

Universidad Nacional del Comahue
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales
Licenciatura en Comunicación Social



**Yo mapuche, ¿desgracia ontológica? Procesos de auto reconocimiento mapuche en Fiske
Menuco (Gral. Roca)**

Alumna:

Liliana Huenchul

lilianahuenchul@yahoo.com.ar

Directora de Tesis:

Jorgelina Villarreal

Noviembre 2019

Fiske Menuco- Puel Mapu

Gral. Roca- Río Negro- Argentina

INDICE

1- Agradecimientos.....	pág. 4.
2- Epígrafe.....	pág 5.
3- Introducción	pág 7.
3.1. Objetivo General y Objetivos Específicos.....	pág. 9
3.2. Estructura del Informe	Pág. 10
4- Metodología de trabajo	pág 12.
5- Contexto situacional e historia	pág 15.
6- Marco teórico y estado del arte	
6.1- Cárcel simbólica o la reducción simplista de los estereotipos.....	pág 21.
6.2- Identidades fuera del tiempo.....	pág 22.
6.3- ¿Identidad o identificación ?.....	pág 27.
6.4- La dificultad para ser o la desgracia ontológica.....	pág 35.
6.5- La repetición del pasado en el presente.....	pág 38.
6.6- Las memorias presentes pero silenciadas	pág 41.
7- La “conquista del desierto” en los discursos cotidianos.....	pág 47.
7.1 - ¿General Roca o Fiske Menuco? Violencias encubiertas regionales.....	pág 50
7.2 - ¿Pueblo o fuerte? ¿Civilización o conquista?.....	pág. 51

8- Inchiñ Wariache (somos gente de ciudad). Procesos de autoreconocimiento mapuche en Fiske Menuco.....	pág. 65
8.1- “Ya no era bueno ser mapuche” (Entrevista a F. Paine).....	pág 66
8.2 - “Paisana” (Entrevista a C. Llanka).....	pág.72
8.3- “Parezco una india” (Entrevista a I. Ruiz).....	pág 79
8.4- El mapuche más mapuche (Entrevista a D. Pincén)	pág 84
8.5 - Entretejiendo relatos	pág. 90
9- Verse, leerse, proyectarse en los medios de comunicación	pág 100
10- Reflexiones Finales.....	pág 104.
11- Referencias bibliográficas	pág 108.
12- Bibliografía	
13. Anexos	
13.1. Acta de Fundación y Reseña Histórica.....	pág. 113
13.2. Noticia on line “¿Le cambiarías el nombre a General Roca por Fiske Menuco?” y sus comentarios.....	pág 127
13.3. Transcripción de las cuatro entrevistas analizadas.....	pág 141

1- Agradecimientos

A todxs aquellxs que confiaron en mí más que yo misma.

A las personas que me brindaron su historia familiar y pensamientos más internos.

A mi familia. A mis amigos. A mi compañero Mariano.

A Patricia Planas.

A Jorgelina Villarreal por su acompañamiento.

Al profesor Marcelo Loaiza quien con su dedicación y contención hizo posible que terminara mi objetivo.

A todas las Milagro Sala. A todos los Rafael Nahuel. A todos los Santiago Maldonado.

A todos los ancestros. Porque la tozudez de luchar por una vida digna es tan antigua como éstos territorios.

Chaltumai. Gracias.



TÍO ABUELO HUENCHUL HILARIO. (1898/?)

Y desde cuándo sos mapuche, surge varias veces la pregunta. A veces el diálogo adquiere cierto matiz de reclamo, como quien le reprocha a otro una traición a la camiseta de un equipo de fútbol. Y otras veces es una pregunta que vocifera la intención y un esfuerzo sincero por entender un sinsentido.

Mi apellido paterno es mapuche, aunque esté escrito para disimular su raíz. Mi apellido materno es Jiménez. Mi madre maestra, mi padre policía. Uno de ellos ejercía la tarea de cuidar la propiedad privada, y el otro dedicado a cuidar la soberanía simbólica. Tengo dos hermanos, nuestras infancias transcurrieron entre comisarías y escuelas, himnos, izamiento de banderas, marchas y desfiles en actos protocolares. La escuela y la comisaría. La educación y la ley. La pluma y la espada.

No sé bien cuándo comencé a pensar sobre la identidad mapuche, pero si tengo que ponerle una imagen al comienzo de mi camino personal se me viene a la mente una escuela en la ciudad de Catriel. Y un acto escolar ante una fecha patria, no importa cuál en realidad. Maestras, familiares y niños con guardapolvo, todos en silencio parados frente al mástil del patio interno

de la escuela. Todxs esperando que empezara la música del himno a Río Negro. Mi papá, vistiendo su uniforme de trabajo, se agachó para decirme “hija, no lo cantes” No creo haber entendido en ese momento el por qué. No recuerdo tampoco si hubo o no una explicación. Sí puedo afirmar que nunca más canté aquella estrofa del himno a Río Negro que decía: “Sobre el alma del tehuelche puso el sello el español”.

Muchas veces escuché preguntas como ¿Por qué querés ser mapuche? (¿Puede uno elegirlo?) ¿cómo podés ser mapuche si vivís en la ciudad? Incluso dentro de mi familia. Y con el tiempo y la repetitiva recepción de la misma duda, pero de distintas personas, entendí que esta pregunta adquiere muchas formas pero siempre es una pregunta que contiene una duda mucho más profunda. Y que aún siendo contestada deja una sensación de vacío tanto en quien reclama una respuesta, como en quien se ve exigido en responder. Es una pregunta que expresa un vacío, una grieta formada por un despojo de sentidos, hay una especie de silencio simbólico en el que se ven implicados tanto quien duda como quien se ve exigido de argumentar una respuesta. Es un momento en el que emerge una falta, una imposibilidad de ser, es decir es dudar sobre la posibilidad de ser de un otro, indígena. Casi con humor podría decir que hay uno de los dos que se siente un fantasma, adivinemos quién.



3-Introducción

La idea de este trabajo surge de una búsqueda personal ya que mis lazos familiares paternos son mapuche. Esto incidió en los conceptos que retomo y en las preguntas o presupuestos iniciales con los que en su momento comencé a trabajar. Desde ahí también es que retomo en el título de este trabajo la frase “desgracia ontológica” de Frantz Fanon, para compartir la vivencia de dificultad de querer llevar adelante un auto reconocimiento que no parece implicar ninguna ventaja, incluso todo el contexto y los discursos que allí circulan parecerían invitar a negar y a olvidar nuestras identidades indígenas. Y sin embargo aquí estamos; hablando de qué implica ser mapuche.

¿Por qué el auto reconocimiento de una identidad mapuche, o de cualquier pueblo originario, produciría cierta atención (tensión) desbordando en interés de estudio? ¿Será que tal vez reconocerse como indígena no tiene la misma resonancia que ser parte de cualquier otra ascendencia? ¿por qué el proceso de construcción de una identidad mapuche podría llegar a ser tema de investigación?

La primera observación que me incentivó a estudiar los procesos de auto reconocimiento mapuche es justamente la que describo en el epígrafe: la **novedad** como emergente; hablo de ese extrañamiento de un **otro** ante la verbalización de **ser mapuche**. Sumado a que muchas veces esa tensión (novedad, extrañamiento) es también una experiencia que se vive dentro de uno mismo ante la decisión (¿intención? ¿deseo?) de auto identificarnos como indígena. Esto se conecta con la segunda observación: luego, para poder sentirte parte de un colectivo indígena, para sentir que **sos**, debes realizar todo un proceso que incluso implica desenmarañar la madeja histórica de prejuicios, estereotipos, estigmatizaciones, vacíos históricos familiares, vivencias de racismo, invisibilización, negación y auto negación.

Así es como explorando en materiales teóricos encontré que estas experiencias y observaciones personales tenían una explicación social. Y que esa sensación de **dificultad** para **ser**, muchas veces experimentada como la continua exigencia de auto justificar la existencia indígena, podía tener un importante caudal de interés de estudio si lo pensábamos en relación a qué sería lo que nos impide ser o verbalizarnos como indígenas; y allí es donde unx se encuentra con el prejuicio y la estigmatización; consecuencias de la invisibilización a la que han sido sometidos los pueblos indígenas en Argentina.

Así se gestó el presente trabajo, planteado como una exploración cualitativa interpretativa de los procesos de auto reconocimiento mapuche en Fiske Menuco (Gral. Roca) en relación a los discursos estereotipados que creo existen sobre este pueblo. Para lograrlo recogí relatos de personas que se identifican mapuche con la primera intención de poder contestar ¿Cómo es la vivencia de esos estereotipos en su vida cotidiana?, ¿Cómo es salirse del estereotipo? ¿Cómo se

representan ellxs? Si es tan importante el relato de la historia en las identificaciones mapuche ¿qué sucede cuando estamos en este presente? ¿Cómo lo llevan a la práctica?.

Mi interés en este tema, como futura licenciada en comunicación social, es visibilizar los prejuicios que circulan cotidianamente acerca del pueblo mapuche, y que muchas veces como comunicadorxs repetimos o ayudamos a difundir en los medios de comunicación. Para llegar a este propósito me sirvo de la comunicación social como aquella disciplina que brinda las herramientas para el análisis crítico de los discursos hegemónicos y de las ideologías que los legitiman. Discursos que se naturalizan y se retransmiten por distintos canales de información, repitiéndose como verdades únicas que van así cimentando cierto sentido común y de alguna manera creando realidad. Aspiro a sumar un aporte que de una mirada desde las vivencias personales de aquellxs que pertenecen al pueblo mapuche, para conocer y poner en tema el contexto en el cual estas identidades se desarrollan.

3.1 Objetivo general y objetivos específicos.

El objetivo general propuesto es explorar el proceso de auto reconocimiento de personas que se auto referencian como mapuche; y analizar sus relatos en relación a los estereotipos socialmente atribuidos y dentro de un contexto urbano (Fiske Menuco).

Objetivos específicos

- 1- Definir qué estereotipos, acerca de la identidad mapuche, identifican los entrevistados.
- 2- Describir las implicancias de la vivencia de esos estereotipos en la vida cotidiana de lxs entrevistadxs.
- 3- Conocer cómo se representan a ellxs mismxs.

3.2 Estructura del informe

Para presentar los resultados de este recorrido empiezo por detallar la metodología de esta investigación. En segundo lugar el contexto histórico situacional sobre el pueblo mapuche en donde analizo la “Conquista del Desierto” a través de autores que la definen como un genocidio. El objetivo de dicho apartado es aportar datos sobre las campañas militares, elemento que creo significativo para este trabajo ya que desarman los silencios en relación a estas “gestas” militares que ocurrieron en este mismo lugar (Fiske Menuco Gral. Roca) y mediante las cuales se incorporaron estas tierras al estado nacional.

A continuación presento el desarrollo de la construcción del marco teórico en relación al estado del arte. Elegí escribir el marco teórico y el estado del arte de manera integrada porque de alguna manera fue a partir de la búsqueda de materiales teóricos que fui encontrando la necesidad de sumar nuevas formas de pensar el auto reconocimiento indígena, en este caso mapuche. Enfatizo que es una construcción ya que el requerimiento que me propuse al momento de elegir el marco teórico fue superar los esencialismos e idealizaciones tan comunes en el análisis y en la transmisión de los temas relacionados a comunidades indígenas. En este sentido seleccioné material que desde su decisión epistemológica me permitiera compartir y analizar los relatos de los entrevistadxs retribuyéndoles su carácter coetáneo y político.

A continuación presento los hallazgos a partir de presentar el análisis de los discursos cotidianos que reproducen en distintos ámbitos en relación al pueblo mapuche, ordenándolos en ejes. Finalmente comparto las reflexiones finales y los interrogantes que quedan planteados.

4- **Metodología de Trabajo**

El presente trabajo de investigación se propuso realizar una exploración cualitativa de los procesos de auto reconocimiento mapuche en Fiske Menuco (Gral. Roca) en relación a los discursos estereotipados acerca de este pueblo. La elección de una metodología cualitativa tiene que ver con la posibilidad de abordar el tema desde un diseño de investigación flexible que me permitiera retroalimentar el trabajo en todas sus etapas y elementos. Es decir que las preguntas de investigación fueron creciendo a medida que iba conociendo los pensamientos, reflexiones y percepciones de lxs entrevistadxs y sus vivencias en relación a los procesos de auto reconocimiento.

Pensándolo desde mi identidad mapuche los enfoques cualitativos me dieron además un marco de desarrollo para utilizar percepciones propias o subjetivas que permitan enriquecer la temática. Me refiero puntualmente a la noción de reflexividad, extraída de la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu. Ésta plantea la posibilidad de sumar relatos extraídos de mi propia experiencia de auto identificación. Se tratan de actos de introspección pensados en tanto puentes a la subjetividad, reflexiones enfocadas a modo de herramientas útiles para develar elementos internos o cotidianos, compartidos con la realidad social que se estudia (Muntó, 2015; Bourdieu, 2005). Esto me permite explicitar el nivel de implicación personal en la investigación, sumándole información a manera de portavoz de una situación colectiva, pensando en que “lo que le ha sucedido al investigador no es singular, sino que está vinculado a una trayectoria social” (Muntó, 2015).

Siempre teniendo en claro que la intención no es construir una definición cerrada de ¿qué es ser mapuche?, sino más bien explorar ¿qué implica identificarse como tal?, es que recogí relatos de quienes se auto referencian como mapuche para conocer cómo es o fue el proceso de auto reconocimiento. Para ello me valgo de lo que plantea Ferraroti en cuanto a la posibilidad de analizar una situación social desde el análisis de relatos: “nuestro sistema social está todo entero en cada uno de nuestros actos, en cada uno de nuestros sueños, delirios, obras, comportamientos” (Ferraroti citado por Mallimaci, Giménez Béliveau V., 2006). Retomo entonces la propuesta de este autor ya que desde su visión puedo validar las reflexiones que puedan surgir de los testimonios recogidos utilizándolos como material primario de riqueza única, e incluso permite pensar la posibilidad de descubrir o generar conocimiento desde lo cotidiano.

Para la selección de los entrevistados pensé en crear un corpus de relatos heterogéneos, que se reconozcan mapuche, pertenecientes a diversos ámbitos, y de distintas edades. Elegí entonces aquellas personas¹ que conocí en este tiempo de vivir en Fiske Menuco. Todxs ellxs integraron o integran grupos o Lof (comunidades) que sumaron su trabajo a la construcción de la identidad y reconocimiento de derechos mapuche.

Las estrategias metodológicas fueron la entrevista semiestructurada y el análisis de artículos periodísticos y documentación. Las entrevistas tuvieron como ejes: 1- la familia y el lugar de origen; 2 el relato o descripción de cómo comenzó su proceso de identificación. Y a partir de allí se fue sumando información sobre actividades y propósitos con los que cada entrevistado trabajó.

¹Para su resguardo utilizaré siglas en vez de sus nombres.

En cuanto al análisis de los discursos estereotipados, a medida que el trabajo fue creciendo fui considerando como fundamental no sólo delimitar los estereotipos e interpretarlos desde la teoría sino también encontrar recursos que permitan explorar sobre su permanencia o no en nuestra vida cotidiana local. Para ello sumo a estos análisis material que describe la tensión que emerge cada vez que surge la discusión sobre la denominación de la ciudad de General Roca como Fiske Menuco, denominación mapuche al sitio en donde se emplazó el primer asentamiento de la ciudad, llamado Stefenelli. El material seleccionado a este fin son los argumentos de algunos lectores de un diario on Line de la ciudad y los relatos que cuentan la fundación de la ciudad en dos publicaciones del municipio: La primera una revista del año 1998 y la segunda extraída del sitio web oficial municipal.

5- Contexto situacional e historia

Al hablar del pueblo mapuche no puedo dejar de lado a la acción militar que terminó por dominar a las sociedades indígenas, oficialmente llamada “Conquista del Desierto” (en Pampa y Patagonia entre los años 1879 y 1885). Para ello, y siguiendo el propósito de esta investigación, me interesa compartir datos sobre este momento histórico que brindan un panorama distinto al relato clásico acerca de la “guerra con el indio” por los límites en la frontera. Gracias al trabajo de muchos historiadores y antropólogos que hicieron una relectura de partes y cartas de militares, documentos de la Iglesia, debates parlamentarios de la época, entre otra documentación oficial; actualmente es posible hacer otras lecturas sobre el pasado y replantearnos mucho de lo que nos cuenta la historia oficial ².

En primer lugar decir que en aquel momento la frontera era un espacio difuso, sin representación física, que se puede describir como el lugar donde convivían tanto sociedades no indígenas como sociedades indígenas: allí “habitan los indígenas en algunos períodos, habitan gauchos fuera de la ley, o algunos que estaban excluidos de la sociedad porteña o iban a la aventura a asentarse en algún lugar” (Lenton, 2005).

Otro dato que provoca cierta disrupción en el discurso oficial es saber que hasta 1878, por lo menos en Pampa y Patagonia, “eran comunes los tratados con los indios” (Lenton, 2005).

² Al respecto me gustaría compartir algunos títulos de libros que creo son muy necesarios para entender la historia y su relación con la situación actual de los pueblos originarios:

Delrio, Walter Mario, “Memorias de apropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943. Universidad Nacional de Quilmes. 2005.

Valko, Marcelo, “Pedagogía de la desmemoria. Crónicas y estrategias del genocidio invisible”, 1a ed.- Continente, 2013.

Pérez, Pilar, “Archivos del silencio. Estado, Indígenas y violencia en Patagonia Central. 1878-1941. Prometeo Libros, 2016.

Los tratados se venían celebrando desde la colonia. Al principio eran orales y respetaban mucho más las pautas y estilos políticos de los indígenas. A medida que pasa el tiempo y el estado es cada vez más fuerte, va imponiendo su propio estilo político, los tratados empiezan a ser escritos y pasan a tener el protocolo y la burocracia de los “blancos” (Lenton, 2005).

Por su parte la autora Pilar Pérez ofrece documentación; como por ejemplo el intercambio epistolar entre los “caciques” y los generales del ejército o cartas de comunicación interna entre jefes militares; que demuestran que la relación entre pueblos indígenas y estado tenía ya, antes de las últimas campañas militares, una larga trayectoria aún poco difundida. Pérez reproduce algunos tramos de las cartas entre jefes de ejército y con ello encuentra dos propósitos militares que fueron estratégicos para terminar de apropiarse del territorio: la difusión del terror sobre la población indígena y, lo que figuraba en las memorias o partes militares de aquella época como, “la muerte moral” de los caciques. Así es como valiéndose de esta relación construida con algunos “caciques” se los persuadía mediante amenazas o haciéndoles llegar rumores que lograban dividir a las distintas tribus. A esto se le suman los rumores que circulaban en la población indígena de la brutalidad del malón blanco- winka malón “si bien muchos indígenas no eran maloneros ni podían considerarse rebeldes al Estado, sabían que el malón blanco estaba dirigido a perseguir indígenas (a secas)”, (Pérez, 2016) lo cual funcionaba para instaurar el terror en la población civil indígena.

Repaso ahora algo de historia del contexto en el que se decide la “Campaña del Desierto”. Estamos en el año 1878. Nicolás Avellaneda era presidente y Julio A. Roca el Ministro de Guerra. En este momento hay también un conflicto intraoligárquico, que viene ya hace décadas,

entre Buenos Aires y el interior y que implica también una discusión de distintos destinos para la Pampa-Patagonia. Avellaneda pertenece a la oligarquía de los ingenios azucareros de Tucumán y Salta, facción que quiere el espacio vacío para su reventa o inversión de propiedades. Por otro lado están Mitre y Alsina que representan a Buenos Aires, y que quieren este espacio vacío “para extender el tipo de explotaciones ganaderas en manos de los bonaerenses” (Lenton, 2005).

Para terminar de delimitar el marco histórico de la “campana del desierto” diré que Julio A. Roca es el impulsor de la ley llamada “de expansión de las fronteras hasta el Río Negro”. Una ley que en realidad, dice Lenton, lo que hace es autorizar al estado a tomar un empréstito para realizar la campaña: “Esto significa que va a haber particulares que van a financiar la Campaña del Desierto y que luego van a recuperar con creces la inversión que hicieron” (Lenton, 2005).

Pilar Pérez afirma que:

En el proyecto presentado al congreso el 14 de agosto de 1878 el ministro de Guerra apunta, en sus términos, que finalizó el tiempo de mover el ejército detrás del indígena y llegó el de perseguirlo hasta su guarida para someterlo y exterminarlo. En su presentación argumenta que las pampas no están pobladas de indígenas como se cree, sino que éstos ocupan lugares fijos y en cantidades insignificantes. Según el balance de Roca, el ejército cuenta con seis mil soldados armados para oponerse a dos mil indios que no tienen otra defensa que su dispersión y ninguna otra arma que sus lanzas. (Pérez. 2016. p. 36)

Hasta aquí quise definir que la historia no es tan simple como el relato oficial parece asegurarnos. Intereses políticos y económicos; fronteras dinámicas y heterogéneas; alianzas y tratados entre ejércitos e indios, o sea estado- indios. Y sumo a esto otro dato que demuestra que no había un absoluto consenso sobre lo ocurrido en las campañas militares. Esto lo aporta

Lenton en su búsqueda de las repercusiones en el “lado hegemónico” sobre esta empresa militar. Nombra allí varios ejemplos, tomo sólo uno, el de Aristóbulo del Valle, senador opositor al gobierno de aquel momento.

¿Qué hicimos en la campaña de la Patagonia?. Reproducimos las escenas bárbaras de que ha sido teatro el mundo mientras ha existido el comercio civil de los esclavos, hemos tomado filas de los indios salvajes, los hemos traído a este centro de civilización donde todos los derechos parece que debieran encontrar garantías y no hemos respetado en estas familias ninguno de los derechos que pertenecen no ya al hombre civilizado sino al ser humano.

Al hombre lo hemos esclavizado, a la mujer la hemos prostituido, al niño lo hemos arrancado del seno de la madre, al anciano lo hemos llevado a servir como esclavo a cualquier parte. En una palabra, hemos desconocido y violado todas leyes que gobiernan las acciones morales del hombre. (Lenton, 2005)

Así es como Lenton (2005) agrupa diversas fuentes que, aunque todas ellas concuerden en cierto nivel de racismo, también evidencian que no había una única posición frente a la campaña del desierto y sus consecuencias, lo que funciona como un cuestionamiento al argumento esgrimido por la historia oficial que dice: “hay que ubicarse en el contexto de la época” como si sólo hubiese sido posible el camino de la matanza.

Actualmente desde las organizaciones indígenas y de derechos humanos, acompañado además desde la construcción teórica de varios autores (Pérez, 2016; Delrío, 2005) se denuncia como delito de genocidio a la violenta incorporación de los pueblos indígenas al estado- nación. Ya que el sometimiento cumple con los 5 puntos que determina la Convención para la Prevención y Sanción del Genocidio, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas

en 1948³, para considerarlo como delito de genocidio: 1) Matanza de miembros del grupo; 2) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; 3) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; 4) Medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo; 5) Traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo.

En este sentido hay suficientes situaciones que ejemplifican y que están registradas en distintos archivos de la memoria oficial -intención de destruir a un pueblo; impedir la reproducción de ese grupo; robo de niños; matanza de población civil; sometimiento a esa población a daño en su subsistencia, es decir a situaciones que pueda provocar enfermedad o muerte- y analizadas por varios autores que coinciden (Delrío, 2005; Lenton, Briones, Pérez, 2016) acerca de lo que vivieron aquellos que sobrevivían a las avanzadas militares:

Los indígenas reducidos por el ejército fueron concentrados dentro del territorio patagónico en Valcheta, Chichinales, Choele-Choel y General Roca principalmente. Muchos fueron clasificados, seleccionados y deportados desde estos campos y trasladados hasta los cuarteles de Retiro o hacia la Isla Martín García donde esperaban un nuevo destino. (...) Las condiciones de vida de aquellos que quedaban en los campos -muchos viejos y débiles- fueron denunciadas por misioneros salesianos, viajeros e inclusive por algunos militares. (Pérez, 2011)

Campo de concentración, así se define al fuerte de General Roca. Definición sustentada en que estos fuertes eran los lugares donde se encerraban a las personas sin destino fijo y donde la autoridad militar era dueña de la vida y muerte de esa gente (Lenton, 2011). Lugares que

³ Extraído de Convención para la prevención y sanción del delito de genocidio. Sitio oficial Naciones Unidas. Recuperado de <https://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CrimeOfGenocide.aspx>

dejaron relatos sobre las familias desmembradas que no figuran en ningún museo: “También había suicidios por el trauma social al que estaban sometidos. Los padres sabían que les quitaban a sus hijos, lo veían y decidían matarse. O mujeres que se tiraban al agua con sus hijos” (Lenton, 2011).

Actualmente en nuestro país existen comunidades mapuche en las provincias de Chubut, Río Negro, Neuquén, La Pampa y Buenos Aires. (Radovich citado por Valverde, 2013). En Chile se localizan en la Octava, Novena, Décima Región y en la región Metropolitana; allí suman un millón de integrantes. En los dos países el pueblo mapuche es el colectivo indígena más numeroso. (Juliano citado por Valverde, 2013)

En la provincia de Río Negro, de acuerdo a datos del último censo nacional (2010)⁴, figuran 45.375 personas que se reconocen indígena, dentro de los cuales el 87,9% se auto-reconoció perteneciente a este pueblo, que según datos del mismo censo, el 81,3% que se reconoce como tal vive en áreas urbanas y el 18,7% en áreas rurales.

⁴ Datos del Censo Nacional 2010. Extraído de <https://www.argentina.gob.ar/trabajo/pueblosindigenas/estudios>

6- Marco teórico y Estado del Arte

6.1- Cárcel simbólica o la reducción simplista de los estereotipos

En el marco de este trabajo entendemos a la noción de estereotipo como aquellos conceptos reduccionistas y generalistas, naturalizados y repetidos frecuentemente en su uso cotidiano, incorporados al sentido común, y aceptados como la imagen 'real' de un determinado grupo (Gamarnik, 2009). Su fuerza negativa es la reproducción automática de representaciones que manifiestan lo que un grupo piensa de otro grupo, es decir que a su vez manifiestan un consenso social, lo que influye en las relaciones e impacta sobre la identidad social (2009).

Además tomo esta categoría de estereotipo entendiéndola como una de las formas sutiles de la violencia simbólica en el sentido planteado por Bourdieu. Es decir, abocándola al lenguaje no en su poder inherente, sino en cuanto a las condiciones sociales de producción de estos enunciados, y al tipo de legitimidad por el que están respaldados.

Bourdieu dice preferir el término de violencia simbólica por sobre el de ideología porque pensar con este término permite también reflexionar sobre una forma de dominio donde la resistencia es más difícil, porque la violencia simbólica “es algo que se absorbe como el aire”, que “está en todas partes y en ninguna” (Bourdieu, Eagleton, 1991). Es una “sumisión inconsciente, lo cual podría poner de manifiesto mucha tensión interiorizada, mucho sufrimiento corporal”. Al respecto Bourdieu dice: “Uno puede adaptarse muy bien a esta situación, y el dolor proviene del hecho de que uno interioriza el sufrimiento silencioso, que puede llegar a expresarse corporalmente en forma de odio hacia uno mismo, de autocastigo” (Bourdieu, Eagleton, 1991).

Es por eso que propongo pensar estos estereotipos como cárceles simbólicas ya que su reduccionismo funciona como una delimitación impuesta y rígida sobre las identidades.

6.2- Identidades fuera del tiempo

Siguiendo los objetivos de la investigación me interesa explorar las consideraciones teóricas acerca de los procesos de auto identificación indígena. Para ello comparto aquí algunas referencias que nombran el impacto en las ciencias sociales ante las nuevas identificaciones indígenas, categorizadas desde la antropología como procesos de etnogénesis (Bartolomé, 2003; Campos Muñoz, 2014; Valverde y Trincherro, 2010). La resistencia a legitimar estas nuevas identidades se relaciona con la sorpresa ante “la resurrección” de identidades antiguas “que se creían desaparecidas” (Muñoz; 2014) extintas o aculturadas y por lo tanto desaparecidas dentro del mapa étnico de las ciencias sociales.

La resistencia proviene del mismo convencimiento de que aquello que la modernidad ha contaminado no merece más ser estudiado o reconocido. Si nosotros mismos contribuimos a su desaparición, ¿por qué deberíamos aceptar que volvieran a aparecer? La otredad se encuentra en el otro extremo, en aquel que es radicalmente diferente de ellos, y cualquier signo de contaminación que haya sufrido aquel otro lo deslegitima irremediabilmente. (Muñoz, 2014)

En un sentido más positivo estas identificaciones son consideradas como producto de *sujetos colectivos* que buscan articularse para confrontar con el Estado “ya que la magnitud numérica y las demandas compartidas incrementan sus posibilidades de éxito” (Bartolomé, 2003) Desde esta posición la *reetnificación* es entendida como un derivado “de la participación política adquirida en los años anteriores y mediada por la influencia de las organizaciones etnopolíticas,

que contribuyeron a dignificar lo étnico y otorgarle un sentido positivo a la condición indígena” (Bartolomé, 2003). En estos casos, dice Bartolomé, las identificaciones no se “inventan” sino que se actualizan, “aunque esa reactualización no recurra necesariamente a un ya inexistente modelo prehispánico. Se trata de recuperar un pasado propio, o asumido como propio, para reconstruir una membresía comunitaria que permita un más digno acceso al presente” (Bartolomé, 2003).

Por su parte, Muñoz (2014) reflexiona y le habla a la Academia sobre los prejuicios de la ciencia, expresados en forma de controversia ante la aparición de *neoindios*, prejuicios que incluso terminan influyendo en la imagen que los indígenas quieren mostrar de sí mismos, en un proceso de retroalimentación identitaria.

De este modo si en estas reivindicaciones los neoindios utilizan elementos de la cultura reivindicada hay que explicar que tienen un uso político y que “muchos de esos elementos culturales están presentes en la vida cotidiana de un pueblo, pero han sido desprovistos de sus condiciones de marcadores étnicos, han sido separados de su vinculación con la identidad que ha sido invisibilizada durante muchos años” (Muñoz, 2014). O si el proceso comienza por “un factor externo” -conflictos con grandes empresas o acción estatal en disputas por espacio o recursos- es vista como una acción inventada a último momento. Y si es una toma de conciencia interna, como consecuencia de un activismo volcado en un discurso público, es entendida como “inventado a última hora o manipulado por intereses que habrían presionado para la reaparición” (Muñoz, 2014). Esta resistencia, afirma Muñoz (2014), puede relacionarse a dos representaciones construidas por el imaginario “imperialista”: El indio incapaz o el indio manipulado.

El preconcepto de incapacidad del indio está relacionada con las primeras imágenes que se hicieron los invasores sorprendidos ante “el Continente rico”, de exuberante vegetación sin explotar. “En este sentido, el indio es incapaz de gestionar sus propios procesos identitarios, y debido a esto se entiende que sus actuales reivindicaciones son producto de alguien más que les coloca, por así decirlo, esas ideas en la cabeza” (Muñoz, 2014). El indio manipulado está relacionado al anterior pero le agrega la degradación del indio por la dominación “Sus ideas ya no son las de los indios puros, pues se ha degradado. Es aquí donde aparecen los antropólogos, el Estado, las ONGs y otros agentes que promoverían la identidad étnica y la pertenencia indígena” (Muñoz, 2014).

En definitiva parece que a pesar de los grandes esfuerzos es difícil salirse de las definiciones teóricas que no caigan en el colonialismo interno, o sea en esa reactualización de las categorías que deslegitiman la posibilidad de los pueblos indígenas de ser contemporáneos. Negro, indio, indígena, originario. Las palabras nos encarcelan, nos mienten (Cusicanqui, 2010) porque nos exigen determinada forma de ser o porque dicen incluirnos pero sólo si seguimos el estricto estereotipo. Lo que ocurre, en particular con las identidades indígenas es que son objeto de una constante comparación con lo que deberían poseer para llegar a ser: ¿se visten como mapuche?, ¿hablan la lengua?, ¿viven en el campo, realizan sus cultos?. Y todo aquel que no cumpla con la exigencia de estos requisitos identitarios es un “mapuche trucho”.

Y esto ya lo pensaba Fanon cuando escribió que el negro nunca fue tan negro como cuando fue dominado y estudiado por el blanco y que él mismo “cuando decide probar su cultura, hacer cultura, comprende que la historia le impone un terreno preciso, que la historia le indica una vía precisa y que tiene que manifestar una cultura negra”. (Fanon, 1961, p. 61).

Me interesa esta discusión porque se relaciona con las identificaciones indígenas ya que los testimonios que presento podrían ser considerados también como procesos de etnogénesis, incluso pretendo saber en qué momento los y las entrevistadas/os comenzaron a pensarse como indígenas. Como lo hace la socióloga Rivera Cusicanqui, quien recuerda el momento en el cual decidió volverse india, como dice ella:

En los años 60, en una fecha absolutamente olvidada (...) yo leí en un periódico que unos indios de la selva amazónica habían sido exterminados (...) en su aldea con napalm. Ese fue un hecho fundacional en preguntarme a mí misma por qué diablos me apellido Cusicanqui. Por qué me apellido Cusicanqui porque en cierto modo, un efecto colateral de la explotación colonial, fue que todas habíamos sido reducidos al anonimato colectivo de la palabra indio.⁵ (conferencia Cusicanqui, 2014)

Mucho de lo pensado en este trabajo tiene que ver con los aportes teóricos y epistemológicos de Silvia Rivera Cusicanqui; docente, socióloga y militante aymara. Si bien esta autora estudia en particular la sociedad boliviana creo que el desarrollo que ella hace de ciertos conceptos (contradicciones no coetáneas, colonialismo interno, violencia encubierta, memoria) y la forma en que éstos se articulan, posibilitan entender particularmente las identificaciones indígenas enmarcadas en cualquier estado (Accosatto, 2017).

La conceptualizaciones teóricas y metodológicas de esta autora son muy amplias, y exceden por mucho las intenciones de este trabajo, pero sí me interesa compartir su pensamiento

⁵ Mucho del material que retomo de la autora están extraídos de distintas conferencias publicadas en la web. Los links de los videos de cada una de ellas se encuentran en las referencias.

porque es también darle espacio a la construcción teórica indígena. Ya en el año 2001 Mignolo (2001) decía al respecto de la “hegemonía intelectual eurocéntrica”:

Si pensamos en los últimos treinta años, la teoría de la dependencia y de la transición a la democracia, y revisamos también los debates que continuaron en estas direcciones, la cuestión indígena no se tomó en cuenta para pensar el desarrollo de la democracia en América Latina. Y menos aún que el “pensamiento indígena” pudiera tener importancia alguna para las ciencias sociales (Mignolo, 2001).

Su propuesta es entonces desarrollar un pensamiento propio con el pasado por delante y fuera de los esencialismos que encorsetan y estereotipan las identidades indígenas, lo que ella define como la *descolonización* del pensamiento. Su propuesta es no salirnos de la contradicción mediante ideas de hibridación, sino trabajar dentro de esa contradicción que ella define en lengua aymara como identidades ch'ixi (ch'eje), es decir una identidad manchada y en permanente contradicción; lo indio está manchado de blanco y lo blanco está manchado de indio. Esta opción, la de ch'ixi (ch'eje), es una coexistencia de elementos heterogéneos que no aspiran a la fusión y que tampoco producen un término nuevo, ni superador, ni englobante. (Rivera Cusicanqui, 2014, p.69). Por ello es que seleccioné muchas de sus propuestas conceptuales que sé me ayudarán a pensar las contradicciones y tensiones que se producen ante las identificaciones indígenas en general, y mapuche específicamente en relación con el corpus de este trabajo.

Agrego una aclaración pertinente que además de ser necesaria para entender lo que plantea esta autora, también es útil y necesaria para definir aún más el discurso fundacional del estado nación argentino. En Bolivia, dice Cusicanqui (video, 2018), la categoría de mestizo es decir: hombre, urbano, no indio, comerciante; esto quiere decir que allí decirse mestizo es

renegar de la pertenencia familiar a algún pueblo originario. ⁶En cambio aquí en Argentina decirse mestizo es decirse no europeo. O como lo explican Trincherro y Valverde (2001)

A diferencia de otros países de América Latina, (en Argentina) los orígenes de la Nación no surgen de la “unión” o “mezcla” entre culturas, sino que se afirma que su población es presuntamente europea, negando toda presencia indígena en la conformación nacional (Trincherro, Valverde, 2001, p. 213).

6.3-¿Identidad o Identificación?

Para continuar sumando conceptos que se alejen de los esencialismos, los prejuicios y/ o preconceptos que rodean algunas consideraciones teóricas que estudian las identidades indígenas; trataré en este apartado la discusión entre dos categorías analíticas: la identidad y la identificación.

La primera intención al momento de definir la problemática fue abordar la identidad como categoría analítica. Los textos de la autora Cusicanqui, en cambio, me llevaron a considerar la categoría de identificación, ya que este concepto implica un proceso, la identidad en cambio sería como un fin a conseguir y/o estudiar: “identificación es un proceso, en cambio identidad es como una camiseta o un tatuaje que uno no se lo puede quitar” (Cusicanqui, 2018). Esta autora relaciona este encorsetamiento del concepto de identidad con el colonialismo, que redujo a una multiplicidad de pueblos indígenas al anonimato de lo indio, por ello es que su propuesta es salirnos de las idealizaciones o estereotipos que comúnmente se le atribuyen a lo

⁶ Video Documental “Historias Debida”. Abril 2018. 14.56 minuto.

indígena. Lo *indio*, dice Cusicanqui, no debería convertirse en un estereotipo más, reduciéndolo a lo arcaico o a lo originario.

Comparto la idea de que investigar sobre la construcción de identidad supone pensar que ésta no es rígida y definitiva. Y siento incluso la necesidad de retomar su idea de la lucha interna de quien se identifica como indígena no sólo por la desvalorización que eso suele o puede significar, sino porque además se trata de construir un camino que también tiene horizontes en permanente cambio y reconstrucción. A continuación presentaré otros trabajos que me ayudaron a reflexionar sobre esta dicotomía entre identidad o identificación.

Es el caso de un texto realizado en Chile, que aborda el concepto de identidad cultural, a partir del estudio de un rol muy importante y de mucha autoridad dentro de las comunidades mapuche: el o la machi, “pu Machi”. El trabajo se construye a partir de la constante dicotomía y conflicto entre dos paradigmas, culturas y sociedades; como lo es Pueblo Chileno y el Pueblo Mapuche dice la autora, quien se define como una joven mapuche que expresa su preocupación por recuperar, mantener y preservar la cultura ancestral de su pueblo. (Painemal Caro, 2011).

En este contexto y ante la pregunta ¿Qué significa ser mapuche? La autora ofrece varias respuestas: diferenciarse de la población chilena o argentina; seguir la esencia que tiene la cultura mapuche; vivenciar una cosmovisión determinada completamente arraigada a la naturaleza y la espiritualidad (Painemal Caro, 2011) y luego brinda algunos testimonios con los que nos da su mirada de que la auto percepción está directamente relacionada con la posibilidad de crecer con la educación cultural mapuche, sobre todo del idioma.

