, en 1866 el gobierno del Gral. Bartolomé Mitre otorga a Coliqueo y su tribu la propiedad de las tierras ocupadas bajo la modalidad de concesión comunal.⁶

pendencia en Chile, en las que habría apoyado al bando realista. Ya en el territorio pampeano y hasta su muerte en 1871, participa activamente en la vida de fronteras, constituyendo una figura de importancia tanto de la Confederación Indígena comandada por Juan Calfucurá (de la que fue cacique segundo y ministro de Relaciones Exteriores), como en el frente nacional, llegando a ser nombrado Coronel del Ejército. Entre estas alianzas siempre privilegió a aquellos compromisos con la sociedad no-indígena de lo que se deriva su consideración como ejemplo de "indio amigo" de los poderes nacionales.

⁵ Ya en el siglo XVIII y hasta fines de la década de 1870, los indígenas de la zona pampeana y del norte patagónico constituyeron los intermediarios de un circuito comercial de ganado entre el Río de la Plata y la sociedad mercantil del valle central chileno. Si bien en los primeros tiempos este comercio se alimentaba del ganado salvaje o "cimarrón", descendiente de los primeros animales introducidos por los españoles, en el siglo siguiente la extinción de estos animales llevó a que este artículo se obtuviera por robos o "malones" en las estancias y poblados de la frontera argentina. Desde el primer cuarto del siglo XIX los gobiernos nacionales tendieron a desarrollar, junto a las acciones militares, un sistema de diplomacia de relación con el indígena, consistente en recompensas y racionamientos para aquellas tribus que se asentaran en la línea de frontera y la protegieran contra los malones. Ésta fue justamente la política llevada adelante por el presidente Gral. Bartolomé Mitre con el cacique Coliqueo y otros "indios amigos" entre 1862 y 1868.

⁶ La tribu de Ignacio Coliqueo obtuvo la concesión de seis leguas de tierra mediante las leyes provinciales 474 y 552 de 1866 y 1868, respectivamente. Durante el mismo período, y bajo modalidades jurídicas similares, otras tribus mapuche obtuvieron tierras en el área pampeana. Un informe gubernamental de 1940 cita los casos de las tribus de los caciques Ancalao, Melinao, Rondeau y Raninqueo (Informe de la Comisión Investigadora 1940). Hux (1980) cita poblaciones indígenas en Bragado y Junín. La provincia de Buenos Aires posee además algunos enclaves indígenas en los partidos de Olavarría, Azul, 25 de Mayo, Talpalqué y Trenque Lauquen (Radovich y Balazote 1992). Una investigación sobre los cambios sufridos por estos agru-

La realización de la Campaña al Desierto⁷ en 1879, sin embargo, extiende el dominio nacional sobre el área pampeana y nor-patagónica, cambiando sustancialmente la función y el papel de los indios amigos. De aquí en más, este grupo deberá incorporarse a un proyecto social y económico que no lo incluye entre sus principales protagonistas. El impulso estatal al ingreso de grandes contingentes migratorios europeos, junto a la apropiación de los territorios conquistados al indio en manos de terratenientes definió prontamente los límites al acceso individual de las tierras en una economía agro-ganadera en expansión, que significó la incorporación de la Argentina al mercado mundial como abastecedora de productos primarios.

La integración de esta población indígena al desarrollo agro-ganadero pampeano se articuló tanto a través de instituciones y regulaciones estatales como por sus prácticas cotidianas en relacionarse con la sociedad local, conformada a partir de la inmigración. A lo largo del siglo XX, una sucesión de conflictos y enfrentamientos interétnicos por la ocupación de las tierras indígenas llevó a este grupo a perder las tres cuartas partes de sus campos. Actualmente, esta población constituye el sector de mayor pobreza y marginalidad de la ciudad de Los Toldos. En tanto las pertenencias étnicas tienden a coincidir con los distintos estratos socioeconómicos de la población toldense, las diferencias de clase consituyen un referente ineludible para

pamientos indios a lo largo del presente siglo, confirmaría seguramente que la disolución de las concesiones de tierras y la dispersión del núcleo de población indígena ha sido el resultado en la mayoría de los casos.

⁷ La "Conquista del Desierto" constituyó un plan militar de ocupación territorial que fue llevado adelante a partir de 1879 por el que en 1880 sería presidente del país, el Gral. Julio A. Roca. Estas operaciones, compuestas por diversas expediciones punitivas que finalizaron en 1885, tuvieron como objetivo central la ocupación de las áreas pampeana y patagónica y el sometimiento de las poblaciones indígenas allí ubicadas, así como la represión o exterminio de aquellas tribus que no se sometieran. Estas acciones respondieron a la necesidad que tenía la elite criolla argentina de incorporar nuevas tierras para su proyecto de expansión agro-ganadera y de terminar al mismo tiempo, con el problema de las "fronteras interiores" contra el indio, estableciendo la soberanía territorial del Estado argentino frente a la competencia chilena (Mandrini y Ortelli 1992).

entender la conformación de identidades étnicas (De Jong 1998).

Analizar las imágenes y conceptos con que la población indígena y no-indígena toldense construye la alteridad u “otredad” indígena, las imágenes y sentidos de pertenencia asociados, requiere entender estas construcciones en relación a los rasgos que el contexto pampeano imprimió a la integración de estas poblaciones.

Apunto entonces, en primer lugar, a vincular las características regionales que condicionaron la inserción de esta tribu con las formas predominantes en que se ha marcado la alteridad del indígena desde la sociedad no-indígena toldense, y en que se ha construido la identidad por parte de la población mapuche. A partir de allí realizo una aproximación a los actuales discursos de identidad, analizando las formas compartidas y contrastantes de representar la diferencia étnica entre los pobladores indígenas y no-indígenas de Los Toldos, distinguiendo los elementos fundamentales de lo que considero un horizonte conceptual compartido (Briones 1998), desde el que se construye el lugar y la imagen del indio en la sociedad local, así como los ámbitos de disputa dentro de tal horizonte.

2. Procesos de conformación de la nación y de la identidad étnica: el contexto de la pampa bonaerense

Mi interés se centra en la dimensión “imaginativa” que forma parte de los procesos de formación de grupos indígenas, teniendo en cuenta que los sentidos de pertenencia creados a lo largo de los procesos de incorporación de estos grupos a los estados-nación no son producto exclusivo de sus miembros, sino que se hallan hegemónicamente condicionados (Briones 1998). Es central para este planteamiento una perspectiva que vincule los procesos de etnogénesis y de construcción del estado-nación (Alonso 1994); que considere a las naciones como proyectos que intentan unir las nociones de “pueblo”, “territorio” e “historia” en una versión totalizadora y homogeneizante, pero que no excluyen, sin embargo, otros proyectos individualizantes, por los cuales se distribuye a la población según cate-

gorías jerarquizadas como las de etnia, sexo o género (Alonso 1994, basado en Corrigan y Sayer 1985).

En este sentido, la etnicidad indígena se encuentra contradictoria y complejamente entretejida con los procesos de construcción de la nacionalidad. Según Hobsbawm (1992), las naciones emergentes de los procesos de colonización encontraron generalmente en las poblaciones indígenas la posibilidad de imaginarse a sí mismas con una longevidad de la que carecían, desligándose así del pasado metropolitano. El indígena es convertido en símbolo del pasado nacional, quedando sin embargo excluido del proyecto cultural y poblacional de estas naciones (Beckett 1991).

Un conjunto de autores que retoman el corpus teórico gramsciano para aplicarlo al estudio de la conformación de los estados nacionales permiten enmarcar la etnicidad indígena en los procesos de construcción de hegemonía.⁸ Hall (1991) sostiene, en este sentido, que si bien los procesos hegemónicos se dirigen a la estandarización y unificación de sujetos y prácticas sociales, no implican necesariamente una destrucción completa de la diferencia. En ciertos casos propician la construcción de un consenso “a través” de la diferencia (Hall 1991).