Hasta aquí el relato de su investigación dejaría afuera a mucha gente que se auto reconoce como mapuche. La misma autora explica por qué; porque la transmisión cultural es mucho más

difícil dentro de una situación de empobrecimiento no sólo económico sino cultural y espiritual. Nombra además a la discriminación y la estigmatización que generan los medios de comunicación obedeciendo a procesos políticos económicos que buscan denostar al individuo mapuche, para deslegitimar las demandas colectivas. Por ello es que, continúa diciendo, el reivindicar la identidad propia es también una forma de resistir a la construcción estigmatizante del pueblo. Pero ¿Cómo se asume una identidad cuando se forma parte de una cultura menospreciada? (Painemal Caro, 2011).

Me interesa la indagación que realiza sobre autores que también pertenecen a la cultura mapuche, algunos de ellxs muy ortodoxos en sus consideraciones sobre la importancia del nivel de conocimiento cultural ancestral del pueblo, que legitiman o no la pertenencia a dicho grupo cultural. Pienso esto desde el supuesto de que muchas de las personas que entrevistaré no han podido crecer con la educación cultural mapuche en su familia, y pocxs de ellxs saben el idioma.

Esto, ¿los invalida como mapuche? ¿alcanza para sentirse parte de este colectivo con pertenecer a un linaje o ascendencia? ¿si lxs entrevistadx no tienen o no conocen mucho de la cultura, qué les permite sentirse parte?

Continúo entonces, a través de la investigación de Painemal Caro (2011), de alguna manera comparando la situación de un mismo pueblo pero en diferentes estados-nación, y en la que en muchos casos se encuentran descripciones que son pertinentes o conocidas a ambos lados de la cordillera. Relata brevemente, por ejemplo, cómo el estado trata de absorberlos para llegar así a “chilenizar al mapuche”. Nombra además otro argumento que se presenta desde la mirada occidental de la historia, que asigna al pueblo mapuche la característica de “mestizo” lo que al parecer reduciría su potencial de existencia.

El mestizaje, este es uno de los varios “imaginados argumentos” (Muñoz, 2014) esgrimidos por la “nostalgia imperialista” como la llama Muñoz.

El proceso civilizatorio implicaba que el indio, en la medida en que se cristianizaba, que incorporaba elementos de la cultura occidental, debería necesariamente dejar de ser indio. A través del mestizaje se estimaba también que la sangre indígena, su biotipo, debería ir también desapareciendo en la medida en que se fuera mezclando con los blancos. (Muñoz, 2014)

El mestizaje es una trampa, que termina invalidando las identificaciones tanto dentro de los colectivos indígenas como fuera de ellos. Es uno de los preceptos que se ha impuesto sobre la base de una ideología culturista, en muchos casos también asumidos por los colectivos indígenas, que define la pertinencia o pertenencia cultural a partir de los elementos culturales visibles, los que, por otro lado, han sido sometidos históricamente a políticas de marcación y discriminación (Muñoz, 2014).

Continúo con esta exploración sobre identidad e identificación y llego a Stuart Hall quien se pregunta: “¿Quién necesita identidad?”. ¿Por qué se discute tanto el concepto de identidad y qué le quita su potencial teórico? La deconstrucción del concepto de identidad se da desde varios ámbitos; la filosofía y el feminismo ante todo; “todas ellas críticas, de una u otra manera, de la noción de una identidad integral, originaria y unificada” (Hall, 1996, p. 13). Lo que se discute en definitiva es su cercanía a los esencialismos.

Y aunque Hall considera que el concepto de identidad sigue siendo “irreductible”; la categoría de identificación agrega una posibilidad, proveniente del enfoque discursivo, que es rearticular la relación entre sujetos y prácticas discursivas. Así es como este enfoque plantea a la identificación como una construcción continua, siempre en proceso de “trabajo discursivo” con

el “exterior constitutivo” (Hall, 1996, p.16). No es una totalidad. No señala un “núcleo estable del yo que, de principio a fin, se desenvuelve sin cambios a través de todas las vicisitudes de la historia...” (Hall, 1996, p.17).

Así lo explica Hall:

Las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, debemos considerarlas producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas. Por otra parte, emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituía: una <identidad> en su significado tradicional (es decir, una mismidad omniabarcativa, inconsútil y sin diferenciación interna). (Hall, 1996, p.18)

Las identidades son entonces punto de encuentro entre: por un lado, los discursos y prácticas que intentan interpelarnos y, por el otro; los procesos que producen subjetividad y que nos construyen como sujetos susceptibles de <decirse>. Siguiendo a Stuart Hall el desafío que me planteo es pensar la construcción de identidad mapuche, desde los procesos, y no como unidad cerrada y acabada, o como síntesis esencial del yo individual, como así tampoco de un yo colectivo en relación a lo verdadero, sino como representación o discurso construido en relaciones de poder.

En este punto sumo al estado del arte una tesis que aborda la función social y cultural del lenguaje en los jóvenes mapuche pertenecientes a una comunidad situada en la provincia de Neuquén: la comunidad Puel. Me interesa reflexionar sobre el empleo del término cultura que realiza la autora y su discusión con las posturas esencialistas que retoman dicho concepto. Si

bien la “cultura” como categoría de análisis no se utilizará en este trabajo, resulta valioso retomarlo ya que es justamente una de las variables con que muchos investigadores evalúan la supuesta autenticidad de la identidad mapuche:

Es muy frecuente encontrar artículos, investigaciones y hasta noticias que analizan la realidad de los grupos étnicos a partir de la comparación entre su cultura “en teoría” y su cultura “en la práctica” y a partir de la cual se emiten juicios de valor relacionados con la “autenticidad” de la misma. Que si hacen o no hacen los rituales, que si hablan o no hablan el idioma vernáculo, que qué pasó con las tradiciones, que qué pasó con su religión, expresiones como “mapuche eran los de antes” o que se afirma con decepción que “los mapuche ya no hacen” tal o cual cosa. (Angelino, 2016, p.11)

Aspecto que veo coincidente con mi trabajo en relación a la intención de analizar la identidad mapuche de manera relacional y sin exigencias de validez fundadas en representaciones a priori de la cultura con la cual se va a trabajar. Esto se traduce en que en su investigación no se plantea encontrar rasgos culturales sino entender la cultura desde las interacciones, desde la narrativización entendida como representación que estos jóvenes hacen de sí mismos (Angelino, 2016).

Diferenciarse de estas construcciones raciales y culturales de alteridad naturalizadas exige pensar en las estructuras de poder coloniales,. Para ello la autora suma el concepto de “giro decolonial” (Walter Mignolo) que permite entender que esta dominación continúa aún después de los procesos de independencia de los estados nacionales. Me parece fundamental tomar esto que dice la autora para visibilizar desde la teoría la relación asimétrica en las relaciones interétnicas. Ya que las identidades indígenas y su cultura, mapuche en este caso, viven una

situación hostil y claramente desigual frente a esta estructura de poder cuya lógica colonial, como dice la autora, continúa en plena vigencia operando desde sus tres niveles: la colonialidad del poder, la colonialidad del saber, y la colonialidad del ser (Mignolo, 2006, 13 citado por Angelino).

Siguiendo con la relación entre marco teórico y estado del arte; y en este caso en cuanto a la auto representación, tomo lo escrito por Lorena Cañuqueo quien analiza el proceso de creación de la Campaña de comunicación de Autoafirmación Mapuche “Iñche Mapuche Ngen- Yo soy mapuche” (2001). Me resulta valioso retomarla no sólo por cómo pensaron la identidad sino también frente a qué discursos hegemónicos tuvieron que situarse, esto permite entender por qué el autoreconocimiento se convirtió en materia de discusión y de lucha política.

La realización de la campaña de comunicación que buscaba la auto afirmación mapuche comenzó cuando el Censo Nacional (2001) incorporó la consulta sobre si había en el hogar alguien que se reconociese como indígena o descendiente de algún pueblo indígena. (Cañuqueo, 2004). Este hecho inició un debate en las organizaciones indígenas, quienes temían que no se viera reflejado el número real de personas indígenas presentes en el territorio argentino: ¿quién iba a auto reconocerse indígena ante el Estado cuando el Estado mismo hizo todo lo posible para que los pueblos indígenas no estuviesen? Luego de la violenta incorporación al Estado Nacional y “la sistemática campaña de occidentalización, la permanente discriminación, racismo y la evangelización a la que hemos sido sometidos, seguro encontraremos un muy bajo índice de reconocimiento” (Pronunciamiento Mapuche frente al Censo 2001, citado por Cañuqueo).

Si bien ya en la década de los 90, y ante los 500 años del llamado “Descubrimiento de América”, se propiciaba la discusión y el fortalecimiento político mediante el logro de cierta

reivindicaciones de los pueblos indígenas. “En el caso mapuche en particular, este hecho (la incorporación de la variable indígena en el censo) favoreció la producción de una serie de definiciones políticas” (Cañuqueo, 2004). Dentro este amplio proceso de discusiones se retoman algunos puntos importantes para esta campaña de auto afirmación en relación a las definiciones de la identidad, esto es; aquellas representaciones que definen la pertenencia considerando los espacios físicos determinados por el LOF (más conocida en su traducción de “comunidad”) como “el punto de origen e identidad de cada persona”; relacionados al TUWUN y al KUPALME:

El origen de la identidad mapuche se define por el Tuwun y el Kupalme. El Tuwun sería “la explicación del origen de cada persona y el origen propio y de nuestras familias” (TKG 1995G) y el Kupalme definiría el origen social del mapuche desde donde la persona se liga a una historia familiar y comunitaria, determinando su rol social a cumplir. (Cañuqueo, 2004, p. 103)

Otros de los análisis sobre la construcción de un discurso propio que me gustaría extraer trata la resignificación de la relación entre lo “ancestral” y lo urbano que se delinea en los fanzines que llevan el mismo nombre del equipo de comunicación que los realiza: MapUrbe,⁷ Este fanzine era una publicación que apuntaba a la población joven que vive en las periferias de las ciudades, con un lenguaje que combina los códigos heavy -punk y mapuzungun; y que buscaba:

(...) interpelar los discursos hegemónicos acerca de la identidad, tanto el oficial argentino como el mapuche, reivindicando el espacio urbano como lugar de permanencia y construcción de identidad,

⁷ nombre que toman del poeta mapuche David Añiñir oriundo de Santiago- Gulumapu (Chile).

haciendo una retrospectiva del proceso histórico que, entre otras consecuencias, implicó la migración a las ciudades (Cañuqueo, 2004,p.110).

Me interesa retomar esta idea de auto afirmación porque impugna la idea de “pérdida de identidad” de la que se acusa a los jóvenes indígenas urbanos; tanto del que proviene del discurso mapuche por no vivir en aquellos espacios concebidos como “puntos de origen de la identidad”, o por no vivir en las reservas indígenas, como les reclama el discurso hegemónico (Cañuqueo, 2004).

6.4- La dificultad para ser o la desgracia ontológica

Para ahondar sobre el tema de la auto afirmación y construcción de identidades indígenas me enfoqué particularmente en autores indígenas. Encontré que en todos estos escritos, que iré nombrando en este apartado, hablan de la violencia del contexto sobre las subjetividades indígenas. De todas estas categorías resulta pertinente para este trabajo la de violencia encubierta, planteada por Silvia Rivera Cusicanqui, ya que implica pensar a esta violencia en sus formas implícitas. Permite nombrar a aquella situación nacida de manera sangrienta y explícita en la conquista, pero que con el devenir de la historia fue adquiriendo distintas formas y lenguajes, tornándose muchas veces en una situación latente ya que surge de procesos de aculturación, modernización y ciudadanización que se presentan como beneficiosos (Rivera Cusicanqui, 2010).

La discriminación y el racismo se siguen ejerciendo a través de los métodos duros y blandos de esta violencia que funciona como el mecanismo que permite la continuidad de las

estructuras coloniales de dominación que insisten en “negar la humanidad de los colonizados en tanto no “aprendan” a comportarse como lo dicta la sociedad dominante y nieguen con ello su propia especificidad organizativa y cultural” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 11).

Esta reactualización de formas de dominación colonial es lo que se designa como colonialismo interno, entendido como el conjunto de contradicciones diacrónicas relacionadas con ideologías ancladas en la homogeneidad cultural, entre otros preceptos que pretenden continuar con la jerarquía social instituida en los tiempos de la colonización.

¿Habrá sentidos y simbologías naturalizados en la vida cotidiana regional que sean muestra de que la dominación colonial continúa operando en ámbitos totalmente cotidianos? ¿En nuestras instituciones educativas, en el trabajo, los medios de comunicación, los nombres de las calles, los monumentos, las fechas patrias, los museos, el lenguaje y tantos otros espacios y simbologías? ¿Lxs entrevistadxs, o sea quienes se auto identifican como mapuche, ¿se ven continuamente recibiendo mensajes implícitos y explícitos, y no sólo en los medios de comunicación, de toda una *retórica oficial* que reivindica el dominio y la matanza del pueblo indígena al que ellos pertenecen?.

Confío en que la idea de violencia encubierta permite reflexionar sobre un maltrato que no es sólo físico sino que posee otros dispositivos y prácticas de exclusión e invisibilización de las poblaciones indígenas posibilitadas desde contextos de desigualdad que se arrastran históricamente.

Ideas similares encontramos en autores mapuches; en el libro “Violencias Coloniales en Wajmapu”, el segundo trabajo colectivo del Centro de Estudios e Investigaciones Mapuche de Gülu Mapu (Chile), encontramos diversas historias mapuche en “contextos de violencia

colonial” a la que definen como “el despliegue físico y concreto de una agresión de carácter sistemática, masiva, antecedida por una ocupación e invasión territorial que además se materializa por la vía de cuerpos, gente, seres, máquinas y objetos colonizadores” (Antileo Baeza, Cárcamo-Huechante, Huinca-Piutrin, Calfío Montalva, 2015).

En este compilado de distintos autorxs mapuche se encuentra Lincoleo Quidel quien hace una reflexión sobre cómo fueron sobrepasadas o violentadas las formas de expresión, generación de conocimiento propio y creencias mapuche. La conquista no sólo impuso la muerte sino también la vergüenza de ser.

La imposición y continuidad del colonialismo implicó ejercer violencia. En la conquista: la muerte y la violencia física (azotes, cortes de tendones, etc). Después de las matanzas, cuando ya hubo ganadores y vencidos, quedó acechando el desprecio. Se acalló la palabra y con ello también se acallaron pensamiento y transmisión de conocimiento. La violencia se mantuvo de distintas maneras: se arrebató la posibilidad de transmitir el lenguaje y los sentidos propios, se expulsó a las familias de sus territorios y el saber espiritual fue demonizado. “Todo lo que estaba alojado en el corazón fue desalojado”. (Quidel Lincoleo, 2015, pág. 42).

El autor nombra a la escuela como uno de los espacios en que se ejercía y se sigue ejerciendo la violencia colonial. Nombra a los “internados” como lugares de encierro y adoctrinamiento de los cuerpos, espiritualidades y mentes mapuche que debían comportarse como wigka (término con tono despectivo que indica al hombre blanco). Con el tiempo en el colegio: la burla y el castigo por hablar el mapuzungun inculcó la vergüenza de ser mapuche hasta incluso lograr también el rechazo, “un auto-racismo” hacia los pares. “Mucho de los hombres que se awinkaron reprendían a sus mujeres por mantener patrones y conductas

mapuche, porque no aprendían a hablar español”. Con el tiempo, dice Quidel Lincoleo, la vergüenza de ser hizo que la burla se ejerciera entre pares. “La mirada de esa otra forma de vivir nos transformó en seres despreciables” (Quidel Lincoleo, 2015).

Violencia colonial y violencia encubierta son entonces dos formas de nombrar a la misma situación. Pero elegí los conceptos de Cusicanqui porque además ofrece un marco conceptual multitemporal y dinámico, que analiza estas tensiones (discriminación, sentimientos de extranjería y estigmatización) como contradicciones que siguen aún marcando nuestra vida cotidiana. Contradicciones que emergen debido a la discordancia y yuxtaposición entre múltiples discursos y prácticas de distintos ciclos históricos que coexisten como capas en un mismo tiempo presente.

En particular las situaciones de discriminación y segregación; aspecto que nos interesa particularmente en este trabajo, son producto de una reactualización de las cadenas de dominación nacidas en la conquista colonial pero aún vigentes.

6.5- La repetición del pasado en el presente

Otro aporte que tomo de Silvia Rivera Cusicanqui es el de colonialismo interno, es decir a la permanente reactualización de formas de dominación colonial. Cabe aclarar que Rivera Cusicanqui actualiza esta categoría de análisis, conjugando dos genealogías disciplinarias: “la de la sociología antropológica mexicana (Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen) con la historiografía económica de la colonia en Argentina (Sergio Bagú, Enrique Tandeter, Juan Carlos Garavaglia)” (Mignolo, 2001). Mignolo sintetiza así el aporte de estas dos disciplinas (2001):

Este viraje tuvo lugar en el marco de las discusiones, a finales de los años 60 y principios de los años 70, sobre la transición del feudalismo al capitalismo en América Latina. Los historiadores argentinos mostraron que tal “transición” no tiene sentido en América, puesto que ni Tawantinsuyu ni Anahuac eran sociedades “feudales” que estaban en la “edad media” con relación a una presunta antigüedad griega y un presunto Renacimiento (...) los sociólogos mexicanos explicaron de qué manera la independencia y la construcción de los Estados nacionales fueron en realidad nuevas formas de colonialismo practicado por las élites criollo-mestizas. Esto es, la independencia dio lugar a formas de “colonialismo interno”, puesto que la colonialidad del poder, que es inseparable de la modernidad, no es lo mismo que colonialismo. (Mignolo, 2001, p. 184)

Accossatto es una autora argentina que analiza la obra de Rivera Cusicanqui interesándose en los aportes que puede realizar el concepto de colonialismo interno al estudio de los movimientos sociales y las identidades políticas. Esta autora lo define un marco interpretativo teórico-metodológico sumamente valioso en las lecturas regionales ya que permite analizar las reconstrucciones identitarias a partir de la revitalización de las memorias colectivas, dentro de una dinámica multitemporal (Accossatto, 2017).

La característica multitemporal del concepto se relaciona con que permite analizar los emergentes (contradicciones no coetáneas) desde una conexión con distintos anclajes históricos. Estas contradicciones se dan en el tiempo presente pero se denominan “no coetáneas” porque responden a la colisión de distintas prácticas y discursos enraizadas en distintas etapas históricas, pero lo más importante aún es que todas ellas buscan mantener un mismo orden de jerarquías de dominación colonial.

Los tres grandes horizontes históricos que identifica Cusicanqui en la sociedad boliviana son: El *horizonte colonial*, el cual constituye las mentalidades y prácticas sociales que organizan los modos de convivencia y sociabilidad, estructurando conflictos y comportamientos colectivos ligados a la etnicidad. El *horizonte liberal* que supone una igualdad ficticia en la figura de ciudadano que opera dentro de una representación política monocultural y excluyente. El *horizonte populista* que implica la incorporación de las mayorías sociales a la vida nacional a través de redes clientelares estatales, partidarias y sindicales que profundizan el proceso de desvinculación comunal y étnica . Si bien Cusicanqui estudia la persistencia del colonialismo en particular en la sociedad boliviana esto también podría extenderse al resto de Latinoamérica (Accossatto, 2017).

Corroborando lo que dice Cusicanqui acerca de que el colonialismo interno atraviesa todos los momentos históricos, Bartolomé luego de señalar los distintos mecanismos y políticas de gobierno que tuvo el estado argentino en relación al tema indígena concluye en que:

Tanto el paternalismo, como el populismo, el desarrollismo el militarismo o las vacilantes políticas democráticas se basaron en un mismo principio explícito o implícito: para ser argentinos de pleno derecho los indígenas debían renunciar a su condición étnica y asumir el modelo cultural que le ofrecían los propietarios del Estado”.⁸ (Bartolomé, 2003)

⁸ En 1928 se crea una comisión especial en la Cámara de Diputados que se dedicaría a estudiar el “problema indígena”. Que se limitó a proponer el reforzamiento de los tratados de paz pre existentes y a impulsar a que los indígenas fueran incorporados en forma más permanente al contingente de los semiproletariados rurales.

En 1947 se creó la Dirección de Protección al Aborigen que fue incapaz de desestructurar el sistema de despojo que padecían sus protegidos ya que de acuerdo con la lógica de la época se dedicó básicamente al clientelismo político.

1958 se fundó la División de Asuntos Indígenas, organización fuertemente influenciada por los postulados del indigenismo mexicano en su faz integracionista, en concordancia con el proceso desarrollista imperante.

1961 El golpe militar derroca al desarrollismo se disuelve la División de Asuntos Indígenas y se resucita la Dirección de Protección al Aborigen.

1966 nuevo golpe militar que se volvió a centralizar el Dpto de Asuntos Indígenas ya que los indígenas constituían un “problema nacional” puesto que muchos de los asentamientos se congregaban en áreas de fronteras y éstas eran significativas para la doctrina de “seguridad nacional” regida por la lógica de la “guerra fría”.

1985 se creó el INAI Inst Nac de Asuntos Indígenas cuyas actividades fueron reglamentadas en 1989. (buscar a Bartolomé)

Resulta interesante este rediseño que realiza Cusicanqui de varios otros autores⁹ porque brinda un marco teórico metodológico dinámico y multitemporal, situación que posibilita reflexionar y reinterpretar la vigencia de un contexto de dominación; visibilizando las distintas formas de violencia y de resistencia que la colonización sigue implicando; y explicitando las contradicciones no coetáneas, situaciones de conflicto latente muchas veces naturalizadas y que por ello mismo son a su vez visibles e invisibles.

6.6- Las memorias presentes pero silenciadas

Si la historia oficial se construyó desde un marco que excluye la existencia coetánea de los pueblos indígenas en Argentina, y si en el presente se siguen sosteniendo los mismos imaginarios de exterminio de estos pueblos, quiere decir que : ¿no hay historia mapuche después de la “conquista del desierto”? Si no puedo contar sólo con la memoria oficial, y si nos rodea un contexto de dominación sobre los pueblos originarios que determina las auto identificaciones, entonces ¿qué espacio queda para la propia creación o la auto representación?. ¿En base a qué? Aquí es donde se necesita el concepto de memoria. Por ello; desde la perspectiva de las identidades indígenas y operando desde las tensiones entre “historia oficial” y “aquello que recuerdan” los mapuche, ahondaré sobre este concepto.

⁹ La noción de multitemporalidad en su trabajo está inspirada en la creativa filosofía marxista de Ernst Bloch quien analizó el poder de atracción del fascismo en Alemania en términos de su capacidad de movilizar a sectores bajos y medios en torno a mitos, ritos y simbolismos procedentes del pasado que estaban siendo erosionados por el capitalismo “moderno”. Accossatto.

Desde la teoría de Rivera Cusicanqui, autora de las ideas que vengo sumando hasta el momento, el concepto de memoria colectiva es de alguna manera el concepto bisagra entre los sucesos históricos y las conformaciones subjetivas. Al respecto Accossatto (2017) dice:

“...la perspectiva histórica de largo plazo sobre la que se estructura la teoría del colonialismo interno, establece una relación dialógica con el plano de las subjetividades y de la conformación de identificaciones de los actores políticos mediante internalizaciones de diferentes modalidades de dominación y resistencia que se experimentan como modos de habitus. Esta transición de un análisis histórico y estructural de los momentos constitutivos de una formación social al plano de las subjetividades y la construcción de identificaciones, está dado por la categoría de memoria colectiva. Esta noción permite percibir una continuidad de representaciones, símbolos y prácticas al interior de una organización social que se constituye como un punto de encuentro de tiempos- espacios colectivos”. (p.177)

Rivera Cusicanqui ofrece distintos horizontes para pensar la memoria. Por un lado la memoria corta se presenta como un horizonte de memoria colectiva de reciente constitución, donde se aloja una acumulación de sucesos y conflictos con gran valor representativo; por otro lado, la memoria larga, atendiendo al caso latinoamericano, se encuentra conformada por un horizonte histórico de duración más extensa que muestra un sustrato profundo de mentalidades y prácticas sociales ligada al colonialismo y a las formas de resistencias a este modo de dominación. (Rivera Cusicanqui, 1984).¹⁰

¹⁰ Siguiendo esta línea de ideas es como Cusicanqui encuentra que el campesinado indígena boliviano no sólo acciona en oposición al estado “criollo” sino que también trabaja sobre la recuperación y reapropiación del pasado precolombino (Accossatto, 2015). En el libro *Oprimidos pero no vencidos*, Cusicanqui analiza las rebeliones campesinas (quechua y aymara) en el período 1900-1980. Para ello encuentra como marco estructural, de las acciones e ideologías de las comunidades, a un horizonte demarcado como referencia de la memoria corta a la insurrección popular de 1952 y como memoria larga a las luchas anti coloniales simbolizado en la figura de Tupac Katari. (Rivera Cusicanqui, prólogo a la primera edición, 1984).

En definitiva, dice Cusicanqui (1984) la percepción indígena es que el marco colonial de dominación es siempre vigente y hacia él se refieren los contenidos relativos a la memoria larga. Y por su parte la memoria corta es la resistencia a esta república criolla, mediante la reconstitución de valores propios “modelados en la reconstitución del pasado precolombino”. (Cusicanqui, 1984)

Pero como ya lo hemos dicho la situación entre Bolivia y Argentina es otra. Ya que Argentina a diferencia de otros países de Latinoamérica no se formó bajo el discurso oficial de mezcla de culturas, sino bajo el modelo de “aniquilación del indio”. Por ello es que busqué otra forma de ver la memoria, y encontré una definición con la que creo las vidas mapuche se sentirían más identificadas. El concepto clave lo encontré en la publicación “Memorias en Lucha” realizada por GEMAS (Grupo de Estudio sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas) donde se propone reflexionar desde la memoria considerando que los integrantes de los pueblos originarios de Argentina son integrantes de voces silenciadas, subalternas o alterizadas (Ramos, Crespo, Tozzini, 2016).

En nuestro país, dicen las autoras, “los estudios sobre memoria se centraron en las experiencias sufridas por las víctimas directas e indirectas, antes, durante y con posterioridad a la dictadura cívico militar eclesiástica” (Ramos, Crespo, Tozzini, 2016). Retomar estos materiales les permitió identificar “un vacío teórico y metodológico respecto a los procesos de recordar y olvidar entre grupos cuya *vocalidad* ha sido históricamente silenciada, construidos como *otros internos u otros externos* por las narrativas de una nación imaginada como blanca y homogénea”. (Ramos, Crespo, Tozzini, 2016)

El colectivo mapuche es sólo uno de los tantos pueblos que no pertenecen al imaginario occidental europeo sobre el que fue creada la idea de nación argentina, y por lo tanto son memorias en (continua) lucha (Ramos, 2016). Esto lleva a entenderlas como memorias subalternas, es decir como aquellas que estuvieron y están en permanente disputa con un poder hegemónico que tiene y genera los dispositivos para imponer e inyectar determinada memoria oficial. Esa subalternización emerge en forma de “olvidos, silencios, transmisiones interrumpidas, sentimientos de pérdida y/o fragmentación y desconexión de recuerdos” que son “el resultado de dos procesos diferentes pero yuxtapuestos: los contextos de violencia y represión, por un lado, y las imposiciones epistémicas por el otro” (Ramos et al. 2016, p. 23).

De esta manera analizaré los relatos de lxs entrevistadxs de acuerdo a distintos aspectos que ofrece la memoria; desde su potencial político; como generadora de pertenencia y subjetividad; y desde su capacidad reparadora. Ya que la memoria no sólo es transmisión de herencias recibidas sino también reactualización de los marcos epistémicos y ontológicos necesarios para pensarse como agentes históricos (Ramos et al.,2016).

La memoria no es sólo reactualización de recuerdos, sino también creadora de subjetividad: “pues la conformación como sujetos va estableciéndose en esa continua recreación del pasado en la que se conmemoran determinados hechos, prácticas y relaciones y se estigmatizan, opacan y silencian otros” (Ramos et al. 2016, p. 20).

Ramos (2016) propone hacer uso del caudal político de la memoria ya que en ese ejercicio de recordar-olvidar, desde una situación de subordinación, se construye un discurso de “un ser juntos”, “la memoria deviene un proyecto político y consciente de producción de

conocimientos, imprescindible para orientar las prácticas y experiencias de estar en lucha” (Ramos, 2016, p.53).

Esta categoría permite también realizar interpretaciones en clave hegemónica. Pero no sólo del tipo memoria oficial frente a memorias subalternas sino además examinando conexiones aún más complejas ya que las memorias oficiales no sólo pueden ser criticadas, y resignificadas sino también internalizadas (Ramos et. al., p.22) Debido a que el silencio de lenguaje, usos, modismos y pensamientos desde una epistemología indígena, vacían de herramientas propias. Con esto entiendo que las memorias dominantes disputan e instalan los términos en los que una historia subalterna puede ser pensada (Ramos et. al., 2016).

Ante todo lo expuesto y volviendo al tema central: auto identificaciones mapuche en Fiske Menuco, podemos decir que estas reflexiones guiarán en la tarea de leer los mensajes de las memorias dominantes en nuestro entorno cotidiano. Sabiendo que no son inocentes sino que al fijar sentido sobre el pasado, y organizar las experiencias e historias mediante una serie de dispositivos -monumentos, museos, bibliotecas, medios de comunicación, etc- producen políticas de la memoria “que van configurando valores, moralidades, relaciones y comportamientos sociales que legitiman el orden social dominante” (Ramos et al., 2016, p.22).

“Las memorias hegemónicas se incorporan como sentido de la realidad en la vida cotidiana de las personas, en sus relaciones y prácticas, estableciendo relaciones y fronteras en la posibilidad de ser decir, ser y hacer” (Ramos et al., 2016,p.24).



7- La conquista del desierto en los discursos cotidianos

“I si es por mis campos cada vez voy quedando sin nada,
como que hoy me dicen que Euselencia
ha dado orden para que me pueblen Carhué
en esto lo he extrañado mucho cuando este es el único campo
que tengo para yo i todos mis indios saben tener las invernadas i el Pigüe (...)
Esmo señor, si nosotros nos ponemos en guerra
como que Dios no lo va a permitir,
en esto los extranjeros se reirán i más tarde se harán dueños
de todos estos campos
i son ellos quienes los van a tener esclavos...”

Carta al presidente Sarmiento del Toqui Calfucurá

Extraída de “Frontera y traducción en Puel Mapu. Las cartas de Calfucurá”

Omar Lobos

Antes de dar cuenta de los procesos de auto reconocimiento en Fiske Menuco quiero hacer una descripción de los discursos hegemónicos que impregnan espacios cotidianos con mensajes que fortalecen la idea de ritualización de la guerra contra el indio como gesta que inaugura la civilización y el progreso.¹¹

Comienzo con una imagen emblemática que circula en un recurso muy cotidiano: el billete de cien pesos argentino¹². Este billete, con la imagen del General J. A. Roca en su anverso y en el reverso la imagen conocida como “Campaña del Desierto del General Julio A. Roca”, comienza a circular en 1992 durante la presidencia de C. S. Menem. El billete reproduce una versión recortada de la pintura llamada “Ocupación militar del Río Negro, 1879” del pintor uruguayo Juan Manuel Blanes, “admirado por la intelectualidad argentina por realizar obras de fuerte contenido documental-histórico” (Giordano, 2009). La obra está inspirada en fotografías pertenecientes al álbum de Moreno y Encina, fotógrafos que integraron la expedición científica que acompañó a las campañas militares (Giordano).

Giordano señala que una vez consolidada la élite porteña, la iconografía oficial retoma el imaginario de la pampa y el gaucho que se había desarrollado en las décadas anteriores, vinculando ambos tópicos al tema de la conquista del desierto (2009).

La obra de Blanes [se refiere a la obra pictórica] presenta un primer plano triunfal de la alta jerarquía militar a caballo; a un costado se encuentra un grupo de indígenas evangelizados y una cautiva redimida junto al capellán del ejército, mientras al otro costado se representan los científicos y marinos que integraron la expedición; sintetiza así el poder de Roca, su control

¹¹ Si bien esta temática podría dar como resultado una tesis en sí misma me interesa realizar una aproximación a la misma con la finalidad de contextualizar los escenarios donde se llevan a cabo los procesos de auto identificación que son el objeto de investigación.

¹² En julio de 2007 se presentó un proyecto en la Cámara de Diputados de la Nación para suprimir esa imagen y reemplazarla por una representación de las Islas Malvinas. (expte. N° 3598-D- 2007 presentado por José Mongeló)

sobre la situación del indígena y la “incorporación del desierto”, pero también la capacidad de “solución” del “problema indígena” donde no se advierte el enfrentamiento, sino la pasividad y el sometimiento (...) La obra repite así la iconografía de las “entradas triunfales” (...) desde una actitud documentalista y condescendiente con los hechos representados, sin que emerja ningún índice del dramatismo que estas campañas supusieron para la población indígena. (Giordano, 2009, p.1288).

Elegí justamente esta imagen porque en cualquiera de sus versiones, es decir; de la fotografía tomada en 1879, la pintura realizada en 1896, y el billete emitido en 1992; vemos una re-edición de la síntesis de los elementos presentes en la construcción discursiva de la Nación: el desierto y el exterminio (Trincheró y Valverde, 2001), dos condiciones discursivas que son la base de la posterior invisibilización de todos los pueblos originarios.

Los autores Trincheró y Valverde (2001) explican este relato fundador del estado moderno desde dos principios de nacionalidad: uno positivo y otro negativo. “El positivo es la metáfora del desierto para construir un referente de nacionalidad basado en la territorialidad y en la ocupación de territorios interiores considerados como vacíos”. A su vez, este principio positivo se legitima desde un principio negativo que funciona como fundamento ideológico para justificar el exterminio del indígena: la construcción de un otro, el indio “bárbaro”, en términos de enemigo interno (Trincheró y Valverde, 2001).

Este discurso que forjó los mitos de la historia nacional desde el dualismo civilización barbarie, invita a aceptar de manera natural la desaparición o exterminio de los indios o su disolución cultural. Pero ya he nombrado anteriormente muchos autores que dan indicios de que este relato se contradice con casi tres siglos de un sistema de coexistencia sin subordinación

entre un área hispano criolla y un área indígena. Los indígenas no eran tan desconocidos ni tan lejanos como la historia nos dice. A mediados del S. XVIII se tenía ya un gran conocimiento de los grupos indígenas del Chaco, La Pampa y la Patagonia (ver Pérez, Trincheró y Valverde) y una larga trayectoria de pactos de paz, relaciones comerciales e incluso participación indígena en algunas campañas militares. Cito nuevamente esto para demostrar que las relaciones interétnicas eran mucho más complejas de lo que la historia oficial presenta.

El cambio en el discurso puede ubicarse luego de la declaración de la Independencia en 1810, cuando comenzó a gestarse una narrativa contradictoria con las descripciones realizadas hasta el momento: la del “desierto”, que hacía hincapié en los vastos territorios llenos de recursos pero (supuestamente) “vacíos de civilización” (Trincheró y Valverde, 2001).

Las profundas transformaciones que tuvieron lugar a fines del XIX, junto con la integración de la Argentina al mercado de productos primarios, trajeron como consecuencia la valorización de los territorios y en algunos casos de los indígenas (como mano de obra) asentados en aquellas regiones otrora marginales: Chaco, Pampa. Patagonia. De allí que tal empresa modernizada se sustentara en “dominar, conquistar y colonizar” y que finalmente se concretará a través de las campañas militares -culminadas en masacres de carácter genocida- dadas a conocer eufemísticamente como “Conquista del Desierto” y “Guerra del Chaco”. (Trincheró y Valverde, 2001).

En la década del '80, durante los años llamados “de la Organización Nacional”, predominaba un pensamiento positivista y liberal; cuyo discurso político estaba construido en una idea de Nación dividida en dos espacios: aquel en el cual se ubica la civilización y por fuera, el del “desierto”, entendido como vacío de ciudadanos. Sumo a esto el punto de vista desde el

cual Lenton piensa la idea de población y el objetivo de poblar ese supuesto “desierto”, como una acción política premeditada de gobierno. Es decir había una política de población que trabajaba siguiendo determinado patrón que Lenton (2012) define mediante ciertas características que se buscaban en un *ciudadano ideal*: “individuo adulto de raza blanca, masculino, católico, propietario, alfabetizado, sano, ideológicamente liberal, y preferentemente, para los más convencidos oradores liberales, civil”. Vemos que no sólo los indígenas quedaban afuera de este modelo.

Luego de las conquistas y con el proceso de conformación nacional, las políticas pretendieron homogeneizar en términos culturales a la población asentada en el territorio. Esto se ha dado con particular intensidad en la región de Norpatagonia, donde se aplicaron después de la Conquista, políticas en pos de la estigmatización y homogeneización de la identidad indígena (y de otros sectores considerados indeseables)



7.1.- ¿General Roca o Fiske Menuco? Violencias encubiertas regionales

General Roca es el nombre oficial de la ciudad. Y cuando digo oficial me refiero al nombre impuesto luego de la Conquista del Desierto. Fiske Menuco es la denominación mapuche para este territorio.

La propuesta de cambio del nombre está relacionada con la propuesta del escritor, historiador y militante social Osvaldo Bayer quien propuso desmonumentalizar y romper con los mitos impuestos por la historia oficial. Sus ideas fueron ganando adeptos y adquiriendo el peso suficiente como para valorarla como una propuesta posible. Aquí en la ciudad incluso se militó esta iniciativa a partir de la gestión de sectores gremiales y de algunos teóricos y por supuesto de las comunidades y grupos mapuche de Fiske Menuco¹³. Aclaro que con este texto no busco legitimar el uso de una u otra denominación, sino que la intención es concentrarme en la tensión que genera la discusión entre dos posibilidades.

¹³ En septiembre de 2012 el sindicato CTA Fisque Menuco (Roca) , presentó la campaña “Somos Fisque Menuco” que proponía reemplazar el nombre de Gral Roca por el de Fisque Menuco. Para ello se convocó a distintas organizaciones sociales, culturales, estudiantiles, gremiales que quisiera adherir a la iniciativa y presentarla en el Concejo Deliberante. Luego, los mismos referentes sindicales participaron de la propuesta nacional organizada por organizaciones sociales y que contaba con el apoyo de Osvaldo Bayer. La propuesta se llamó CHAU ROCA y se realizó en ese año en Buenos Aires.

Seleccioné en primer lugar relatos acerca del pasado, puntualmente en dos textos del municipio en donde se cuenta la fundación de Gral. Roca: el primero es una revista publicada en 1998, en ocasión del 119 aniversario de la ciudad, durante la gobernación de Pablo Verani y la intendencia de Miguel Saiz. La segunda publicación pertenece a la página web (versión 2018) del municipio en la sección historia en donde también se relata la fundación de la ciudad.

Parto de la idea de que este mismo discurso en relación al pueblo mapuche se puede encontrar en muchos otros espacios públicos o privados, porque es el discurso asentado en el sentido común, pero no debo desconocer que elegir textos de publicaciones realizadas por el municipio de alguna manera implica retomar los discursos hegemónicos.

Luego de estos artículos tomo una noticia de un sitio de noticias local que retoma el tema del posible cambio de nombre de General Roca a Fiske Menuco. En este punto aclaramos que nuestro interés sobre este material no es hacer un análisis de la noticia en sí, sino que centré la atención sobre los comentarios de los lectores opinando sobre el tema de dicha noticia porque creo reflejan algunos de los estereotipos presentes en la cotidianidad de la ciudad acerca del colectivo mapuche.

7.2- ¿Pueblo o fuerte? ¿Civilización o Conquista?

Los datos que son ya muy conocidos es que la fecha de fundación oficial de la ciudad es el 1º de septiembre de 1879, y que su fundador fue Lorenzo Vintter. En una revista publicada por el municipio conmemorando los 119 años de Roca se hace el siguiente relato de fundación de dicha ciudad:

El coronel Lorenzo Vintter, de común acuerdo con Villegas, parte de Choele Choel el 23 de julio con el Regimiento 5° de Caballería, mujeres y niños pertenecientes a las familias de la tropa, depósitos y caballada. Marchando hacia el oeste llega hasta las proximidades de Fisque Menucó e instala allí su campamento.

El lugar donde Vintter acampó, ya lo dijimos, es próximo a Fisque Menucó presumiéndose que sea una lomada “existente en lo que en nuestros días es la chacra N° 248, propiedad de la señora de Gerli.

Cuando el estado mayor expedicionario arribó a ese lugar el 8 de junio de 1879, Olascoaga anotó en su diario: “Diana a las 6 a.m.. Tiempo claro. Trasladamos el campamento tres y media leguas más adelante, hallando pastos fuertes y abundantes vertientes de rica agua, lo que nos excusa alojar cerca del río. Los indios llaman a este lugar Fisque Menucó, cuya traducción es una advertencia que no se puede menos que agradecer: “agua donde el que entra se hunde”.

Por el coronel Villegas sabemos que Vintter está acampando con sus fuerzas “en las tolderías abandonadas de Quepú; cuadra más o menos ese punto se llama Fisque Menucó” Y la carta que así lo revela lleva fecha del 1° de septiembre de 1879.

En esta publicación, de la que extraigo varias partes, también se relata que Vintter estaba interesado en que la denominación oficial quede registrada como pueblo y no como fuerte. Así lo cuenta Juan José Biedma en 1928, en un artículo en el diario “La Nación” de Buenos Aires, tomado de manera textual por esta publicación:

“Hace cuarenta y cinco años -expresaba el autor - servía en el Regimiento 7° de Caballería de Línea, destacado en Fisco Menucó (Río Negro), Fuerte General Roca, que con el 5° de la misma arma formaba la 2a. Brigada de la 2° División de Ejército, mandada a la sazón por el coronel don Lorenzo Vintter. Recibí orden de presentarme a este jefe, quien, dándome la documentación necesaria, me encomendó escribir la “memoria” correspondiente al año 1881.

“Preséntele, dos días después, el proyecto de informe -añade Biedma- y al siguiente devolviéndomelo me dijo: “Páselo en limpio. Solamente se me ocurre una objeción. No lo date en el “Fuerte”, Sino en el “Pueblo General Roca”... Y a mi observación que no era ésta sino aquella su designación oficial, me respondió: “No importa, anticipémonos a la declaración: fuerte, fortaleza, es sinónimo de conquista, y no hemos venido a conquistar militarmente, sino a civilizar. Désígnelo pueblo, nomás”. P. 29

Mi primera sorpresa es que la publicación no relativiza el nombre antiguo del lugar sino que desde Olascoaga en adelante los militares saben y nombran que “los indios”, llaman a este lugar “Fisque Menucó”. Luego es interesante retomar la diferencia que hace Vintter, su fundador, entre pueblo y fuerte. La publicación retoma las palabras de Biedma, quien tenía encomendado por Vintter, escribir el relato histórico de la fundación, y comenta esta decisión de que sea pueblo y no fuerte. Continuando con esta línea de pensamiento el texto continúa diciendo:

“Pueblo fué, y es, General Roca, pues, en el sentido literal del vocablo, y no fortaleza militar de ocupación o conquista; baluarte de civilización en la hora expedicionaria, mojón heroico levantado en medio de la soledad patagónica, para atestiguar el avance del progreso y la posesión definitiva del territorio patrio, sobre el desierto misterioso y el imperio ululante del salvaje”. (publicación del municipio)

Se habla también de la “soledad patagónica”, del progreso y el “imperio ululante del salvaje”. Ulular es según el diccionario, el grito o alarido de los animales. Encuentro en este relato los dos elementos del discurso oficial que justifica el supuesto exterminio del indio que nombran Valverde y Trincherero: el desierto (no había habitantes cuando llegaron las campañas militares), y el bárbaro, porque no había habitantes sólo estaba el salvaje, es decir un ser más animal que humano.

Pero sigamos con el texto. En él se nombra a los indios, como factores de amenaza constante al fortín y a sus “heroicos soldados”.

El 16 de enero de 1882, este fortín fue atacado al mismo tiempo que el IV División, de la Confluencia, que defendió heroicamente el capitán Juan J. Gómez, que en esos momentos solamente disponía de 30 hombres de tropa y 15 de la cuadrilla del telégrafo nacional. El ataque lo perpetraron cerca de mil indios al mando de Sayhueque, Namuncurá y Reuquecurá, que en un esfuerzo desesperado querían reconquistar el territorio perdido. El ataque al fortín estratégico de Roca, pretendió demorar el envío de tropas de la guarnición local a la Confluencia, para prestar apoyo a los bravos soldados de Gómez, muchos de los cuales perdieron la vida en esta acción, que duró varios días, hasta que las tropas del 7º de Caballería, con asiento en General Roca, batieron definitivamente a los salvajes.

Se vuelve a referenciar la presencia mapuche en la página 52 de la publicación municipal, cuando se relata el trabajo de los salesianos en la región bajo el título “Aporte de la Congregación Salesiana a la comunidad de Roca”.

El aporte misionero fue evangelizador y catequístico a partir de la situación bastante complicada y llena de pobreza, que se vivía en el lugar.

Entonces evangelizar, educar y asistir socialmente no se podía hacer por separado. Debía hacerse todo al mismo tiempo.

Pero si queremos hablar de la parte religiosa misionera en sí, digamos que ya en 1891 como anotamos recién, había un templo para las prácticas religiosas de la incipiente comunidad de Roca, que la evangelización se suscribió primero al lugar pues allí había el núcleo mayor de habitantes de la región, pero luego se empezó a atender también las zonas rurales, grupos de mapuches dispersos en un radio de 250 km en todas direcciones; caminos que se recorrían a caballo, en sulki o la galera de líneas.

En cuanto a la página web del municipio de Gral Roca, allí también se cuenta la historia de la fundación del Fuerte General Roca:

La localidad debe su nombre al general Julio Argentino Roca, militar que arribó, el 8 de junio de 1879, a lo que entonces se conocía como Fisque Menuco, un paraje situado cerca del Río Negro, mal llamado “desierto”, porque en realidad estaba poblado con aborígenes de etnia mapuche.

Hasta aquí hay una diferencia con el texto anterior, porque nombra en calidad de población a los “aborígenes de etnia mapuche”. Pero luego realiza una cita que no deja muy en claro quiénes son los primeros pobladores, en donde dice: “El Fuerte constituyó el primer asentamiento humano en la región (...) y fue formando características de núcleo urbano de importancia, cabecera y centro vital de la primera colonia agrícola del área” (cita a Maida, 2001). ¿O tal vez no considera como humanos a los “aborígenes” que nombra anteriormente?.

Siguiendo con la publicación digital, bajo el título “La conquista y el pueblo viejo (refiriéndose a Stefenelli) y a diferencia de la revista, se nombra a la conquista como masacre en una cita indirecta que dice: “La conquista, según relatan varios historiadores -como Pigna y Osvaldo Bayer- fue una masacre contra los indígenas, muchos exterminados y otros tantos desplazados”. Y luego cita de manera textual al historiador Pigna:

La consolidación del Estado Nacional hacía necesaria la clara delimitación de sus fronteras con los países vecinos. En este contexto, se hacía imprescindible la ocupación del espacio patagónico reclamado por Chile durante décadas. Sólo la pacificación interior impuesta por el Estado nacional unificado a partir de 1862 permitió, a fines de la década de 1870, concretar estos objetivos con el triunfo definitivo sobre el indio (cita a Pigna).

Más adelante y bajo el título “Los primero habitantes” se realiza otra cita textual que dice:

A la conquista del desierto por las armas le sigue la real conquista de la tierra patagónica. No ya la lucha contra el indio, desdichado representante de una raza que deberá pagar un duro tributo al avance de la civilización blanca, sino la obra titánica del hombre por vencer la naturaleza (cita a Maida).

Aquí aparece claramente el concepto de raza dividiendo la situación entre el indio “desdichado” y la “civilización blanca”. En la página digital no se esconde la “conquista por las armas” sino que se presenta como que hubo algo más “titánico” que eso: la creación del valle. Según lo expuesto lo primero que me sorprende es que en las dos publicaciones hay un registro claro sobre cuál era la denominación mapuche que ya tenía este lugar antes de que se edificara el fuerte.

En segundo lugar podemos notar como diferencias que el primer texto tiene muchos más relatos de los militares que formaron parte de la conquista. En el segundo se utilizan menos citas de este tipo y se argumenta desde citas de historiadores que tratan la conquista del desierto y la historia regional.

Otro aspecto para notar es que los argumentos presentados en la revista impresa, o sea en el texto más antiguo, intentan diluir el peso de la palabra conquista eligiendo la palabra civilización, ya que a través de las palabras de Vintter se aclara que la denominación debe ser pueblo, porque “fuerte, fortaleza, es sinónimo de conquista” y el objetivo - no es “conquistar militarmente, sino civilizar”.

En el texto impreso se nombra a los grupos indígenas de aquella época como “salvajes” e “indios” al nombrar los ataques a los fortines, donde por ejemplo se cita que en el año 1882, hubo dos ataques coordinados por Sayhueque, Namuncurá y Reuquecurá en dos fortines al

mismo tiempo. En el texto digital se los nombra como "aborígenes de la etnia mapuche" y se habla de conquista como matanza, y esto se hace mayormente desde las referencias textuales de dos historiadores. Pero en ninguno de los textos se hace referencia a la presencia coetánea del pueblo mapuche. Ya que según lo expuesto tanto en la revista como en la página web se podría interpretar que en Gral Roca no habría presencia mapuche, ya que los indios o fueron exterminados o fueron desplazados, y no hay ninguna otra referencia sobre la presencia en la actualidad de comunidades mapuche en la ciudad.

Sí hay en cada uno de los textos una presencia marcada de que la conquista, ya sea vista como matanza o como acto heroico, era el único camino posible para el irremediable avance de la civilización. Para analizar esto me gustaría nombrar a Quijano y su desarrollo de las características y sentido del eurocentrismo tendencia que considera se ha convertido en un paradigma cognoscitivo que implica pensar al estado de naturaleza como punto de partida del curso civilizatorio y cuyo punto culmine sería la civilización europea u occidental. "De ese mito se origina la específicamente eurocéntrica perspectiva evolucionista, de movimiento y de cambio unilineal y unidireccional de la historia humana". Quijano,

Según Quijano, los elementos más importantes de esta tendencia de considerar a Europa como protagonista de la historia y la civilización humana, son:

- a) una articulación peculiar entre un dualismo (precapital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc) y un evolucionismo lineal, unidireccional desde algún estado de naturaleza a la sociedad moderna europea; b) la naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos por medio de su codificación con la idea de raza; y c) la distorsionada reubicación temporal de todas esas diferencias, de modo que todo lo no-

europeo es percibido como pasado. Todo esto no podría haber sido desarrollado sin la colonialidad del poder.

Más allá de las diferencias entre los dos textos se puede ver que ambos coinciden en el argumento de la civilización- matanza-conquista como la única posibilidad natural de la historia, lo que relaciono con el discurso eurocentrista que es la base cognitiva, como la llama Quijano, para negarle la presencia coetánea a los pueblos indígenas, en este caso al mapuche. Además de que hay una clara presencia de subalternización de su cultura, ya que con sólo nombrar el paso inevitable de la civilización se justifica la conquista o la matanza, como sea que cada uno quiera nombrarla.

Quijano al igual que Cusicanqui nombran la implicancia en esto del poder colonial, logrando que por un lado la quita de identidad reduciendo todo al nombre “indio” y la segunda que esta nueva identidad racial, colonial, negativa, implica el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad ya que en adelante los pueblos originarios no serán considerados sino razas inferiores, capaces sólo de producir culturas inferiores. (Quijano,...)

Continúo con algunos comentarios, que son un claro ejemplo de lo que vengo sosteniendo, y que surgen a raíz de la noticia titulada “¿Le cambiarías el nombre a General Roca por Fiske Menuco?” (ver anexo) publicada por un periódico online de la ciudad. La noticia comienza presentando el hecho que origina la nota argumentativa: un magazine del canal RTN presenta la agenda cultural refiriéndose a la ciudad como “Fiske Menuco” y no como “General Roca”. La nota califica a este hecho como “ un cambio (unilateral) en su denominación” en lo que ve un posicionamiento claro del canal “oficial”, “respecto al debate que lleva al menos dos

décadas en la ciudad y en la región”. La noticia presenta tres opiniones: la del intendente Martín Soria; nuestra atención va orientada a los comentarios que genera la publicación.

La polémica inicia ante el primer comentario donde un lector dice que el hecho de decirle Gral. Roca a la ciudad es una “FALTA DE RESPETO A LOS PUEBLOS ORIGINARIOS”.¹⁴ Tomamos sólo algunos de los comentarios, pero hay muchos más en el mismo sentido:

- *los mapuches no fueron los pueblos originarios de la región...fueron los tehuelches. Y si seguimos el hilo de esta seguidilla de reivindicaciones, todos tendríamos que devolver la tierra que ocupamos desde la llegada de Colón en adelante...*
- *Los mapuches no son un pueblo originario, son invasores chilenos.*
- *los pueblos originarios chilenos, querés decir, no Argentinos, como son los mapuches.*
- *A grandes rasgos el general Roca fue el comandante militar que, bajo mando ejecutivo, realizó la campaña del desierto. en la misma enfrentó al “malón” (mayoritariamente mapuches provenientes de Chile) que asolaban las ciudades fronterizas y secuestraba mujeres blancas (sobra decir para que lo hacían) pero no solo combatió contra los indígenas también estableció pactos de paz con muchas comunidades nativas (tehuelches por ejemplo) ya que estas eran en muchos casos masacradas por los malones. pero no solo se dedicó a la guerra, luego de la campaña del desierto fue electo presidente (fue el mas joven de la historia) fomentó la inmigración, sentó las bases del estado moderno, separó la iglesia de el estado, fomentó la exportación, impulsó la educación (ley 1.420) estableció a Bs As como capital,*

¹⁴ La noticia junto a las opiniones se encuentran en el anexo. La transcripción respeta la sintaxis y el uso de mayúsculas, de las personas que escribieron. Los únicos cambios en el texto tienen que ver con errores de tipeo y ortografía que preferí corregir.

firma tratados fronterizos con Chile (gracias a la campaña del desierto teníamos la Patagonia, en lugar de Chile, con este tratado el asunto quedaba sanjado a nuestro favor) creó la Caja de Jubilaciones y Pensiones de los agentes de la administración pública, primera ley de previsión social. hizo varias cosas mas pero creo que con esto queda mas o menos claro, la razón por la que es considerado el padre del estado Argentino moderno y porque es un PRÓCER. Lo acusan a Roca de genocida ni saben nada de historia... gente ignorante... gracias a el somos la Patagonia y sobre Argentina. los mapuches son la peor raza... y dicen que son nuestros pueblos originarios me arde la sangre... cuando escucho eso... por Dios... tehuelches son nuestros orígenes....

- *Seguramente los que quieren que se le cambie el nombre de nuestra querida ciudad, son chilenos "mapuches" que vayan a Chile a cambiar nombres de pueblos, ciudades etc. Acá no tienen porque venir a cambiar nada. La historia no se cambia!!! Y menos por gente extranjera!! Si la gente no sabe que hizo el General Roca no son Argentino no saben Historia!! En el mismo País de ellos no los quieren y encima los tenemos re cerca!! Si quieren un nombre originario ponganle "TEHUELCHES! LOS VERDADEROS ORIGINARIOS DE LA PATAGONIA!! mapuches usurpadores, asesinos de hombres, mujeres y niños".*
- *Basta de mentira mapuche. Invadieron y corrieron y masacraron a los tehuelches autóctonos después de la independencia.*
- *Estos mapuches siempre se quisieron quedar con nuestra Patagonia, que le pongan ese nombre a cualquier pueblo chileno donde tienen que estar.*

En esta selección de opiniones surge preponderantemente la afirmación de que los mapuche son invasores chilenos y que el pueblo verdaderamente originario de esta región es el

tehuelche. Zeballos deduce la autoctonía de los tehuelches sobre la base de diferencias culturales respecto de los “invasores”; es decir “porque su índole y sus costumbres difieren radicalmente de los caracteres morales y elementos materiales de los araucanos. Los tehuelches son indios naturalmente preparados para la civilización y algún día serán la base de la población argentina de la Patagonia”.

La negación por la extranjería (Trentini, Valverde, Radovich, Berón, Balazote, 2010) es un prejuicio que data de largo tiempo, relacionado a la noción de “araucanización”, concepto que ha sido utilizado para negar el “origen nacional” de los mapuche, planteando que no son originarios de la Argentina, sino “invasores” chilenos.

Al investigar sobre este concepto encontré que no sólo hay una explicación histórica o antropológica sino que también hay que explayarse sobre su construcción como discurso para entender la magnitud de su carácter argumental. Los autores que selecciono analizan el desarrollo de la araucanización como un discurso académico que se despliega como relato de la narrativa nacional a partir de la publicación de “La conquista de las quince mil leguas” (1878) de Estanislao Zeballos, al que Lenton nombra como “intelectual orgánico del roquismo”.

En esa publicación se postulaba tres grandes enunciados: 1- “las quince mil leguas eran un territorio valioso para el estado en formación” y urgía apropiárselo antes de que lo hicieran los chilenos; 2- “los pobladores de dicho territorio representaban la barbarie que amenazaba la nación civilizada” y 3- “el origen de estos indígenas eternamente “belicosos” estaba en Chile”.

Lxs autorxs que consulté para este trabajo no niegan el proceso de migración de población de uno y otro lado de la cordillera; e incluso hablan de que cada cultura toma características de la otra. Pero Lenton y Lázzari nombran la utilización del concepto en un

sentido que excede la función explicativa para terminar sirviendo a connotaciones políticas, nacionalistas y culturales.

“La noción de la presencia en Pampa Norpatagonia de rasgos culturales y/o grupos humanos a los que se atribuía origen chileno fue advertida, desde la época colonial, en los relatos de cronistas, exploradores y misioneros”. (Lázzari y Lenton)

Generalmente los relatos coinciden en que lo que comenzó siendo una aparición minoritaria, ligada a las relaciones comerciales y bélicas entre grupos indígenas y coloniales a ambos lados de la cordillera, se convirtió, desde fines del siglo XVIII, en lo que se describe como un fenómeno “arrollador” por el cual la Pampa-Norpatagonia argentina debilitaba sus fronteras culturales y humanas respecto de la “Araucanía” chilena. (Lenton, 1998)

La araucanización así entendida, dice Lenton, conlleva una posición autoritaria sobre la situación indígena en Argentina, y se apoya en argumentos que limitan la percepción de historicidad de los procesos sociales.

Esta construcción y lectura tendenciosa del concepto se remite al momento de consolidación de los estados nacionales (chileno y argentino) cuando “la “cuestión de los indios” fue absorbida por la tensa situación geopolítica con Chile; lo que introdujo como prioridad o requisito la asignación de una nacionalidad, situación que venía siendo ya problematizada desde la participación de algunos grupos indígenas en circunstancias políticas del momento colonial, por ejemplo, “a partir de las tempranas experiencias de alianzas militares entre indios asentados en la pampa e indios/criollos transcorderanos, contra las instalaciones bonaerenses” (Lenton, 1998) O por ejemplo de manera inversa en “la participación de los indios del sur (tehuelches y

pampas) como aliados de las tropas de Rauch contra ranqueles y boroganos en 1826-7". (Bechis Rosso 1984, Lazzari, 1996, citado por Lenton, 1998).

De todas formas ya sean aliados o no, la política de trato a los "indios" por parte de la sociedad hispanocriolla fue pareja para todos. Lenton describe dos direcciones dentro de esta política: por un lado se produjo "una homologación de las tribus "amigas" con las "extranjeras" a combatir, (...) reduciendo la situación a una percepción de imagen racionalizada de los grupos en conflicto". Y por el otro se produjo una "subordinación ideológica de los procesos concretos de relacionamiento a una única oposición Nación-como-estado (argentinidad) vs. Indios-habitantes-del-espacio-pampeano-norpatagónico (extranjeridad), con la simplificación y descontextualización consiguientes".

Hasta aquí compartí los relatos fundacionales del discurso hegemónico sobre el tema indígena en general y ejemplos de cómo se traducen en el sentido común. Centro mi atención en los estereotipos, por ello tomo lo que nos brinda Ana Ramos (2005) cuando explica de qué manera el poder hegemónico naturaliza las correspondencias entre identidades específicas con ciertos valores sociales, en el caso de las identidades indígenas con características como "atrasados" o "exóticos". Ramos explica que el estado argentino construyó la identidad nacional basándose en la "diferencia cultural", "recurriendo a la oposición fundante entre lo moderno y lo tradicional" (Ramos, 2005). Las ideologías dominantes producen y promueven "sus propias matrices de diversidad a través de prácticas que describen, promueven, niegan o explican las diferencias sociales en términos culturales".

Ahora queda pensar si estos discursos estereotipados sobre la identidad mapuche son parte de un contexto de violencia. ¿No es violento acaso sentirse (ser-pensarse como) mapuche y vivir en un lugar que lleva el nombre del General Roca? ¿no es violento acaso escuchar durante el proceso de escolarización que ya no hay más indígenas? ¿que son culturas muertas? ¿quién quisiera identificarse con las representaciones de mapuche presentes en los medios de comunicación o en algunos libros de historia? ¿Quién querría decirse parte de un pueblo considerado salvaje, sucio, arcaico, aculturado o violento? Me refiero fundamentalmente a la permanente convivencia con mensajes y acciones que llevan implícitos una carga de violencia simbólica socialmente habilitada.



8- Inchiñ Wariache (somos gente de ciudad). Procesos de auto reconocimiento mapuche en Fiske Menuco.

“Le dije a mi mamá que eras mapuche.

Me retó, me dijo que nunca más te dijera eso”

Amigx de la Facultad

ÁNDIDOS: Para el caso de Patagonia, están representados por los araucanos, quienes penetran masivamente en territorio argentino procedentes del sur de Chile, a partir del S XVIII. Su estatura es baja (aproximadamente 1,60 m en el varón y 1,45 en la mujer). El cráneo, a diferencia de todos los grupos raciales descritos, es braquicéfalo, es decir cráneo corto. De pecho abombado y extremidades cortas, en relación al tronco.

“Historia de Río Negro”. 1974

Manual Escolar auspiciado por el gob. de Río Negro

En este apartado voy a presentar el análisis realizado sobre las entrevistas y para ello presento distintos ejes. En primer lugar me interesa realizar una construcción de “si mismx” de cada entrevistadx que recupere sus dimensiones en tanto sujeto social en tensión con la particularidad de su propia historia. Para luego presentar ejes analíticos que tensionen la voz de lxs entrevistadxs en relación a los objetivos tratados en este trabajo.

8.1- “Ya no era bueno ser mapuche” (Entrevista a F. Paine) ¹⁵

F. Paine tiene 68 años y hace 40 años más o menos que vive en Fiske Menuco. Actualmente es lonko (autoridad política de una comunidad) de una comunidad urbana. F. Paine fue una de las integrantes de las primeras organizaciones mapuche llamadas Centro Mapuche y del Co. De. Ci. Participó activamente de ese momento político y social en el cual las organizaciones mapuche e indígenas en general tuvieron una gran proliferación y crecimiento. Su historia de vida es muy interesante porque aborda muchos momentos en relación a la actividad política mapuche. Su rol es muy importante por su conocimiento y porque es hablante del mapuchezungun.

La entrevista fue en su casa ubicada en barrio 500 viviendas. Mientras charlábamos se veía en la televisión la noticia de un chico que había desaparecido en la Lof Cushamen: Santiago Maldonado. La ministra de seguridad Patricia Bullrich realizaba declaraciones mientras se veía de fondo una ruta y un grupo de hombres con rostros tapados cortando una ruta.

¹⁵ Aclaro que los nombres que figuran no son los verdaderos para respetar la confidencialidad de lxs entrevistadxs.

F. nació en el paraje Blancura Centro en la prov. de Río Negro. Tiene dos hijas y dos nietos. Sus padres se casaron “**como se casaban antiguamente los mapuche. Se hicieron el nguiantuwun cuando se comprometieron y después se casaron**”. De ellos nacieron 8 hijos. F. es una de las *menores*. *Ella no alcanzó a conocer a ninguno de sus abuelos porque “ya habían partido” cuando ella se crió*. En su casa no se hablaba el idioma castellano:

mi mamá era una mapuche que si bien se había casado ella vivió su infancia, su vida como una mapuche (...) en la casa no se hablaba casi el castellano, sólo cuando venía gente. Pero nosotros, todos mis hermanos hablan el mapuche zungun, todos. Nadie no puede decir yo no sé hablar el mapuche zungun, todos hablamos...

Mientras vivió en Blancura Centro pudo hacer hasta tercer grado. La escuela le quedaba a unos 30 km:

teníamos que ir caminando, y bueno aprendí a leer y escribir y después no fui más porque ya el maestro se quiso propasar conmigo porque yo era la más grande que estaba ahí y yo dije “de ahora en más yo no voy más”. Y no fui más. Y después cuando vine acá (Fiske Menuco) bueno terminé la primaria, después hice el secundario, luego me casé”.

Abuso, vergüenza, burla y castigo. Estos son en su mayoría los recuerdos de F. sobre su paso por la escuela. Por esto F. Paine nombra a la discriminación como una de las grandes dificultades en el transcurso de su infancia y adolescencia, sobre todo en relación a la escuela rural.

Allá era otra cosa (se refiere a la escuela rural) te decían “a ver poné la mano sobre el pupitre”, “a ver si tenés limpias las uñas”, “a ver las orejas” te tiraban las orejas y te miraban a ver si tenías tierra en las orejas. Los chicos que con la tierra se les pasaban todos los pies, se los hacían lavar con un ladrillo, les sangraban los pies .

Y si se te escapaba una palabra con el mapuchezungun te pegaban con el puntero, y te ponían de penitencia atrás de la puerta. Eso vivimos nosotros. Todavía hay gente que tiene mi edad y se acuerdan que pasábamos esa situación de castigarnos por hablar nuestro idioma.

La violencia física como castigo al hablar el mapuche zungun está explícita en el relato de F. Pero también hay otro tipo de violencia que tiene que ver con el menosprecio: la violencia del castigo físico, la imposición del castellano y las diferencias entre alumnos mapuches y no mapuches.

“Tenés que hablar como la gente” nos decía el maestro. “No como ese idioma que tienen uds, ni se entiende qué es lo que se dice”. (...) F. Paine

La segunda forma que adquiere la violencia es ya en el orden de lo simbólico es decir en relación a la enseñanza de la historia y mediante la proliferación de discursos peyorativos que menospreciaban la existencia mapuche. Sobre esta forma específica profundizaré más adelante.

El tercer tipo de violencia es la que se puede visualizar en las burlas y tratos vejatorios entre pares (Oñate, 2015, p. 202). Un ejemplo de ello es lo que cuenta F. Paine acerca de su impedimento para hablar el mapuzungun entre amigas.

F. Paine nació escuchando y hablando el mapuche zungun. Su lengua materna no le dió oportunidad de dudar sobre su identidad. En la escuela aprendió que hablarlo era sinónimo de castigo. Pero entre sus pares también le toca vivir la risa:

yo cuando vine acá (Fiske Menuco) hablaba con mis amigas, que habían venido de allá (Blancura Centro); y ellas tampoco se animaban a hablar. Ellas se mataban de risa, no me contestaban, sí me entendían y todo, pero ya era como que no era bueno ser mapuche. Pero a mí no me pasó eso.

“Ya era como que no era bueno ser mapuche” dice F. recordando la risa que le provocaba a sus amigas cuando ella les hablaba en mapuchezungun.

Nos topamos aquí con una de las heridas coloniales (Cusicanqui). Es decir con una de las situaciones que atraviesan las historias personales con toda la carga de valores y condicionamientos asociados a la racialización de las relaciones: La vergüenza.

cuando llegué acá (...) cuando yo fui a la escuela yo no decía mi apellido, lo decía muy despacito porque me daba vergüenza, todos eran Pérez, García no se cuánto y yo era Paine (...)

Si bien tenía mucha vergüenza de decir mi apellido y era porque para no sentirme tan discriminada en un aula que está llena de otro tipo de personas. Yo era un pollito mojado dentro de ese aula.

Considero importante poder contextualizar estos momentos de escolarización que aparecen en los relatos de nustrxs entrevistadxs, permitiéndonos además visualizar los

estereotipos dentro del aula y su peso dentro de los procesos de identificación mapuche. Una posibilidad es detenerse en el abordaje de la temática en los manuales escolares:

Se presenta claramente una diferencia entre aquellas regiones integradas “netamente por el elemento blanco”, fruto de la inmigración europea; mientras que la Patagonia se reconoce como “totalmente tierra de indios” (p. 314) muchos de los cuales han “desaparecido” y “hay algunos grupos en la zona cordillerana que no se adaptan a nuestra civilización” (Manual Estrada, 1953, citado por García y Miralles, 2011)

Las autoras agregan que el discurso escolar sobre el aborigen “se centra en el mapeo de las tribus según las regiones geográficas que habitaban, mostrándolos como parte del ámbito natural”. Además en los libros de lectura “predomina la descripción del indio, respecto de sus vestimentas y actividades productivas, guerreras y espirituales”, mostrándolo en algunos casos como “feroz, cruel, demoníaco y rebelde” y en otros “relacionados con su aspecto viril, sus habilidades y tenacidad”.

Así, en un caso la cuestión de la defensa del espacio instala un discurso que carga de aspectos negativos dicha imagen frente a las poblaciones blancas portadoras de armonía y moderación; mientras que en otro el reconocimiento de la invasión de sus tierras, convierte a esa misma defensa en un despliegue de habilidades que revalorizan su figura” (García y Miralles, 2011, p 207)

Es decir que esas habilidades empezaban a surgir una vez que fueran “sometidos y civilizados”.

Pero continúo con la historia de F. y el recuerdo de sus 18 años, en el momento que decide venirse a Fiske cuando ya todas sus hermanas mayores se habían venido: “*yo veía que*

todas ellas se ponían unos zapatos bonitos, una ropa bonita y yo allá no podía. No era que me sentía mal al no tenerlo pero yo quería probar cómo era esto, por eso me vine”.

F. cuenta que estaba muy ilusionada en venir acá y pensó *“todo color de rosa”* pero no fue así: *“el desarraigo es muy triste, el llegar, uno viene de allá y no sabe hacer nada, yo no conocía nada de lo que existía acá en la ciudad. Ni siquiera el teléfono, ni el televisor, nada conocía yo”.*

Vino a trabajar en una casa de familia cama adentro, **“pero yo no era integrante de esa familia, yo era una cosa, un robot que vivía ahí adentro yo no hablaba con nadie, comía en la cocina, no comía con la familia. Me levantaba a las 6 de la mañana trabajaba hasta la una de la mañana, me iba a dormir y muchas veces llorando porque extrañaba, extrañaba a mi familia, terriblemente extrañé”.**

F. comienza a involucrarse con la identidad mapuche cuando conoce a V. H. y su señora: **“nos juntábamos a tomar mate, a charlar. Ellos ya estaban participando con un grupo que iba con el C.A.I.¹⁶ (Consejo Asesor Indígena) Ya estaba el C.A.I., y en el C.A.I. participaba de allá de Blancura mi hermana mayor con su familia, toda la familia participaba del C.A.I. ya estaban participando Huechucura, M. P. y sus hijas participaban”.**

¹⁶ Consejo Asesor Indígena. 1983. “El retorno de la democracia permitió el restablecimiento de las organizaciones populares acalladas y perseguidas durante la dictadura militar. En los primeros meses del gobierno constitucional se produjo una gran nevada en la meseta rionegrina” (...) “que afectó a gran parte de los habitantes de la zona, quienes perdieron muchos de sus animales. Para contrarrestar los efectos de la nevada, la iglesia católica lanzó la campaña “una oveja para mi hermano”, con el fin de recomponer el stock ganadero de los sectores más afectados. Simultáneamente, el Obispado de Río Negro puso en marcha un proyecto de promoción social para trabajar sobre las necesidades de los pobladores rurales. Fue a partir del apoyo de la iglesia a través de este proyecto, junto con el accionar de dirigentes mapuches y el apoyo del gobierno Provincial, que surgió el C.A.I., el que quedó oficialmente constituido en el año 1985”. Valverde Sebastián. 2005.

La dificultad que yo tuve fue la discriminación, eso fue dificultad por ahí. No me animaba a hablar. Cuando nosotros empezamos con Vicente a andar, Vicente me decía “hable lamghien (hermana), usted sabe hablar”, y yo no me animaba a hablar. Ante nadie me animaba a hablar yo. Tenía mucha vergüenza de hablar ante la gente. Me ponía colorada como un tomate y no podía. ¿Pero eso por qué?...

8.2- “Paisana” (Entrevista a C. Llanka)

C. Llanka es maestra jubilada, tiene 58 años y nació en Fiske Menuco (Gral. Roca). Su papá Antonio y su mamá Cristina nacieron en Chubut pero ambos se criaron en parajes de la zona llamada Línea Sur en la provincia de Río Negro. Antonio nació en Cushamen y se crió en Chacay Huarruca. Su mamá Cristina nació en El Mirador y se crió en Fitamiche.

La entrevista fue en la casa que construyó su padre, en el barrio Villa Obrera de Fiske Menuco. Allí vive junto a su mamá y su hermana. Cuando llegué a la casa de C, su mamá Cristina estaba hilando junto al ventanal. C. me recibe con mate y con el árbol genealógico que su hermana viene investigando hace ya bastante. Gracias a todas estas averiguaciones es que pudimos compartir la información de varias de las generaciones de su familia. Durante el relato de su historia familiar aparece “**el tema del abandono**” como una tristeza que está presente en la infancia de muchos de sus antecesores. Relatos sobre pobreza y desarraigo, éste último sobre todo por parte de sus padres que tuvieron que dejar el campo para ir a la ciudad.

Antes de conocer a Antonio, su mamá Cristina trabajó de empleada doméstica y niñera en El Bolsón. Luego la llevaron a Buenos Aires “*se fue con un comandante del ejército para el que*

ella trabajaba. Allá estuvo viviendo cuando lo derrocaron a Perón en el '55 y se asustó y se volvió".

Por distintos motivos tanto su madre (Cristina) como su padre (Antonio) estuvieron bajo la tutela de sus tíos. Antonio creció con una tía, por eso a diferencia de sus hermanos tuvo "otra posición" que le permitió hacer hasta el segundo grado y aprender a leer y escribir. C. Llanka cuenta que sus tíos paternos tuvieron una infancia muy distinta a la de su padre "***vivieron cosas muy difíciles, salir a cazar zorros para sacarles el cuerito, para poder venderlo y poder comerlo***". Antonio "***fue un poco a la escuela pero siempre creció con la carencia de su mamá (Regina) que la vino a ver recién cuando tuvo 18 años***".

Cristina, la mamá de la entrevistada, quedó huérfana de madre a los 7 años y su papá tuvo que dejarla a ella y sus hermanos a cargo del hermano de su mamá Asunción, o sea que se criaron con un tío por línea materna.

Antonio y Cristina se conocieron y se juntaron en Chacay Huarruca en donde Antonio trabajaba en una estancia. Luego vino "***una época muy fea de clima que mató muchas ovejas. No había manera de sobrevivir y entonces mi papá decidió irse. Y entonces ahí los trajo un mercachifle que era de allá pero se había venido a vivir acá***". El primer hijo de Cristina y Antonio nace muerto y luego se van a vivir a Fiske Menuco, en donde se establecen y tienen seis hijos más:

Mi papá se vino para acá con toda la familia puesta porque la necesidad lo trajo, yo digo que si ellos hubiesen estado bien en el campo -después de la Campaña del Desierto

le dejan los peores lugares, los pedreros inhóspitos- bueno si hubiesen tenido posibilidades de tierra, de todo, yo creo que no se hubiesen venido.

C. dice que siempre se supo paisana. La palabra mapuche la escucha recién cuando empieza a participar en el grupo Quimelcan. Y me cuenta de una de sus sensaciones de “ser” en un viaje a los pagos de su familia:

La vida fue acá (en Fiske Menuco) pero siempre venía gente del campo, de Ñorquinco, de toda esa zona. Y eran todos tíos, que eran conocidos ¿viste? del mismo lugar.

Después cuando tenía 6 años (debe haber sido) fuimos al campo con mi mamá y mi hermana, éramos los cuatro. Y bueno (...) le pude poner cara a mi abuela, a los amigos que él nombraba, y todo... porque allá todos eran sus hermanos y a mí me llamaba la atención, porque él no tenía tantos hermanos. Después fui entendiendo todo lo que es la paisanada, como le decíamos, éramos todos parientes, pero a veces no eran parientes de sangre eran por pertenecer al mismo lugar. El parentesco se establece de otra manera.

Y estuvimos con mi abuela (paterna) y ahí conocí a mis abuelos, conocí a mis primos, fuimos a Fvtamiche, donde se crió mi mamá.

Y después la alegría del encuentro para mí, fue eso, me marcó. Yo no puedo decir que en tal momento me di cuenta que era (...) nosotros éramos paisanos, indios por ahí se trataban. Pero la palabra mapuche aparece cuando más o menos en la época de Aimé Painé, que decía “somos mapuche, somos gente de la tierra”, con esa idea más o menos con ese concepto empezamos a identificar ya urbano y formamos un grupo con Luisa

Calcumil y un montón de gente (..) el grupo Quimelcan. Un grupo que me va a marcar un montón.

Es interesante esta diferencia que hace C. entre paisana y mapuche. Por ello lo vuelvo a preguntar sobre esto, y aquí vemos que surge la adscripción mapuche en relación a Chile:

Yo veo diferencias, todavía no tengo tanta claridad, yo no me diferencio tanto del tema de los mapuches de Chile de Argentina, porque esto que te contaba, veo que somos una misma, un mismo grupo de gente. Esto de tener claridad con respecto a lo chileno, argentino pasa por una cuestión política de poder, si quieren o sea cuanto más unida está la gente a ellos les molesta, eso lo tengo claro, pero después lo otro... el ser mapuche porque a ese nivel yo empiezo a averiguar cuando ya era maestra, empiezo a averiguar y empiezo a averiguar con Casamiquela,

En relación a cómo se define ella, surge también un recuerdo de su padre: *“Mi papá decía: “yo soy Argentino neto”, (...) pero ¿desde cuándo la Argentina se llama Argentina? Es conocer también la historia”*.