Los procesos de construcción de naciones se posicionan selectivamente frente a las diferencias sociales, opacando algunas de ellas y destacando otras (Brow 1990, Alonso 1994) en función de afirmar una identidad nacional que permanece invi-

⁸ Entre ellos, Raymond Williams (1990) define la hegemonía como “todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. [...] un vívido sistema de significados y valores —fundamentales y constitutivos— que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente” (Williams 1990: 110) Los esposos Jean y John Comaroff (1992) distinguen el concepto de hegemonía como el orden de signos y prácticas que se toman como “dados”, que no se presentan como objeto de explicación o disputa. Mientras la hegemonía refiere al sector del pensamiento dominante que se presenta como “natural”, la ideología representa el espacio de prácticas y significados discutibles. En tanto la primera representa el orden compartido por toda la comunidad política, la segunda expresa a grupos sociales particularizados, articulándolos de maneras específicas (Comaroff y Comaroff 1992).

sible y desmarcada (Balibar 1990). En otras palabras, en su doble faceta de integración y diferenciación, la construcción de naciones da lugar a procesos de "comunalización" y la creación de "sentidos de pertenencia" hacia esta entidad común y colectiva, pero también a la creación de "otros internos", excluidos de los atributos definitorios de lo nacional (Briones 1995). La distinción indígena / no-indígena tiende a representarse como una frontera "de" contenidos culturales particulares, correspondiendo en verdad a límites de oposición "dentro de" entidades como la nación, de mayor alcance (Friedman 1992).

En este sentido, Beckett (1988) se refiere a este particular lugar que asume la etnicidad indígena en los estados-nación a través del concepto de "aboriginalidad". Este refiere a un proceso complejo de producción cultural de una forma sui generis de alteridad, que conforma a las poblaciones aborígenes en "una clase particular de "Otro" político y cultural al interior de los estados coloniales y nacionales" (Beckett 1988: 5), y que por tanto no puede ser análogo a la conformación de otro tipo de grupos, tales como los inmigrantes (Omi y Winant 1986). En principio, este fenómeno se vincularía con la preexistencia o "autoctonía" de los pueblos en los territorios que serían el objeto de conquista por los estados coloniales, y con la existencia actual de descendientes de estos pobladores originarios. Pero la aboriginalidad no constituye un mero hecho de descendencia biológica, sino una construcción social siempre renovada, dependiente de prácticas de identificación y discriminación que, a través de contextos cambiantes, delinean a un "otro" como "nativo" o "aborigen" (Beckett 1988, Briones 1998).

Interesa en este planteamiento la posibilidad de explorar la relación entre diferentes condiciones de incorporación de minorías étnicas en órdenes más amplios, y las peculiares formas de demarcación e identificación de grupos. Esto es, en tanto acontece bajo circunstancias políticas, económicas y experiencias históricas particulares (Beckett 1988), los marcos nacionales y regionales afectan la forma y dirección que asume esta etnicidad (Hall 1991). Al respecto, Cornell (1990) propone tres ejes bajo los cuales puede distinguir las modalidades de incorporación de las poblaciones indígenas a los estados nacionales: "los

recursos en disputa por ambas sociedades (principalmente tierras y/o fuerza de trabajo), los medios políticos empleados en disputar tales recursos y las concepciones sociales acerca de los grupos involucrados". Estos ejes permiten fundamentar, en este trabajo, una aproximación regional⁹ al proceso de conformación de la etnicidad indígena en Los Toldos en el marco del desarrollo agro-ganadero pampeano.

La finalización de la Campaña al Desierto y la incorporación del área pampeana a la economía agro-exportadora marca una inflexión determinante en las relaciones entre la tribu de Coliqueo y el resto de la sociedad no-indígena. Constituye un quiebre en el rol asignado a la tribu por el gobierno nacional como defensora de las fronteras, dejando atrás las razones que habían guiado a conceder tierras para el asentamiento indígena en esta zona.

Al modificarse el contexto político y económico, el interés centrado previamente en el carácter militar del asentamiento, y en el rol político del indio amigo, se traslada hacia las tierras ocupadas por este grupo, las que constituirán el principal *recurso en disputa* entre los sectores indígenas y no-indígenas locales. Esto se agudizará en las primeras décadas del siglo XX, a medida que aumenta el flujo de inmigrantes, se desarrolla el proceso de colonización de tierras y se acerca el límite de la expansión de la frontera agrícola-ganadera (Barsky y Murmis 1986). Hacia la década de 1930, la figura del "chacarero" arrendatario de tierras será el sujeto social mayoritario entre los sectores medios de una economía rural pampeana de carácter básicamente latifundista. La disminución de la renta de arrendamiento y la obtención de la propiedad de la tierra constituyen demandas comunes a este sector entre las décadas de 1920 y 1950. Estas reivindicaciones, basadas en el principio de "el suelo para

⁹ Considero al área pampeana como región basándome en Bandieri (1996), para quien la región "[...]se define a partir de la organización social del espacio y de las formas adoptadas por el asentamiento de población a partir de la orientación productiva dominante, sus formas de comercialización y sus relaciones con el mercado, con especial atención a los mecanismos de producción y reproducción del capital". (Bandieri 1996: 80)

quien lo trabaja”, marcaron la oposición estructural de este sector respecto de los terratenientes, conformando la base de su identidad política (Ansaldi 1993).

La situación de la población inmigrante, que constituyendo actores reconocidos del progreso nacional hallaban grandes dificultades para acceder a la propiedad de la tierra, condicionó el posicionamiento de la clase media rural toldense hacia la legitimidad de la ocupación indígena, lo que se manifestó en diferentes intentos de acceso a las tierras mapuches por parte de comerciantes y productores criollos e inmigrantes. Las principales vías de apropiación blanca de las tierras indias fueron las usurpaciones, las prácticas de usura, el incumplimiento de los arrendamientos por parte de los arrendatarios no-indígenas y la organización de fraudes hipotecarios por parte de los poderes políticos y judiciales locales, que permitió consumir hacia mediados de 1930 gran cantidad de desalojos (Informe 1940). Los poderes políticos y jurídicos provinciales convalidaron la mayor parte de las veces estas acciones, sin que los numerosos reclamos judiciales de los indígenas obtuvieran una solución.

Los *medios políticos y jurídicos* abiertos a los indígenas, que basados en la ciudadanía postulaban en lo formal la igualdad de los indígenas respecto de otros sectores poblacionales, sustentaron sin embargo un proceso de etnocidio y discriminación hacia sus formas distintivas de organización sociocultural (Briones 1998). Alentaron los reclamos de tipo individual y desconocieron a la “tribu” como entidad de derecho, a cuya existencia, sin embargo, estaba sujeta la propiedad comunal de las tierras. De esta manera, ya en las primeras décadas del siglo XX, la tribu de Coliqueo fue situada en una encrucijada de caminos contradictorios: por un lado, el de dejar de ser una tribu para integrarse al conjunto nacional, y por otro, el peligro de quedar al margen de la propiedad de la tierra y excluidos del “progreso” si dejaban de serlo (Fischman y Hernández 1990).

Las *concepciones acerca del indígena* formaron parte de este proceso. Las visiones discriminatorias que permitían cuestionar la presencia del grupo mapuche en tierras pampeanas contra-

decían en muchos puntos un modelo de integración sostenido formalmente hacia el indígena, basado en darles la oportunidad de “vincularlo a la tierra, trabajar y progresar” dentro del marco nacional (De Jong 1999).

En un rastreo de fuentes discursivas (relacionadas con distintos sectores de la localidad desde la década de 1920 en adelante) encontramos como denominador común una tensión de valores contradictorios: entre una imagen positiva de la actuación histórica de Coliqueo como “indio amigo” y una percepción básicamente negativa de la naturaleza del indígena; entre un modelo de incorporación a la nación que postulaba la educación como medio de integración y la caracterización del agrupamiento aborigen como “conglomerado natural” con vicios e incapacidades “innatas” (De Jong 1999).

Desde un enfoque regional, entonces, la inserción de este grupo indígena en la pampa bonaerense presenta importantes contrastes respecto de gran parte de las trayectorias seguidas por las poblaciones mapuche del área patagónica. Allí también las operaciones militares de ocupación significaron la pérdida casi total de las tierras indígenas, que pasaron a concentrarse en muy pocas manos. Sin embargo, el carácter marginal que asume la región patagónica en relación a la orientación dominante de la economía nacional (Bandieri 1996),¹⁰ permite la inserción de la población indígena sobreviviente como productores de ganado menor (Radovich y Balazote 1992) en tierras que si bien son las menos fértiles y no siempre han sido reconocidas como propiedad indígena por el estado, son utilizadas bajo la modalidad de organización en comunidades o reducciones que actualmente detentan estos grupos.