Estas auto adscripciones parecen no seguir la lógica de la línea de pensamiento que vengo sosteniendo hasta el momento. Pero para entender estas “paradojas del colonizado”, como las llama Ana Ramos (2005), tomaré justamente un escrito de esta autora que trabaja temas relacionados con la historia oral, los liderazgos políticos y la autogestión en la comunidad Cushamen, lugar en el que a diferencia de otras comunidades, la adscripción “mapuche” era reemplazado por el de “paisanos argentinos”. Allí Ramos esclarece y redescubre significados identitarios que subyacen en la historia y que ayudan a interpretar a la identificación de “paisano

argentino” como una estrategia para conservar la propiedad sobre la tierra. O sea que de alguna manera es una adscripción impuesta por metodologías de dominación que Ramos entiende como prácticas hegemónicas no discursivas de territorialización. De esta forma cambia la interpretación sobre las adscripciones. La historización de las palabras nos permite desenmarañarlas de abordajes simplistas en los que podríamos pensar que decirse argentino neto es un acto patriótico. Esta contextualización nos hace pensar que más bien es una estrategia de supervivencia.

Me gustaría nombrar algo más que surge de la historia de C. Llanka que es el encuentro con los discursos etnocéntricos en el momento de enseñar o aprender, es decir en el acto educativo o pedagógico. Como ya dije C. Llanka es maestra jubilada y cuenta las contradicciones que se encontraba en el momento de enseñar y elegir qué y cómo enseñar.

el ser mapuche, porque a ese nivel yo empiezo a averiguar cuando ya era maestra, empiezo a averiguar y empiezo a averiguar con Casamiquela, empiezo a averiguar con Aimé, por Aimé llegamos a Casamiquela. Porque Aimé Painé canta una canción que es la canción sagrada del viento, y se la escucha mi mamá y le dice “esa canción la cantaba mi abuela Nahuentripay” y entonces ella dice “sí, esta canción me la pasó Casamiquela de una investigación que él hizo de Carmen Nahuentripay”.

Siempre me interesó y ahora digo bueno esos relatos tengo que ver la manera de que lleguen a los más chicos porque en las escuelas siguen estando los paisanitos nuestros aunque quieran negarnos ya mezclados, tal vez no; esto también lo decía Casamiquela, en Patagonia ya no queda gente pura así descendientes de los antiguos, y que sean

puros porque se han ido mezclando y a veces unos dice no no yo no pero mi mamá es Pereira si uno busca en la familia ya hay algo diferente y eso me parece que eso no tiene que servir para que uno discrimine negativamente.

C. Ruiz nombra a uno de los autores, Casamiquela, que justamente escribe desde la línea del purismo del cual vengo hablando. Lejos de querer criticar la tarea de nuestra entrevistada lo que busco es pensar sobre ¿qué material teórico habrá en las escuelas sobre el tema indígena? ¿cómo es enseñar desde una postura etnocéntrica purista? o ¿cómo se detecta en la enseñanza el estereotipo y la estigmatización? Traigo este tema pensando justamente en el sentido que dice C. Ruiz; “en las escuelas siguen estando los paisanitos nuestros”, quiero decir hay niños de familias mapuche que escuchan y aprenden sobre sí mismos de alguna manera de una forma despectiva y errónea.

Retomando la forma en que se aborda el tema en las aulas, Novaro (s/f) en una investigación que se realizó entre principios del 1997 y mediados de 1998 con docentes de sexto grado y séptimo grado que afirmaron estar interesadxs en trabajar intensamente el tema de lxs aborígenes con lxs alumnx, plantea que el tema de los pueblos indígenas en general se enseña de manera atemporal. La tendencia es a tratarles como “pueblos puros”, congelados en el tiempo, omitiéndose referencias a los conflictos con la sociedad nacional y en general a su historia actual. El exotismo también funciona como emergente de la naturalización y el etnocentrismo; todo esto la autora lo ve en la exaltación de cuestiones como los rituales y por los elementos de la “cultura material”.

Debido a ello lxs alumnxs terminan preguntando a lxs docentes si quedaban pueblos puros o salvajes actualmente. Pero hay algo más que me interesa compartir y es que a partir de las observaciones se advierte que el tema donde surge más claramente la presencia de concepciones etnocéntricas es cuando se habla de la campaña al desierto.

En contraposición con la visión valorativa, relativista, tolerante y paternalista con que se habla de los indios en el pasado remoto y en el presente en sexto grado, los alumnos escuchan otra cosa en séptimo cuando se desarrolla el tema de la organización nacional: frente al proyecto de organización y progreso, los indios debían desaparecer, dejar lugar a los inmigrantes, que venían a trabajar. En las escuelas se escucha en los docentes: “Porqué el país ya estaba preparado para crecer?” ...¿Cómo queda el lugar después de la campaña del desierto?” (vacío dicen los alumnos) “¿Qué había que hacer?” (llenarlo contestan) El país estaba preparado porque no tenía la amenaza definido... No hay indios, la tierra está libre para cultivar” (esc.1) . (Novaro, sin fecha)

Para terminar con este relato quiero valorar lo que me cuenta C. Llanka acerca del grupo en el que empieza a trabajar y que la va a “**marcar un montón**”, Quimelcan; palabra que significa enseñar, hacer saber, dar a conocer. Aimé Painé y Luisa Calcumil eran también integrantes de este grupo. C. recuerda que el grupo Quimelcan empieza a gestarse en el '80, ella se acerca al grupo por intermedio de su mamá y su hermana Lucía.

Era la época en la que venía Aimé Painé y también a venir Josefina Racedo y entonces yo me enamoré de los discursos de ella, de Josefina sobre todo, (...) empecé a

comprender, ya no el ser mapuche o paisana, porque yo ya me reconocía, lo que empecé a comprender son las relaciones de poder. El por qué la gente está como está, la situación económica, por qué se nos ha negado nuestra propia identidad en general

8.3.- “Parezco una india” (Entrevista a I. Ruiz)

I. tiene 54 años, nació en Cinco Saltos en el Alto Valle de Río Negro. Ella se define como “*Industria Argentina, de fabricación chilena*” porque su familia es “*toda una familia de chilenos que se vinieron para acá*”. I. Ruiz tiene seis hermanos de mamá y papá y una hermana de parte de padre.

Su mamá se llamaba Noelia pero ella siempre les contaba que la habían anotado como Noé Elía, que era un nombre de hombre. Noelia era ama de casa y después, cuando se separó y quedó sola con sus hijos, se dedicó a lavar ropa para mantener a su familia. El papá de I. Ruiz se llama Servando. Él durante un tiempo fue jornalero, luego tuvo un almacén en Catriel. Actualmente vive en Plottier donde también tiene un comercio.

I. Ruiz cuenta que primero no sabía lo que significaba la palabra mapuche.

En la escuela veíamos a los indios, veíamos las fotos de los indios. De eso sí que me acuerdo bien porque cuando D. (su hermano) y yo, q éramos los hermanos más grandes fuimos a visitarla a N., (su hermana) ella estaba hecha una princesita. Y entonces nos sacan una foto. Y después cuando me muestran esa foto dije ‘uy parezco una india’. Yo me sentí eso. Fue todo lo que pensé. Y esa foto me quedó gravada a fuego: mi hermano D. y yo, con los pelos largos y despeinada.

I. piensa que la línea mapuche más clara es de su papá, porque su abuela paterna “era bien mapuche”.

La abuela paterna de I. Ruiz “Tejía, hacía telar mapuche, vivía de eso, de los tejidos. Mi papá era como más rubión pero sus hermanos no. La tía con la que se crió mi papá, vivía en el lugar al pie del volcán Villarrica y mi papá me llevó en ese campo y me dijo acá hacían los nguillatunes. (...) Él contaba esas historias pero por el otro lado no se decía mapuche. No era ‘yo soy mapuche’. (...)

Mi papá siempre hablaba burlándose. Decía por ejemplo: mari mari... concha e tu madre (para abajo) y se reía. Eran como chistes pesados: Indio come carne caballo, indio come ñaco. Ellos ... que eran indio come carne e caballo y come ñaco. Pero no lo iban a reconocer, que venían de ahí, era como que lo querían borrar. (...) Nosotros nos pensábamos mapuches porque nos veíamos la cara, pero no pensábamos en ningún otra cosa que tuviera que ver. No encontrábamos a nadie con quien ponernos a hablar.

I. Ruiz recuerda que cuando tenía 20 años vió la película “Gerónima¹⁷” y ahí escuchó la palabra ‘mapuche’:

vi la palabra, la escuché, reparé en la palabra. Y con mi hermano dijimos nosotros tenemos que ser mapuches, porque nos veíamos la cara...había poca gente que se decía

¹⁷ Película argentina estrenada el 27 de noviembre de 1986. Película que retrata una historia real ocurrida en 1976. Gerónima Sande, una mujer mapuche, y sus cuatro hijos, vivían en la zona de Trapalcó, un paraje rural de la provincia de Río Negro. La familia es conducida e internada al hospital de General Roca. A raíz de ello tres de sus niños encuentran la muerte por una enfermedad contraída durante la internación y Gerónima, luego de la muerte de sus hijos, sufre un brote psicótico y tiempo después muere. Sólo sobrevive su hijo Eliseo. El director del film fue Raúl Tosso • El guión pertenece a Raúl Tosso y Carlos Paola, quienes se basaron en el relato del médico psiquiatra Jorge Luis Pellegrini, quien trató a Gerónima y sus hijos y realizó una crónica de ello.

mapuche entre ellos Luisa Calcumil y estaba mal visto que hubieses tenido un apellido y que renegaras y que ahora te dijeras mapuche porque estaba de moda. Por eso durante muchos años lo hablábamos entre nosotros nomás.

El relato de I. Sobre su encuentro con la película Gerónima se da en la década del '80. Temporalmente coincide con el comienzo de militancia de C. Llanka en el grupo Quimelcan y con el relato de F. Painemal y sus inicios en el Centro Mapuche de Fiske Menuco.

En este punto quisiera situar el contexto político mapuche de aquel momento para entender este cambio en la significación de la adscripción mapuche de la que nos habla I. Al decir que “ser mapuche estaba de moda”

Situémonos en los primeros años de democracia en Argentina, específicamente ya en un modelo económico y político menemista. En este contexto una de las premisas de la demanda social era la defensa de los derechos humanos. Esto implicó el impulso y revalorización de la participación de los colectivos considerados minorías, como las indígenas.

El creciente movimiento indígena, con el apoyo de sindicatos, partidos políticos y otras organizaciones- demandó al gobierno provincial la sanción de una ley orientada a reconocer derechos indígenas. En este contexto de demanda política se forma el Consejo Asesor Indígena (C.A.I.), una organización indígena que en sus comienzos estuvo estrechamente vinculada con el obispado y que también incluye y representa a los pequeños productores no mapuche (Kropff citan a Mombello, 2005).

En simultáneo se fueron organizando Centros Mapuche en las ciudades de la provincia, que se diferencian del C.A.I. en que los centros “anclan su demanda en el derecho a la diferencia

cultural más que en una articulación en tanto campesinos”.En este contexto, precisamente en 1988 se sanciona en Río Negro la Ley N° 2.287 la que incluye además:

la creación del Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas (CODECI) que debe encargarse de ejecutar la Ley y debe estar compuesto por representantes del CAI y del Poder Ejecutivo provincial. De esta manera, el CODECI se convirtió en una de las primeras instancias estatales de participación indígena en la aplicación de políticas en la Argentina. (Kropff, 2005, p 111) .

Por su parte en el nivel nacional, en el año 1994, se reconoce la pre existencia de los pueblos indígenas de Argentina en la Constitución Nacional.

Presento todo este contexto de cambio político interpretar lo que nos dice I. Ruiz acerca **de que *había poca gente que se decía mapuche (...) y estaba mal visto que hubieses tenido un apellido y que renegaras y que ahora te dijeras mapuche porque estaba de moda. Es decir para interpretar*** el cambio de significación de la adscripción mapuche en relación al contexto.

El cambio que noto aquí es que quienes se adscribían como mapuche habían comenzado a ser sujetos de derecho y en este contexto comienza a funcionar nuevamente la idea de que la auto adscripción mapuche es una herramienta estratégica para obtener algún beneficio. Estamos ante una bifurcación más de la idea arraigada en el imaginario social de que el estado se construyó sin indios o sobre y gracias a la desaparición de todos ellos.

Es decir que aunque en los años 90, y gracias a la expansión de la retórica de los derechos humanos, se instala progresivamente que la diversidad cultural es un valor que se debe respetar; y que discriminar es también “silenciar facetas identitarias de los ciudadanos y habitantes del país que no se agotan en los cánones convenidos que circunscriben la común pertenencia cívica

(Briones, sin fecha); estos avances legales muchas veces no se traducen aún en un completo ejercicio de la diversidad.

Sigo con el relato de I. Ruiz. Y contando cómo fue el comienzo de su participación en el grupo Leufu. *En el año 2009 o 2010, la invitan a participar de un Trawun (encuentro), y le cuentan que el objetivo es recuperar la historia lo cual “**hacía muy bien a la autoestima**” y con la idea de aprender para llevarlo todo al barrio decidió comenzar a participar en el grupo mapuche de arte y comunicación “Leufu”. Momento que ella remarca como “*un antes y un después*” en su vida.*

En ese mismo primer encuentro me encontré un mundo que no conocía pero que reconocía, pero que no sabía. Por ejemplo: se hizo una ronda de conversación y el tiempo de conversación (fue extenso) yo me empecé a poner nerviosa. Me hizo acordar que en mi adolescencia, con la iglesia, íbamos al Cuy a Aguada Guzmán. (En esos viajes) un cura nos decía que fuéramos a escuchar a la gente y que esa forma de conversación era la que se hacía, “ellos se toman su tiempo para hablar, espérenlos” nos decía. Y si.... Y así es la cosa que yo me la acordé pero yo la traigo, a mí eso me rompió la cabeza. Pero eso me hizo pensar que nadie hablaba, la gente hablaba despacito, tranquilito y cuando termina siento un bienestar y una tranquilidad. (...)

Para concluir con el análisis de este relato comparto lo que I. Ruiz cuenta acerca de su alegría de ser parte o de ser mapuche:

Lo que quiero, lo que me gusta de ser mapuche es esa lógica que tiene de organización, que intentamos nosotros llevarla. Es difícil, estamos contaminados con otras formas de

relacionarnos pero la primera vez que leí esto, lo leí en “Una Excursión a los Indios Ranqueles” que Mansilla cuenta cómo hacen los parlamentos en las comunidades los loncos. Cómo se juntan y se pasan 40 días de parlamento y se la pasan charlando, de dónde vienen, hijos de quién son y todo... Creo que es de una humanidad tan tremenda, como decimos las feministas de ‘acorporarse’ fuerte que eso es lo que quiero. Me gustaría que todos lo hiciéramos, me gustaría que todos seamos mapuche en el sentido de que tengamos esa forma de relacionarnos y eso de tomarse todo el tiempo para escucharnos.

8.4- El mapuche más mapuche (Entrevista a D. Pincén)

D. Pincén vive junto a su compañera y sus dos hijos en el barrio de docentes de Fiske Menuco. Tiene 49 años, es trabajador social y retrafe (artesano que realiza la platería mapuche) Nació en Loncoche, un pueblo ubicado al sur de Chile.

D. Pincén recuerda que su abuela también practicaba “**muchas cuestiones**” de la cultura mapuche, y su abuelo Juan era artesano, trabajaba el cuero, hacía lazos y trabajaba como domador de caballos sin montura, “**como lo hacía el mapuche. Él lo aprendió ahí justamente en las comunidades y en eso trabajaba en el campo**”. D. cuenta que su mamá nació en Freire, un pueblo cercano a Temuco donde “**hay muchas comunidades mapuche; pueblos y ciudades que tienen nombre mapuche**”. Su madre y su papá son de origen campesino.

D. llegó a los 4 años de Chile y se radicó en Fiske Menuco junto a parte de su familia. Su papá había venido antes escapando de la dictadura y cuando pudo conseguir trabajo en Fricader

Patagonia, junto con otros compañeros, comenzó a tramitar una radicación precaria. En aquel momento llegaron al barrio Pac ahora llamado barrio Belgrano.

D. cuenta que en su historia siempre se encontró con la cultura mapuche. De su papá recuerda que le enseñaba a contar en mapuche y que llegaba a la mesa y saludaba, 'mari mari' y agradecía la comida con un muchas gracias en mapuche.

Mi viejo incluso antes de venir de Chile '73, '74 estuvo refugiado en una comunidad. En la época de la Unidad Popular las comunidades mapuche fueron reconocidas en Chile y se les dio el valor que correspondía, se hizo un trabajo muy interesante de la Unidad Popular en cuanto a la restitución de tierras, a la construcción de viviendas, y no fue nada impuesto sino construido con ellos o sea que no fue un arquitecto y una empresa sino que las fueron construyendo con la propia comunidad, diseñando y construyendo. Entonces mi viejo conoció y convivió en la comunidad Raipan, una comunidad que está en Loncoche .

D. dice que desde chico estuvo "empapado" y atravesado por la cultura mapuche pero su participación en un grupo comienza con la gente de la comunidad mapuche Elel Quimün, de Fiske Menuco, con quienes recuerda haber acompañado a los integrantes de esa comunidad en sus recorridas por las escuelas, con el objetivo de tener llegada a los colegios y a la comunidad educativa: ***"E. o F. Painemal que eran las referentes, iban y contaban la historia, a modo de concientización o tratando de mostrar la verdad de la historia"***. D. dice que esas recorridas le permitieron ver cómo muchos niños y adolescentes con apellido mapuche desconocían totalmente sus orígenes, o de dónde venían sus apellidos.

Ahí te das cuenta de que muchas familias, generaciones mapuche hay más que nada en los barrios: Barrio Nuevo, Barrio Noroeste, Barrio Quinta 25; los barrios más alejados del centro, barrios carenciados. No es casual, y la mayoría con apellido mapuche... Desconociendo o tal vez no, tal vez no tomando en cuenta, o no dándole el valor que se merece a la cultura del pueblo mapuche.

D. encuentra que fue en ese momento cuando comenzó su proceso de identificación: ***“en ese tiempo, con E., L. y F. empezó este proceso de reconocermé y de entender también, que algunos somos mapuches y somos mapuches urbanos”.***

Cómo sentís vos tu proceso de identificación?

Y tenés que jugar con eso, porque no es que yo ando diciendo en todos lados o cada rato “yo me siento mapuche o soy mapuche”. O sea, por qué lo tengo que decir y defender (...) lo puedo decir y hacer, lo puedo decir y defender haciendo...

El taller de los sábados (D. realiza un taller de platería mapuche) es un espacio hermoso en la que me encuentro con gente con la que me siento muy bien, (...) porque hay una historia, porque hay un montón de cosas que yo desconozco de mi proceso, de mi historia y que tal vez la encuentro ahí. (...) las charlas que se dan en el grupo, lo que escucho, aprender (...) el idioma todo eso. Y esos espacios se han ido perdiendo entonces para mí ser mapuche es recuperar esos espacios.

Aquí entonces se nombra la auto identificación en un espacio urbano y en un ámbito de lo privado, de lo familiar o grupal. D. después agrega algo que tiene que ver con una percepción de esta relación entre pares:

O también está el mapuche más mapuche (...) o esa idea de ser mapuche y ser ultra mapuche. Y yo juego con eso viste. Digo, me interpela todas esas cosas constantemente.

(...)

Yo me siento mapuche pero si vos me preguntás no como comida mapuche, como la comida que comen todos mis vecinos paisanos, (...) Y tiene que ver con muchas cosas desde que vos te levantás, cómo te preparás para el día, cómo te preparás para encontrarte con tu gente querida, cómo te preparás para tu espacio, entonces esas cosas yo creo que tienen que ver con ser mapuche o el sentido que le das a la tierra. (...)

D. Pincen nos trae una nueva situación en su relato, que es la auto identificación mapuche en un ámbito urbano. Y además esta observación del “mapuche más mapuche”, el “mapuchómetro” como suele decirse en chiste en las charlas internas mapuche, está relacionado al replanteamiento que realizan las nuevas generaciones dentro del activismo mapuche.

‘Vos no podes ser mapuche y andar con cresta y borcegos’. ‘No podes ser mapuche y andar con la campera llena de cosas brillantes, tachas’. Es como que hay algo que no cuaja, pero volvemos al tema este de qué es lo puramente mapuche. Esto es mapuche, esto no. Yo sé que le puede costar a mucha gente nuestra, a los mayores, inclusive que le produce un choque. Pero también entiendo que uno no se puede plantear ninguna reconstrucción seria como Pueblo si no se pone a ver mínimamente cómo quedamos

después de todo el despelote que significó la invasión del estado chileno y el estado argentino (Cañuqueo citado por Scandizzo, Kropff, 2005)

Esto lo vemos en los planteos de un nuevo discurso generacional (Kropff, 2005) donde los jóvenes realizan una crítica fundamentalmente a los discursos esencialistas y puristas que, en su esfuerzo de contrarrestar la deslegitimación de los discursos hegemónicos, son replicados dentro del colectivo mapuche y terminan excluyendo a distintos integrantes mapuche de las dos sociedades: la mapuche y la no mapuche. Claro que este cuestionamiento no invalida lo que las generaciones anteriores mapuche pudieron hacer para lograr la visibilización de las problemáticas mapuche y sus reclamos.

La postura discursiva de estas nuevas generaciones se identifican como “mapurbes”, y crean discursos propios para resignificar la historia y conectarla con un presente urbano y de barrio. La consigna es de alguna manera liberarse de lo que Kropff nombra como las “usinas productoras de sentido”; es decir, por un lado el discurso de las instituciones del estado como la escuela o los medios de comunicación, etc. “Y por el otro lado también los activistas de la generación anterior que construyeron definiciones esencialistas que se tornan, según los jóvenes, demasiado restrictivas” (Kropff, 2005, p 123).

Esta restricción de la que se habla tiene una lectura en contexto: las estrategias políticas de la generación anterior, quienes debieron situarse ante la invisibilización planteada por los discursos hegemónicos, manifestaron su presencia política apelando también al esencialismo estratégico en función de marcar la diferencia cultural (Kropff, 2005). “La militancia mapuche de las décadas de 1980 y 1990 en las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut debió discutir

con el discurso hegemónico argentino negador” (Kropff, 2005, p 116). Esta militancia mapuche de la década del '80 debió además argumentar contra el discurso que desde siempre los intenta deslegitimar desde la extranjerización, culpándolos de ser chilenos invasores. Esto se suma a que específicamente en Río Negro existe una ruralización de la presencia mapuche. Esta relación directa entre lo mapuche y lo rural se debe a la articulación con la demanda de los pequeños productores lanares.

Las generaciones anteriores entonces tuvieron que posicionarse en una tendencia culturalista o desde la diferencia cultural como estrategia de visibilización. Pero las generaciones más jóvenes proponen una alternativa: ampliar los horizontes para los procesos de identificación que incluyan a las personas que se identifiquen como mapuche pero que ya no cuentan, como consecuencia de la violencia institucional, con aquellas estructuras ancestrales de identificación, es decir con el Lof (comunidad basada en una unidad territorial que cuenta con autoridades tradicionales y valores ancestrales), el Tuwun (origen personal vinculado al Lof), y un Kvpalme (origen social vinculado al Lof).

Esto es también lo que nos expresa D. quien también expresa su búsqueda pero teniendo en cuenta que ya hay elementos familiares que no va a poder recuperar:

A ese mapuche que llevo, a esa persona mapuche, construirla. Porque si vuelvo para atrás no sé ni quiénes fueron mis abuelos, mi viejo no me pudo contar. Lo poco que me pudo contar mi viejo tiene que ver con lo que él vivió, a mi abuela no la conocí. Y del resto de los hermanos, de los once ... y no sé si hay uno que se reconoce, o sea nadie se reconoce, ninguno de los hermanos o a lo mejor sí se reconocen. Yo sí.

Yo creo que es bueno mirarse y buscarse.

Si la historia de despojos y desarraigo nos dejaron sin las bases ancestrales de significación identitaria entonces es necesario reconstruirse resignificando la historia y los espacios que habitamos.

8.5- **Entretejiendo relatos**

Hasta aquí presenté cada uno de los relatos desde alguna particularidad que encontré en cada entrevista. En esta parte me dedicaré a cruzarlas con los objetivos que había planteado al comienzo de la investigación. El objetivo general es explorar el proceso de auto reconocimiento de personas que se referencian como mapuche; y analizar sus relatos en relación a los estereotipos socialmente atribuidos. El primer objetivo específico es definir qué estereotipos acerca de la identidad mapuche identifican lxs entrevistadxs.

En este sentido encontré que en los relatos obtenidos no se nombran estereotipos definidos explícitamente como tales, sin embargo en algunas ocasiones encontré en las entrevistas expresiones de pureza de raza desde una mirada interna o hacia adentro del pueblo. Con esto quiero decir que la pureza, o la falta de ella (mestizaje), se transforma en una exigencia para ser catalogado como mapuche “verdadero o puro”. En un fragmento de la entrevista a C. , quien nos habla desde su profesión de docente, encontramos lo siguiente:

(...) en las escuelas siguen estando los paisanitos nuestros; aunque quieran negarnos, ya mezclados tal vez. Esto también lo decía Casamiquela ¹⁸: en Patagonia ya no queda gente pura, así descendientes de los antiguos y que sean puros, porque se han ido

¹⁸ Rodolfo Casamiquela (1932-2008) era paleontólogo, arqueólogo, Doctor en Ciencias, investigador, docente, historiador y escritor. Nació en Ingeniero Jacobacci (provincia de Río Negro).

mezclando y a veces uno dice no, yo no, pero mi mamá es Pereira. Si uno busca en la familia ya hay algo diferente y eso me parece (...) no tiene que servir para que uno discrimine negativamente.

C habla desde su lugar de docente y quien si bien asegura -en otras partes de la entrevista- que el mestizaje no debería ser motivo de discriminación, aquí habla en términos de pureza.

En tanto el entrevistado D. cuenta sobre una situación que lo interpela constantemente: “esa idea de ser mapuche y ser ultra mapuche”, otra situación en la que él ve que funciona una especie de jerarquía entre lxs propixs, es decir entre aquellos que se identifican como mapuche:

O también está el mapuche más mapuche. (...) Digo, (...) eso me interpela, todas esas cosas, constantemente. (...) si vos me preguntás yo me siento mapuche, pero si vos me preguntás no como comida mapuche, como la comida que comen todos mis vecinos paisanos (...)

Así es como las prácticas culturales como por ejemplo; saber la lengua, vivir de determinada manera, comer determinadas cosas, vestirse de alguna forma en particular; son también situaciones que construyen una jerarquía de pureza. Es decir se repite la misma ideología culturista, que determina la pertinencia o pertenencia a partir de los elementos culturales visibles, los que, por otro lado, ya describí anteriormente cómo han sido sometidos históricamente a políticas de marcación y discriminación. Esto puede verse en lo que cuenta F. acerca de sus vivencias como hablante de mapuzungun desde niña.

Si bien tenía mucha vergüenza de decir mi apellido y eso era porque para no sentirme tan discriminada en un aula que está llena de otro tipo de personas. Yo era un pollito mojado dentro de ese aula.

Y luego cito un recuerdo de F. del comienzo de su militancia dentro de un grupo mapuche:

La dificultad que yo tuve fue la discriminación, eso fue dificultad por ahí. No me animaba a hablar. Cuando nosotros empezamos con Vicente a andar, Vicente me decía hable lamghien (hermana) usted sabe hablar, y yo no me animaba a hablar. Ante nadie me animaba a hablar yo, tenía mucha vergüenza de hablar ante la gente. Me ponía colorada como un tomate y no podía.

El examen sobre los determinantes culturales y los grados de mestizaje son dos situaciones que reflejan la existencia de una creencia esencialista de la raza, pero esta vez como situaciones de exigencia no sólo entre los integrantes del mismo pueblo sino que también funciona como una auto exigencia de lxs integrantes consigo mismos. Esto lo noto en ciertas partes de las entrevistas donde se verbalizan como conflictivas algunas acciones que aún no son del todo internalizadas o aceptadas por lxs entrevistadxs como actividades propias:

“...el vestirme para la ceremonia es otro conflicto que tengo. Me encanta ver, me emociona, me emociona ver a las mujeres vestidas con su kupan, me emociona pero yo no lo puedo, no me puedo hacer cargo, no puedo hacerlo para mí, tengo mi tela para mi kupan, hace como cinco años comprada y no me lo he hecho...”

Así lo refiere I. sobre el uso de la ropa femenina tradicional mapuche. En el mismo sentido D dice sobre las ceremonias:

“Gustar me gustan. No he ido a muchas pero me pasa algo curioso, yo creo que uno tiene que ir cuando lo siente, no sólo tener ganas sino sentir ir a la ceremonia. En ese sentido soy tal vez demasiado respetuoso o no, no sé, porque son espacios como muy íntimos, muy sagrados. Y hay que estar preparado también para ir. Por ejemplo en la última que se hizo, participé de todos lo preparativos, trabajamos y después a la ceremonia no pude ir. También esa cuestión, de... no sé si tal vez de respeto y tal vez de temor, porque yo creo que hay que estar... sentirlo digamos (...) No sé si se entiende. Yo lo asocio con el respeto y con el proceso que va haciendo uno...”

De nuevo aparece esta paradoja en la que a pesar de que la pérdida de situaciones culturales tienen una explicación histórica, hay también una exigencia y una auto exigencia de poseerlos para ser reconocidos como verdaderos mapuches. Esta situación puede relacionarse con lo que ya he citado de Ramos cuando dice que las memorias oficiales no sólo pueden ser criticadas, y resignificadas sino también internalizadas. Es decir que los discursos esencialistas y reduccionistas acerca de los pueblos indígenas u originarios no sólo es un marco externo a las subjetividades que impone reglas de acción sino que también determina la forma en que las memorias subalternas se permiten pensarse a sí mismas.

Lo ya expuesto se conecta con el segundo objetivo específico que me propuse: describir las implicancias, entendidas como consecuencias o efectos, de la vivencia de esos estereotipos en la vida cotidiana de lxs entrevistadxs. Para ello comienzo citando lo que afirma Briones al decir

que estos procesos de identificación comprometen prácticas de identificación individuales y colectivas complejas y traumáticas, porque conllevan actualizarse como “sujetos indígenas”, es decir empiezan una búsqueda hacia un lugar identitario atravesado por la discriminación y la estigmatización.

Las auto identificaciones mapuche se desarrollan a pesar de pasados familiares silenciados y en un contexto de estigmatización. Tal vez por esto es que auto identificarse se trata en muchos casos de una especie de soledad que se nombra en algunas entrevistas. Me refiero a lo que cuentan algunxs entrevistadxs en la que en su familia es el o la única que se auto identifica como mapuche, o en otros casos hay pocos integrantes de su familia que comparten la búsqueda de reconstruir la memoria familiar o la identidad indígena. Esto es lo que cuenta I. acerca de cómo empezó su auto identificación mapuche:

Recién a los 20 años, creo que tenía 20 años, vi la película Gerónima y ahí escuché la palabra mapuche, reparé en la palabra mapuche. Fui con mi hermano y con mi hermano dijimos “nosotros tenemos que ser mapuche” porque nos veíamos la cara ... En ese momento pasaba que había poca gente que se decía mapuche, (...) y estaba mal visto que hubieras tenido un apellido y que renegaras, y que ahora te dijeras mapuche. Entonces por esa timidez de no decirnos mapuche porque estaba de moda, durante muchos años hablábamos entre nosotros nada más. Y no encontrábamos a nadie con quien ponernos a hablar, que nos contara.

Esto se relaciona con lo que nos cuenta D. acerca de su proceso de auto identificación:

A ese mapuche que llevo, a esa persona mapuche, construirla, porque si vuelvo para atrás no sé ni quiénes fueron mis abuelos. Mi viejo no me pudo contar; lo poco que me pudo contar mi viejo tiene que ver con lo que él vivió. A mi abuela no la conocí. Y del resto de los hermanos, de los once, no sé si hay uno que se reconoce, o sea nadie se reconoce, ninguno de los hermanos o a lo mejor sí se reconocen...

Sigo en la búsqueda de implicancias de auto reconocerse mapuche. Y para ello vuelvo a retomar a Briones quien identifica como otro aspecto de estas identificaciones al trastocamiento y visualización de las relaciones de poder que buscan naturalizar sistemas de identidad y diferencia mediante representaciones que atribuyen y jerarquizan a los individuos y a los grupos según sus “rasgos distintivos” (Briones, sin fecha). Al respecto en el relato de C. encontramos:

... era la época en la que venía Aimé Painé ¹⁹y también Josefina Racedo ²⁰ y entonces yo me enamoré de los discursos de ella, de Josefina sobre todo (...) empecé a comprender, ya no el ser mapuche o paisana porque yo ya me reconocía. Lo que empecé a comprender son las relaciones de poder. El por qué la gente está como está, la situación económica, por qué se nos ha negado nuestra propia identidad en general ...

O lo que cuenta D. sobre el momento en el cual empieza a recorrer escuelas

junto a la comunidad mapuche Elel Quimun:

¹⁹Aimé Painé, nombre artístico de Olga Elisa Painé, cantante de origen Mapuche y tehuelche que se dedicó al rescate y difusión de la música folclórica del pueblo mapuche. Nació en Ingeniero Huergo en 1943.

²⁰ Josefina Racedo es Psicóloga Social, egresada de la Escuela de Psicología Social dirigida por el Dr. Enrique Pichon-Riviére.

Por ejemplo Elisa o Fermina que eran las referentes iban y contaban la historia y a modo de concientización o tratando de mostrar la verdad de la historia. Y recuerdo haber visto niños adolescentes con apellido mapuche desconociendo totalmente sus orígenes, sus raíces, de dónde venían sus apellidos y en gran cantidad. Y eso a mí me llamó mucho la atención porque ahí te das cuenta de que hay muchas familias, generaciones mapuches más que nada en los barrios, Barrio Nuevo, Barrio Noroeste, Barrio Quinta 25, los barrios más alejados del centro, barrios carenciados; o sea, no es casual, y la mayoría con apellido mapuche digamos desconociendo o tal vez no, tal vez no tomando en cuenta o no dándole el valor que se merece a la cultura del pueblo mapuche.

Otro de los temas que surge de las entrevistas es lo que Ramos (2016, p. 23) nombra como imposición epistémica sobre las subjetividades subalternas, en este caso la mapuche. Esto es lo que veo en el relato de una maestra que cuenta sus contradicciones al momento de enseñar ciertos temas, siempre pensando en que muchxs de lxs chicxs que acudían a la escuela también eran mapuches. Aquí surgen dos temas: uno al momento de estudiar la historia y otro al momento de enseñar los ecosistemas:

Por ejemplo cuando uno habla en la Argentina de 1810, que llegan (...) las invasiones inglesas (...) estaban los españoles, estaban los criollos , ahí aparecemos nosotros también, ahí estamos nosotros (...) qué rol juega la gente, cuando había que luchar, quiénes estuvieron? Cuando cruza San Martín a cuántos de los nuestros llevan?

... cuando hablamos sobre qué es un ecosistema pones el ecosistema seres bióticos y los abióticos Bueno para nosotros no son abióticos, una piedra tiene vida. El agua tiene vida. La naturaleza toda está viva entonces eso por allí era complicado trabajarlo ...

Llego aquí al tercer objetivo específico que es conocer cómo se representan ellxs mismxs. Para ello cito los valores que resignifican lxs entrevistadxs, quiero decir aquello que cada uno revaloriza de la identidad mapuche. Empiezo por citar el relato de D. quien cuenta con qué situaciones relaciona él a la identidad mapuche:

Y... tiene que ver con muchas cosas desde que vos te levantás, cómo te preparás para el día, cómo te preparás para encontrarte con tu gente querida, cómo te preparás para tu espacio, entonces esas cosas yo creo que tienen que ver con ser mapuche o el sentido que le das a la tierra.

Aquí comparto el relato de C. quien recuerda las palabras de su abuela que C. valoriza como la posibilidad de **“estar con un mayor que te vaya diciendo quién sos”**:

“...ella me decía que tenía que ser una ulmel zomo , una gran mujer. ¿A quién me tendría que parecer? mi abuela me decía que a la picha, la mujer del piche, es una ulmel zomo, porque ella es muy poderosa en su tierra, no la pueden sacar, ella se agarra, se arraiga a una matita de yuyo, de neneo o de coirón. Ella se queda ahí y no la pueden sacar porque ella escarba y fuera de ahí es nada”

Por su parte I. explica qué valores reivindica de la cultura mapuche:

Yo digo, no sé qué sangre tendré yo, yo reivindico esta como mía propia, de la que me hago cargo y la que quiero ser (...) lo que me resulta más convincente es esa lógica que tiene de organización que intentamos nosotros. (...) la primera vez que leí esto, Mansilla cuenta cómo hacían los parlamentos las comunidades, con los lonkos cuarenta días charlando y diciendo de dónde vienen, hijos de quién son y todo eso. Creo que es de una humanidad tan tremenda (...) eso es lo que quiero, me gustaría que todos seamos mapuche, tomemos esa forma de relacionarnos y de escuchar eso de tomarse todo el tiempo de escucharnos, una de las primeras cosas que me emocionó, tan humano, esa es una de las cosas, y un montón de cosas más.

Hasta aquí recorrí distintas experiencias de auto reconocimiento como proceso. Encontré relatos de aquellos que escucharon y hablaron la lengua desde niñxs; y de otrxs que se sabían paisanos y gente de campo. Otrxs ya siendo adultxs fueron retomando palabras que escucharon en su familia: ***“mi papá saludaba en mapuche”, “mi tía sabía de ceremonias, me dijeron que eran machis...”***.

Todos los relatos demostraron que auto identificarse como mapuche es un arduo camino de reconstrucción ya que implica hacerlo frente a un contexto preparado para la negación. No es suficiente ***“verse la cara”***, ni llevar apellidos indígenas, ni siquiera encontrar relatos e historias familiares que vivenciaron la campaña del desierto, el destierro, el desarraigo, las ceremonias, los silencios y las rupturas generacionales ya que existe un mecanismo formado por una serie de

discursos que implantan la inexistencia de todos los pueblos indígenas. Y en consecuencia deslegitima cualquier auto reconocimiento actual.

Así es como transitar el proceso de auto identificación mapuche implica también despojarse del mismo “sentido común” y de los mismos prejuicios que todos los demás ciudadanos. Y remarco la palabra ciudadano porque es una categoría que implica estar escolarizado, nacionalizado y evangelizado; todas ellas estructuras que han sido útiles para la aculturación/asimiliación/invisibilización de los pueblos originarios.

9.- Verse, leerse, proyectarse en los medios de comunicación

Hasta aquí vine contando situaciones de auto determinación violentadas por la recepción de distintos mensajes que circulan sobre lo indígena. Cuando comencé a escribir lo hice pensando en la situación de ausencia de una imagen coetánea y cotidiana acerca de lo indígena en la mayoría de los discursos que circulan.

Ahondar las representaciones de los pueblos originarios en los medios de comunicación es tema para otra tesis. Pero de todas formas quisiera nombrar algunas observaciones que realizo desde la línea de reflexión que vengo sosteniendo acerca de los discursos hegemónicos que circulan sobre el tema indígena; y que se reproducen en la mayoría de los medios de comunicación, en mensajes que recaen en el estereotipo y la invisibilización, es decir que priman la reproducción de lo que he elegido nombrar retomando a Cusicanqui como colonialismo interno, esto es la reactualización del discurso colonial, provocando la inhabilitación política y el silenciamiento de los discursos indígenas.

A partir de todo lo expuesto en esta investigación me animo a decir que podemos visualizar en algunas producciones discursivas de medios locales, regionales y nacionales, el mismo discurso que se reproduce dentro de los ámbitos escolares y del conocimiento, situación de la que ya he hablado durante el análisis de las entrevistas. Hablo de una construcción discursiva desde concepciones rígidas, atemporales, de infantilización o folclorización que se siguen leyendo, escuchando y reproduciendo en muchos medios de comunicación y que se ven reflejadas en los discursos de lxs entrevistadxs.

Encuentro también un doble discurso. En algunas ocasiones los medios nos presentan a un “indio bueno” o a “nuestros aborígenes”, en noticias que se estancan en la difusión desde la diferencia cultural, la descripción de vestuario, el lenguaje y la novedad de sus costumbres “ancestrales”. Pero este discurso se transforma cuando lo que hay que comunicar es un conflicto territorial; o sea cuando lo que motiva la noticia es una situación que implica tensiones económicas y políticas. Allí por lo general aparece otra forma de relatar, con observaciones que dejan entrever el primitivismo, que relativizan los reclamos con argumentos extraídos de ideas de extranjerización, y sobre ideas de racialización o purismo. Situaciones discursivas que siempre terminan siendo funcionales a la relativización y deslegitimación de los derechos indígenas, construyendo una imagen de “indio malo” versus el “indio bueno”, esta última versión de museo, o colonizada del primero.

Y con esto invito a observar no sólo la construcción de líneas editoriales acerca del tema indígena sino también en nuestra propia carga discursiva, o sea a revisar nuestra propia formación y subjetividad acerca del tema: ¿qué elegimos como noticia?. ¿Cómo las adjetivamos? ¿Cómo las titulamos?. ¿Qué sustantivos y denominaciones utilizamos al momento de escribir?

Propongo también pensar sobre otras formas de hacer periodismo, puntualmente en la búsqueda que los comunicadores indígenas hacen sobre cómo crear y ejercer una práctica desde un discurso propio. En este aspecto sumo la observación de Gustavo Figueroa periodista y fotógrafo mapuche, acerca de ¿qué es ser originario en los medios masivos?. Y para ello retoma tres casos de desaparición forzadas de la región: Daniel Solano (desaparición forzada en Choele Choel), Sergio Ávalos (desaparición forzada en Neuquén), y el de Carlos Painevil (desaparición forzada en Allen).

En estas tres personas, dice Figueroa, hay dos identidades: la identidad territorial y la identidad ancestral. Lo que este periodista propone es sumar una mirada originaria para ejercer la profesión de comunicador. Incluso en los medios alternativos, dice Figueroa, se piensa a las víctimas sólo como víctimas de clase, víctimas por ser pobres. Pero esto deja de lado la historia de nuestra región, esa historia que dice y explica por qué determinadas familias habitan determinados lugares de la sociedad. “¿O acaso es casual que en la mayoría de esos barrios más periféricos la gente sea originaria?”:

En Painevil pueden encontrar un nombre originario (...) ahora si yo lo veo comunicacionalmente ¿qué representación tienen? ¿leyeron alguna vez alguna forma o algún guiño que les pudiera hacer entender que estas personas eran víctimas originarias dentro del territorio mapuche? ¿En el territorio mapuche? ¿En un territorio mapuche que está atravesado por campos de concentración como es Choele Choel? ¿Como es Gral Roca? (...) Podemos pensar por ejemplo el caso de Rafael Nahuel: si bien hay un representación, no hay una profundización mayor, ¿qué es la representación originaria dentro de los medios de comunicación? ¿Es tener un apellido mapuche? ¿Ser morocho? ¿Tener una vincha? (Figueroa)

Hasta el momento predomina una sola forma de representar al otro. Por ello es que Gustavo Figueroa propone pensar: “¿Qué pasaría si nosotros nos ponemos a escribir nuestras historias y las historias de nuestras familias? ¿Qué pasaría si nosotros nos empezamos a representar a nosotros dentro de la sociedades? ¿qué pasaría con los jóvenes que se forman y habitan aulas en silencio?”

Desestructurar el pensamiento de tanto relato impuesto es el comienzo del camino para pensar en otras formas de comunicarse. Y esto implica una nueva mirada sobre nuestra sociedad donde los colonizados no somos sólo los indios sino todos aquellos que siguen creyendo que Argentina está vacía de ellos. Por eso si queremos pensar, incorporar y construir discursos alternativos e inclusivos deberíamos pensar en descolonizar todo.

Para entender lo que quiero decir les comparto lo último de Cusicanqui. Es una utopía, sí. Pero como tal es un horizonte. Pensemos ese día en que dejemos de ser indios y seamos personas. Y en la que nos demos cuenta de que todos somos mapuche, gente de la tierra.

10.- Reflexiones finales

El trabajo fue creciendo al calor de los textos antropológicos y de historiografía nacional que planteaban la paradoja que se presenta ante la extrañeza frente a la emergencia de los pueblos indígenas en un contexto contemporáneo y como sujetos políticos. La exploración teórica me permitió entender y explicar por qué el surgimiento de estas nuevas identificaciones indígenas siguen provocando tensión. Ya que ellas, existiendo, de alguna manera confrontan y refutan el discurso de exaltación de guerra y presunto exterminio del indio sobre el que se fundó la nación y el estado argentino.

Compartí materiales teóricos que, a partir del análisis de documentos históricos, realizan una interpretación alternativa al clásico relato hegemónico que forja la idea del necesario e inevitable “exterminio del indio” para forjar el país. Discurso que en su momento legitimó las campañas militares y que continua funcionando en estrategias de invisibilización de los pueblos originarios. Presento además ejemplos de distintos textos o relatos que demuestran que este relato sigue siendo dominante, y que está arraigado en el sentido común siendo continuamente reproducido en diversos contextos y situaciones hasta la actualidad.

A partir del análisis de distintos emergentes y/o disparadores de análisis cotidianos como la tensión ante el cambio de nombre de la ciudad de General Roca por la denominación mapuche Fiske Menuco y la reacción que este cambio produce, visualizada a partir de los argumentos cotidianos que surgen por la negativa; concluyo además que ese discurso sigue operando hasta la actualidad en argumentos como la acusación por extranjerización del colectivo mapuche.

Es decir que existe una violencia encubierta que traduzco en esta investigación en la permanencia y reproducción de estereotipos acerca de los pueblos indígenas de Argentina en general, y que afectan de la misma manera al pueblo mapuche. Estos discursos estereotipados fueron adquiriendo distintos matices pero todos ellos son distintas variantes del discurso oficial de “enemigo interno”, aparente “exterminio del indio” y en acto seguido su invisibilización. Todas estas categorías que a partir de la instalación del Estado-nación argentino en adelante, han sido útiles para la permanente estigmatización y/o falta de legitimación del colectivo indígena como actores políticos.

Presenté además análisis de textos escolares y trabajos de campo que me permitieron acercar distintas miradas sobre cómo se trabaja el tema “indígena” en las aulas. Esto sumado a los relatos de los entrevistadxs confirmaron la existencia de la violencia encubierta que viven las personas indígenas que asisten y/o asistieron a estas instituciones en las que permanentemente se reactualizan las jerarquías de dominación impuestas por la conquista y que aún hoy continúan cimentando esta forma de colonialismo interno.

En definitiva traté de presentar distintos mensajes o textos habituales en la región que ejemplifican de alguna manera las distintas formas cotidianas de subordinación de las voces mapuche. Un marco que sirve además para contextualizar de otra manera las entrevistas que presento.

Hasta el momento procuré acercar todo el material que permitiera reflexionar sobre los estereotipos instaurados en los discursos cotidianos, y cómo éstas imágenes rígidas y atemporales impactan en las personas que se identifican mapuche. Estos mismos estereotipos circulan permanentemente en los medios de comunicación locales, regionales y nacionales; y en

esto que sentencio es donde veo también la importancia de este tema como tesis dentro de la licenciatura en comunicación social.

Comunicar es una responsabilidad. Creo que la ética del trabajo del comunicador implica también replantearse los sentidos que comunicamos, revisar palabras y objetivos comunicacionales en todos los temas que abordemos. Y estoy convencida de que puntualmente el tema de las verdades impuestas y de los prejuicios hacia los pueblos indígenas enraizados en la misma conformación de los estados nacionales, es un aspecto desconocido para muchxs comunicadores. Y lo digo porque era desconocido incluso para mí, que me identifico como tal.

Así es como desde la propia experiencia veo la importancia de abrir la percepción sobre otras implicancias y lecturas de las palabras. Otro mirada sobre los relatos de la historia. Sobre todo me interesa aquí, en esta ciudad en la que está emplazada nuestra facultad: lugar en la que se llevó a cabo la conquista del desierto y donde quedan tantos monumentos y muestras de la continua exacerbación de ella. Y donde muchos alumnxs y profesorxs tienen apellidos indígenas.

Este trabajo comenzó con una premisa central: Decirse indígena, reconocerse como tal, es también una forma de resistencia cultural y simbólica cotidiana. Confirmando esa premisa, pero luego de las entrevistas y su análisis, sumo además la idea de que llegar a esa identificación y transitarla implica una serie de contradicciones y tensiones.

Lenguajes propios silenciados a fuerza de desvalorización, desarraigo, discriminación, baches históricos en la familia, información familiar silenciada o desaparecida. Así es como los relatos que presento permitieron conocer a personas que nacieron en distintos lugares, viven en distintos barrios, militan en distintos grupos mapuche, pero todos ellos nos hablan de renegación, de falta de amor hacia lo propio (sino es en ellos, en alguna parte de su árbol genealógico). Pero

a la luz de la historia y de los sentidos presentados sobre la violencia que ejerce la discriminación podemos ya entender estas situaciones de tensión ontológica como relatos de sobrevivientes.

Pero no quise extraer sólo la tristeza e injusticia de estos relatos sino que también surgieron historias de militancia y de actividades de resistencia mapuche en la región. Esto me lleva a pensar en seguir investigando y fomentando el estudio y recopilación de estos relatos sobre procesos de identificación y su crecimiento político, lo que ayudaría a acrecentar el tejido de memorias alternativas regionales.

Encontré finalmente que la autoconstrucción como indígena, también está enmarcada por nuestro propios prejuicios, estereotipos, estigmatizaciones, vacíos históricos familiares, vivencias de racismo e invisibilización, por nombrar algunas.

Para terminar me gustaría compartir que mientras escribía esta tesis ocurrió la desaparición forzada de Santiago Maldonado. Terminaron encontrando su cuerpo en el río. Ocurrió también el asesinato de Rafael Nahuel al que acusaron de terrorista más de una vez. Y hemos también leído y escuchado infinidad de relatos sobre allanamientos e hipótesis sobre la R.A.M (Resistencia Ancestral Mapuche). También hemos asistido a la reinstalación en la sociedad argentina del mapuche como enemigo interno. Todos ellos serían dignos temas para otros análisis del discurso. Pero exhorto a lxs comunicadorxs a saber sobre la historia de lo que se escribe y a revisar conceptos aprehendidos antes de sumar más mentira a la poca información y estigmatización que ya hay en la sociedad no indígena sobre todo aquello que “los indios” representan.

11.- Referencias bibliográficas

- Accossatto, Romina. (2017). *Colonialismo interno y memoria colectiva. Aportes de Silvia Rivera Cusicanqui al estudio de los movimientos sociales y las identificaciones políticas*. Economía y Sociedad, vol. 21 (36) Sistema de Información Científica. Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal. Recuperado de www.redalyc.org/pdf/510/51052064010.pdf
- Alvarado Lincopi, Antimil Caniupan, Catepillan Tessi y otros. (2015). *Awücan Ka Kuzankan Zugu Wajmapu Mew. Violencias coloniales en Wajmapu*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche. Centro de Estudios e Investigaciones Mapuche. Temuco. Chile.
- Angelino, Natalia. (2016) Tesis de grado. Universidad Nacional del Comahue.
- Bartolomé, A. Bartolomé. (ene./ago. 2003). *Los pobladores del “Desierto” genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina*. Versión On Line ISSN 1850-275X. Cual. Antropol. Soc. V 17 N.1 Bs. As.
- Briones, Claudia. (1994). *Con la tradición de toda las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos. Usos del pasado e invención de la tradición*.
- Bourdieu P., Eagleton T. “*Doxa y Vida Cotidiana*”. Transcripción Entrevista 15 de mayo de 1991. Recuperado de <https://sociologos.com/2014/04/03/entrevista-pierre-bourdieu-y-terry-eagleton-doxa-y-vida-ordinaria-que-significa-hablar/>
- Cañuqueo, Lorena. *La construcción de identidad en jóvenes mapuche urbanos: Análisis de la Campaña de Autoafirmación Wefkvletuyiñ - estamos resurgiendo*. III Jornadas Patagónicas de Comunicación y Cultura.
- Cañuqueo, Lorena. (Junio 2015). *Tramitando comunidad indígena en Río Negro. Diálogos entre activismo, políticas de reconocimiento y co-gestión*. Revista Nro. 8 Año 5. Pp 61-80
- Cerda García, Alejandro. (Marzo 2014). *Memorias largas y cortas: tensiones para su articulación en el campo indígena*. Clepsidra. Revista interdisciplinaria de estudios sobre memoria. P.p 82-89.
- Díaz, S.; *Pampa Bárbara. Una mirada sobre la genealogía del pueblo*. Universidad Nacional de

Buenos Aires. Recuperado de <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/662>

Du Gay, P., Hall, S. (2003). *Introducción: ¿Quién necesita identidad?*. “Cuestiones de identidad cultural”. compilado. 1a ed.- Buenos Aires: Amorrortu, 320 p . ; 23x14 cm.-

Fanon, Frantz. (1961) *Los condenados de la tierra*. 1a ed. 3a reimp. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. Editorial Popular.

Gamarnik, C. E. (2009). *Estereotipos sociales y medios de comunicación: Un círculo vicioso*. *Questión*; vol. 1, no. 23. Facultad de Periodismo y Comunicación Social. ISSN 1669-6581. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10915/33079>

García, B. Amelia y Miralles, Glenda. (Enero-Junio 2011). *La Patagonia en manuales y libros de lectura. El discurso escolar sobre el “indígena”: entre la invisibilidad y la reparación histórica*. VI. (18). 201 a 220.

Giordano, Mariana. (2009). *Nación e identidad en los imaginarios visuales de la Argentina*. Siglos XIX y XX. Arbor Ciencia, Pensamiento y cultura. ISSN: 0210-1963.

Kropff Laura. (2005). *Activismo mapuche en Argentina: Trayectoria histórica y nuevas propuestas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Cs. Sociales.

Lenton, D.I. (1998). *Los araucanos en la Argentina: un caso de interdiscursividad nacionalista*. III Congreso Chileno de Antropología. Temuco.

Lenton, Diana. (2012). *Los dilemas de la ciudadanía y los indios-argentinos: 1880-1950*. Recuperado de <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/publicar/article/viewFile/1175/1036>

Lenton, Diana. (2015). “Notas para una recuperación de la memoria de las organizaciones de militancia indígena” *Revista*. Nro. 8 Año 5. Pp. 117 -154.

Mallimaci Fortunato y Giménez Béliveau Verónica. Cap. 5. *Historia de vida y métodos biográficos*. “Estrategias de Investigación cualitativa” pág 175 a 212.

Mignolo Walter D. (2001) *Descolonización epidémica y ética. La contribución de Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las ciencias sociales desde los Andes*. *Humánitas*. Portal temático en Humanidades. Pp 175-195.

Muntó Alejandro J. (Junio 2015). *Investigando en primera persona (o por qué en ciencias*

- sociales conviene ser reflexivo*) Anu. Investig., vol. 22, no. 1. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. ISSN 1851-1686.
- Muñoz Campos, Luis. (2014) *El reconocimiento de nuevas identidades: cómo enfrentar la etnogénesis desde la Academia*. “Pueblos Indígenas, Estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina”. Facultad de Filosofía y Letras. UBA. CLACSO. Tomo II
- Novaro Gabriela, Diversidad cultural y conocimiento escolar: el tratamiento de los indios en los contenidos educativos. Trabajo que es parte de una tesis doctoral sobre “La diversidad sociocultural en los contenidos escolares”.
- Painemal Caro, Ximena. (2011) *Identidad y espiritualidad mapuche: La visión de la machi*. Universidad de Artes y Ciencias Sociales. Santiago. Chile.
- Pérez, Pilar. (2016). *Archivos del silencio. Estado, indígenas y violencia en Patagonia Central, 1878-1941*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Editorial Prometeo.
- Ramos, Ana. 01 mars 2019. '*Otros internos*', historias y liderazgos. *Los usos de la marcación cultural entre los mapuches de Colonia Cushamen. Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [ON LINE], Débats, mis en ligne le 08 février 2005, consulté le 01 mars 2019. Recuperado de <http://journals.openedition.org/nuevomundo/445> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.445
- Ramos Ana, Crespo Carolina y Tozzini María (compiladores). (2016) Cap. 1. “*En busca de recuerdos ¿perdidos? Mapeando memorias, silencios y poder*”: Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad. Viedma. Editorial Universidad Nacional de Río Negro.
- Ramos Ana Margarita. (2016). Cap. 2 “La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento”. Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad”. Viedma. Editorial Universidad Nacional de Río Negro.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. “*El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia*” en revista Temas Sociales, número 11, IDIS/UMSA, La Paz, 1987, p. 49-64.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado Aymara y Q'hechwa 1900-1980. La mirada salvaje*. Cuarta edición.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010) *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Editorial Piedra Rota.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2014) *CH'IXINKAX UTXIWA. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Ediciones Tinta Limón.

Trentini, F., Valverde S., Radovich, J.C., Berón M.A., Balazote, A. (2010). *Los nostálgicos del desierto: La cuestión mapuche en Argentina y el estigma en los medios. Cultura y representaciones sociales. Año 4. (8) 186-212.*

Trincherro, Hugo y Valverde, Sebastián. (2014) *De la “guerra con el indio” a los pueblos originarios como sujetos sociales y políticos: del Centenario al Bicentenario argentino.* “Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina”. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras. (UBA)

Valverde, Sebastián. (2013) *De la invisibilización a la construcción como sujetos sociales: el pueblo indígena Mapuche y sus movimientos en Patagonia, Argentina*. Anuario Antropológico. P 136 - 166.

Convención para la prevención y sanción del delito de genocidio. Sitio oficial Naciones Unidas.

Recuperado de <https://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CrimeOfGenocide.aspx>

Datos del Censo Nacional 2010. Extraído de <https://www.argentina.gob.ar/trabajo/pueblosindigenas/estudios>

VIDEOS

Historias debidas VIII: Silvia Rivera Cusicanqui (capítulo completo) - 2018- Canal Encuentro.
Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=1q6HfhZUGhc>

Historia oral, investigación-acción y sociología de la imagen. Conferencia dictada por Silvia Rivera Cusicanqui, en el marco del XXII Simposium de Educación celebrado por el ITESO, mayo 2015. Guadalajara, Jalisco, México.

Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=r48b5RCoyBw>

12- Bibliografía

Briones, Claudia; Cañuqueo, Lorena; Kropff, Laura; Leuman, Miguel. (Julio, 2007). *Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el Sur: "Cultura y neoliberalismo"*.

Consejo Latinoamericano de Cs. Soc. Buenos Aires. ISBN 978-987-1183-69-2.

Del Río, Walter. (2005) *Memorias de Expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943.* Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Moyano, Adrián. (2013) *Komutüam descolonizar la historia mapuches Patagonia. 1a. Ed. Bariloche.* Alum Mapu Ediciones.

Nagy, Mariano. (2017). *Memorias, historias de vida y trayectorias indígenas en la provincia de Buenos Aires. Memoria Americana. Cuadernos de Ethnohistoria.* 168 a 186. ISSN 1851-3751

Valko, Marcelo.(2013) *Pedagogía de la desmemoria: crónicas y estrategias del genocidio invisible.* 1a. Ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Continente.

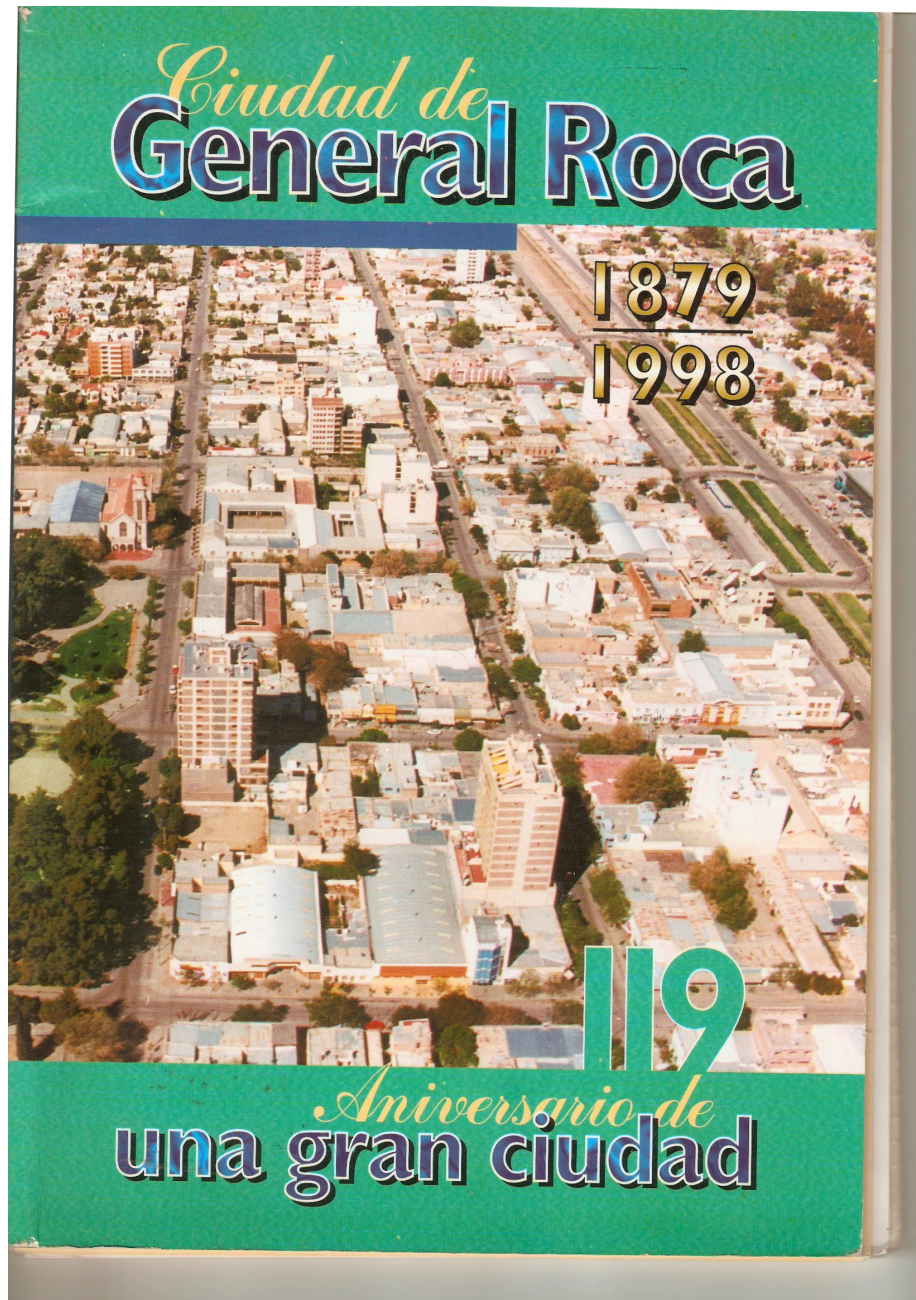
VIDEOS CONFERENCIAS

1- Prácticas y discursos descolonizadores. Conferencia de Silvia Rivera Cusicanqui, dictada el día 18 de Mayo de 2015 en Oaxaca, México.

Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=dJU1DfUWo3c&t=1920s>

13- Anexos.

13-1 Publicación del Municipio de Gral Roca. 119 ° Aniversario



Acta de la colocación de la piedra fundamental del Pueblo General Roca.



En el pueblo General Roca, fundado el primero de Setiembre, de mil ochocientos setenta y nueve, por el Señor Coronel Don Lorenzo Wintter, jefe entonces de la segunda Brigada del ejército expedicionario al Rio Negro, sobre la margen izquierda de este rio, en el paraje denominado "Fiscomesco" y á doce de Octubre de mil ochocientos ochenta y uno, siendo Presidente de la República el Señor Brigadier General Don Julio St. Roca y Comandante en Jefe accidental de la Línea Militar de los rios Negro y Neuquen, por ausencia del Señor General Don Conrado Villegas, el Coronel Don Lorenzo Wintter, siendo jefe accidental de la segunda Brigada el Señor Teniente Coronel Don Tomás O'Gorman y jefe del Detall de la misma el Teniente Coronel Don Vicente Saez, componiendose la expresada Brigada la que actualmente guarnea este pueblo, de los Regimientos quinto y septimo de Caballeria de Línea, mandado el primero accidentalmente por el Sargento Mayor Don Miguel E. Vidal y el segundo por el Teniente Coronel Don Luis Tejedor, reunidos á las diez de la mañana los expresados jefes, acompañados de toda la oficialidad y ciudadanos residentes en este pueblo, en la plaza principal se procedió á dar lectura de la orden de la Comandancia en Jefe, de fecha cuatro de Octubre del corriente año y cuyo tenor es el siguiente:

" Señor Comandante O'Gorman, Suerte

General Roca.

Con el objeto, que al ponerse los cimientos de la Pirámide en ese punto, se coloque al mismo tiempo la piedra fundamental del Pueblo General Roca, transcribo la nota del Señor Ministro de la Guerra y cuyo tenor es el siguiente:

Buenos Aires, Setiembre diez y seis de mil, ochocientos ochenta y uno. —

Al Comandante de la Línea Militar,
Coronel Don Lorenzo Winter. —

Por resolución de la fecha ha sido concedida la autorización, solicitada por esa Comandancia, en nota de veinte y cinco de Agosto p. p. de, para erigir un Pueblo al Puerto General Roca, colocando su piedra fundamental y designarlo en adelante con el nombre Pueblo General Roca. —

Con el objeto de cooperar á la poblacion de ese punto, se dirige nota al Señor Ministro del Interior, solicitando, que por la Comisaria de Inmigracion se destine á ese punto un numero de inmigrantes en las condiciones de la ley y á efecto de contribuir á la poblacion de aquella localidad. —

Lo que se comunica á V. S. para su conocimiento y efectos. —

Dios guarde á V. S.

Benjamin Victoria

Con este objeto designará V. S. el día doce del actual, haciendo llenar las formalidades que requiere el caso. Con este motivo felicito á V. S. en su persona ó los moradores de ese punto.

Lorenzo Winter



Acto continuo procedió el mismo Señor Jefe de la Brigada, en cumplimiento de la antedicha orden a colocar con las formalidades del arte la piedra fundamental del pueblo y a declarar solemnemente que, desde este momento el Puerto General Roca quedaba erigido en Pueblo, con denominación: Pueblo General Roca. —

En seguida se dió lectura de la presente acta, firmandola todos los presentes, debiendo el original de ella, acto continuo depositarse en el centro de los cimientos de la pirámide, una copia legalizada remitirse a la Comandancia en Jefe de la Línea y otra conservarse en el archivo de la Brigada. —

Firmado: Tomás O'Gorman, Jefe accidental de la 2.^a Brigada. Luis Tejedor, Teniente Coronel y jefe del Reg.^{to} 7.^o de Caballería. Vicente A. Lacar, Teniente Coronel y jefe del Detall de la Brigada. — Miguel V. Vidal, Sargento Mayor y Jefe accidental del Reg.^{to} 5.^o Manuel Smitari, Capitán Reg.^{to} 7.^o. — Pío Acosta Benschheim, ayudante Reg.^{to} 7.^o. Marcelino Robles, ayudante Reg.^{to} 5.^o. Francisco Lusa y Teniente Reg.^{to} 5.^o. Juan Cabura, Surtido Reg.^{to} 5.^o. — Francisco Sudarte, alférez Reg.^{to} 7.^o. Augustin Carrasco, alférez Reg.^{to} 7.^o. Mariano Vega, Surtido Reg.^{to} 5.^o. Sebastian Ortega, alférez Reg.^{to} 5.^o. Juan Lusa y, alférez Reg.^{to} 5.^o. Domingo Olivera, Oficial Telégrafista, José Bussone Subteniente del Reg.^{to} 12.^o.

Particulares: Ramon Doryano. Felicio Herrera. Francisco Cortina. Fernando Roca. Pedro G. Pérez. Clemente Mainerini. Marcelino Viera.

Rodrigo Orsco. Esteban Anonetti. Pedro Rada,
 Dionisio Galarín. Fermín Vera. Gerónimo Castro.
 Ernesto Suarez. Encarnación Juan.

Tropa de los Reg^{tos} 5^o y 4^o: Roque
 Alvarez. Juan Silva. Ricardo Brito, Agapito
 Pabral. Manuel Martínez. Angel Sarama. Ramon
 Araya. Simon Tallalba. Carlos Werner. David Rodri-
 guez. Antonio Campos. Claudio Medina. Pedro Alvarado.
 Delfín Freyre. Guillermo Arias. Antonio Ajeda.
 Mauricio Burgos. Simón Leguiza. Pedro Ullaga.
 José Andrés Barasa. Eduardo Rivadavia Aspirant
 Manuel Las Aranda. Ventura Kives. Francisco Ronal
 Daniel Olivera. Ramon Rodríguez. José Arias.
 Camilo Sanchez. Daniel Flores. José María Sanchez
 D. F. de las Puente. aspirante. Pedro Morales. Segun-
 dos. José Pérez. Modesto Correa. Silvestre Ochoa
 Faustino Valdes. Esteban Freyre. Ramon Robles
 Ramon Morcado. Ramon Uollano. Morises Gueva
 José Morales. Juan Robledo. Pedro Rivas. Pedro
 Sotijule. Formantes de la 2^a Brigada y Secretario
nombrado para el acto.

Es copia fiel del original que se
 depositó en los cimientos de la pirámide.

Stacy Chapman
 F. H.



Año 1879
General de División

Don Lorenzo Vintter

(1841-1915)

En la época que tenía el grado de Teniente Coronel,
cuando fundó General Roca.

Cuándo y cómo se fundó General Roca

Extraído del libro "El Desierto Vencido" de Pablo Fermín Oreja

Mientras el estado mayor del ejército expedicionario marcha desde Choele Choel a la confluencia -24 de mayo al 11 de junio de 1879-, el general Roca sugiere la erección de nuevos fortines que posteriormente determinarían la formación de pueblos.

El coronel Lorenzo Vintter, de común acuerdo con Villegas, parte de Choele Choel (entonces llamado Avellaneda, y fundado el 9 de julio de 1879 por Villegas), el 23 de julio, con el Regimiento 5º de Caballería, mujeres y niños pertenecientes a las familias de la tropa, depósitos y caballería. Marchando hacia el oeste, llega hasta las proximidades de Fisque-Menucó, e instala allí su campamento.

Durante la marcha, encuentran los terrenos más guadalosos y el arroyo Salado desbordándose; el Río Negro trae un mayor caudal de aguas impetuosas. Temiendo una catástrofe, Vintter ordena acelerar la marcha, logrando ganar un terreno alto donde se guarnece su división, aunque se pierden parte del bagaje y los archivos, que felizmente pudieron ser rescatados en parte, años después.

Aquella inundación de 1879, que se repetiría con desastrosos efectos veinte años después, sometió a las huestes del coronel Vintter a riesgos y sacrificios que no deben permanecer en el olvido. En Choele Choel temen por la suerte de los expedicionarios. En general Villegas, al contestar el chasque que acaba de recibir de Vintter, le dice en carta del 15 de agosto: "Estimado amigo: Recibí la suya del 13 del corriente, la que ha venido a tranquilizarme completamente, pues veo por ella que todo se ha salvado. Aquí perderemos algunos caballos empantanados, pero eso nada es si se considera la situación en que nos hemos encontrado. En Buenos Aires ha sido una alarma terrible; tengo telegramas del Ministro e Inspector, en los que nos dan a todos por ahogados o muertos de hambre. Estas noticias las ha mandado allí el inepto gobernador de la Patagonia, quien ha obrado con la imprevisión de un niño". Villegas termina su carta con el deseo de que Vintter "esté mejor de sus males y duerma más tranquilo".

Los capitanes Kratzenstein y Herrera le envían a su "querido coronel y amigo Vintter" una esquila afectuosa y emocionada. "Uno de los momentos más terribles de mi vida -dice el primero- ha sido el que pasé el día que recibimos la nueva de la apremiante situación en que se encontraba con su bizarro Regimiento. Hoy sabemos que la Providencia ha protegido a todos Vds., y hemos podido respirar libremente". La misma carta expresa más adelante: "Nosotros felizmente hace una hora que hemos pasado y nos encontramos a salvo; sólo hemos perdido un soldado".

El comandante Manuel Fernández Oro también le escribe a Vintter desde Choele Choel; "puede calcular cómo estaré de frío -le dice-, previniéndole que para esta noche no tengo otra cosa que la ropa que llevo puesta". Las divisiones expedicionarias estuvieron bajo el agua siete días completos sufriendo los efectos de las bajas temperaturas de esa época.

Hay otra narración, la del cirujano de la División, general Marcelino Vargas, que describe con elocuencia los angustiosos momentos que pasaron aquellos bravos soldados durante la inundación de julio de 1879, en carta dirigida a Vintter el 27 de agosto de ese año. "Lo felicito en primer lugar muy íntimamente por haber salvado felizmente de la tremenda inundación, juntamente con su Regimiento -le dice-; la casualidad o la Providencia han detenido al río cuando ya iba a arrastrarnos en su corriente. Vd. se ha encontrado, según sé por las referencias de los oficiales de Marina que venían del Neuquén -añade-, en una situación muy crítica". Refiriéndose a lo ocurrido en Choele Choel, el mismo corresponsal expresa: "Acá nos hemos encontrado en la misma situación de ánimo y en la impotencia absoluta, no solamente para auxiliar sino para hacer algo en pro de nuestra salvación, si el río hubiera crecido media vara más, el desenlace hubiera sido tremendo, pues el agua, el frío y el hambre hubie-

ran dado cuenta de nuestras pobres humanidades. En el campamento -donde no ha entrado el agua- se ha filtrado por el terreno. El único paraje seco que había es donde estaba el Regimiento 1º, y media cuadra más al sud, donde se colocó el Regimiento 3º, después de varias mudanzas. Quedó un pedazo seco en la Mayoría y parte del terreno del Batallón 1º". Después de otras descripciones de la grave situación a que los exponía el avance de las aguas, el general Vargas informa que después de ocho días que comenzó a bajar el río, se hizo la cruzada de todos los bañados y pantanos que habían hasta cruzar el Salado y acampar a la falda de la barranca "donde nos encontramos actualmente".

No se doblegaron entonces por la inundación, el frío ni el hambre, los heroicos soldados del ejército expedicionario. La figura del fundador de general Roca, halla relieves exactos en la descripción que el ilustre historiador Juan José Biedma hace en su carta de agosto de 1891 dirigida al capitán Prado, y publicada por éste en su libro "Conquista de la Pampa". Expresa Biedma: "Un vasto, inmenso circuito de agua por doquier, y ocupando el punto céntrico, único libre de la inundación, aquel puñado de valientes que fijaban las miradas en el jefe impasible, dispuesto a "ahogarse de pie"... Cinco días en que el coronel Vintter no durmió un solo momento, dominando la fatiga con energía sobrehumana, haciéndose superior a la adversidad, venciendo sus más rudos embates". Tal la talla del fundador de general Roca, cuya austera figura merece el homenaje definitivo del bronce, en el sitio más privilegiado de nuestro pueblo.

Pero volvamos a la fundación.

El lugar donde Vintter acampó, ya lo dijimos, es próximo a Fisque-Menucó, presumiéndose que sea una lomada "existente en lo que en nuestros días es la chacra N° 248, propiedad de la señora de Gerli".

Cuando el estado mayor del ejército expedicionario arribó a ese lugar el 8 de junio de 1879, Olascoaga anotó en su diario: "Diana a las 6 a.m. Tiempo claro. Trasladamos el campamento tres y media leguas más adelante, hallando pastos fuertes y abundantes vertientes de rica agua, lo que nos excusa alojar cerca del río. Los indios llaman a este lugar Fisque Menucó, cuya traducción es una advertencia que no se puede menos que agradecer: "agua donde el que entra se hunde".

Por el coronel Villegas sabemos que Vintter está acampando con sus fuerzas "en las tolderías abandonadas de Quepú; cuadra más o menos ese punto se llama Fisque Menucó". Y la carta que así lo revela lleva fecha 1º de septiembre de 1879.

El comandante de Marina, don Martín Guerrico, en carta del 3 de septiembre del mismo año, le dice a Vintter haber observado "que con pocos hombres se puede llevar la acequia que V.S. quiere a su pueblo". Más adelante insiste: "Tendrá V.S. el agua por la falda de la cuchilla del pueblo de General Roca". En setiembre de 1879, pues, ya está delineado y en construcción el futuro pueblo.

Todo marcha activamente. El 1º de octubre, Villegas, en carta dirigida a Vintter, le dice: "Mucho me he alegrado del adelanto de su campamento y todos mis deseos son que venga el 7º para que pueda trabajar más". Le envía asimismo una bolsa de semillas que han sido recogidas en Trenque Lauquen "y hoy vienen a sembrarse sobre las costas del río Negro. La misión del hombre sobre la tierra es el trabajo", y este recto mandato bíblico se cumple en la incipiente y heroica población.

"Mucho me alegro del adelanto de su pueblo", vuelve a escribirle Villegas a Vintter el 26 de octubre de 1879, respondiendo a una carta del fundador. En noviembre 21 del mismo año le pregunta: "Dígame si le parece bien que coloquemos la piedra fundamental del pueblo, para trasladarme a ese punto, pues supongo que en estos días estará con Ud. el 7º", y el 27 vuelve a expresarle: "Al preguntarle si quería que colocásemos la piedra fundamental del pueblo, era porque creía que Vd. hiciera uso de la licencia en diciembre, pues no ha podido hacerlo en noviembre. Dígame cuando piensa bajar, pues yo pienso irme a Buenos Aires a mediados de este otro mes. Para la colocación de la piedra es lo mismo que esté o no esté yo".