¹⁰ La ocupación militar de la zona nor-patagónica no significó una ruptura en la articulación económica de este espacio con Chile. Según demuestra Bandieri (1996) hasta fines de la década de 1930 la marginalidad de las áreas cordilleranas en relación al modelo económico de inserción del país en el sistema internacional permitió la supervivencia de los contactos socioeconómicos con el área del Pacífico por encima de la imposición de las fronteras administrativas y políticas, conformando el lado argentino de la Cordillera de los Andes un área de cría de ganado consumido y comercializado en las provincias del sur chileno.

El contraste con el proceso patagónico se presenta entonces en la forma en que el grupo del cacique Coliqueo accede a la propiedad de la tierra, por concesión del gobierno nacional, previamente a la realización de la "Conquista del Desierto" y en relación su carácter de "indios amigos". Pero fundamentalmente está dado por la temprana y fuerte presión ejercida por el entorno social para la apropiación de las tierras indígenas, lo que resulta en la rápida desintegración de la organización comunal de la tribu, tanto en los aspectos político e ideológicos como económicos. Ya hacia principios de este siglo las prácticas religiosas habían sido suprimidas y el último cacique, Simón Coliqueo, había encomendado en su lecho de muerte no ser sucedido en la jefatura (Hux 1980). La desarticulación comunal también fue clara en otros aspectos, tales como el usufructo y herencia individual de las tierras, según prácticas similares a las de los propietarios no-indígenas. Este proceso se conjugó con una creciente diferenciación al interior de la tribu, en la que un sector mayoritario de población indígena permaneció al margen del enriquecimiento en tierras y poder logrado por los descendientes del cacique Coliqueo, que iniciaron una estrategia clara de acercamiento a los poderes "blancos" e incorporación de los valores "civilizados".

En este sentido, considero que la población mapuche de Los Toldos tendió históricamente a adoptar lo que Briones (1997) ha denominado la "vía del blanqueamiento" como estrategia de relación con la sociedad nacional. Esto se hace evidente en una clara adopción de los valores religiosos, educativos y políticos blancos, la individualización de la propiedad y las prácticas productivas, el predominio de matrimonios mixtos y el ocultamiento de elementos distintivos (como por ejemplo el abandono de la lengua y el cambio de apellido). La "estrategia" de blanqueamiento no debe entenderse como una decisión necesariamente voluntaria y consciente, sino como el resultado de las vías de integración abiertas y negadas por las instituciones hegemónicas nacionales en general, y de las relaciones de fuerza entre la población indígena y la sociedad no-indígena a nivel local y regional, en particular.

3. Los discursos: la construcción de la identidad indígena

No es infrecuente, según Sider (1987), que pertenencia y devenir indígenas se construyan apelando a símbolos e imágenes que surgen de los mismos procesos que han subordinado a estos grupos. En términos de Laclau y Mouffe (1982), la hegemonía no es una relación externa entre agentes sociales pre-constituidos, sino el mismo proceso de constitución discursiva de dichos actores.

Al abordar los actuales discursos de identidad en Los Toldos debe tenerse en cuenta entonces el marco histórico en que este grupo mapuche fue conformando su condición étnica. En este caso, es de esperar que las concepciones hegemónicas dominantes acerca del indio a nivel nacional hayan ejercido un gran condicionamiento en el proceso de conformación de la identidad indígena.

Creemos que el proceso histórico previamente descrito permite suponer la existencia de un horizonte conceptual compartido desde el cual se construye la aboriginalidad entre los habitantes toldenses, que forma parte tanto de las prácticas de "alterización", o de marcación del "otro indígena", como de los procesos de identificación en relación a lo aborígen. Desde este horizonte es posible entender también el espacio abierto y posible a las luchas y disputas de sentidos asociados a lo indígena (Comaroff y Comaroff 1992).¹¹

Algunos autores, como Alonso (1994), De la Cadena (1996) y Briones (1997), proponen comprender la relación que determinadas marcaciones del "otro" tienen con la producción de formas particulares de etnicidad. Así distinguen entre las marcas basadas en nociones biológicas y aquellas que enfatizan diferencias social y económicamente adquiribles (De la Cadena 1996), o en otros términos, entre marcas raciales (color de pelo,

¹¹ La posibilidad de disputar sentidos dominantes forma parte de la noción misma de hegemonía. Todo proceso hegemónico se dirige a integrar a la sociedad en una unidad, pero esta unidad tiene que ser continuamente renovada, porque es continuamente cuestionada, resistida y desafiada (Williams 1990, Brow 1990).

piel, tamaño, rasgos) y étnicas (relacionadas con un estilo de vida, status, lenguaje, religión, vestimenta, etc.) (Briones 1997).

De esta manera, las formas hegemónicas de marcar la alteridad de grupos al interior de los estados nacionales pueden operar según criterios que tienden a construir las diferencias como "naturales" y en gran medida infranqueables ("racialización"), o como pasibles de ser transformadas mediante el aprendizaje y la modificación del comportamiento ("eticización"). Aunque ambas formas coexisten en la marcación de otros internos, el predominio de una u otra se refleja en prácticas concretas en relacionarse así como en las vías habilitadas o negadas a estos grupos para transformar su diferencia (Briones 1997).

Las nociones de "tradición" y "autenticidad", asimismo, constituyen conceptos a través de los que las interpretaciones hegemónicas de la historia intervienen en la definición de grupos (Friedman 1992). Lo "indígena", para ser reconocido como "autóctono" o "legítimo", debe actuar con distancias sociales, temporales y culturales que en gran medida han sido impuestas por la noción hegemónica de "autenticidad" (Briones 1998: 68). Es en función de esta interpretación que la relación entre pasado y presente puede ser entendida como de continuidad o discontinuidad (Handler y Linnekin 1984: 285-286).

La construcción de la alteridad indígena en términos de autenticidad se asienta en una definición replanteada de "cultura", que refiere a comportamientos, valores, artefactos e instituciones cuyos orígenes pueden ser remitidos a épocas coloniales y previas a la conquista. En función de tal criterio, las expresiones culturales contemporáneas se tornan genuinas o espúreas según su grado de correspondencia con los patrones originales, y la distancia respecto de estos estándares es vivida como "pérdida" de lo auténtico (Landsman y Ciborski 1992). En un mismo sentido se ubica la noción de "tradición", entendida como conjunto de comportamientos y saberes transmitidos a través de las generaciones. El valor de tradicional o auténtico, sin embargo, es un significado atribuido más que una condición objetiva. La tradición es un proceso de interpre-

tación que, haciendo referencia al pasado, atribuye significados en el presente (Handler y Linnekin 1984).

El objetivo es entonces identificar en los discursos toldenses los conceptos y marcas que participan en la construcción de la imagen del indígena y de su lugar en la sociedad nacional, considerando que los procesos hegemónicos de inscripción de significados y las relaciones de fuerza en una sociedad limitan las posiciones de crítica y resistencia de los grupos étnicos subordinados (Fanon 1990), condicionando por tanto sus procesos de identificación. He seleccionado para ello seis testimonios de pobladores toldenses, realizados bajo el modelo de la historia de vida o el relato de historia local. Sus autores pertenecen no sólo a adscripciones étnicas distintas (indígena y no-indígena) sino a diferentes posiciones de clase. Entiendo estos discursos como prácticas insertas en contextos sociales y discursivos, enmarcadas en una trama que Golluscio denomina "intertextualidad", dentro de la cual tienen lugar las formas ideológicas compartidas y en disputa (Golluscio 1993).¹²

3.1. La imagen del indio en los discursos no-indígenas

La construcción de la imagen del indio en el discurso no-indígena no es unívoca, sino ambigua y contradictoria. Distintos criterios, marcas y referentes históricos temporales participan

¹² En este sentido, debe tenerse en cuenta que en tanto "el hablante se posiciona ante su destinatario o audiencia y actúa según el estereotipo que tiene internalizado del otro" (Golluscio 1993: 252), los discursos producidos en una situación interétnica difieren probablemente en los códigos y pautas comunicativas elegidas de los producidos en situaciones intraétnicas. Creemos que este factor es importante y debe ser tenido en cuenta para el análisis, pero no necesariamente como un obstáculo al conocimiento, ya que las identidades se conforman a partir de diversas miradas de otros y de sí mismos, internalizadas, y que por lo tanto no son unívocas ni uniformes (Briones 1998). Los testimonios dependerán, invariablemente, de las situaciones inter o intraétnicas en que fueron producidas, pero no por ello serán ficticios o incompletos. La convivencia de imágenes contrastantes y contradictorias en un mismo proceso de identificación revela la medida en que las categorías y sentidos hegemónicos acerca de la diferencia constituyen un referente desde y/o contra el cual se producen las imágenes que los grupos diferenciados tienen de sí mismos.

en la elaboración de representaciones que a la vez que habilitan a esta población un lugar dentro de la localidad ("Nuestros indios, los de acá, de Los Toldos", M.Z.¹³) la recortan como un "otro interno" o "local" respecto de una comunidad que se ve a sí misma mayoritaria y homogéneamente "blanca" y "nacional".