Desgraciadamente no han podido hallarse las cartas enviadas por Vintter al coro-

nel Villegas, a las que éste contesta. No hay duda que en ellas se aclararía el motivo de la dilatación del acto de colocación de la piedra fundamental de general Roca, presumiéndose que sea la experiencia recogida a través de la precipitada fundación del pueblo Avellaneda (Choele Choele), en julio de 1879, y la necesidad de esperar a fijar el lugar y momento más adecuados para esa ceremonia definitiva y solemne.

En el archivo privado del general Vintter existe una faja de papel con la leyenda "Plano del Pueblo "Gral Roca", del año 1879". La leyenda es autógrafa del propio Vintter, y dentro de la faja hay dos hojas de papel con el croquis a lápiz de un futuro pueblo, a pocas cuadras del río.

En cuanto a la fecha exacta de la fundación o emplazamiento del pueblo, no existen, o no han ido hallados todavía, los datos precisos que atestigüen esa circunstancia, aunque todo hace presumir, por el orden cronológico de los acontecimientos, que ese hecho se produjo en la primera decena de agosto de 1879. Habiendo recurrido a los archivos de Ministerio de Ejército en demanda de información para este trabajo, obtuve al respecto los siguientes antecedentes:

"a) Fundación de Fuerte Roca (Pueblo). Ha sido fundado por el entonces coronel D. Lorenzo Vintter, a la sazón comandante de la 2a. Brigada expedicionaria, en el paraje Fisque Menucú, donde sería el asiento de esta Brigada. Este paraje está situado más o menos a 43 leguas de Choele Choele, entre este último punto y Confluencia. No ha sido posible establecer el día exacto de la fundación (el acta respectiva debe encontrarse en la base de la columna histórica recordatoria de la expedición de 1879, la que, coronada por el busto del general Villegas, existe a inmediaciones del antiguo Fuerte Roca - Pueblo Viejo), pero se presume que fue en la primera decena de agosto de 1879, pues en esta fecha llegó al lugar el coronel Vintter con su brigada, con el propósito de fundar allí un pueblo, en cumplimiento de una orden que le impartiera el Gral. Roca".

Biedma refiere en una de sus crónicas que Vintter "colocó la piedra fundamental de un pueblo que llamó General Roca en homenaje al militar que había llevado con las armas de la patria la civilización a tan lejanas regiones..."

¿Cuándo fue colocada esa piedra fundamental?

Acaso una excavación al pie de la columna histórica que sostiene el busto de Villegas, permita extraer el acta respectiva, que devuelve el misterio y haga conocer en forma precisa la fecha oficial de la fundación del antiguo pueblo.

Pueblo; no Fuerte

Vintter fue militar en la ejecución de sus planes expedicionarios, pero la fundación y su obra de gobierno como último gobernador de la Patagonia y primero de Río Negro, tuvieron profundo sentido civilista. Fue, por eso, un estadista de clara visión constructiva, que al erigir, en torno a su campamento surgido entre los anegados predios de Fisque Menucú, en 1879, el pueblo que habría de llevar el nombre del General Roca, quiso que fuera eso, un pueblo, y no un fuerte.

En 1928, el escritor e historiador Juan José Biedma publicó un interesante artículo en el diario "La Nación", de Buenos Aires. "Hace cuarenta y cinco años -expresaba el autor-, servía en el Regimiento 7º de Caballería de Línea, destacado en Fisco-Menucú (Río Negro), Fuerte General Roca, que con el 5º de la misma arma formaba la 2a. Brigada de la 2ª División de Ejército, mandada a la sazón por el coronel don Lorenzo Vintter. Recibí orden de presentarme a este jefe, quien, dándome la documentación necesaria, me encomendó escribir la "memoria" correspondiente al año 1881.

“Preséntele, dos días después, el proyecto de informe -añade Biedma, y al siguiente, devolviéndomelo, me dijo: “Páselo en limpio. Solamente se me ocurre una objeción. No lo date en el “Fuerte”, sino en el “Pueblo General Roca”... Y a mi observación que no era ésta sino aquella su designación oficial, me respondió: “No importa, anticipémonos a la declaración: fuerte, fortaleza, es sinónimo de conquista, y no hemos venido a conquistar militarmente, sino a civilizar. Designelo pueblo, nomás”.

Magnífico concepto del militar fundador de un pueblo civil, que define con entera elocuencia el sentido progresista de aquella campaña expedicionaria en 1879 y años posteriores, y que algunos desaprensivos observadores se empeñan en calificar como una simple operación militar de ocupación de fronteras.

Según Félix San Martín, territorialiano e historiador ilustre de nuestro sur, los tres acontecimientos trascendentales de nuestra historia nacional, son: la campaña continental de San Martín, la epopeya de los gauchos de Güemes, y la expedición al desierto, de Roca. Subestimar la significación de la campaña de 1879 y sus consecuencias, significaría, pues renegar de una de las más nobles y auténticas conquistas nacionales.

El 25 de agosto de 1881, el coronel Vintter dirigió al ministro de Guerra y Marina, doctor Benjamín Victorica, un oficio en el que, entre otras cosas, expresa:

“Pero el acantonamiento que más ha progresado en este sentido es el de la 2a. Brigada designado con el nombre de Fuerte General Roca. Este acantonamiento, por su ventajosísima situación sobre el río Negro y próximo a la confluencia de los ríos Neuquén y Limay; por la naturaleza fecunda del suelo que lo rodea, por la facilidad que tiene para comunicarse con todos y cada uno de los demás centros de la población de este valle, no sólo por medio de las diversas vías terrestres que corren paralelas al curso del río Negro, sino por esta vía fluvial; por la facilidad que hay para hacer de este acantonamiento un centro rico agrícola y ganadero, por sus construcciones regulares y delimitación; por todas estas razones, tengo el honor de dirigirme a V.E. solicitando la correspondiente autorización para erigirlo en Pueblo, **colocar con las formalidades requeridas la piedra fundamental de él** y designarlo en adelante con el nombre de pueblo de General Roca, tributo pobre pero elocuente de gratitud nacional hacia el general que comandó en jefe la expedición al Río Negro y dispuso el asiento de la 2a. Brigada en el punto que hoy se halla establecida”.

En el archivo oficial del general Vintter, que custodia el Archivo General de la Nación, se encuentra la nota original de respuesta del doctor Victoria, importantísima para nuestras investigaciones, y que dice textualmente:

“Buenos Aires, Septiembre 16 de 1881. - Al señor Comandante de la Línea Militar del Río Negro y Neuquén. -Por resolución de la fecha, ha sido concedida la autorización solicitada por esa comandancia, en nota del 25 de agosto ppdo., para erigir en Pueblo el “Fuerte Gral. Roca”, colocando su piedra fundamental y designando en adelante con el nombre de “Pueblo Gral. Roca”.

“Con objetivo de cooperar a la población de ese punto, se dirige nota al señor Ministro del Interior, solicitando que por la Comisaría de Inmigración se destine a ese punto un número de inmigrantes en las condiciones de la ley, a efecto de contribuir a la población de aquella localidad. Lo que se comunica a V.S. para su conocimiento y efectos. Dios guarde a V.S. (Fdo.): Benjamín Victorica”.

Por entonces, ya el incipiente pueblo presentaba las principales características que habrían de definirlo, conforme a los propósitos enunciados por su fundador. En el diario del vicario general Monseñor Mariano Antonio Espinosa, con fecha 1º de marzo de 1880, se refiere lo siguiente:

“...a las tres llegamos con el mayor Laciari hasta el campamento llamado “Fuerte Gral Roca”, o sea Fiscomenocó, a 43 leguas de Choel Choel, o sea 123 de Patagones. En ausencia del coronel Vintter manda la plaza el comandante Tomás O’Gorman. Hay dos cuerpos, 5º y 7º. Con muchachos y mujeres **son 700 almas**. Nos alojamos en la casa del

mayor Lucero”.

El día 3 regresó el coronel Vintter, y el día 6 el vicario anota en su crónica: “Dije la misa en el 5º con tropa formada en columnas. Así rezaron el Rosario para cumplir una promesa que hizo el mayor Lucero cuando la inundación” (de julio-agosto de 1879).

En sus apuntes del día 7 de marzo, Monseñor Espinosa expresa lo siguiente: “A las 7 bendije la cruz y el cementerio. Allí dije la misa con asistencia del coronel Vintter y todos los cuerpos. El cementerio tiene una manzana y su lugar para los que no tienen sepultura eclesiástica. Bendije la bandera del 5º y prestaron juramento de fidelidad”.

Vemos, pues, que ya a principios de 1880 se cumplía en General Roca con normas civilizadas y cristianas tales como la instalación y bendición del cementerio.

Vintter se preocupa intensamente por dotar a su pueblo de una escuela para la instrucción de los niños, por la iniciación de tareas agrícolas y otras actividades progresistas. Hallándose ausente, en septiembre de 1881, recibe una carta del teniente coronel O’Gorman, fechada en Fuerte General Roca, en la que éste lo tranquiliza respecto de diversos proyectos. “Ahora le diré a Vd. que el preceptor del colegio es un sargento del Rgto. 5º de Caballería, y que estará bajo de mi vigilancia a fin de que sus trabajos sean de utilidad”, la refiere. “Los días sábados -añade- serán los niños instruídos en la doctrina cristiana, y para ello tengo destinada una mujer apta para ello, y es del mismo regimiento que he dicho más arriba”. Después de otras consideraciones sobre el cumplimiento de sus deberes, O’Gorman le informa a su jefe: “Le participo que me he dedicado a la agricultura, pues en mi sitio tengo ya una buena hortaliza, pues con ello quiero estimular a los haraganes que hay aquí”. Como Laciari le está hablando de “mulas y comisiones” mientras escribe la carta, O’Gorman se disculpa por los errores de escritura que haya en la misma. En una postdata, aclara que el preceptor es el sargento Martínez y la mujer que instruirá a los niños en doctrina religiosa es Margarita Mariños, ambos del Rgto 5º; además, pide se le envíen dos catecismos.

Poco después el cura vicario D. José Fagnano, ante un pedido del coronel Vintter, de útiles escolares, le avisa que puede disponer de “100 cuadernos de dos rayas y unas lapiceras”, y se ofrece para reunir algunos libros que pueda encontrar en las casas de comercio de Patagones “y así remediar por lo pronto como se pueda”. El mismo fundador preparó una “lista de útiles para la creación de una escuela mixta en Fuerte General Roca”, documento éste que conserva la hija del General Vintter.

Pueblo fué, y es, General Roca, pues, en el sentido literal del vocablo, y no fortaleza militar de ocupación o conquista; baluarte de civilización en la hora expedicionaria, mojón heroico levantado en medio de la soledad patagónica, para atestiguar el avance del progreso y la posesión definitiva del territorio patrio, sobre el desierto misterioso y el imperio ululante del salvaje.

La designación de “Fuerte General Roca”, que se mantuvo hasta no hace muchos años, responde más bien a una razón tradicional que a un fundamento lógico. Por lo demás, esa denominación sirvió para diferenciar a este pueblo de otros pertenecientes a distintos estados nacionales, que ostentan también el nombre del ilustre general y estadista. Vintter quiso que fuera pueblo y no fuerte, y nosotros debemos respetar la voluntad del fundador, puesto que ella se afirma en principios de cultura civil y de profunda fe civilizadora.

Los primeros años



Cómo era General Roca en los primeros años de su existencia? Tenía, lógicamente, la rústica fisonomía de las poblaciones surgidas al calor de los vivaques, en medio de una naturaleza hostil, si bien pródiga en riquezas latentes.

Para encontrar respuesta a nuestro interrogante, debemos hurgar entre viejas publicaciones, documentos y recuerdos. Transcurridos ya setenta años largos de aquella época heroica, es casi imposible encontrar testigos vivientes que con lucidez y precisión puedan ofrecer una información concreta. Hay, sí, testimonios orales, narraciones episódicas, anécdotas que han dejado los viejos pobladores, pero no siempre las fechas y las referencias coinciden, y fallan algunos elementos imprescindibles para el cronista.

Procuraremos, pues, animar un cuadro entre real e imaginario, allá en las brumas de Fisque Menucó, junto al viejo río de riberas pobladas de sauces colorados. En torno al campamento militar, la incipiente población civil vela también la crepitante llama de nuestros heroicos soldados. Entre los toques reglamentarios de diana y silencio, la vida transcurre con avidez y al mismo tiempo con indolencia, porque las comunicaciones son lerdas y dificultosas, el clima es rudo y subsiste la amenaza de asaltos indígenas. El sargento que dicta clase a sus alumnos y la mujer que enseña el catecismo, humildes servidores de la cultura en aquella avanzada quijotesca del progreso, se nos antojan, así a la distancia, dos vestales de la lumbre civilizadora.

En 1883, a cuatro años de su fundación, General Roca presentaba las siguientes características: "calles anchas y bien delineadas, dos plazas, veinticuatro manzanas con repartidas habitaciones, escuela, policía, faroles en las calles, cercos y veredas; pueblo que se dijo avanzado y que proporcionaba esa oportunidad en el vastísimo e ignoto territorio. Vecinos nativos y extranjeros enarbolaban la bandera argentina durante los días domingos y feriados. Aspecto general alegre y pintoresco. Todo se había conseguido con el desprendimiento de jefes y oficiales que daban hasta parte de sus propios recursos para que no se demoraran esos afrontados adelantos. La frontera exterior derecha llegaba hasta cincuenta leguas, guarnecida por seis fortines sobre las márgenes del Neuquén y a su izquierda alcanzaba el Chichinal al Neuquén en diez leguas de fronteras estratégicas. Un canal de once leguas de longitud y cincuenta de irrigación, con anchura y sin similar en la República que lo convirtiera en rival de Mendoza, y cuyas hectáreas de tierra en ambos lados años después alcanza a enajenarse con sus profesías bien cifradas sobre su destino, a miles de pesos cada una. Además, depósitos para armamentos, municiones, vestuarios y equipos; edificios para cada unidad, corte de millones de ladrillos, hospital, salones para escuelas y hasta con estufas; detall, casas para oficiales, panadería, edificios varios con pisos de tablas y cielorosas, para sargentos, maestranzas, talleres. Casas de inmigración que no existía en ninguna capital de provincia, etc.

Este cuadro, un poco optimista y otro poco profético ilustra sin embargo sobre la evolución alcanzada en aquellos primeros años por el ambicioso pueblo fundado por Vintter. El mismo autor, refiriéndose a los capitales que giraban en 1883 en Gral. Roca, cita los siguientes:

Horacio Martínez, pesos 180.000; Luis Fanton, 150.000; Juan Recalde, 180.000; C. Miranda, 180.000; D. Cervires, 150.000; M. Enervide, 50.000; E. Amoretti, 40.000; F. Olivera, 30.000; P. Olven, 7.000; Francisco Cortines, 120.000; Juan Martínez, 100.000; A. Benedetti, 180.000; Marcos, 60.000; F. Viera, 60.000; Juan Hirbur, 40.000; M. Naya, 40.000; C. Castro, 30.000. Total general 1.312.000 pesos.

La colonia General Roca, de 42.000 hectáreas, fue fundada en 1883, y al año siguiente el canal primitivo, construido bajo la dirección del técnico sanjuanino Hilarión Fourques, permitía la iniciación del riego hasta poco más allá de la actual estación Stefanelli.

En la carta que el comandante Guerrico enviara a Vintter desde la confluencia ("Médano Funes"), el 3 de setiembre de 1879, le dice textualmente: "Tengo una buena noticia que darle, y ésta es que con pocos hombres se puede llevar la acequia que Ud. quiere, a su pueblo Gral. Roca; durante la creciente he tenido ocasión de ver todo esto, todo está hecho por la naturaleza, sólo falta poner una compuerta en la toma y luego una pequeña zanja abriendo un médano, y tendrá Ud. el agua por la falda de la cuchilla del pueblo Roca".

El fundador pensaba en el canal, pues, desde el primer momento, aún durante las difíciles circunstancias de la inundación que precedieron a su establecimiento en Fisque Menucó. Este es, pues, el canal del que con un poco de exagerado entusiasmo habla Ramayón,

y que "con pequeñas modificaciones y varias ampliaciones forma el actual secundario III (Roca), de la red del gran canal fiscal que arranca del dique Contralmirante Cordero desde la chacra N° 4 hasta la número 265, pasando por la calle Hipólito Irigoyen del pueblo Fuerte General Roca".

Simultáneamente con la fundación del pueblo, en agosto de 1879, fue establecido un fortín estratégico en la margen derecha del río Negro, sobre un cerrito próximo, para vigilar el viejo camino que, desde la planicie, utilizaban los indios. Los restos de este fortín aún se conservan, y en un capítulo posterior me ocupo de las gestiones realizadas para que fuera declarado monumento histórico.

El 16 de enero de 1882, este fortín fue atacado al mismo tiempo que el IV División, de la Confluencia, que defendió heroicamente el capitán Juan J. Gómez, que en esos momentos solamente disponía de 30 hombres de tropa y 15 de la cuadrilla del telégrafo nacional. El ataque lo perpetraron cerca de mil indios al mando de Sayhueque, Namuncurá y Reuquecurá, que en un esfuerzo desesperado querían reconquistar el territorio perdido. El ataque al fortín estratégico de Roca, pretendió demorar el envío de tropas de la guarnición local a la Confluencia, para prestar apoyo a los bravos soldados de Gómez, muchos de los cuales perdieron la vida en esta acción, que duró varios días, hasta que las tropas del 7° de Caballería, con asiento en General Roca, batieron definitivamente a los salvajes.

En el fortín de la Confluencia, defendido por el capitán Gómez y sus pocos hombres, se libra un desigual combate. Rápidamente, el capitán despacha un chasque a Fuerte Roca. El soldado Nicasio Bustos se ofrece para cruzar el río y traer el parte, y como en el fortín no había papel ni tinta, dijéronle: "Lo que has visto dirás al superior!".

Hasta que llegaron los refuerzos de Roca -Regimientos 5° y 7° de Caballería, al mando del teniente coronel Diego Lucero-, se peleó furiosamente, con fuego graneado y excelente puntería. Los salvajes atacaron a pie y a caballo, dejando veintenas de muertos y heridos en los fosos que circundaban el fortín. Varios soldados del capitán Gómez resultaron muertos, uno con veintisiete lanzasos, y el capitán quedó herido.

A raíz de estos hechos, se concentraron importantes fuerzas en General Roca, las que al mando del general Villegas, realizaron en 1883 la llamada Campaña de los Andes, que terminó para siempre con los últimos restos de la belicosidad y agresión indígenas.

En 1884, cuando el gobierno nacional aprobó la mensura de la Colonia General Roca, operación que dos años antes había ejecutado el ingeniero Antonio Muñiz, se inició la distribución de tierra a los futuros agricultores. En canal de Fourques, en sus principios, dió escasos resultados, pues su falta de caudal y sus continuos embanques, dificultaban el paso del agua en cantidad suficiente.

El monte lo cubría todo. Grandes medanales circundaban los terrenos adyacentes. Los primeros colonos trabajaban en un esfuerzo inenarrable. El desmonte, la emparejada, el trazado de las parcelas, fueron en aquellos años, jornadas de sacrificio; una verdadera epopeya cumplida en silencio, esperando contra toda esperanza. Con derecho a compra, las tierras eran entregadas a razón de pesos 2.50 por hectárea, con la obligación de cultivar en cinco años la cuarta parte y levantar una vivienda modesta. "El hecho es que en 1899, de los inmigrantes a quienes se había facilitado el terreno, sólo quedaba el señor José Escales, y de los soldados de la expedición al desierto a quienes se había donado el terreno, uno solo, conocido por el negro Galarce, se mantenía en su propiedad", dice el señor Mailhet en su ya citada obra. "Numerosos jefes del ejército expedicionario poseían chacras, algunos hasta cinco o seis de cien hectáreas cada una; algunos particulares, en su mayoría sanjuaninos y mendocinos, habían adquirido otras, por traspaso, compra o por haberse acogido a la ley de tierras, como colonizadores, de acuerdo a las condiciones a que más arriba me refiero, con derecho a compra".

En cuanto a las unidades militares que estuvieron guarnecidas en General Roca desde 1879 hasta veinte años más tarde, cuando se produjo la inundación, fueron, de acuerdo con los datos que obtuve del Ministerio de Ejército, las siguientes:

Batallón 2 de Infantería, mayo a diciembre de 1882, abril de 1883 a diciembre de 1884, y desde marzo de 1885 a julio de 1887.

Batallón 6 de Infantería, octubre de 1897 a abril de 1898; octubre de 1898 a marzo de 1899.

Batallón 8 de Infantería, marzo a setiembre de 1896.

Regimiento 2 de Caballería, marzo a diciembre de 1882, mayo de 1883 a enero de 1884, diciembre de 1884 a diciembre de 1888, junio de 1889 a abril de 1891 y enero y febrero de 1896.

Regimiento 3 de Caballería, enero y febrero de 1885, diciembre de 1890 a enero de 1896, y agosto de 1896 a enero de 1898.

Regimiento 5 de Caballería, agosto de 1879 a junio de 1880, setiembre de 1880 a abril de 1882; julio a diciembre de 1882 y marzo a noviembre de 1884.

Regimiento 7 de Caballería, noviembre de 1879 a julio de 1880, setiembre de 1880 a abril de 1882, enero a abril de 1889, junio de 1889 a marzo de 1893, enero de 1896 a julio de 1898 y marzo de 1899.

Regimiento 9 de Caballería, marzo de 1895 a febrero de 1896.

Regimiento 2 de Artillería de Montaña: abril de 1899. La guarnición militar cooperó en todas las actividades progresistas de la nueva comunidad, que surgía en medio de penurias y esperanzas, el fundador, coronel Vintter, se preocupó para que “su pueblo” tuviera riego, escuelas, instituciones de cultura, colonización y cuantos elementos considerábase necesarios para estimular la vida de General Roca, en sus primeros años.

Nunca como entonces el pueblo y el ejército vivieron tan mancomunados. Sobre las rastrilladas de las fuerzas expedicionales, surgía la institución militar democrática, y el pueblo rodeaba a los soldados porque en ellos veía la garantía de su tranquilidad y el resguardo de los intereses comunes.

La inundación de 1899

Transcurridos veinte años de la fundación de General Roca, y casi por los mismos días, se reproduce, esta vez con proporciones mayores y consecuencias desastrosas, el desborde de las aguas del río Negro. Sonaba la hora trágica, culminante, del heroico pueblo de avanzada, que Vintter fundara en 1879, también en un inmenso circuito de agua en cuyo centro él y sus soldados, simbolizaban el coraje, la decisión y la gloria.

Cuando el coronel Olascoaga, cronista de la expedición de 1879, observó los árboles de la isla de Choele Choel, escribió lo siguiente:

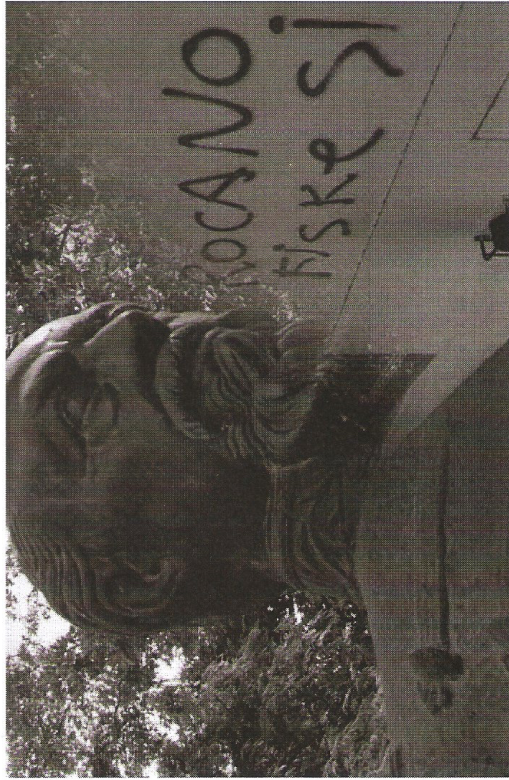
“Creo haber podido explicar satisfactoriamente el nombre dado por los indios a la célebre isla que tenemos al frente, y con este motivo haré conocer una circunstancia que invita a reflexionar respecto al nivel extraordinario a que, tal vez en tiempos remotos, han alcanzado las aguas de este río. Se nota en la mayor parte de los sauces altos de la ribera, así como en los que rodean la isla, grandes aglomeraciones de cortezas de árboles y yerbas acuáticas enredadas a cuatro o cinco metros de altura, mostrando patentemente la resaca de las aguas de avenida. Estas aglomeraciones de que cuelgan largas cortezas, ramas y yerbas secas, parecen espantajos y dan aspecto extraño a los árboles que la conservan. Ahora bien: el nombre de Choele Choel, no puede ser sino corrupción de “Chollón Chel”, que significa precisamente “espantajo de cáscara de árbol”.

Sea o no acertada la interpretación que del topónimo araucano hace Olascoaga,

13/01/2017

¿Le cambiarías el nombre a General Roca por Fiske Menuco?

Un debate recurrente y único en el país: cambiarle la denominación a la ciudad, por una discusión histórica. Opinan el intendente Martín Soría, un concejal y una docente de comunicación.



A fines de diciembre, un magazine del canal RTN (Neuquén) repasaba la agenda de espectáculos en la región. Al llegar el momento de indicar cuál era la grilla de Roca, el conductor del programa se refirió a la ciudad como "Fiske Menuco".

Así, el canal oficial de radio y televisión de la provincia de Neuquén, se refería a la ciudad con un cambio (unilateral) en su denominación, utilizando el nombre que utilizan mayormente las comunidades mapuches.

La decisión no era un cambio sorprendente. Respondía a una posición clara del medio respecto a un debate que lleva al menos dos décadas en la ciudad y en la región. La posibilidad de que el nombre de Roca, General Roca, sea reemplazado por el de Fiske Menuco. Esta segunda opción es, según los pueblos originarios y algunos historiadores, el nombre que le habían dado los mapuches a este lugar.

El debate no está cerrado. A veces con más fuerza, a veces en forma marginal, se retoma la discusión. En algún momento, y a propuestas del historiador Osvaldo Bayer, algunos sectores pretendían hacer un plebiscito para debatir si debería continuar el nombre del ex presidente argentino (1880-1886, 1898-1904) o debía ser reemplazado por la denominación mapuche. Incluso, en una de las visitas de Bayer a la ciudad se reemplazaron algunos carteles de la avenida principal para poner el nombre de Fiske Menuco.

En los últimos meses aparecieron en distintos puntos leyendas que dicen "Roca No, Fiske Si", en clara alusión al debate planteado. Y ya desde hace un tiempo, algunas organizaciones gremiales y sociales (y

también algunos medios de comunicación) utilizan ambas denominaciones para referirse a Roca.

Martín Soria: "Es una estupidez"

ANR consultó a distintos referentes de la ciudad sobre esta polémica. Uno de los que fue tajante al opinar fue el intendente de la ciudad, Martín Soria. "Es una estupidez" dijo, y agregó que "hay gente que nunca va a terminar de entender la idiosincrasia de los vecinos de Roca y los rionegrinos. Algunos que se la agarran con la estatua. Es como renegar de nuestra historia, una pérdida de tiempo", consideró el intendente.

Además, agregó que "quizá es alguien que lo hace intencionalmente. Lo intentan sembrar con personalidades de algunos barrios, y lo foguean", declaró.

De todas formas, para Soria "cambiar el nombre de la ciudad es un debate sin sentido. Después de tantos años... Aparte ¿Que nombre le ponemos? ¿Por qué Fiske Menuco? ¿A quien se le ocurrió? Es una pérdida de tiempo, con la crisis que vive el país y la provincia. ¿Por qué no plantean cómo hacemos para cambiar la realidad de la Argentina?" se preguntó Martín Soria, quien afirmó que "es un sinsentido, una falta de inteligencia".

Mario Álvarez: "Votaría a favor"

En la vereda contraria se ubicó el concejal de Juntos Somos Río Negro (JSRN) Mario Álvarez. El edil se mostró abierto a las posibilidades de cambio de denominación, aunque también planteó sus reparos.

"Fiske me parece simpático, pero desde el lado afectivo yo vine a acá, a Roca" dice el concejal que suele usar la denominación "Fiske" para aludir a la ciudad en sus comunicados. Respecto al nombre de Roca, señala que "así quedó su nombre, así se instaló, así se estipuló. Pero desde otro lugar, más reivindicativo, no estaría mal reivindicar eso, y dejar de lado la circunstancia histórica de la fundación. Al pensar en lo que plantea Osvaldo Bayer, respecto al nombre de General Roca (no sólo en nuestra ciudad fue un acérrimo impulsor de que su nombre se cambiará en distintos ámbitos) hay muchas más personas que plantean eso... De todas formas, no parecen una exaltación del nacionalismo, o una exaltación del regionalismo... Es algo reivindicativo" dijo el concejal que afirmó que si hubiera consenso en la sociedad y se plantearía en una votación, él votaría "a favor" del cambio a Fiske Menuco.

Roxana Muñoz, una mirada desde la comunicación

La docente universitaria de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales Roxana Muñoz, titular de las cátedras de Semiótica y Lengua y Discurso III, aporta otra perspectiva para analizar el debate.

"Me resulta contradictorio que bajo el argumento del rechazo a lo instituido por un poder autoritario -como sin ninguna duda, visto desde el presente, fue el de la generación de 1880 en nuestro país- terminen queriendo imponer a todos un cambio de nombre. Todo lo que en el lenguaje viene por imposición termina, en mi opinión, fracasando, porque el lenguaje es de todos los hablantes y son éstos los que, en definitiva, a la larga, deciden cómo configurar el mundo por medio de aquel" opinó Muñoz.

La docente agregó que "La Real Academia Española (RAE) ya está cansada de fracasar con sus imposiciones (no sé cómo no abandona tal empresa ridícula). A las feministas les pasará lo mismo en poco tiempo. Pues bien, a aquellos que por imposición quieren cambiar el nombre, también les ocurrirá" opinó.

Desde el punto de vista de Roxana Muñoz, el nombre de la ciudad (y otros cambios en las denominaciones) surgen a partir de procesos dinámicos que tienen que ver con los usos de las personas. "Si en cambio, surge del lenguaje cotidiano -como veo que está sucediendo- que muchos comiencen a llamar Fisque Menuco a este lugar y eso, después de un proceso largo en el que convivan las dos voces, sufre una transformación en el futuro y los hablantes comienzan, naturalmente, a usar Fisque Menuco o Fisque -como dicen muchos alumnos míos- o Roca -como dicen otros muchos alumnos míos- y eso redundará en olvidar ese topónimo "General Roca" (que incluso suena tan rígido y frío), entonces quedará lo que los hablantes, en sus conversaciones cotidianas y naturales, hayan decidido" expresó la docente. **(ANR)**

67 comentarios

Ordenar por **Más antiguos**

Agregar un comentario...

**Mauro**

Roca es Roca y punto!

Me gusta · Responder · 41 · 1 año

**Juan Reyes**

Si general!!!!

Me gusta · Responder · 3 · 18 sem

**Miguel Ángel**

No me gusta el nombre es horrible y general roca es mejor q el nombre a nivel nacional a pesar de las cosas q se hicieron

Otra cosa miles de ciudades tiene los nombre de persona q hicieron lo mismo la idea es recordar y no repetir

Me gusta · Responder · 18 · 1 año

**Leticia**

Coincido con el sr intendente.

Me gusta · Responder · 18 · 1 año

**Elida**

Mi calle fue cambiada como de día y la noche bien nos lebantamo un día mi calle ya no era mtás aramburu sino arturo llano sin consultarnos y además no sabemos quién es a medida que pasa el tiempo nos estamos acostubrando

Me gusta · Responder · 2 · 1 año

**Gabriela**

Es cierto... no esta bueno hacerlo de manera inconsulta... el pueblo que lo habita debe participar del nmbre del lugar...

Me gusta · Responder · 1 · 1 año

**Elisa**

como no sabes quien es?

Me gusta · Responder · 1 año

**Pablo**

ESCRIBANO ROQUENSE DE IDEAS PERONISTAS. ARAMBURU FUE.

Me gusta · Responder · 1 año

Ana I



Lean el artículo 1ro. de la Carta Orgánica de la Ciudad de General Roca. En su momento (1986 creo) los convencionales municipales elegidos por voto popular debatieron largamente en la Convención y redactaron el artículo. acerca del nombre: Gral Roca será el nombre corriente de la ciudad.

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 16 · 1 año



Gabriela

Bien... pues podría debatirse nuevamente, reconsiderarlo... y encontrar uno mejor

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 3 · 1 año



Ana

Gabriela de Gregorio: entonces debe haber consenso para reformar la carta orgánica primero, luego llamar a elecciones de convencionales municipales, y que se reúna la Convención Constituyente municipal. No es tan light la cosa Gabriela. Y que se decida por mayoría cambiar el nombre!

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 1 · 1 año



Pablo

FALTA DE RESPETO A LOS PUEBLOS ORIGINARIOS.

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 4 · 1 año

[Mostrar 5 respuestas más en esta conversación](#)



Miguel Ángel

EL INTENDENTE. TIENE. RAZON
PIENSEN EN LA INCLUSIÓN SOCIAL MEJOR EN VES DE HABLAR IDIOTESES

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 4 · 1 año



Vivi

Lo mas interesante a mi entender sería saber con fundamentos y concienzudamente quien fue Roca, que hizo, porqué, para quienes lo hizo. Lo demás no sé, habría que ver que dicen todos los vecinos de la ciudad...

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 1 · 1 año



Eme

Opino como vos también en cuanto a saber por qué Fisque. Quién lo determinó, por qué, para qué y por quienes lo hizo... No se difunde mucha información sobre eso. Fijate que ni siquiera en esta nota dice qué significa Fisque Menuco...

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 2 · 1 año



Nico

A grandes rasgos el general Roca fue el comandante militar que, bajo mando ejecutivo, realizó la campaña del desierto. en la misma enfrente al "malon" (mayoritariamente mapuches provenientes de Chile) que asolaban las ciudades fronterizas y secuestraba mujeres blancas (sobra decir para que lo hacían) pero no solo combatió contra los indígenas

tambien establecio pactos de paz con muchas comunidades nativas (tehuelches por ejemplo) ya que estas eran en muchos casos masacradas por los malones. pero no solo se dedico a la guerra, luego de la campaña del desierto fue electo presidente(fue el mas j... [Ver más](#)

Me gusta · Responder · 7 · 1 año



Vanesa

Nico Franco Cuc creo que es la mejor respuesta que lei hasta ahora...dice o acuasn a Roca de genocida ni saben nada de historia ...gente ignorante...gracias a el somos la Patagonia y sobre Argentina.los mapuches son la peor raza...y dicen que son nuestros pueblos originarios me arde la sangre...cuando escucho eso....por Dios...tehuelches son nuestros origenes....

Me gusta · Responder · 2 · 1 año



Manolo

Los nombres de las ciudades no son tan importates, creo que importa mas la evolucion de las comunidades y la aceptacion de las diferencias entre quienes conviven. Veo que muchos opinan de historia por lo que escuchan y no por lo que investigan o leen.

Me gusta · Responder · 4 · 1 año



Maria

Seguramente los que quieren q se le cambie el nombre de nuestra querida ciudad,son chilenos "mapuches" que vayan a chile a cambiar nombres de pueblos,ciudades etc. aca no tienen porque venir a cambiar nada.La historia no se cambia!!! Y menos por gente extranjera!!Si la gente no sabe que hizo el General Roca no son Argentino no saben Historia!!En el mismo País de ellos no los quieren y encima los tenemos re cerca!!Si quieren un nombre originario pongale "TEHUELCHES! LOS VERDADEROS ORIGINARIOS DE LA PATAGONIA!!mapuches usurpadores,asesinos de hombres,mujeres y niños.

Me gusta · Responder · 26 · 1 año



Fernando

Muy cierto todo lo que decis....deben leer como fue la realidad de ese momento... era la idea de invadirnos de parte de los araucanos mapuches...

Me gusta · Responder · 3 · 1 año



Diego

Fernando Gabriel Barbero Los araucanos fueron tribus trabajadoras de la tierra, cultivaban estaban bien organizados antropologicamente. Los mapuches fueron nómades que no solo no levantaban ni una pared(vivian en tolderías) sino que su trabajo fué el robo de ganado.Por favor no creamos en pajaritos de colores, ni la bandera que usan en todos lados como muestra de su identidad, no les pertenece, tambien fue robada

Me gusta · Responder · 3 · 1 año



Glenda

PERFECTO SON EXACTOS A MIS PENSAMIENTOS!!!!

Me gusta · Responder · 1 año

[Mostrar 7 respuestas más en esta conversación](#)



Jorge

es una tremenda pelotudez , por qué no se preocupan por la seguridad u otro tema en vez de pelotudear con ésto , o no se dan cuenta de como se conoce a nuestra ciudad desde su fundación y lo que ello representa

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 4 · 1 año



Guillermo

Basta de mentira mapuche... invadieron y corrieron y masacraron a los tehuelches autóctonos después de la independencia... vayan a estudiar!

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 15 · 1 año



Laura

eso no es cierto es una tesis que se difundio para justificar la conquista al desierto, mapuches y tehuelches tuvieron conflictos, alianzas, intercambios comerciales, pero ambos habitaban desde mas de 1000 años a los dos lados de la corillera, cuando el ejército argentino hace sólo 130 años arrasa estas tierras asesinó por igual a tehuelches y a mapuches, y también quito tierras a colonos inmigrantes que ya estaban en esta zona, el objetivo fue la tierra de la patagonia para su camarilla de amigos. Laura profesora de sociología del IFDC de Fiske Menuco

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 1 · 1 año



Edgardo

No señor es General Roca.

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 6 · 1 año



Norma

Yo no vote a Soria pero estoy de acuerdo es hora que se dejen de romper las pelotas yo como un viejo que soy no lo permitía nunca

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 3 · 1 año



Emilio

Roca es Roca, gracias al Gran General, gracias a el sino Argentina terminaría en Necochea, freno la invasion chilena a travez de los ejercitos mapuches de la araucania. NO FISKE es mapuche, es Chileno y extranjerizante.

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 16 · 1 año



Eme

Y kirchnerista! Porque ahora resulta que es FisKe, en vez de Fisque!

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 2 · 1 año



Silvia

Seria bueno que quienes opinen de la historia del Gral. Roca y su lucha , los indios eran chilenos.

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 1 año



Ale

GENERAL ROCA LLEVA EL NOMBRE DEL MEJOR PRESIDENTE DE LA HSITORIA ARGENTINA

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 9 · 1 año



Nico

Cuando estas aburrido, no tenes que hacer o bien solo te crees progresista propones cosas como estas! Cambiarle el nombre a nuestra ciudad.

Es de ignorante, pocos quieren ver la realidad, el Geberal J. A. Roca no vino a hacer una masacre, vivo a recuperar tierras que eran robadas e invadidas por los Mapuches en acuerdo con el General chileno O'Higgins, además de sacrificar a todos los verdaderos nativos de la patagonia. De este modo O'Higgins se aseguraría con una invasión simple quedarse con las tierras del sur argentino. Por eso querer cambiar un nombre es desconocer la historia y mucho peor es querer juzgar el pasado con valores actuales.

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 13 · 1 año



Fernando

Muy claro Nicolas...perfecto es así..nos quieren vender cualquier ra.Roca es Roca

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 6 · 1 año



Nico

Fernando Gabriel Barbero de eso se trata, decir lo que es y no para la tribuna

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 3 · 1 año



Laura

no es cierto son todos justificativos para el terrible genocidio, un puñado de terratenientes se quedaron con milies y miles de hectareas de tierra e hicieron enormes negociados, la alianza con el capital ingles y la oligarquía terrateniente fue fundamental, los pueblos de la patagonia (mapuches y tehuelches) fueron reducidos a la esclavitud y condenados a campos de concentración, en Buenos Aires eran separadas las madres de los hijos y entregados a la fuerza para el servicio doméstico de familias adineradas. Fiske Menuco es el nombre original de esta tierra. El general Roca tenia denuncias de... [Ver más](#)

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 1 · 1 año



Gran

Se olvidan q fisque responde a una zona y no a una division politico administrativa, vale tanto como patagonia, valle, barda o meseta. Soy de Roca por q es mi ciudad, lo otro no me identifica

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 7 · 1 año



Ariel

es mucho lio, si se le cambia el nombre a la ciudad, también hay que cambiarle a este portal de noticias, pasaría a llamarse ANF... o al otro portal también Fisque digital...jajajaja,

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 2 · 1 año



Roberto

Jamás le cambiaría en nombre a General Roca, los mapuches no son originarios, vienen de Arauco

y los comentarios de Osvaldo Bayer son pro mapuches , netamente tendeciosos, déjense de joder !

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 5 · 1 año



Dora

Es General Roca.

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 4 · 1 año



María

General Roca, designa el nombre de una ciudad... la actual ciudad que crece y se diversifica a partir de la amalgama de ciudadanos de los mas diversos orgínes. Fisque menuco es una lugar histórico que ya no existe, ni en su configuración espacial ni en su configuración social. El cambio de nombre no tiene ningún sentido. No es de ese modo como se respeta a los pueblos originarios que tampoco son hoy lo que eran en aquellas épocas

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 3 · 1 año



Favio

Coincido con el Intendente, pero quisiera agregar que bajo el argumento de la "campaña del desierto" el cual usan para fundamentar el cambio de nombre.... Fiske Menuco es un nombre Mapuche, y los Mapuches son en realidad, Araucanos, originarios de chile. Ellos invadieron la patagonia y masacraron a los tehuelches, quienes SI eran aborígenes de estas tierras. Si vamos a estudiar Historia para hacer fundamentos, ESTUDIEMOS TODA LA HISTORIA, no lo que mas convenga.

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 6 · 1 año · Editado



Sofia

Que estupidez. Siempre va a ser General roca.

Otra cosa... Soria es un CARADURA. El hablando de crisis? Cuando defendió y defiende a los jajajaja

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 1 año



Seba

No me vengan con cualquiera, soy de Neuquén y estudio en General Roca...le llegan a poner Fiske y le voy a seguir diciendo Roca.

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 4 · 1 año



Juan

General Roca y nada mas dejense de joder años llamado asi y ahora joden que ellos se hagan una toma y se llamen asi

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 1 · 1 año



Maria

Totalmente sin sentido!!! El pasado no se puede cambiar. Trabajemos para un futuro mejor sin perder tiempo en "estupideses". 🎯🎯🎯 para nuestro intendente Martín Soria.

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 1 · 1 año

Diego

En este tema, comparto la opinión de Soria, es una verdadera pérdida de tiempo. Pero ademas



deseo aclarar que es muy facil juzgar la historia con la mentalidad de hoy. Lo difiicil es ser imparcial y hubicarse en el tiempo y espacio de los hechos. Es mas facil ser crítico de futbol que director técnico

Me gusta · Responder · 1 · 1 año



Glenda I

POR FAVOR CUANTA IGNORANCIA QUE VIVIMOS, ESTOS MAPUCHES SIEMPRE SE QUISIERON QUEDAR CON NUESTRA PATAGONIA, QUE LE PONGAN ESE NOMBRE A CUALQUIER PUEBLO CHILENO DONDE TIENEN QUE ESTAR, ROCA FUE UN PROCER CON MAYUSCULAS , SIN EL NO TENDRIAMOS MEDIA ARGENTINA, VAMOS ROCA CARAJO !!!!!!!!!!!!!!!

Me gusta · Responder · 1 · 1 año



Cecilia

roca y punto

Me gusta · Responder · 1 año



Alicia

Hay tantas cosas de las cuales preocuparse en vez de querer cambiar el nombre a nuestra querida General Roca, ni siquiera me imagino nombrando mi ciudad con otro nombre, para mi seguiría siendo ROCA.

Me gusta · Responder · 1 · 1 año



Daniel I

General Roca es y sera siempre el nombre de mi ciudad, los que no encuentran algo productivo para hacer que se dejen de querer implantar debates en nuestra soiedad !!!!!

Me gusta · Responder · 2 · 1 año



Daniel I

General Roca, siempre General Roca !

Me gusta · Responder · 1 · 1 año



Atos

Es que no seria cambiarle el nombre sino DEVOLVERLE EL QUE YA TENIA, los que cambiaron el nombre a esta region fueron los conquistadores. O nosotros a las Islas MALVINAS las llamamos Fack Lands? Las Islas Malvinas tenian un nombre vinieron unos conquistadores y dijeron ahora se llaman fack lands? O cambia la bara si uno es conquistado o si es conquistador? Como a Gral Roca lo hicimos "nosotros los argentinos" esta bien, pero nos lo hacen a nosotros los ingleses y esta mal. Un poco de coherencia por favor

Me gusta · Responder · 1 · 1 año



Gustavo

En honor a la verdad y si quisiéramos generar una solución salomónica para respetar nuestro acervo cultural y el de las tribus o pueblos originarios, yo propondría que al Departamento que acualmente se lo denomina como General Roca se lo llame GUENIKEN en honor a los Tehuelches de la zona, verdaderos originarios y a nuestra ciudad con la denominación PRESIDENTE GENERAL ROCA, ya que a algunos la palabra "General" le produce prurito. No se puede cambiar el nombre del poblado ya que las tribus originarias, los Tehuelches, eran nómades y no tenían ninguna noción de

urbanidad, en el sentido sedentario del mismo. Eso de Fiske Menuco es una denominación de un grupo de indígenas advenedizos, invasores, que culturalmente no tiene nada que ver con la República Argentina.

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 3 · 1 año



Pablo I

Nuestra ciudad no puede llevar más el nombre de un genosida.

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 2 · 1 año



Gisella

Me sangran los ojos

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 1 año



Daniel

El General Roca (o Teniente General, como quieran) fué el fundador de la Argentina moderna; exitoso como militar y político; ganó más que la Patagonia toda para el país (porque la línea de frontera pasaba por Río IV) nosotros mismos estamos aquí por él. Creo que para los roquenses es un inmenso orgullo que esta ciudad lleve su nombre. Hay quienes usan la campaña del desierto para denostarlo, pero nadie dice nada de la anterior campaña emprendida por Rosas, que fué realmente sangrienta pero poco efectiva; seguramente, quienes denostan a Roca lo hacen porque era liberal y por ello buscan reescribir la historia para restarle los méritos.

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 2 · 1 año



Panchito

que bien el intendente....que se hacen los mapuches bobos

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 1 · 1 año · Editado



Ines

Roca y punto.,Me pregunto hasta cuando vamos a permitir que venga un san juan de afuera y quiera apoderarse de nuestro patrimonio o quiera cambiar el nombre a nuestras ciudades

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 1 año



Fernando

Que lean con detalles lo que dejó escrito el historiador Rodolfo Casamiquela....el pone en evidencia lo que fueron y son los mapuches....

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 1 año



Mari

Lengua mapuche?los mapuches no son originarios de chile?🔗

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 1 año



Julia

Como si cambiar un nombre fuera a cambiar algo más que eso: un nombre. No tiene sentido, es mejor tener memoria que hacer de cuenta que nunca ocurrió.

[Me gusta](#) · [Responder](#) · 1 · 1 año · Editado

Gass



General Roca o Roca es mejor que un nombre de mapuche. Yo me pregunto cuantos parientes de mapuches quedan? Yo seré morocho de piel pero ni mis parientes eran de acá como para defenderlos. Encima de todo que el país apenas sabe donde esta General Roca nos van a poner un nombre feo que cuando le vayan a preguntar a alguien menos va a saber de donde hablan. Yo digo que General Roca o Roca si, un nombre es sólo un nombre. Para mi muchos ya es solo un nombre. No se que hizo y que no hizo el presidente argentino acá porque la verdad ni estaba así que no sabría si creer en lo que se afirma históricamente. Además la ciudad ya lleva como cientoypico de años con el mismo nombre. No vengán a joder ahora.

Me gusta · Responder · 1 · 1 año



Maria

Querido no te enseñaron historia en el colegio?Entonces agarra el libro del historiador Casamiquela y ahí te vas a enterar!!La historia no se cambia!!

Me gusta · Responder · 1 año



Gass

Maria Ester Conde Querida diga lo que diga un libro y no de si en verdad fue o no fue. Es lo mismo que el que cree en la biblia y a mi un nombre tenga el peso que tenga la persona que lo tuvo no me hace pensar mal del nombre de mi ciudad ni nada. Es más como ya dije antes cambiemos el nombre a la ciudad y ni siquiera van a saber quiénes somos. Hace cientos de años de nos conoce por Roca. No es tiempo para cambiar un nombre ahora. Hay cosas más importantes por las que la ciudad tendría que preocuparse. Agarre unos lentes para ver mejor la realidad y no se ponga a perder tiempo por una discusión sobre un nombre.

Me gusta · Responder · 1 año



Kro

Con tantas cosas importantes para hacer....Pierden tiempo en eso!!! Qué vergüenza.

Me gusta · Responder · 1 año



Gabriela

Me da vergüenza que mi ciudad lleve el nombre de un genocida

Me gusta · Responder · 1 · 1 año



Stella

si quien se hara cargo de los gastos todo el mundo a cambiar domicilio y en que se superaria la ciudad

Me gusta · Responder · 1 año



Jorge F

ya que tanto reniegan del General Roca y su campaña "al desierto ", debieran devolver la Patagonia a Chile y cambiar de nacionalidad .

Me gusta · Responder · 2 · 1 año



Rodolfo

Nuestra querida ciudad se llama GENERAL ROCA y nada ni nadie tiene el derecho de cambiarle el nombre!!!!

13.2. Noticia online analizada. Y los comentarios de lxs lectorxs.

13.3. TRANSCRIPCIÓN DE LAS ENTREVISTAS ANALIZADAS

ENTREVISTA A F. PAINE.

Entrevistadora: Al comienzo lo que pregunto es el nombre completo, procedencia, edad. La voy a grabar. Te parece?

F. PAINE: Yo soy F. P., soy mujer mapuche, tengo 68 años, nací en Blancura Centro Río Negro. Y hace 40 años más o menos que estoy acá en Fiske Menuco Tengo dos hijas, una vive acá la otra vive en Buenos Aires, tengo dos hermosos nietos. Y eso...

 Mi abuelo materno. Yo no conocí a ninguno de mis abuelos Ellos ya habían partido cuando yo nací o cuando yo me crié

 Mi abuela materna Juana Railaf Mi abuelo paterno Manuel Antiqueo. Materno no, paterno. Mi abuela materna Marcelina Pichumil y mi abuelo Manuel Maliqueo ellos son mis paternos.

 Mi abuela se crió del otro lado de la cordillera y de allá se vino a vivir acá en Blancura y ahí se conoció con mi abuelo y se casaron y de ellos nacieron creo... mis tíos creo que 10, y nosotros también. Mi papá Juan Pichumil y mi mamá Fermina Antiqueo se casaron ellos, como se casaban antiguamente los mapuche. Se hicieron el nguiantuwun cuando se comprometieron y después se casaron y bueno de ellos nacimos ocho hijos de las cuales somos, quedamos 6. Los otros ya partieron. Yo soy una de las menores, hay una más chica que yo y después sigo yo y mis hermanos mayores ya, mi hermano mayor cumplió 80 años y mi hermana que tendría 90 años ya no vive y después todos los demás son mayores, todos.

 Viven en Fiske dos hermanas mujeres, Evarista P. y y mi hno Antonio P. vive en Mencué. Y Juan Bautista vive en Mencué. Tengo un montón de sobrinos ya no tengo idea de cuántos son, pero son muchísimos.

 Yo me vine acá a Fiske porque todas mis hermanas mayores se vinieron primero y yo veía que todas ellas se ponían unos zapatos bonitos una ropa bonita y yo allá no podía, no era que me sentía mal al no tenerlo pero yo quería probar cómo era esto, por eso me vine.

 Yo estaba muy ilusionada en venir acá y pensé que era todo lindo, todo color de rosa pero no era así, el desarraigo es muy triste el llegar, uno viene de allá y no sabe hacer nada, yo no conocía

nada de lo que existía acá en la ciudad. Ni siquiera el teléfono, ni el televisor, nada conocía yo. Cuando llego acá vine a trabajar en una casa de familia como adentro pero yo no era integrante de esa familia yo era una cosa, un robot que vivía ahí adentro yo no hablaba con nadie, comía en la cocina, no comía con la familia. Me levantaba a las 6 de la mañana trabajaba hasta la una de la mañana, me iba a dormir y muchas veces llorando porque extrañaba, extrañaba a mi familia, terriblemente extrañé.

Entrevistadora: ¿Qué edad tendrías ahí?

F. PAINE: Tendría 18 años.

Entrevistadora: Jovencita

F. PAINE: Extrañé muchísimo, pero la idea era no volver para allá. La otra idea era, que se yo, conocer otra gente otra persona. Ya era, no era como antes, los jóvenes tomaban mucho, se emborrachaban, y esas cosas a mí no me gustaban. Yo decía: quedarme acá para casarme con un chico así, no.

Y eso también hizo que por más que extrañé horrores la pasé muy mal acá pero volver allá no era la idea era quedarme acá, bancarme todo hasta que me acostumbre.

Entrevistadora: Y allá en Blancura ¿pudiste ir a la escuela?

F. PAINE: En blancura hice hasta tercer grado, porque antes se hacía primero inferior, segundo grado y tercer y cuarto hasta séptimo. Yo fui a la escuela allí. Hice creo que hasta tercer grado nada más. Nos quedaba como a 30 km la escuela teníamos que ir caminando, y bueno aprendí a leer y escribir. Y después no fui más, porque ya el maestro se quiso propasar conmigo, porque yo era la más grande que estaba ahí y yo dije de ahora en más yo no voy más.

Y no fui más. Y después cuando vine acá bueno terminé la primaria, después hice el secundario luego me casé.

Entrevistadora: Y hace cuántos años que están juntos?

F. PAINE: Mi compañero que si bien no es mapuche es una buena persona, hace 40 años que estamos viviendo juntos. 38, 39 seguro.

Entrevistadora: ¿Y cómo fue?

F. PAINE: En mi casa no se hablaba el idioma castellano, mi mamá era, era una mapuche que si bien se había casado ella vivió su infancia, su vida como una mapuche, ella, en la casa no se hablaba casi el castellano, sólo cuando venía gente pero nosotros, todos mis hermanos hablan el

mapuche zungun, todos , nadie no puede decir yo no sé hablar el mapuche zungun todos hablamos y bueno cuando llegué acá era eso tb que cuando yo fui a la escuela yo no decía mi apellido, lo decía muy despacito porque me daba vergüenza todos eran Pérez, García no se cuánto y yo era Pichumil Y encima te decían: - a ver, cómo es tu apellido. Pichumil A ver deletrealo no lo puedo escribir, en serio

Entrevistadora: Eso te pasaba allá o acá

F. PAINE: Acá. Allá era otra cosa te decían a ver poné la mano sobre el pupitre a ver si tenés limpias las uñas, a ver las orejas te tiraba la oreja y te miranban a ver si tenías tierra en las orejas. Los chicos que cuando la tierra se les pasaban todos los pies se los hacían lavar con un ladrillo, les sangraban los pies .

Y si se te escapaba una palabra con el mapuche zungun te pegaban con el puntero, y te ponían de penitencia atrás de la puerta, eso vivimos nosotros todavía hay gente que tiene mi edad y se acuerdan que pasábamos esa situación de castigarnos por hablar nuestro idioma.

Tenés que hablar como la gente nos decía el maestro. No como ese idioma que tienen uds ni se entiende qué es lo que se dice

Cómo iba a entender si no era su idioma. Así que eso.

Yo ya sabía quién era y acá bueno pasaron unos años que si bien yo me encontraba con algunas de las chicas que se vinieron de allá y estaban trabajando acá y cuando me encontraba con ellas yo les hablaba en el idioma y las otras se mataban de risa. Ya no hablaban ellas pero así en forma de cargada yo siempre hablé siempre y así después conoc ía a Vicente Huayquimil, después que me casé pasó años que yo estuve acá y ahí conocí a Vicente Huayquimil qué edad tenías ahí te acordás' y yo ahí tendría. No sé, una cosa así No más tal vez 30 años tendría yo. Ya estaba casada, ya tenía las nenas. Y bueno conocí a Vicente, a la sra de Vicente, nos juntábamos a tomar mate, a charlar ellos ya estaban participando con un grupo que iba con el CAI ya estaba el CAI y en el CAI participaba de allá de Blancura mi hermana mayor con su familia, toda la familia participaba del CAI ya estaban participando Huechucura, Marcelina Pichumil y sus hijas participaban y entre ellos participaba Vicente acá, Vicente y su señora y ahí estaban algunos, como el CAI era más bien de la iglesia y había todo mezcla era ahí, no era solamente mapuche entonces iban directoras de acá, iba la directora de donde trabajaba la sra de Vicente no me acuerdo como se llamaba la sra., Pagano era de apellido, Mirta Pagano, la sra de Vicente trabajaba en esa escuela donde era directora y ella participaba tb en las reuniones que hacía el CAI donde iba Vicente, su sra. Entonces yo me juntaba con Vicente pero nunca iba a esas reuniones, después se desarmó el CAI y entonces nosotros dijimos qué hacer , vamos a formar otra cosa y formamos la coordinadora del Parlamento de la Coordinadora Mapuche.

Y bueno, con gente que ya venía trabajando cuando se separó el CAI la iglesia se quedó con un montón de cosas Y bueno se empezaron a juntar ellos nos empezaron a invitar y y empecé a participar ahí hasta que se formó la coordinadora en el ... Nos empezamos a juntar se hacían reuniones, se hacían reuniones en Viedma se empezaban a a sumar cada vez más hasta que se

formaron los centros mapuches, que había un centro mapuche en Bariloche y otro centro mapuche acá en Fiske. Y

Entrevistadora: O sea a partir de la coordinadora se empezaron a mover en otros lugares

F. PAINE: si, en otros lugares. Ya empezaron a participar todas las zonas del valle Andina Sur Atlántica primero formaron los centros mapuche y después se formó la coordinadora y cuando se formó la coordinadora empezaron a participar losse empezaron a nombrar los consejeros zonales en ese entonces había uno que representaba los centros mapuches un consejero representaba los centros mapuches los otros representaban las comunidades y otros representaban, no me acuerdo si era eran tres no eran cuatro, ahora son cuatro y el otro representaba los pueblos dispersos. Y en el centro de acá quiénes estaban. Vicente, Nosotros lo formábamos.

Entrevistadora: Uds estaban en el centro mapuche acá y propiciaron la coordinadora para juntarse con el resto.

F. PAINE: Si.

Entrevistadora: y de ahí qué fue surgiendo.

F- PAINE: Empezaron a surgir más comunidades en ese entonces éramos 5 o 6 Después éramos cada vez más, cada vez más y después salió el CO.DE.CI. también El CO.DE.CI. se formó a través de la coordinadora por decreto 310 se formó el CO.DE.CI. que es un organismo de cogestión con la provincia
El CODECI es un órgano administrativo, los que manejan las comunidades son es la coordinadora del Parlamento Mapuche Y bueno ahí seguí participando y seguí hasta hoy después formé una comunidad acá que es Elel Quimun.

Entrevistadora: ¿Qué significa?

F. PAINE: El legado que nos dejaron

Entrevistadora: y esa comunidad ¿cuándo fue que la formaron?

F. PAINE: Esa comunidad se formó en el '94, '95 después de la coordinadora. Ya estaba la coordinadora funcionando y entonces se podían ir formando, mientras más comunidades se formaran era mejor para que tenga más fuerza eso, la coordinadora. Formamos nosotros primeramente cuando ya estaba el centro mapuche vino Nicasio Antinao acá en Fiske, vino a ofrecer enseñar el idioma y la cultura mapuche. Él venía de Neuquén. Entonces estaba Gabriel Dominguez, un chico que un joven excelente persona, excelente joven luchador, respetuoso,

amigo, hermano , con él trabajé mucho. Cuando él fue a mi casa, juntamos firmas, juntamos más de 1000 firmas para que se dé el taller acá en la Universidad del Comahue y empezó Nicasio para dar mapuche zungun acá en la Universidad del Comahue y nosotros estábamos ahí ayudándole. Y primeramente aprendí a escribir porque yo sabía hablar pero no sabía escribir el mapuche zungun, aprendí ahí con Nicasio después armamos un grafemario con Gabriel Dominguez y Nicasio y es lo que hoy usamos nosotros en la comunidad Elel Quimun. Se hizo toda una investigación, se hizo todo un trabajo desde la universidad entrevista a los mayores para ver si estaban de acuerdo, participaron la coordinadora mapuche y bueno después no estaba aprobado por todos pero que acá se han hecho investigaciones. Y bueno después cuando ya Nicasio no podía venir mucho por acá entonces nos dejó a nosotros como encargados del taller de cultura de acá de la Universidad del Comahue. No sé la cantidad ahí estuvimos con Gabriel teníamos había un momento en el que teníamos profesores que querían aprender pero nadie lo pudo teníamos el aula llena de profesores.

Nosotros éramos los profesores de ellos, con Nicasio y Gabriel y después de haber estado, después yo fui ayudante de cátedra de Nicasio y después nos dejó encargados del taller nos é cuánto tiempo en la escuela estuvimos también en un taller en la escuela 223. En esa que está en la Evita ahí tuvimos un taller y después teníamos un taller en el acá en la universidad con Gabriel Dominguez, Nicasio estaba en Neuquén. Nosotros éramos sus profesores. Estuvimos varios años así a ad honorem porque nadie nos pagaba un peso era cuestión de nosotros nomás. Yo después que yo me casé yo entraba a trabajar como portera y la misma gente que era mi patronos me hicieron entrar para trabajar como portera de la escuela y en qué escuela trabajaste en el CEM 1 y en la esc 290 que está acá cerquita.

De ahí salí, hice el retiro voluntario, no me jubilé ahí, hice el retiro voluntario y me fui.

La dificultad que yo tuve fue la discriminación, eso fue dificultad por ahí. No me animaba a habar. Cuando nosotros empezamos con vicente a andar vicente me decía hable lamghien ud sabe hablar, y yo no me animaba a hablar ante nadie me animaba a hablar yo, tenía mucha vergüenza de hablar ante la gente. Me ponía colorada como un tomate y no podía. Pero eso porque si yo cuando vine acá hablaba con mis amigas que habían venido de allá y ellas tampoco se animaban a hablar, ellas se mataban de risa no me contestaban, sí me entendían y todo pero ya era como que no era bueno ser mapuche pero a mí no me pasó eso.

Si bien tenía mucha vergüenza de decir mi apellido y de era porque para no sentirme tan discriminada en un aula que está llena de otro tipo de personas yo era un pollito mojado dentro de ese aula.

b) - ENTREVISTA A C. LLANKA

Cuando llego a su casa para la entrevista, ella estaba con su mamá, que estaba hilando junto a la ventana. C. vive en el barrio Villa Obrera. Antes de comenzar las preguntas miramos juntas el

árbol genealógico de su familia, que C. LLANKA y su hermana vienen reconstruyendo hace tiempo.

Entrevistadora: Ah! pero lo tenían muy avanzado mucho, que bueno!

C. LLANKA. Si, hasta donde se puede. Porque la memoria también.. Hay datos, con son todos orales...

Entrevistadora: Qué significa tu apellido?

C. LLANKA: Dos piedras preciosas. Pero yo creo, y está relacionado con las machis. Viste que tiene dos, llanka, tiene como acompañantes y después tiene en el cultrún, se le ponen piedras. Yo creo que tiene que ver, porque dice preciosas. No tiene el mismo sentido de precioso para nosotros que para el otro. No, para otros tiene que ser una esmeralda... no
Y tiene que estar relacionado con el tema de la machi, porque por ahí pasa el valor de las dos piedras preciosas.

Mi papá es Antonio. El 13 de julio del '25 nació mi papá. Su mamá era Regina Collimir. Mariano Collimir era su papá. La abuela de mi abuela era Lucía Sahueque y Fernando "Para" Colimir, éste estuvo en la época que andaban los militares, porque "para" le decían porque se, este, era como muy impulsivo, entonces siempre lo estaban como frenando, y le decían: "¡Para Collimir! ¡Para Collimir!". (risas)

Y de parte de mi abuela, que era Regina Collimir, tiene su mamá que era Nemesia Nahuelquir. Estos son datos de mi abuela Regina. Que son los Nahuelquir que están en Chubut. Filomena Raihualque se escapa porque querían casar con alguien que no quería y agarra un caballo y se va. Se va a otras tolдерías y se junta con Fernando Nahuelquir.

Mi abuelo estuvo casado con una mujer de apellido Burgos y tenía hijas que eran rubias, tenía dos hermanas.

Mi abuelo queda viudo y tenía como 60 años y la ve, en esos arreos que hacían la ve a mi abuela. Mi abuela era jovencita, tenía 20 años, y estaba sembrando papas, no sé qué estaba haciendo, entonces él la vio y le gustó mi abuela y entonces le mandó a preguntar con una prima con una prima de ella que se llamaba Isabel. La prima no le preguntó nada, entonces la fue a pedir y como las mujeres en esa época no decían nada se fue. Porque la cambiaron, le dieron una vaca a parir, que eso era importante, bolsas de trigo le dieron a su papá, a Don Mariano Collimir y bueno, y se fue. Ahí no le preguntaban si quería, sino quería. Y bueno y además bueno, ya él era un hombre mayor ya, viejo, no sé si tenía 60, más de sesenta yo creo, como 80 años tenía cuando se muere. Y mi papá tenía dos años recién. Mi abuela queda viuda muy joven, y bueno y ha tenido que luchar un montón para sacar adelante.

Mi abuelo tenía capital, pero el capital de antes no era como ahora, "uy! - uno dice- era rico" No, tenía animales pero vivía con muchas incomodidades. Hoy en día la gente dice "tiene plata, tiene lujos, todo" No. Se alimentaban bien pero se sentaban en cabezas de vaca, tenían cueros. Es decir el tener capital no era lo mismo para el blanco que para ellos. Entonces cuando muere mi abuelo

estaba carneando una vaca, una vaquillona, le clava un cuchillo en la vaquillona, para carnearla, y se murió ahí de un ataque.

Mi papá creció con su tía, su tía hermana que se llamaba Lucía E. y bueno pero con el cariño de ella pero por un lado y con el resentimiento con su mamá y que no lo había criado. Y mi abuela se ve que ha sido muy sumisa y no podía decirle. La otra tenía familia, tenía otra posición y mi papá alcanzó a aprender a leer y escribir. Mis otros tíos no. Ellos vivieron cosas muy difíciles salir a cazar zorros para sacarles el cuerito, limpiarlo para poder venderlo y para poder tener comida.

(En cambio el papá de C.) Acá queda invisibilizado, pero la que lo cría a él y entonces sí se crió bien, fue un poco a la escuela y todo pero siempre creció con la carencia de su mamá que la vino a ver recién cuando tenía 18 años.

Yo la traté a mi abuela, mi abuela murió en el Maitén, yo me recibí de maestra después fui Pampa del Malleo a trabajar, los fines de semana me iba a El Maitén y aproveché a charlar un montón con mi abuela, entonces ella tenía otra versión y bueno..

Entrevistadora: Y vos C. ¿dónde naciste?

C. LLANKA: Yo acá, acá en Fiske. Mi papá, en Chubut pero nació en Cushamen y mi mamá nació en Chubut también en el Mirador, pero se criaron en un paraje de Río Negro. Mi mamá se crió en Fitamiche y mi papá en Chacay Huarruca, sus comunidades son de ahí. Mi papá si bien no era huérfano se lo llevó su tía, y mi mamá que era huérfana de mamá cuando era chiquita (siete años) y el papá la deja a cargo de un tío de él, de apellido Rojas. Porque era hermano de su mamá, Asunción Rojas. Del que nosotros tenemos mucha presencia es del hermano de ella, que es el que la crió a ella con sus hermanitos (que eran todos chiquitos): Florentino Pereyra.

El papá de mi mamá volvió una vez a verlos y ... y por allí cuando uno dice se fue y no volvió, se olvidó. Pero uno sabe que era una vida muy difícil, uno no sabe si tiene o no trabajo, qué circunstancias lo han llevado a no volver. Y ese resentimiento muchas de esas cuestiones que la gente nuestra tiene, por el tema del abandono, piensan que han sido abandonados y a propósito, que no los han querido, y eso... Y en realidad han pasado historias muy tristes. Y hay que ver ahí y entender qué es lo que ha pasado para que la familia se disperse tanto.

Bueno y Florentino viene siendo mi abuelo. Mi mamá tiene más hermanos Antonio P. que vive en Patagones y que ha venido hace poco tiene 80 y pico de años y es un gaucho y se ha ido a Patagones y está trabajando en tareas de campo su hijo todo. Ignacio está en San Antonio. Ella se quedó en el campo con la abuela que la crió o sea ella falleció.

Y mi abuelo había tenido un hijo antes que después falleció que también se llamaba Florentino. Y después cuando hicieron Iraola le decían pero para mi esto es cargadas porque Iraola es una familia que tenía mucha plata en Bs. As pero no se si o era por una cuestión de cargada.

Y estaba muy enojado con Ñancucho que era que había firmado un pacto con los militares

Y bueno la historia de mi abuela Regina ella cuenta, me ha contado cosas tan tristes de nuestra historia como grupo, no solamente como familia. Ella decía que cuando eran chicas corrían para que no los atrapan los milicos, entonces cuando los corrían ellos se iban en montón y había un

chico que lo ponían con dos palos y cruzado unos cueros, unos tientos y lo llevaban cargados atrás. Y entonces dicen que había un chico que lloraba mucho y entonces para poder salvar al resto lo dejaron a la orilla del arroyo, sobre unas piedras, lo dejaron así apoyado y se fueron a esconder, esperando a que pase la patrulla y cuando lo fueron a buscar se ve que se movió, se ahogó en el arroyito. Bueno esas eran cosas que hacen a la historia de sufrimiento de la gente y no tenían lugar donde estar. Se ve que han sido momentos después de la campaña del desierto, ella ha sido chiquita a veces con el tiempo ella no sé, ella cuenta como que lo vivió. Yo no sé si ella ha estado o si se lo han contado Por eso ubicarnos en el tiempo a veces es complicado. Y bueno entonces cuando mi papá y mi mamá se casan, se va mi mamá a Chacay Huarruca.

Mi mamá estuvo trabajando, estuvo un tiempo, como todas chicas del campo iban a trabajar como empleada doméstica, de niñera, no sé cómo estuvo en El Bolsón un tiempo. Y después se fue con un comandante del ejército con el que ella trabajaba se fue a Bs As. Y allá en Bs. As. estuvo viviendo cuando lo derrocan a Perón en el '55. y ahí se asustó y se volvió .

Y cuando se volvió se casó con mi papá, se juntó con mi papá, que vivía en chacay huarruca en río negro. Cerca de Fitamiche y cerca de Ñorquinco. Y ahí mi papá se quedó a vivir con los Reuque que era donde se había criado él. Uno de los Reuque estaba casado con una hermana de crianza de mi mamá. Y entonces cuando ella lo va a visitar, que es la mamá de Olga, la va a visitar y eso ... bueno, se acomodó con mi papá y bueno y ahí se casó, se juntó con mi papá, no se casaron.

Y viene después una época fea de clima muy feo que mató muchas ovejas, no había manera de sobrevivir y entonces mi papá decidió irse y ahí los trajo Sauma que era un mercachifle que era de allá pero se había venido a vivir acá y ahí nació yo.

Yo tenía un hermano que falleció, nació muerto. Allá estaban trabajando en una estancia, trabajaba mi papá y ahí es donde nació mi hermano, pero nació muerto, y acá nació yo y después todos mis hermanos nacimos acá. Soy la segunda hija, después está mi hermana Lucía, sigue María Antonia, no alcanzó al año, y Aidé también chiquita. Tres se le murieron a mamá.

Y ellas vivieron unos meses y este si nació muerto y ella se llevó un gran susto porque se enteró, le mandaron una carta, en la que le decían que había muerto del susto fue que por eso fue y nació muerto. Teresa que es la más chiquita. Y mi hermano Ponchito falleció cuando iba a cumplir 16 años. Así que quedamos dos, la Tere y yo.

Cuando llegan mis papás vienen con todo esto, con la carga, con toda esa mochila, con todos sus parientes. Porque nunca se olvidaron, siempre se acordaron, porque todo esto lo sacamos de ellos: quiénes eran sus papás, sus abuelos. Y esto era importante como modo de presentación, quiénes eran los antiguos y eso.

Entonces cuando uno ve ahora por ejemplo en Cushamen la comunidad Cushamen uno dice Nahuelquir yo no los conozco, no conozco el lugar pero sí sé que somos parientes. Más difícil es cuando en Neuquén yo he visto paisanos muy parecidos a mi papá de San Ignacio y yo digo sí deben ser parientes pero no sé por dónde viene el parentesco, pero... es decir los rasgos la forma yo lo veía un hombre mayor, yo decía este hombre es mi papá, bombacha, pañuelo al cuello y bueno y conocí gente de acá y vos decís si, debemos ser parientes, con Neira con R. Neira que

está acá bueno con él nos tratamos de parientes porque su mamá es E. de San Martín de los Andes, no necesitás un papel algo que te diga que sos pariente bueno y así nos reconocemos: “¡ah!y entonces nosotros venimos siendo...”

Mi abuela Shaiueque (Escrito según la fonética) porque era como algo chiquito. Pero cuando ella lo decía era Shaiueque.

Ella me decía que tenía que ser una ulmel (Escrito según la fonética) zomo , una gran mujer a quién me tendría que parecer mi abuela me decía que la picha, la mujer del piche, es una ulmel zomo. “¿Por qué abuela?” porque ella es muy poderosa en su tierra, no la pueden sacar, ella se agarra, se arraiga, una matita de yuyo de neneo o de coirón, ella se queda ahí y no la pueden sacar. Porque ella escarba y fuera de ahí es nada. Esa imagen, vos decís, bueno cuando tenés la posibilidad de estar con un mayor y que te vaya diciendo bueno quién sos.

Yo decía bueno mi papá se vino para acá con toda la familia puesta porque la necesidad lo trajo. Yo digo que si ellos hubiesen estado bien en el campo -después de la campaña del desierto le dejan los peores lugares, los pedreros inhóspitos- bueno si hubiesen tenido posibilidades de tierra de todo yo creo que no se hubiesen venido. Y bueno, y vino acá y se tuvo que acostumbrar a trabajar, a aprender de nuevo todo, a trabajar en la chacra. Mi papá trabajó en la construcción, trabajó en la fábrica, esta casa la hizo él, mi papá no tenía más que segundo grado. Pero le preguntaba a algún ingeniero y le daba alguna medida y venía algún pariente ...

Estuvieron viviendo en San Martín un tiempo, Bagliani que estaba el Sauma tenía su familia (el que lo trajo) porque ellos habían crecido juntos. Después J. Sauma compra una tierra en Mainqué y mi papá va a trabajar de chacarero con mi mamá, Lucía era chiquita y yo.

Pero vivimos primero en Bagliani, después alquiló mi mamá con mi papá en San Martín en donde se conoce con gente que había venido de Chile. Yo medio hay gente y me dan de ahijada a un matrimonio chileno, él era chileno. Cuevas pero la señora era mapuche, mapuche chilena y bueno y siempre la gente de campo ha convivido mucho con los chilenos porque se iban a trabajar a las chacras a las hachadas, a las cosechas y siempre yo tengo el recuerdo de la convivencia y el de compartir.

Y bueno mi papá se va un tiempo a trabajar a la chacra y estuvieron un tiempo y después en parte de pago -porque no le había pagado Sauma- le da este terreno. Pero este terreno... no tenía nada Villa Obrera. Era todo campo, recién se estaba poblando. Acá habían: la vecina Rosita había llegado unos meses antes que nosotros; y los de enfrente también más o menos, y crecimos y después acá mis hermanos más chicos todos nacieron acá.

La vida fue acá pero siempre venía gente del campo de Ñorquinco, de toda esa zona y eran todos tíos. Que eran conocidos viste, del mismo lugar. Bueno y después cuando tenía 6 años debe haber sido, fuimos al campo con mi mamá y mi hermana éramos los cuatro y bueno porque le pude poner cara a mi abuela a los amigos que él nombraba y todo porque allá todos eran sus hermanos y a mí me llamaba la atención que porque él no tenía tantos hermanos, después fui entendiendo. Todo lo que es la paisanada como le decíamos éramos todos parientes pero a veces no eran parientes de sangre eran por pertenecer al mismo lugar el parentesco se establece de otra manera no es como acá que dicen son tíos, y qué venimos siendo si no es vínculo sanguíneo no es nada y allá no, es diferente. Y estuvimos con mi abuela E. y ahí conocí a mis abuelos, conocí a mis primos fuimos a Fitamiche donde se crió mi mamá Rojas Pereyra todos esos apellidos son de

la zona esa, son parientes nuestros. Y después la alegría del encuentro para mí fue eso me marcó y no puedo decir que en tal momento me di cuenta que era, no, cuando sentí pesado todo, nosotros éramos paisanos, indios, por ahí se trataban pero la palabra mapuche aparece cuando más o menos en la época de Aimé Painé. Somos mapuche somos gente de la tierra, con esa idea más o menos con ese concepto empezamos a identificar ya urbano y formamos un grupo con Luisa Calcumil y un montón de gente, del grupo Quimelcan de un grupo que me va a marcar un montón.

Entrevistadora: Cuándo empezó el grupo Quimelcan

C. LLANKA: Y debe haber sido en el 80. Yo me fui a trabajar a Nqn, a Pampa del Malleo como maestra cuando recién me recibí era para conocer para aprender más de las comunidades más que nada y bueno en ese tiempo mi mamá y mi hermana Lucía pasan a formar parte del grupo Quimelcan, que significa enseñar, hacer saber, dar a conocer.