Un elemento común en las construcciones no-indígenas acerca de los mapuches toldenses está dado por la idea de "pureza" de lo indígena, mediante lo cual se distingue a los "indios puros" de sus "descendientes"

Pregunte por Julia Coña, la conoce todo el mundo. *India, india, india*. Y Delfina que era otra india bárbara, se murió, [...], y después ¿que otro? ¡Ah! Páez, que también era de la tribu, ése era, vivió en la tribu, *la madre era india y el padre no*. La de Huenchual, Delfina Huenchual, una india, la de Coña dos indias, qué otra india más? [...] otra de apellido Rodríguez, pero era *india, hija de indios, es decir* [...] (S.H.¹⁴) (en adelante, énfasis nuestro)

[...] mi papá y mi mamá tenían compadre [...] *indio, bah, la señora era india, el hombre era cruza*, de apellido vasco, Goycochea. (M.Z.)

Hay herederos de indios puros [...] Hace una semana se ha muerto uno puro. Abel Cleñán, *puro, puro*. (S.H.)

Y vos ves que algunos tienen vergüenza de ser indios, *no indio, descendiente*. (B.A.¹⁵)

¹³ Mujer de 65 años nacida en la Tribu, hija de inmigrantes rurales que arrendaban tierras a algunas familias indígenas. Cuando era adolescente debió mudarse con sus padres a la ciudad de los Toldos, dedicándose desde entonces al oficio de costurera.

¹⁴ Con 80 años de edad, S.H. constituye una figura importante de la Historia política toldense, habiendo sido electo varias veces como Intendente de la ciudad y diputado provincial por el peronismo del General Viamonte.

¹⁵ Hombre de unos 60 años, perteneciente a los sectores medios de la población de los Toldos. Hijo de trabajadores rurales inmigrantes que originalmente arrendaban tierras indígenas, constituye en la actualidad uno de los propietarios no-indígena de la tribu, donde posee una importante extensión de campos.

La idea de “indio puro” connota una autenticidad tanto biológica como cultural. Lo “realmente indígena” está dado no sólo por la ausencia de mezcla con el blanco, sino por la presencia de ciertas cualidades culturales, entre las que la lengua parece ser la más significativa

Sí yo la que conocí que hablaba mapuche era doña María Huenupil. Solía ir a casa, era realmente, ¿vé?, ésa era realmente mapuche. Hasta, no sólo para hablar, su cara, su figura, en total, ¿no? [...] Griselda no es india pura, tampoco. ¿No viste cómo habla?, sino con la edad que ella tiene hablaría bien india. (M.Z.)

Investigador: ¿Y cómo define usted a un indio puro? ¿Qué es un indio puro?

S: Un indio puro es... este [...], nuestros pasados territoriales, ése es un indio puro. Hombre noble, absolutamente noble. (S.H.)

Venía una vez un matrimonio, con dos chicos y los chicos se querían salir por la ventanilla, para ver los indios con plumas, y les digo yo “¿dónde van a ver indios con plumas, en qué época viven ustedes?”. Si yo nací y me crié en la Tribu y yo no los ví a los indios con pluma, ¡ni los ví mi papá cuando vino!, si en el año [18]68 yo creo que ya los indios...[...] cuando mi papá alquiló campo acá en Los Toldos, en la Tribu, oh..., ¡hasta a la familia de mi mamá le parecía que venía al desierto! Pero yo ya cuando yo nací y fui teniendo conocimiento, los indios ya ni se vestían como indios, ni tenían las... suponete, ¡ni las músicas de los indios!, ¡de los bailes de los indios, nada!, ¡ya no tenían ninguna tradición de ellos! ¡nada! nada más que comer la carne de potro más que la de vaca y esas cosas, ¡lo conservaban a eso! [. .]. (M.Z.)

Entre los indios del presente y los indios “auténticos” median entonces distancias que remiten a un pasado territorial y cultural previo a la formación de la nación, referente desde el cual la historia posterior se presenta como de “pérdida de indianidad”.

En este marco, la historia local es interpretada como un proceso que sostiene la progresiva desaparición de la población in-

dígena. Una generación de los que quedan pocos y ancianos sobrevivientes es considerada como el referente de lo "realmente aborigen". La autenticidad puede asentarse en las imágenes positivas del "indio legítimo", "noble" o "verdadero" tanto como sobre la imagen estereotipada del "indio con plumas", que implícitamente estigmatiza esta condición y promueve el "blanqueamiento". En la representación de la historia local subyace la idea de que en la actualidad sólo existen "hijos o descendientes de indios" a consecuencia de un proceso general de mestizaje biológico y cultural.

Sin embargo, llama la atención ver que estas construcciones de "discontinuidad" son paralelas a otras que afirman la continuidad o identidad entre los indígenas "auténticos" del pasado y sus descendientes en el presente. El lazo biológico evidenciado en la apariencia o el apellido y utilizado como marca racial, permite afirmar la continuidad de la pertenencia aborigen

Así los saco yo [a los indios]. por la pinta [aspecto][...] nosotros allá en esa esquina teníamos un taller de confección, y venían siempre chicas a pedir trabajo y viene una con unos pelos, yo la conocí, me dí cuenta de qué familia era, y le digo "vos sos este... qué apellido sos?", "Quemehuencho", me dijo. (M.Z.)

La apariencia y el apellido indígenas integran una pertenencia y una imagen estrechamente ligadas a la extracción social a la que es asociada esta población

Los aborígenes [...] vienen sobre todo acá al pueblo y bueno, ya empiezan a trabajar de peones de albañil, o tractoristas a otros partidos, que es lo que más hay entre los indígenas. Pero *no han aprendido nada. Han ido a la escuela hasta sexto grado o séptimo y después ahí se quedaron [...]* Hay pilas de hornos de ladrillo en Chacabuco, y los vienen a buscar, porque saben que son muy curtidos para trabajar, porque el trabajo en hornos es muy duro. *Estás embarrado todo el día, a la noche dormís con olor a humo. El aborigen es un tipo muy capaz para eso. O sea, lo ha visto de chiquito, muchísimos han nacido en hornos de ladrillos que habían aquí, que han desaparecido. Aparte son buenos cortadores, no sé cómo es que los cortan, son muy rápidos[...]. (B.A.)*

El discurso no-indígena tiende a naturalizar la situación de la población indígena como el sector socialmente subordinado y económicamente marginado en el contexto rural y urbano de la localidad, sobre la base de rasgos como los de cierta "indolencia" que no les ha permitido educarse, o una "superior capacidad" para trabajos duros y desprestigiados. Se conforma así una imagen que trasciende tiempos y lugares concretos. En los discursos, el síntoma de tal continuidad es la mezcla entre los tiempos verbales del pasado y presente

Y claro, los indios se emborrachaban, por qué no, eran como cualquier otro[...]. Y fijesé que, señorita, que tenían poca cultura, lo único que ellos conocían era trabajar, el indio es muy humilde, yo no digo que eran esclavos, eran humildes, porque en aquella época para carpir maíz, se pagaba 10 centavos el surco y buscaban a los indios, porque eran los más baratos[...]. Se lo daban a trabajar a ellos, el indio es muy bueno, muy trabajador[...] (S.H.)

que se mataban de hambre, actualmente todavía se mueren de hambre ahí [en los campos de la Tribu], algunos están en el barrio de Los Eucaliptus, están acá en estos otros, en Juan el Bueno, [...].a mí me da mucha lástima eso[...] (S.H.)

La relación entre identidad e historia en el discurso acerca del indio es por tanto contradictoria. A la vez que cristaliza esta condición en referentes temporales y culturales que no tienen continuidad en el presente, la actualiza desde una visión estigmatizante de la "naturaleza indígena", que se expresa en su situación de pobreza. Esta estigmatización llega incluso a condenar en los indígenas la presencia de rasgos hegemónicamente valorados, tales como los ojos y piel claros, como resultado de un pasado de conductas salvajes y bárbaras. Es sorprendente este fragmento, en el cual los ojos claros en algunos miembros de una familia indígena están denunciando un acto de apropiación de mujeres blancas

las chicas acá de Claqueo vos fijate los ojos verdes que tienen, misma María. María tiene más rasgos mapuche, pero tiene los ojos claros. Ahora don Camilo, que era de los más viejos de los hermanos, era más indio, mas[...], cómo te puedo decir, más morocho,

mas grosote. Después estaba doña Delia que era una mujer que vestía con vestidos de terciopelo para las fiestas y todo, también de ojos claros. Todos de ojos claros, así que eso eran por las cautivas, son hijos de las cautivas! Porque los indios, los caciques, todas las que cautivaban[...], a las chicas blancas las agarraban con ellos, mi tío, yo tenía un tío criollo que decía: "les gustaba la pierna blanca", porque todas las cautivas eran para los caciques. Esa es la historia, esa es la historia[...]. (M.Z.)

Paradójicamente, la misma ideología que en un caso sostiene que "no hay indios puros", y que en otro reconoce a los indígenas por marcas estigmatizadas como el apellido, el aspecto físico o la pobreza, le reprocha al aborigen el no defender y sostener su condición de indígena:

El mapuche es medio rencoroso. Hay muchos bandos acá. Está el que tiene vergüenza de ser indio, el que tiene orgullo de ser indio y después el indiferente, que le da lo mismo, que le preguntás ¿tu abuelo era aborigen? Y te dice no sé. Roberto, el ingeniero, está orgulloso de ser indio. Hay de todo, hay algunos que se hacen llamar Colins, al estilo yanqui. Y vos ves que algunos tienen vergüenza de ser indios, no indio, descendiente. (B.A.)

—Yo siempre digo, *el problema de los indios, es que ninguno quiere ser indio. Como que se avergüenzan de su raza.* Por ejemplo, yo tengo a las Coliqueo de amigas, son señoras grandes, y un día fue, habían venido cuando colocaron el Monumento al Indio, acá, [...] al otro día estaba un declamador mapuche que vino de Villegas. [...] Y entonces, bueno, cuando él empieza saluda. Dice "marí marí"[...] nadie le contestó nada. Vuelve a decir "marí marí" [...] nadie contesta nada. Y por ahí, yo estaba al lado de unas Coliqueo y yo le contesto "Cumele cai mi, peñi", como hablan los indios, ¿viste?, y la Marcela Coliqueo me miró espantada, ¡yo me tenté!

I: ¿Entonces fuiste vos la que respondió, y en mapuche...?

—¡Claro!, sí, yo le contesté: "¿Qué tal hermano?" "Cumele cai mi, peñi" [se ríe]. Se ríen todos cuando yo les cuento[...] Con mi hermana nos divertimos, porque yo por ahí le hablo con la tonada de los indios[...] (M.Z.)

Este relato revela las contradicciones presentes en las miradas no-indígenas sobre el indio: la que reprocha al indígena su vergüenza y ocultamiento, y en otro nivel la “pérdida de su cultura”, mostrando al mismo tiempo que sólo alguien sobre cuya adscripción blanca no haya dudas puede ejecutar algún elemento relacionado con una indianidad estigmatizada, tal como la lengua mapuche, cuya escasa pero aún vigente vitalidad es demostrada paradójicamente por una mujer no-indígena que nació y se crió en la tribu.¹⁶

3.2. La construcción de la identidad en los discursos indígenas

Los tres testimonios que seleccionamos representan modalidades distintas en cuanto a las formas de construir la identidad y la pertenencia entre pobladores indígenas, pero comparten al mismo tiempo elementos comunes con las formas no-indígenas de conceptualizar al indio.

Uno de estos posicionamientos corresponde a quien por sus iniciales llamo B.Q.,¹⁷ que si bien reconoce su ascendencia indígena, la transforma en algo perteneciente al pasado, excluyendo así esta pertenencia del presente y de sí mismo:

Acá mire, yo nací en la Tribu, prácticamente. Y mis viejos eran todos de la Tribu, [...]indios, de parte de Quintuil, pero ya[...]

¹⁶ Golluscio considera la vigencia de la lengua mapuche en Los Toldos como en una “situación de pérdida avanzada, con un alto y próximo riesgo de muerte de la lengua” (1993: 260). Sin embargo, considera que la ejecución del *mapudungun* (ver nota 18) cumple algunas funciones importantes para la población indígena, tales como constituir un marcador étnico, que delimita los ámbitos de inclusión del indígena y exclusión del no-indígena, modo de interacción con lo trascendente y disparador de mecanismos afectivos y psicológicos que reconstruyen la identidad personal y social. Esto se ha visto en el registro del contacto reciente con hablantes mapuches de comunidades neuquinas en el que se han disparado procesos de “recuerdo” lingüístico (Golluscio 1993: 261).

¹⁷ B.Q. es un hombre de 68 años, nacido en la Tribu y actualmente residente en un barrio de Los Toldos. Ya jubilado, se dedicó toda su vida a trabajos rurales en estancias de la zona.

cómo le puedo explicar, más civilizado, no estaba el momento aquél del mapuche verdaderamente mapuche. Porque acá hubo verdaderamente mapuche, en los tiempos de antes, que lo contaban ellos, en tiempos de Coliqueo, [...] Pero yo le cuento más o menos la historia que me contaba mi viejo, yo[...] no lo conocí. Prácticamente no lo conocí. [...] Cuando yo ya tomé conocimiento, ya lo indígena indígena, no había. Prácticamente estaba todo civilizado, ya. Pero antes decían comentarios que habían los indios verdaderos indios. (B.Q.)

B.Q. desarrolla una estrategia de “no compromiso” con la verdad de lo que enuncia (Golluscio 1993: 252). Ledesma (1989) ha llamado “ajenidad de lo propio” al recurso por el cual el hablante, al mostrar dudas y poca precisión en los comentarios, intenta distanciarse de una determinada pertenencia, evitando que el entrevistador asocie lo que cuenta con él mismo. En este caso, el esfuerzo discursivo de B.Q. se orienta a distanciar al “verdaderamente mapuche” del “más civilizado”, y emplazarlos en distintos momentos históricos. Se distancia del saber acerca de lo indígena, que es atribuido a la generación de sus padres y abuelos, y específicamente a los “verdaderos indios” situados en los tiempos de Coliqueo.

I: Usted me decía hoy cuando salíamos que de chico usted escuchaba a su familia hablar en lengua[...]

—Sí, sí. Claro, en el dialecto de ellos, en indio, en verdadero indio, porque nosotros ya le digo, nosotros no aprendimos, porque ellos no querían, o qué se yo que les parecería a ellos, que no aprendimos, pero es tan lindo, el saber el idioma de indios, porque no tiene ninguna indiferencia con las otras palabras, la que decimos nosotros con ellos. Nada más que, [...]que se combinan mucho la lengua, para poder hablar. (B.Q.)

Los indios se convierten en “ellos”, distantes de un “nosotros” en el que B.Q. se incluye. Es notoria la importancia que asume el hablar la lengua mapuche como criterio diferenciador entre estos dos grupos. El “nosotros”, definido en este contexto

como todos los que no hablan *mapudungun*,¹⁸ permite a B.Q. alejarse de una identificación plena con lo aborigen y situarse en el ámbito no-indígena, pertenencia que intenta reforzar creando una imagen de criollo y de trabajador del campo.

y a mí la locura más grande que yo tenía siempre era de tener un caballo emprendado.¹⁹ Siempre me gustó tener el facón de plata y la rastra. La rastra es, como ser, en Cosquín,²⁰ las rastras que tienen acá, con botones de oro, todo [...] Y lo pude tener después que faltó mi padre, porque él tenía, y él, nosotros éramos ocho hermanos, pero él nos dijo un día, "el hijo que salga más criollo yo le voy a regalar todo esto". Y entonces el tonto fui yo[...] el más, el más,[...] (B.Q.)

Este extracto es particular, ya que a la vez que destaca al ajuar del caballo como un elemento criollo, este elemento constituye un vínculo y herencia de su padre indígena (del cual destaca el mandato de convertirse en criollo, llamándose "tonto" a sí mismo por haberlo cumplido). Estas contradicciones forman parte, sin embargo, de una modalidad de identificación en la que B.Q. tiende a desembarazarse de una condición que podría serle atribuida. La construcción del "antes" y el "ahora" le permite tomar distancia de los "verdaderos indios". Pero en contraste con los discursos no-indígenas, no se intenta crear una continuidad con este pasado. Para B.Q., el indígena ha sido transformado definitivamente por el proceso civilizatorio.

En cambio para C.C.,²¹ conocida como "la curativa mapuche" de Los Toldos, la distancia entre ella y "los mapuches" es

¹⁸ Mapudungun es la lengua propia de la población mapuche o araucana de Chile y de la Patagonia argentina.

¹⁹ El "emprendado" refiere al conjunto de adornos de oro y plata con que se solía adornar a los caballos en las ocasiones festivas del folklore criollo rural pampeano. Continúa actualmente siendo utilizado en las fiestas tradicionales.

²⁰ Cosquín es una localidad de la provincia argentina de Córdoba, conocida por sus festivales anuales del folklore de carácter nacional.

²¹ C.C. es una mujer de 65 años, residente de un barrio marginal en Los Toldos. De una condición sumamente humilde, ha ido adoptando en Los Toldos el rol de "curativa", parecido al rol que cumplen en las comunidades

más ambigua. C.C. establece su pertenencia indígena desde el relato de su propio nacimiento. En él, al mismo tiempo que utiliza marcadores de etnicidad que la incluyen en el mundo indígena, describe a sus parientes mayores como “ellos”, “esa gente”, “los mapuches”, los dueños de un saber que ella no tiene. En este sentido, y al igual que en el caso de B.Q., la distancia respecto de padres y abuelos significa no sólo un corte generacional, sino una distancia respecto de lo “verdaderamente indígena”

Nací en el campo. Cuatro, sea que vienen las tías, suegra, madrina y tocayas, se decían ellos cuando se llamaban los mismos nombres, no es cierto? Y yo venía parada, entonces no podía nacer, al no poder nacer, esas tres mujeres, que eran forma de machi, más que nada, y eran especialidades, para la gente de ellos, de ayudar a esa madre. Entonces mi mamá no sabía ni qué hacer, porque yo[...], no le hablara de doctor ni de maternidad, porque era una gente que no quería que le dieran nada, eran muy, muy cerrados. Entonces como que venía mal yo, esas cuatro mujeres la acostaron en el suelo a mi mamá, en el piso y en el piso esas cuatro mujeres hicieron cruz, saltaron sobre el vientre de mi madre, al saltar sobre el vientre de mi madre yo me acomodé [...], y entonces despacito me fueron sacando. Cuando salió los pies dice mi abuela “es una chirigué [niña]”, dice, “viene parada”, y bueno salí bien, pero ellas trabajaban muy bien y sabrán todo lo que habrán rezado todo en mapuche, no es cierto? (C.C.)

C.C. utiliza marcadores explícitos de la etnicidad, como vocablos en *mapudungun*. A pesar de que no domina esta lengua, C.C. recurre a ella para marcar su adscripción indígena y distinguirse de los *winkas*.²² Sin embargo, algunos elementos repetidos en el discurso de C.C., tales como el uso del apelativo “negra” para referirse a sí misma revelan la medida en que se ha incorporado la mirada del otro y las marcas raciales en la construcción de la propia identidad (Golluscio 1993). En este

patagónicas las machi, mujeres que ejercitan los saberes medicinales y religiosos de la cultura mapuche. Ocupa así el lugar fluctuante de la estigmatización y el “exotismo de lo auténticamente indígena” ante el entorno no-indígena.

²² Forma genérica en que se denomina al blanco en la lengua mapuche.

sentido, C.C. plantea su pertenencia indígena en una forma explícita, pero internalizando la mirada blanca sobre el indio, viviendo tal pertenencia como una condición criticada y discriminada:

—Un día un tal A., que todavía nadie lo quiere acá, salió a la calle. Y me salió diciendo “india, india, india, india, india sucia, llena de piojos”, ¿sabés cómo me lo agarré[...]!

I: ¿Y A. era chico como vos o era un hombre grande?

C: No, era winka, era blanco, y de buena posición, la misma edad mía tiene, la misma edad mía tiene. Bueno, no sabés la paliza que le di, no te das una idea. Le dí una paliza, le dí una paliza[...] El me apretaba a mí y yo le apretaba a él, yo era un macho para pelear, un varón era, me defendía. [...] Y me grita la madre “tenés que ser india para ser tan bruta y salvaje” me dice. Le digo “seré india salvaje pero me sé defender”, le dije, “no me gusta que me puteen” le dije. (C.C.)

A diferencia de B.Q., quien presenta un perfil criollo, C.C. crea su identidad desde una imagen estigmática del indio. Podría llamarse a este posicionamiento “la actuación del estigma”, que consideramos está ligado estrechamente al perfil a la vez discriminado y exotizado de curandera aborígen que sostiene C.C. como forma de relación con el medio social no-indígena. Al mismo tiempo que le da existencia, C.C. intenta, con dificultades, diputar esta mirada desvalorizante sobre el indio, a través de la defensa de sus valores de honestidad y responsabilidad, así como en las capacidades para el trabajo de sus hijos

oficial de albañil, son. Este hizo una casa y el otro también. Lo que pasa es que[...] son inteligente el indio, inteligente el indio. Podrían haber sido ingenieros de albañilería ellos, saben hacer una casa[...] (C.C.)

En el tercer testimonio, perteneciente a E.C.,²³ encontramos

²³ E.C. es una mujer de 45 años, nacida en la tribu y con familia en la

otro tipo de posicionamiento, que seguramente no está desvinculado de una pertenencia de clase distinta a la de los dos primeros entrevistados. En ella se percibe una reivindicación y valoración positiva y activa de su pertenencia aborígen, y un planteamiento abiertamente crítico hacia las concepciones estigmatizantes que la sociedad nacional asocia al indígena

[...]la imagen del indio es el indio borracho, que el indio es haragán y borracho. [...] Un blanco que no trabaja, tiene "depresión", pero no es depresión, es haraganería, pero no se dice es haragán, tiene depresión, o tiene problemas psicológicos, "no trabajo porque tengo problemas psicológicos" [en tono de burla]. Eso es lo que ha hecho la sociedad moderna, pero es otra cosa, muy concreta. Claro, es distinto, son iguales, son haraganes iguales, pero, viste, el indio, porque es indio, es haragán y borracho, y el otro[...] ¡Claro, son cosas que la gente hace las diferencias! (E.C.)

E.C. construye la diferencia aborígen / no-aborígen mediante dos tipos de criterios en tensión: el de la diferencia en tanto raza, naturalmente dada, y el de la diferencia como "desigualdad de oportunidades", como producto de situaciones históricas. Su discurso revela una tensión entre el intento de sostener la condición aborígen como una naturaleza o esencia peculiar y por otro lado defender la igualdad del indio respecto del resto de la sociedad

Yo no tengo resentimiento con lo que han dicho los winkas. Es decir, no puedo mirar para atrás y decir, bueno, todo esto está mal. Solamente que tenemos que luchar al lado de los blancos, pelearla de igual a igual, porque somos iguales, porque [ellos] no son más que nosotros, nosotros no somos menos que ellos, sólo nos divide la parte cultural, que nosotros no nos ponemos al lado de ellos porque no tuvimos acceso a la cultura. Si hubiésemos tenido acceso, y la facilidad que tuvieron los blancos, ¡pero igual!, porque no se trata de gente menores o mediocres, ¡todas son igual!, a no ser que viene uno con enfermedad, que

ciudad de Los Toldos, con la que mantiene estrecho contacto. Vive actualmente en Capital Federal, donde trabaja de empleada comercial.

viene con una taradez, digamos mental, que viene malformado, pero de cualquier manera no hay una raza que sea tonta. (E.C)

Luisa [Calcumill]²⁴ lo hizo en el espectáculo, mirá que eso es suyo, ella no lo conocía. Dije ¡ah! ésto era lo que yo había olvidado, yo me había olvidado de muchas cosas, porque todas las cosas que dice Luisa yo las conozco porque son dos tribus que no se conocen, pero que son exactamente las personalidades, porque a través de la, de los gritos de Luisa, yo me identifico, porque mi tribu, mi gente se maneja exactamente como hace el espectáculo de Luisa. Así que somos iguales en la manera de pensar, en la manera de atarnos la cabeza, la manera de hachar, en todo!, ¡todo! Y el interior, el interior es muy importante, y es casi igual, digamos tiene esa cosa para adentro. Yo no sé si todos son iguales. (E.C.)

En su discurso acerca del indio conviven las nociones basadas tanto en que “la gente hace las diferencias” como en que “yo no sé si son todos iguales”. E.C. trata de sostener la particularidad de su condición indígena, pero negociando sus connotaciones estigmatizantes. En este sentido, si bien presenta la condición aborígena como “una esencia cualitativamente diferente” a la del winka, la caracteriza mediante los valores “blancos”. Es significativo, en este sentido el siguiente extracto, en el que otorga especial importancia a la presencia de caracteres raciales no-indígenas en algunos de sus parientes. Un “blanqueamiento” en el mismo origen de su familia le permite a E.C. resolver en cierta manera su inclusión en el mundo winka

Alfonso Claqueo era el abuelo y venía de la parte de Temuco, creo que vino. El compró una cautiva que se llamaba Ana Lepimán [...] La abuela era gringa, porque mi abuela era rubia, la abuela era bien gringa, bien rubia de ojos bien celestes, entonces de ahí que en la familia, hay rubias de ojos celestes, y hay otras que están en Brasil de ojos verdes que no podés creerlo. (E.C.)

²⁴ Luisa Calcumill es una actriz mapuche reconocida por llevar al ámbito teatral distintas facetas de la realidad del pueblo mapuche en la Argentina.

Articulando la tensión entre naturaleza e historia a favor de la imagen indígena, E.C. intenta conciliar la pertenencia aborigen con los signos de "blanqueamiento". Esto ocurre tanto cuando destaca los rasgos rubios y de ojos claros de sus parientes como cuando destaca la desigualdad de oportunidades que blancos e indios tuvieron a lo largo de la historia para acceder a la "cultura"

[...]en el programa de radio el chico me decía, "porque los mapuches tienden a desaparecer"[...], le digo, "¿Cómo van a desaparecer?" Están teniendo cuatro, cinco mapuchitos, jamás va a desaparecer la, la[...], sí puede desaparecer en la provincia de Buenos Aires que casi ha desaparecido, es la cultura, pero los mapuche no, es decir, al contrario, es decir, no han podido salir adelante, porque no han tenido cultura, no han tenido acceso a la cultura. Nosotros, por ejemplo que nos criamos en el campo, no hemos terminado, si hemos terminado alguno sexto grado, pero a los golpes hemos terminado, porque había que criar los animales, porque tenía que arreglar la casa, tenía que hacer cosas,[...] y ahí ya no podías estudiar más, porque ahí ya donde ibas[...]

I: ¿A vos te parece que la cultura no va a desaparecer así nomás tampoco?

E: ¿La mapuche? La cultura mapuche, sí, pero no hay que hacerla desaparecer, hay que dejarla desaparecer mientras haya gente como ustedes que la rescaten, que son ustedes los que han estudiado y los que tienen que trabajar, y nosotros no podemos hacerlo porque nosotros por ejemplo estamos trabajando, no podemos rescatar ese mapuche porque nosotros tenemos que trabajar, mantenernos nosotros, porque nosotros no tuvimos la educación, no tuvimos el acceso a la cultura para decir yo soy abogada, bueno, perfecto, yo tengo conciencia latinoamericana, yo los días de semana trabajo y los fines de semana me voy a trabajar con mis, mis, eso sería lo ideal para mí, trabajar los fines de semana, dos o tres veces, trabajar con mi comunidad mapuche, transportarles mi conocimiento. (E.C.)

Internalizando de esta manera la mirada hegemónica frente a lo indígena, E.C. concibe a la cultura indígena como algo cosificado y anclado en el pasado. En sus términos, la cultura

mapuche puede “perderse”, mientras esté cuidada, estudiada y rescatada por los que “han tenido acceso a la cultura, los que han estudiado”. La lucha contra los sentidos dominantes se instala aquí contra el estigma de desigualdad e inferioridad asociado al indígena, pero desde la defensa, en última instancia, de los valores condensados en la “cultura occidental”.

Se ve entonces que incluso posiciones críticas hacia las formas dominantes de representar al indígena pueden compartir con las nociones hegemónicas similares contradicciones acerca de la aboriginalidad. En primer lugar, la tensión entre raza y cultura, entre esencia e historia como fundantes de la diferencia aborígen/no-aborígen. En segundo lugar, los valores “blanqueados” que sustentan la representación de esta diferencia. E.C. se orienta claramente a defender la igualdad del indio respecto del resto de la sociedad, demostrando que el indio posee las cualidades hegemónicamente aceptadas: los principios cristianos, los valores familiares occidentales, la voluntad de progreso, y fundamentalmente el interés por acceder a la educación y a “la cultura”.

4. Continuidades y discontinuidades: la autenticidad, la raza y la cultura

En conclusión, he intentado en este trabajo situar las actuales formas de la alteridad e identidad indígena en Los Toldos en relación con el proceso de inserción de la tribu de Coliqueo en la dinámica socioeconómica de la pampa bonaerense. En este sentido, creo que se abre un espacio para pensar los procesos étnicos de otras tribus que permanecieron en esta área con posterioridad a la “Conquista del Desierto”, así como para realizar comparaciones acerca de las transformaciones de la etnicidad en distintos marcos regionales.

La trayectoria de la tribu de Coliqueo indica que el contexto pampeano implicó para los asentamientos indígenas una gran presión material y simbólica dirigida hacia la desarticulación de la posesión comunal y de formas autónomas de representación grupal, forzando una rápida integración de estas poblaciones al mercado de tierras y mano de obra. Estos condiciona-

mientos se expresan asimismo en el debilitamiento de sus formas de organización social y en la "invisibilización" de la pertenencia étnica.

Vemos que las actuales prácticas de alterización desarrolladas hacia el indígena en Los Toldos se relacionan con la construcción de una aboriginalidad estigmática, que naturaliza y justifica una notoria asimetría social cuyas causas históricas la misma sociedad local no-indígena necesita interpretar a su favor. Si bien durante la primera mitad del siglo esta imagen contribuía a deslegitimar la posesión indígena de las tierras, ahora forma parte de un modo de representar la historia local que "olvida" sus aspectos más represivos y atribuye a la naturaleza de los grupos sus resultados. La condición de aborigen es así considerada como un signo de inferioridad social que se confirma en la situación de pobreza de esta población. Es desde y contra este tipo de connotaciones que construyen su identidad aquellos que se reconocen como indígenas.

Encontramos en el discurso de los mapuche toldenses un reducido espacio de disputa hacia estos sentidos desvalorizantes. La dificultad de contrarrestar esta imagen se refleja en los dos primeros posicionamientos identificados en los extractos analizados. En uno de ellos, distanciarse del mundo indígena es la condición necesaria para integrarse al mundo "civilizado". En el segundo no hay mayor margen de maniobra, se "actúa" el estigma. En el tercero, se asume esta pertenencia en términos de igualdad, pero renunciando, en última instancia, a sostener tras la imagen de "indio" y "cultura indígena" otros valores que los hegemónicamente aceptados.

La selectiva y contradictoria apelación a la naturaleza y la historia como base de la diferencia entre indígenas y no-indígenas conforma el terreno en el que se producen las principales disputas en torno a la identidad aborigen: el discurso no-indígena tiende a construir esta condición como natural y esencialmente diferente, a la cual pueden atribuirse las desiguales capacidades y comportamientos de la población mapuche con relación a la blanca. En forma paralela y contradictoria, considera como pérdida de identidad a cualquier distancia que se establezca respecto a los parámetros "auténticos" de la aborige-

alidad; los discursos indígenas, por el contrario, disputan las nociones estigmáticas asociadas a la condición indígena, atribuyendo (con limitados alcances) a factores históricos la desigualdad socioeconómica de ambos grupos, pero no cuestionan la noción de autenticidad, ya sea cultural o biológica, inscrita hegemónicamente como referente de la aboriginalidad.

La concepción de la diferencia como fundada en última instancia en factores culturales o raciales de una naturaleza particular constituye, sin embargo, una base común e incuestionada, conformando un horizonte conceptual común al discurso indígena y no indígena. De esto se deriva, en primer lugar, la representación de la condición indígena como una "pureza" cultural y racial que sólo encuentra sus referentes "auténticos" en un pasado previo o contemporáneo al inicio de relaciones con los blancos. En segundo lugar, la representación de la historia posterior como un proceso de "pérdida" de indianidad, tanto a partir del mestizaje biológico y/o cultural, proceso que en última instancia halla un consenso a partir de la adopción de los valores culturales occidentales.

El abordaje de los actuales discursos de identidad revela, en consecuencia, que en la adopción mayoritaria de la "vía del blanqueamiento" la población autoidentificada como aborígen construye sus sentidos de pertenencia desde conceptos fuertemente ligados a la hegemonía. En otras palabras, que los indígenas toldenses se posicionan ante esta identidad desde el marco de ideas y marcas con que el entorno no-indígena construye la aboriginalidad. Este horizonte común deja no solo un estrecho margen para la crítica de estas representaciones dominantes, sino que lleva a distanciarse de una pertenencia que es vivida como una condición estigmatizada, o a asumirla desde una representación cosificada de la propia cultura.

Deberá profundizarse en el futuro la incidencia de la clase en los procesos de conformación de la identidad indígena en Los Toldos: vemos que los pobladores que tendieron a asumir esta pertenencia se ubican en los estratos medios y acomodados de la sociedad local, que pueden "negociar" de esta manera los sentidos dominantes asociados a esta pertenencia. No es sin embargo la conducta adoptada por las personas de bajos

recursos, sobre cuya pobreza se afirman las visiones dominantes con respecto al indígena. En estos casos, se procura tomar distancia del rótulo, adoptando criterios de autenticidad y pureza que remiten la condición indígena al pasado y no a sus descendientes. Aquellos casos particulares en que se asume la imagen estereotipada del indio como una estrategia de inserción social y económica (como en el caso de la curativa mapuche), suscita el rechazo de los que han adoptado una estrategia de "blanqueamiento" y/o "invisibilidad" étnicas.

En este sentido, llamo la atención acerca del poder estigmatizante que reside en el empleo de marcas raciales o biológicas en la identificación de grupos o individuos como aborígenes, aun en contextos que, como en este caso, no sostienen abiertamente la noción de diferencias raciales para legitimar jerarquías internas. Estas categorías, sin embargo, participan en la actualidad de las prácticas hegemónicas de marcación del "otro indígena", condicionando asimismo los procesos de autoidentificación de estos grupos. En la población de Los Toldos, este tipo de concepciones parece haber formado —y forma en la actualidad— parte importante de las prácticas de alterización de este grupo mapuche a lo largo de este siglo, sustentando un proceso de relación interétnica de rasgos profundamente asimétricos.

Bibliografía

ALONSO, Ana María

1988 "The Effects of Truth: Representations of the Past and the Imagining of Community". *Journal of Historical Sociology* 1. 1: 33-57.

1994 "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity". *Annual Review of Anthropology* 23: 379-405.

ANSALDI, Waldo

1993 "La pampa es ancha y ajena. La lucha por las libertades capitalistas y la construcción de los chacareros como clase". En Marta Bonaudo y Alfredo R. Pucciarelli (comps.).

La problemática agraria. Nuevas Aproximaciones. Buenos Aires: CEAL. II.

- BALIBAR, Ettiene
1990 "Paradoxes of 'universality'". En D.T. Golberg (ed.). *Anatomy of Racism*. Minneapolis: Minneapolis University, 283-294.
- BANDIERI, Susana
1996 "Entre lo micro y lo macro: la historia regional. Síntesis de una experiencia". *Entrepasados* 6. 11: 71-100.
- BARSKY, Oswaldo y Miguel MURMIS
1986 *Elementos para el análisis de las transformaciones en la región pampeana*. Buenos Aires: CISEA.
- BECKETT, Jeremy
1988 "The Past in the Present; the Present in the Past: Constructing a National Aboriginality". En J. Beckett (ed.). *Past and Present. The Construction of Aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press, 191-217.
- 1991 "Aboriginality and the Nation-State: A Comparative Perspective". En *Ethnic Studies Working Group*, Institute of Latin American Studies, University of Texas.
- BRIONES, Claudia
1995 "Hegemonía y Construcción de la Nación. Algunos Apuntes". *Papeles de Trabajo*. 4: 33-48. Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-Sociales
- 1997 "Términos confusos, procesos complejos. Etnicización y racialización de la aboriginalidad". En *Actas de las Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata*. Escuela de Antropología, Universidad Nacional de Rosario, IV; 119-127.
- 1998 *La Alteridad del "Cuarto Mundo". Una Deconstrucción Antropológica de la Diferencia*. Buenos Aires: Editorial De la Flor.
- BROW, James
1990 "Notes on Community, Hegemony and the Uses of the Past". *Anthropological Quarterly* 63. 1: 1-6.
- COMMAROFF, Jean y John COMMAROFF
1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.

- CORNELL, S.
1990 "Land, labour and group formation: Blacks and Indians in the United States". *Ethnic and Racial Studies* 13. 3: 368-88.
- CORRIGAN, P. y SAYER, D.
1985 *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Blackwell.
- DE JONG, Ingrid
1998 *Memoria Colectiva y Configuraciones de Identidad: trayectorias sociales y etnicidad en Los Toldos*. Informe de Avance de Beca de Perfeccionamiento, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
1999 "Comunidad nacional, local e indígena: una aproximación histórica al discurso sobre la integración indígena en la pampa bonaerense". *Memoria Americana*. 8: 117-142. Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires.
- DE LA CADENA, Marisol
1996 "The Political tensions of representations and misrepresentations: intellectuals and mestizas in Cuzco (1919-1990)". *Journal of American Anthropology* 2. 1: 122-147.
- FANON, Frantz
1990 "The fact of Blackness". En D.T. Golberg (ed.). *Anatomy of Racism*. Minneapolis: Minneapolis University, 108-126.
- FISCHMAN, Gustavo e Isabel HERNÁNDEZ
1990 *La ley y la Tierra. Historia de un despojo en la tribu mapuche de Los Toldos*. Buenos Aires: CEAL.
- FRIEDMAN, Jonathan
1992 "The Past in the Future: History and the Politics of Identity". *American Anthropologist* 4. 94: 837-859.
- GOLLUSCIO, Lucía
1993 "El discurso toldense: Actualización de un Conflicto". En Isabel Hernández (ed.). *La Identidad Enmascarada*. Buenos Aires: Eudeba, 241-266.
- HALL, Stuart
1991 "Old and New Identities. Old and New Ethnicities". En A. King (ed.). *Culture, Globalization and the World System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*.

Binghamton, Nueva York.: Department of Art and Art History. State University of New York, 41-68.

- HANDLER, R. y J. LINNEKIN
1984 "Tradition, Genuine or Spurious". *Journal of American Folklore* 385. 97: 273-290.
- HERNÁNDEZ, Isabel, Laura ACEVEDO, Benito CANAMASAS, Silvia CALCAGNO, Daniela COMALERAS, Ingrid de JONG, Gustavo FISCHMAN y Lucia GOLLUSCIO.
1993 *La Identidad Enmascarada. Los mapuche de Los Toldos*. Buenos Aires: Eudeba.
- HOSBAWM, Eric
1992 *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUX, Meinrado
1980 *Coliqueo, el indio amigo de Los Toldos*. Buenos Aires: Eudeba.
- INFORME DE LA COMISIÓN INVESTIGADORA DE LAS TIERRAS DE COLIQUEO
1940 La Plata: Ediciones oficiales.
- LACLAU, Ernesto y Chantal MOUFFE
1982 *Hegemony & Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso.
- LANDSMAN, Gail y Sara CIBORSKI
1992 "Representation and Politics: Contesting Histories of the Iroquois". *Cultural Anthropology* 7. 4: 425-447.
- LEDESMA, María del Valle
1989 "Apuntes sobre el discurso de Los Toldos" (mimeo, inédito), Centro de Estudios Avanzados de la UBA.
- MANDRINI, Raul y ORTELLI, Sara
1992 *Volver al país de los araucanos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- OMI, M. y H. WINANT
1986. *Racial Formation in the United States, from the 1960s to the 1980s*. Nueva York: Routledge and Kegan Paul.
- RADOVICH Juan Carlos y Alejandro BALAZOTE
1992 *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: CEAL.

SIDER, Gerald

1987 "When Parrots Learn to Talk, and Why They Can't: Domination, Deception, and Self-Deception in Indian-White Relations". *Society for Comparative Study of Society and History*: 3-23.

WILLIAMS, Raymond

1990 *Marxism and Literature*. Bristol: Oxford University Press.