Y era la época en la que venía Aimé Painé y también a venir Josefina Racedo y entonces yo me enamoré de los discursos de ella, de Josefina sobre todo, y decía bueno, cómo puede saber empecé a comprender, ya no el ser mapuche o paisana porque yo ya me reconocía, lo que empecé a comprender son las relaciones de poder. El por qué la gente está como está, la situación económica, por qué se nos ha negado nuestra propia identidad en general ... y empecé a darle valor a muchas cosas que yo tenía, pero que no , o sea que las tenía como normal, era normal un relato y que yo supiese quiénes eran los personajes.

Mi papá lo he visto tirando yerba siempre que se levantaba temprano en un pedacito donde había verde, antes de tomar mate tirando yerba. Mi papá no era de hablar mucho pero conservó costumbres por ejemplo él nunca se enganchó con el tema de ir a misa iglesia, nada con mi mamá sí íbamos a la iglesia pero después bueno con el tiempo fui comprendiendo un montón de cosas los relatos de cuero vivo , los desaparecían en el agua, los relatos que después uno los encuentra en libros ahora como adaptados, todo eso para mí tienen un lugar donde se contaba quién lo contaba.

Quimelcan. Aparece con la llegada de Aimé y las reuniones que se hacían era para tomar conciencia más que anda del grupo de la cultura aprender y dar a conocer a otros. Luisa con su trabajo de actriz aportaba muchísimo su casa también y sus vehículos para poder movilizarnos y con la gente urbana así conocimos mucha, muchísima gente.

Se ve que, sí venía el tema de la democracia después de los militares y eso. Como que estaba el ambiente propicio como para.. compartir, fue una época muy linda yo ahora también veo hay mucha gente ya. Pero en ese tiempo muy poca gente se reconocía, muy poca gente podía estudiar, hoy en día muchísimos chicos ya hoy los ves profesionales. Pero en esa época era muy difícil para todos, no sólo para los mapuches, era difícil en general. En mi barrio en esa época poca gente estudiaba. Nosotras debimos haber sido unas de las primeras.

Entrevistadora: Cómo lo veían uds como grupo o cómo lo ves vos el tema de la bandera?

C. LLANKA: La bandera en ese momento no , no, yo me acuerdo que el que hizo una bandera fue Don Nahuelñir.

Hizo una bandera porque había que darle como una cuestión de identidad al grupo, y la deben tener sus hijos. Y después cuando fui al campo el reconocimiento que hago yo de reconocer las banderas es la amarilla y una azul esas dos banderas se usaban en los kamarucos donde yo he ido y después sí, con la obligación de instalar la argentina. Una obligación, porque esa siempre estaba pero después, es muy reciente lo de la bandera yo no la tengo presente de mi infancia o de ... es relativamente nueva la bandera pero no la tengo como algo propio. Lo que sí sabía es que por ejemplo Don Prafil de acá de Río Negro al sur que una vez me contaba que la bandera negra era o sea que hay como distintas banderas para distintas cuestiones. Se ve que era, que tampoco lo tengo demasiado claro, por ejemplo la bandera negra se utilizaba para pedir agua, y un paisano de Chahuai Huarruca una vez llegaron y tenían una bandera negra colgada y decían y a éste qué le pasó que tiene la bandera negra, no dice, estoy pidiendo agua. Y después por ejemplo con una sábana, tipo sábana grande en Neuquén, prendió fuego, avivaban el fuego para que el humo, todo lo que es la ceremonia todo, sea elevado al Huenu Mapu. Pero ya hay costumbres muy diferentes. Lo de la bandera es reciente.

Entrevistadora: Recién dijiste que te sentías paisana. Qué diferencia habría entre Paisana y mapuche? Y cómo te definirías?

C. LLANKA: Yo veo diferencias, todavía no tengo tanta claridad, yo no me diferencio tanto del tema de los mapuches de Chile de Argentina, porque esto que te contaba, veo que somos una misma, un mismo grupo de gente conozco de acá por ejemplo de Don Amaranto Aigo en la zona de él la gente iba y venía, venían de Chile y se cruzaban, cuando estuve viviendo en Malleo venía un señor nos traía salmón cada 15 días, y cruzaba caminando, o sea. Esto de tener claridad con respecto a lo chileno, argentino pasa por una cuestión política de poder, si quieren o sea cuanto más unida está la gente a ellos les molesta, eso lo tengo claro, pero después lo otro... el ser mapuche porque a ese nivel yo empiezo a averiguar cuando ya era maestra, empiezo a averiguar y empiezo a averiguar con Casamiquela, empiezo a averiguar con Aimé, por Aimé llegamos a Casamiquela porque Aimé Painé canta una canción que es la canción sagrada del viento y se la escucha mi mamá y le dice esa canción la cantaba mi abuela Nahuentripai y entonces ella dice sí, esta canción me la pasó Casamiquela de una investigación que él hizo de Carmen Nahuentripai en esta canción. Mi mamá sí, porque esa canción la cantaba una tía abuela de ella. Entonces dice nos encontramos con el contenido de la canción, Lo que yo veo es que lo que Casamiquela había hecho a mí me servía porque y a mí me vino bien eso , bueno después empecé muchas cosas de las que escuché fuimos una vez a Patagones a conocer su casa y vimos como estaba armando una iconografía un montón de fotos, yo aprendí mucho con él y bueno él es, ha sido muy criticado así muy maltratado por mucha gente porque dicen que él piensa o difunde la diferencia entre el chileno y el argentino. Yo en realidad no me he puesto a leer o a investigar porque no sentía por ahí la necesidad de leerlo. Pero hay cosas que no me quedan claras.

Yo no puedo decir que mi hijo es sólo mapuche, era huinca también, entonces como no va a defender su patria, cosas que tienen que ver con que el mismo estado ha tratado de destruir y después darle su toque por ejemplo la educación no existía, no hay relato escrito por mapuches de esa época. Y sí sé que eran oradores excelentes sobre todo los que estaban en cargos jerárquicos como caciques y eso, porque eran los que tenían que hacer los parlamentos y representar al resto. Entonces la oralidad, y yo he visto y escuchado relatos de allá de Neuquén gente que venía de otro lado, una señalada por ejemplo en Awcapan hablando como dos horas, uno a caballo y la familia que los va a recibir hablando, le hablaban en mapuche así que cosas que entendía se acordaban de los antiguos, se acordaban de los temporales, como dos horas estuvieron charlando después lo invitan a bajarse del caballo, atan el caballo, entran a tomar mate, hacen una rogativa antes pero toda una ceremonia ese encuentro, no no yo no hay cosas que no se pueden entender, la cultura occidental nunca va a entenderlo y le van a dar su toque por una cuestión de poder por qué no dicen cómo le quitaron a nuestra gente la tierra en todo caso los que llegan y nos sacan todo son ellos, ellos dividen. Y ese poder lo tienen que mantener en cuanto nos mantengan divididos, nos mantengan pisados o guarda que se nos vaya a ocurrir hacer algo que a ellos nos les gusta porque ahí vamos a ser subversivos somos, de la peor manera.

Entrevistadora: Vos como maestra cómo viviste la situación de tener que enseñar?

C. LLANKA: Y es complicado y a la vez ellos hicieron muy bien su trabajo. Mi papá decía yo soy Argentino neto, puro. Y después decía yo soy un tipo recto, o sea cosas que me van quedando cuando decía: argentino neto pero desde cuándo la Argentina se llama argentina? Es conocer también la historia, cuando uno empieza a enseñar, con los chicos es complicado enseñar porque por ejemplo en Río Negro se enseñaba 4to la provincia y 5to grado Patagonia. Hace poco cambió eso ahora es Patagonia y después Río Negro pero hay conceptos que los chicos a esa edad no los entienden. Cómo explicarle de las divisiones? De las peleas internas en el proceso argentino nada más. Por ejemplo cuando uno habla en la argentina de 1810 que llegan primero las invasiones inglesas que estaban los españoles que estaban los criollos, ahí aparecemos nosotros también, ahí estamos nosotros y después qué rol juega la gente, cuando había que luchar quiénes estuvieron? Cuando cruza San Martín a cuántos de los nuestros llevan? Cuando se dividen, cuando nos quitan la tierra, que empiezan. Bueno después la primera junta y este bueno Rivadavia qué papel tuvo Rivadavia en la entrega En la ley de enfiteusis que es la ley que largan dice que las tierras que nos quitan se las van a dar a colonos para que trabajen, las reparten ellos y esas tierras que las habían prometido con carteles y todo en distintos lugares de Europa atrayendo gente, que le iban a dar tierra que iban a tener trabajo todo, cuando llegan acá si, y les dan la posibilidad de trabajar esas tierras pero esas tierras siguen siendo de pocas familias patricias. Entonces desde la historia se pueden enseñar esas cosas porque cuando armamos la sociedad cómo estaba armada en 1810 si uno habla del antiguo virreinato no ya del río de la plata bueno dónde quedan, quiénes estaban acá. Hay distintos grupos étnicos en toda América entonces ya vamos viendo que los primeros en llegar no fueron los españoles ni ningún europeo, ésto ya estaba levantado. Hay cosas que los chicos la entienden desde esa manera, bueno después

hablamos de cómo llegaron acá. Ya remontándonos a mucho anterior mucho tiempo atrás. Bueno de Siberia cómo hicieron, cómo llegaron acá? De a poco cómo van poblando la Patagonia, quiénes son los que llegan, qué costumbres tenían, bueno y ahí llegamos a qué, tehuelches meridionales septentrionales, los yámanas, los alacalufes, que son todos están todos relacionados bueno y ahí es donde Casamiquela les da nombre, dónde estaban dónde se ubican los que están del otro lado pero era todo un mismo grupo. Y cómo vivía la gente, yo con los chicos he trabajado lo de recolectores, cuando van a juntar, con juegos, el psicodrama me sirvió para completar un montón. Con el juego, con juegos con el equilibrio de la naturaleza, bueno yo armaba con mis compañeras proyectos donde estaba todo relacionado las ciencias naturales, las ciencias sociales y todo tratando de ver, que aprendan de cómo era la conservación del medio ambiente, no podían donde encontraban un nidal qué hacían? Bueno esto es la hipótesis qué hacen se los llevan todos a los huevos de avestruz un nidal 20 huevos se los llevan? Y alguno te decían sí. A mí mi abuela, la abuela me decía, le enseñaba a sus hijos y a sus nietos: no, no hay que sacar todo, por qué? Porque si vos te llevás todo para el año que viene no va y qué vas a cazar? Qué vas a comer? Hay que dejar la mitad y te llevás sólo lo que necesitás y eso es el equilibrio por ejemplo cuando hablamos de la comparación que es un ecosistema pones el ecosistema seres bióticos y los abióticos Bueno para nosotros no son abióticos, una piedra tiene vida. El agua tiene vida. La naturaleza toda está viva entonces eso por allí era complicado trabajarlo pero eso yo lo explicaba y con los chicos por ahí lo veíamos relatos de las curanderas de los remedios eso obritas de teatro asociados a la lectura lo mágico y acá tipo juegos bueno recreábamos situaciones

esas no se las van a olvidar pero había cosas que en cuanto al poder y si siempre está el poderoso y siempre está el que ha querido destruir y bueno y en todas las épocas y después vienen también las campañas, el proceso de libertad argentina que fue todo sangriento, la argentina tiene una historia de sangre terrible pero bueno no alcanza a darse mucho contenido porque todo lo que uno sabe no lo podés trabajar en profundidad con chicos tan chicos. Si das conceptos y esperas que algo les quede pero no es tan sencillo pero sí se puede trabajar con la lectura, asociando esto... Después cuando trabajé en la escuela de adultos cuando trabajé el tema de las plantas a mí me apasiona el tema de cómo se curaba antes y en cada lugar fvtachao ha puesto a disposición de la gente las medicinas que uno necesita y en el campo uno dice y no hay nada, hay yuyos que sirven para curar traiao y remedios caseros un montón y eran de conocimiento popular, toda la gente la conocía y acá mi mamá siempre me hablaba de las plantas y yo después además leí averigüé llantén Las plantas de acá, las del campo, jarilla, tomillo, la menta, bueno las plantas que sirven contarles sus propiedades hacer cremas hacer ungüentos ver asociado a cómo se curaba antes, cómo se curaba la gente cuando no habían médicos porque bueno esto que te decía hoy el poder tiene que ver con que a la gente se le prohibió curarse a su manera la gente tuvo que ir a parir a los hospitales cuando estaba acostumbrada a hacerlo en el campo, todo lo que ha significado para la mujer abrir las piernas a un montón de gente desconocida cuando se hacía antes a su manera todo eso tiene que ver con el despojo el maltrato y la educación si siguen hablando en indio les vamos a cortar la lengua, entonces los viejos dicen no no hay que hablar en castilla y hoy te dicen culpa de los abuelos, no no fue culpa de los abuelos y bueno en salud en educación la alimentación misma y las enfermedades de ahora por

ejemplo mi mamá tiene diabetes yo también tengo diabetes pero decía cómo yo me crié en el campo y no había ningún diabético. Y el médico le dice y en el campo vos qué y qué hacías? y me levantaba cuidaba las chivas, hacía un montón de cosas y qué comías? Y comían sano. Y andaba un montón y ahora qué hacés? Caminás? no. Y la alimentación cómo ha ido cambiando. Antes la gente comía de lo que producía.

Por ejemplo a Pascual Coña hay un montón de cosas que no entendía, ahora lo busco a Pascual Coña porque tiene relatos relacionados con la platería. 56,46 y vuelvo a traer historias que no les había dado importancia y el tema de la lectura a mí me interesa mucho. Siempre me interesó y ahora digo bueno esos relatos tengo que ver la manera de que lleguen a los más chicos porque en las escuelas siguen estando los paisanitos nuestros aunque quieran negarnos ya mezclados, tal vez no; ésto también lo decía Casamiquela, en Patagonia ya no queda gente pura así descendientes de los antiguos, y que sean puros porque se han ido mezclando y a veces unos dice no no yo no pero mi mamá es Pereira si uno busca en la familia ya hay algo diferente y eso me parece que eso no tiene que servir para que uno discrimine negativamente. Sino como para fortalecernos y bueno es la vida y seguramente tenemos para aprender de otros un montón bueno a David que es platero conoce a otras personas y bueno Roberto ahora está en Chile pero fue amigo de él y le dejó de herencia unos materiales herramientas bueno ahora yo retomo con esto con David pero más allá de la platería en sí el hecho de los símbolos poder comprender darle forma en mi cabeza a todo ese complejo mundo no ahora es lo que me tiene ubicada y estudiando también lo mío.

Y bueno y el material que hay mucho lo he visto es de gente de Chile hay poca documentación de Argentina. Y las costumbres las mismas.

Entrevistadora: Y ahora esto que vos decís de Casamiquela esto que plantea él de ser puro o no ser puro. Yo lo he escuchado varias veces, y ha recibido muchas críticas al respecto. Vos qué piensas sobre eso?

C. LLANKA: Es difícil, si uno tiene una mente cerrada no.. Yo no lo defiendo a Casamiquela, yo digo Casamiquela su trabajo ha logrado producir y...

Él fue uno de los que se preocupó por hablar con la gente y documentar y la gente bueno, lamentablemente la gente que escribía la primera gente que va escribiendo es gente no mapuche. Y muchos mapuches escriben a lo huinca. Es difícil encontrar una escritura propia sin que esté la contaminación con el otro pensamiento. Entonces uno tiene que leer o escuchar relatos y después empezar a indagar a ver cuánto hay de cierto y bueno seguramente no habrá tanta pureza pero algo que nos identifique tiene que quedar. Y además todo se da, todo va cambiando, yo digo a lo mejor no saldremos todas con trapelacucha pero sí conociendo la relación de la plata y la luna ... porque vos hablás de la luna y tenés que hablar de la mujer golpeada el llanto de la luna, algunos dicen que formó un mar el asunto está relacionado con el llanto de la luna, la luna golpeada que la mandan al otro extremo. El sol que se enamora de una estrella se quedan juntos y la familia es así tb cómo se da? Bueno el otro día que me pareció maravilloso cuando dijeron que fue la presentación que los golpeadores se vayan, cuántos no han sido golpeadores o son

golpeadores? Es muy difícil si uno charla con la gente ... no haber sido golpeada. De nuestros paisanos han sido golpeadores muchos. Es más, en adultos por ejemplo yo me acuerdo en algún momento hicimos un psicodrama estábamos con las mujeres golpeadas y una señora muy sumisa, muy golpeada, asume un rol del marido y actúa ¡Mujer! Golpea. Traeme el azúcar, la actitud del marido. Y también en la vida pasa. Cuántos, una vez pueden asumir otro rol castigan a su propia gente no? A su propia familia. Y esos temas tienen que entrar alguna vez entre los nuestros y no esperar que venga todo de afuera. De afuera a la gente de afuera vos no le vas a contar muchas cosas. Pero entre la gente nuestra tiene que haber esta palabra sanadora y reflexionar

Y en una oportunidad conversé con Jorge Ñancucheo me parece que es el apellido de Zapala, un muchacho que estudiaba acá. Railao...

Nosotros con los paisanos nos juntamos y decimos no tenemos que dejar a nuestros hijos abandonados porque la lamghien es nuestra hermana y después los que andan rodando después son nuestros hijos. Llevar esa reflexión a los hombres de la comunidad, eso sería saludable. Y hay muchas cosas que uno las habla en general esto que entra en las escuelas, el trabajo de las historias que tiene que ver con la sexualidad, que tiene que ver con la familia y entre nosotros creo que también tiene que haber en algún momento una instancia sanadora para donde uno pueda contar en su propia entre su propia gente que quede que no sea para publicarlo sino en la intimidad y bueno esto de que existen y han existido muchas mujeres golpeadas.

Las mujeres antes no dejaban a los maridos pero estaba bien aguantarse que las golpearan tanto? O chicos huérfanos está bien que los milicos con las campañas hicieron una destrucción terrible pero también es cierto que muchos de los paisa nuestros abandonan a sus hijos y no los reconocen y después los chicos que sufren diciendo, eso lo ve uno como maestro, el tema del papá. No, no es lo mismo un padrastro que un papá, no es lo mismo el abuelo que un papá. Y esto de tener la identidad, lo mismo para las enfermedades uno ... 1.06.23

Y el pensamiento occidental está muy sobre el echar culpas porque vos decís, cómo vas a culpar al abuelo, cómo vas a culpar a papá y entonces te callás la boca. Y la otra vez Javier Salinas me decía, los mapuches eran golpeadores? Yo digo si, en las comunidades había muchos golpeadores, yo gracias a Dios puedo decir mi papá no era golpeador. Y que no está mal reflexionar sobre eso y perdonar por esto de las crianzas, por esto de lo que aprendieron, contra quién se revelan, contra tanta injusticia, porque no sé si conocés la historia nos han hecho, destruyeron.

Cuando se manda la parte Roca diciendo todos los armamentos que compró para aniquilarnos a nosotros que teníamos piedras y lanza nada más. Tanto necesitaba para aniquilarnos. Y vos fijate ahora. Es el pueblo. Yo digo también a veces uno habla del mapuche y somos mapuches pero a su vez hoy somos parte de un pueblo golpeado y ves a uno que vos decís este no es mapuche (a lo mejor no se le nota) pero también está tan golpeado como vos. Cómo vas a ser indiferente ante eso y es cierto que hoy está y hoy creo que el tema de la humanidad, hay tanto para analizar y buscar la manera de sanar nosotros que venimos de pueblos tan lastimados porque se nos ha negado la identidad de todas maneras y bueno vos decís, yo sigo estando acá y vos decís mirá nació fulanito y esos son nuestros viste. Me parece bueno es la naturaleza .

Bueno yo creo que los grupos tiene una vida es un determinado momento. A mí me tocó vivir una época con un grupo y después hoy veo un montón y me parece bárbaro. Ahora yo ya no siento esa necesidad de ir, por ejemplo de empezar. Pero yo en algún momento tuve la necesidad de juntarme con otros para ver quién era. Porque es ahí donde me devuelven y me siento identificada con el pueblo pero es cuando los otros me devuelven la mirada viste. Yo siempre supe lo que era pero el resignificar quién soy me lo dio el resto. En determinado momento bueno quién era. Y qué aspiraba el ser maestra me dio la posibilidad de estar en contacto con chicos con gente con distintos pensamientos y siempre fortalecida en lo que yo soy siempre supe y hoy en día pienso todo lo que he aprendido, lo que me han transmitido mi papá, mi mamá, mis abuelos, todos los parientes los que venían del campo éramos todos uno y cómo eso me sirve me sirve a qué, para unirnos para en una charla identificarnos con otros y a su vez fortalecer a otros que están por allí no sabiendo quiénes son. Buscan. Y bueno y esto fortalecernos desde lo que comemos como nos vestimos como nos curamos de lo que pensamos la literatura que no era literatura porque la gente te cuenta las cosas como ... por eso es importante la antropología poder indagar en lo antropológico porque la literatura no te ofrece fidelidad por allí en los relatos. Los que trabajan en eso tb es importante. No quiere decir que uno se tenga que quedar con eso pero sí te dan, te marcan un camino, te marcan autores, te hacen referencia a lugares. Y de todo eso se aprende.

c)- ENTREVISTA A I. RUIZ

I. RUIZ: Mi nombre es I. Tengo 54 años. Nací en Cinco Saltos, Río Negro, Argentina Y cuando yo era chica mi familia siempre decía que éramos argentinos de fabricación chilena porque era toda una familia de chilenos que se vinieron para acá. Somos cinco hermanos de mamá y papá, y una hermana de parte de mi papá y una hermana de parte de mi mamá, o sea en total siete hermanos éramos. Mi mamá llamaba N. Carrasco Valeria pero ella dice que la habían anotado como Noé Elía que son dos nombres de hombre. Y mi papá Servando Segundo C. En realidad era Servando Segundo Ruiz pero se cambió el apellido y se puso C. A qué se dedicaban. Mi papá en mi certificado de nacimiento dice que era jornalero, siempre trabajó de albañil, peón de albañil. En la mina de carbón, en la cantera hasta que se puso un almacén. Y mi mamá ama de casa pero después cuando nos quedamos con ella, ella lavaba ropa para afuera. Después no sé, se dedicaba a nosotros y a lavar ropa.

Entrevistadora: Cuándo y cómo te empezaste a reconocer como mapuche

I. RUIZ: Mirá, pensando algo que hace poquito lo conté, en realidad. Yo la referencia que tenía de los mapuche. .. Primero no sabía a qué se llamaba mapuche. En mi casa esa palabra no se hablaba, no se decía, o capaz que se decía pero no me la acuerdo. (raro porque me acuerdo de un montón de cosas).

Pero en la escuela veíamos a los indios, veíamos la foto de los indios. De eso sí me acuerdo bien, porque cuando yo tenía doce años -nosotros después de una larga historia con mis hermanos fuimos dados en adopción- y nosotros, D. y yo que éramos los más grandes estábamos con una familia y fuimos a visitar a N. (la hermana) que la había adoptado otra familia. Y llegamos a verla y N. estaba hecha una princesita, toda vestida con cositas y no se qué, con vestiditos todo lleno de bordados, era una princesita. Y ella estaba feliz, feliz porque la había pasado mal en el medio, había pasado, ya era la segunda familia por la que pasaba y ahí la trataban re bien y todo. Y entonces nos sacan una foto donde está ella adelante (ella dice que está atrás) hecha una princesita, D. mi hermano, que era así bien prolijito y yo con los pelos que yo siempre estuve despeinada con los pelos así... cuando sacan la foto y me la muestran yo digo: “uy... parezco una india”, dije... esa fue pero no es que yo parezco una india sino que yo me sentí eso, pero no lo pensé.

Fue todo lo que pensé y me quedó esa imagen, esa foto me quedó acá grabada a fuego. Pero yo no tenía ninguna referencia de que tuviera algo que ver con los indios.

Recién a los 20 años, creo que tenía 20 años, vi la película Gerónima y ahí escuché la palabra mapuche, reparé en la palabra mapuche, fui con mi hermano y con mi hermano dijimos nosotros tenemos que ser mapuche porque nos veíamos la cara y porque y... tímidamente en esa momento pasaba que había poca gente que se decía mapuche, entre ellos Luisa Calcumil, y esta mal visto que hubieras tenido un apellido y que renegaras y que ahora te dijeras mapuche entonces por esa timidez de no decirnos mapuche porque estaba de moda durante muchos años hablábamos entre nosotros nada más. Y no encontrábamos a nadie con quien ponernos a hablar que nos contara. La únicas historias que conocíamos era las de mi tía, hermana de mi mamá, que tenía que uno de los hermanos de mi mamá que vivía en Zapala era pastor de iglesia y tenía una iglesia en Aluminé. Ahí en una comunidad mapuche y entonces pero la historia entre nosotros era que. Mi tío era un delincuente que vivía de ellos de esa comunidad porque iban y le daban corderos, le hicieron casa y todo eso. No lo queríamos mucho a mi tío. Pero mi tía lo iba a visitar a mi tío y llevaba siempre ropa que juntábamos siempre, porque siempre nos daban ropa a nosotros y mi tía decía eso: “se los llevo a los mapuchitos”. Como una cosa que nada que ver con ella. Y nosotros le decíamos tía, o sea, por ahí mi tía, físicamente no parecía mapuche pero mi tío sí. Pero mis tíos sí. Mi tío, mi mamá. Mi mamá si vemos una foto es bien mapuche, mi tía no. Aunque se parecían. Nosotros lo que pensábamos era que éramos mapuche porque nos veíamos la cara pero no sabíamos más nada, no pensábamos en ninguna otra cosa que tuviera que ver con la cultura no teníamos ni idea y no entendía otras más adelante cuando ya tenía 30 años más o menos vi que mi papá por ejemplo, quería un diccionario mapuche. Para aprender mapuche. Mi papá para qué porque yo veía que no hablaba bien de los mapuche, no es que no hablaba bien es que siempre hablaba burlándose, decía que se yo: mari mari , y se reía, mari mari concha e tu madre (para abajo) y eran mi familia se usaba eso de ... no sé si insultos, era como chistes pesados como decir indio come carne e caballo, indio come taco y todo eso. Se usaba eso

Ellos mismos que eran gente come paco y come carne e caballo pero no lo iban a reconocer que comían carne de caballo y que venían de ahí, era como que lo querían borrar mi papa era medio rubio aunque creo que la línea mapuche más clara es de mi papá yo la veo mas clara porque mi abuela, su mamá era bien mapuche, hacía telar mapuche, vivía de eso de los tejidos y mis tíos mi

papá era como más rubio pero sus hermanos no, y yo conocí a una tía con la que se crió mi papá en realidad y bueno estuve con él en el lugar donde vivía al pie del volcán Villa Rica y mi papá me llevó a ese campo y me decía acá se hacían los nguillatunes me entiendes? El contaba esas historias pero por otro lado no se decía mapuche no era yo soy mapuche, era los nguillatunes de los mapuche. Pero en el campo donde él vivía, con su tía, sus primos que era en la parcela de ellos.

Entrevistadora: Renegación

I. RUIZ: Si totalmente. si. Así bien resumido no? En todo ese tiempo desde los veinte años en adelante, con mi hermano siempre decíamos y lo decíamos en mi familia, nos miraban con cara de ohhh nos miraban mis tíos, mis otros hermanos nunca dijeron si no, ni blanco ni negro. Pero después mi tía, sobre todo mi tía Tita que es con la que más relación tenemos, ella decía: “¡ay mamita!” - dice que le decía mi abuela- “ay mamita que suerte que usted era blanquita , porque sino íbamos a salir todos negritos”.

Porque mi abuelo sí era mapuche, pero no decían que era mapuche, decían que era negrito. Aunque cuentan que mi abuela era la que tenía mejor comunicación con la comunidad mapuche en la que vivían. Mi abuelo no. Mi abuela era como un tipo medio reservado y mi abuelo era católico y mi abuela era evangélica y mi abuelo decidió no tener nada que ver con la religión prefería quedarse a leer y no ir a la iglesia y mi abuela era evangélica militante, de esas que .. todas las canciones que sabían en mapuche eran de la iglesia, son canciones que cantaba en mapuzungun pero son de la iglesia evangélica, tengo algunas grabadas por ahí.

Y bueno eso fue así medio como un reconocernos pero no ahondar en el tema, yo recién en el 2009, 2010, me invitan Anahí y Nelson, a participar de un trawun, me cuentan lo que es, yo me metí pensando por lo que venía viendo que recuperar la historia nuestra es hacía muy bien a la autoestima y pensaba en los pibes de mi barrio y entonces con esa idea me metí, pensando todo lo que voy a aprender para llevarlo al barrio estando en la biblioteca que es lejos de barrio. Pero en ese mismo primer encuentro me encontré un mundo que no conocía por ejemplo, o que conocía pero reconocía pero que no sabía que por ejemplo se hizo una rueda de conversación y el tiempo que demoraban en esa conversación yo me empecé a poner nerviosa porque uno hablaba y seguía y después el otro, que me hizo acordar porque en mi adolescencia estuve en una iglesia católica, estuve en un montón de iglesias mi mamá nos metió en la evangélica y después nos adoptaron y nos metieron en la católica y después fui con mi tía y volví a la evangélica y después (risas) y fue todo una ida y venida

Ibamos a evangelizar con un cura que nos decía que no habláramos de dios ni sino que fuéramos escuchar a la gente íbamos a el cuy y a aguada Guzman y a cerro policía nos instalábamos 15 días con la gente a ayudar lo que hay que hacer y todo eso y esa forma de conversación era la que hacíamos en la casa y Enrique nos había dicho, uds vayan y escuchen, ellos se toman su tiempo para hablar, esperen y entonces a nosotros el grupo de pibes que íbamos nos quedaba eso

de y si... y cada tanto alguien contaba algo esa forma que yo me la acordé pero que yo la trigo cuando la vivo en el 2010 en ese primer trawun a mi me rompió la cabeza porque nadie hablaba y había poco tiempo teníamos dos horas por ejemplo, la gente hablaba tranquilito cuando termina siento un bienestar o una tranquilidad como cuando se sienta en el colectivo y no tiene que manejar esa tranquilidad de no estar nerviosa esa la sentí en esa conversación cómo te digo me hizo para mí fue un antes y un después

Y un montón de cosas en las que yo estaba gracias a Nelson y Anahí que me dedicaron mucho tiempo y que me contaban cosas y que fui viendo que había una forma de ver el mundo diferente de la que yo renegaba como que me iba todo esto cuestión de la filosofía del pueblo mapuche me albergaba era un lugar donde yo me sentía como que era parte de eso bueno eso.

Entrevistadora: En esto de la búsqueda o el reconocimiento

I. RUIZ: Y a mí me costó mucho y me siguen costando algunas cosas primero la pregunta como a los 24 años renegué de toda religión decidí no hablar más de dios con nadie que había cosas más importantes de las que hablar.

Me encuentro otra vez con hablar de la cuestión espiritual yo pensaba no me estaré engañando me estará resultan atractivo porque tiene otra cosa entonces no fui muy abierta me constó mucho desde que empecé antes del 2009 que fue antes de conocer a Anahí y Nelson, volví a mi casa pasé mucho frío en esa pequeña ceremonia pensé bueno va a pasar algo entonces por eso es que desconfiaba de las ceremonias y no pasó nada no sentí nada diferente pero supe cosas cuanto participo de la próxima yo ya estaba metida en el grupo Leufu y yo estaba como pensando uds van. A hacer esta parte ceremonial yo acompaño han pasado site u ocho años yo no podría decir hoy qué me pasa con las ceremonias pero ya sé que no puedo prescindir de las ceremonias mi cuerpo mi espíritu el olor de las ceremonias me viene a veces y quiero estar.

Un día empezó a hablar en mapuzungun, y empezó frases, solamente delante mío delante de mis hermanos lo niega de dónde sacaste que sos mapuche? Acaba de cantar un tail que lo oí lo oí una mañana que y esa mañana cantaba tail y yo me quedaba en a cama escuchándola delante de mis hermanos empezó a hablar alguna cosita triñuque que era un insulto y hay una cuestión en mi familia que es una conexión con lo espiritual que estuvo siempre muy presente con mi mamá, con mis tíos, en mi familia materna siempre se convivió con espíritus así que por favor a mí espíritus de muertos acá no . Esa conexión con lo espiritual también en otro momento yo la negué, no es que lo negué sino que me alborotaba mucho

Cuando uno ha hecho algún camino explicarlo prefiero tomarlo como algo que pasa y listo el tema es que ahora

Y por otro lado el vestirme para la ceremonia es otro conflicto que tengo. Me encanta ver, me emociona, me emociona ver a las mujeres vestidas con su kupan, me emociona pero yo no lo puedo, no me puedo hacer cargo, no puedo hacerlo para mí, tengo mi tela para mi kupan, hace

como cinco años comprada y no me lo he hecho. Bueno es un conflicto que yo supongo que en algún momento, yo supongo que me debo una visita, primero enterarme más de mi papá.

Bueno, es un conflicto que yo creo que

Primero enterarme más de mi papá como decía de las palabras

En mi familia materna aparecieron hace poquito, pero en mi familia paterna no aparecían en tono de burla y todo eso pero estaban. Las palabras digo bien concretas del uso que se hace diario el mari mari... ahora no me acuerdo pero había otras palabras que decía mi papá. Capaz que él sabía y como que no se dice así que se dice así y dice que es diferente capaz que a mi papá le pasaba eso.

Por ejemplo mi tía le dice peñi a los hombres y cuando le digo que se dice lamghien que manda que el uso es de acuerdo a la zona donde estuviera. Que nosotros no le decimos peñi a los hombres.

Y en realidad tampoco conviví mucho con ellos así que por eso tb tampoco sé. Mi abuela es Cristobalina Herrera.

Me acompañan están pero no hablan, yo les hablo pero ellos no me responden. Y me miran como diciendo sí tenéis razón pero no me dicen si. Para mi cumpleaños quería que ellos me regalen una bandera, se preocuparon pero me la regalaron y listo nada

Aun con Daniel que es el rimero que decía como s mapuche, miramos la cara. Tal vez piensan que es como una actividad militante. No entiendo bien por qué, están no han ido nunca a una ceremonia

El linaje de mi hermana angélica no hay ninguna duda el papá era quechua y hablaba y tenía la ropa y tocaba el sikus.

No sé qué hubiera pasado si hubiera vivido

Mi tía Tita es que recuerdo pasar mucha hambre mucha miseria mucho frío y de haber sufrido mucho ella dice de un mapuche y su familia para que no se casara con un mapuche la mandó a temido a una casa con una familia para cortarle totalmente le relación con ese hombre y ella le dijo . Tendrías que haber venido antes según mi tía porque tenía negocio creían que no era mapuche. Y porque la mamá de mi tía era de argentina y eso le sacaba la mapuchosidad.

Ah que pregunta fácil. En este momento estamos en un momento complicado es fácil en qué sentido lo digo lo mapuche en esta situación de hoy que estamos pasando en la gente que me importa se está valorizando, “¡ahhh sos mapuche pero cuando yo les quiero explicar a mis hermanos mi tía por ejemplo niega de dónde sacas que sos mapuche!” La hace siempre entonces yo digo no sé que sangre tendré yo y yo reivindico como mía propia de la que me hago cargo y la que quiero ser, esa es la que quiero ser y me gustaría hacer una explicación más simple pero la verdad que a mí lo que me resulta más convincente es esa lógica que tiene de organización que intentamos nosotros estamos contaminados con otras formas de relacionarnos yo lo leí la primera

vez que leí esto Mansilla cuenta como hacerlos parlamentos las comunidades con los lonkos cuarenta días charlando y diciendo de dónde vienen hijos de quién son y todo eso creo que es de una humanidad tan tremenda eso de “acuerparse” tan fuerte que eso es lo que quiero me gustaría que todos seamos mapuche tomemos esa forma de relacionarnos y de escuchar eso de tomarse todo el tiempo de escucharnos una de las primeras cosas que emocionó es eso de decir llegamos bien, tuvimos un buen viaje y llegamos bien. Nos visitábamos o mi mamá me hacía escribir una carta estamos bien estamos bien de salud todo un reporte de cómo estamos bien de cuero y espíritu tan humano esa es una de las cosas, un montón de cosas más.

D)- ENTREVISTA A D. PINCEN

Mi nombre es D. Nací en un pueblo que se llama Loncoche, en el sur de Chile. Mi segundo apellido es S., ese es mi apellido materno. Mi apellido paterno es Z., llevo el apellido de mi abuela.

Mi abuela paterna se llamaba Zoila, artista, era música. Hacía música, cantaba. Tocaba la guitarra como Violeta Parra, un sistema que se utiliza mucho en el campo, en la zona campesina en Chile que es por transporte que se llama. Tocar con el transporte significa tocar no con el cifrado o en la forma en que se enseña o que hemos aprendido por ahí algunos. Es otra manera de tocar la guitarra y llegar a los sonidos, encontrar los sonidos que suenan bellísimos, Violeta buscó mucho eso, cantaba en los velorios o los nacimientos, cuando nacían.

Bueno y por qué cuento lo de mi abuela, porque yo llevo el apellido de mi abuela y mi abuela en esos días en los que iba y venía encontró sus amores, conoció a mi abuelo y mi abuelo era mapuche. Pero no hubo reconocimiento, mi papá llevó el apellido de su mamá.

Y qué apellido tenía? Melillán.

Yo en el rastreo llego a mi abuela, mi abuela Zoila.

Sí sabemos que nosotros somos de familia numerosa 12 porque falleció de chiquito éramos 12 y sabemos hermano de mi papá que tiene el apellido de mi abuelo digamos que sería mi tío. Se entiende?

Bueno en mi caso yo hace muchos años siempre me encontré con la cultura mapuche con mi historia, con mi papá, tengo recuerdos de mi viejo llegaba a la mesa y saludaba, “mari mari” y agradecía la comida “muchas gracias”, en mapuche. Y me enseñaba a contar en mapuche.

Entonces mi viejo incluso antes de venir de Chile '73, '74, estuvo refugiado en una comunidad mapuche. En la época de la unidad popular las comunidades mapuches fueron reconocidas en Chile y tuvieron y se les dio el valor que correspondía se hizo un trabajo muy interesante de la unidad popular en cuanto a la restitución de tierras a la construcción de viviendas y no fue nada impuesto sino construido con ellos o sea que no fue un arquitecto y una empresa sino que las fueron construyendo con la propia comunidad diseñando y construyendo entonces mi viejo conoció y convivió en la comunidad Raipan.

Una comunidad que está en Loncoche y ahí se refugió con otros compañeros incluso cuando fue perseguido políticamente entonces desde chiquito siempre estuve empapado y atravesado por la

cultura mapuche ya de grande pude conocer alguna gente acá o por la facultad o por otros lados y ahí conocí a la gente de El Quimun. Con Elisa, Lucas y ahí en ese tiempo empezó este proceso de reconocermé y de entender también que algunos somos mapuches y somos mapuches urbanos esto de la urbanidad me acuerdo de haber acompañado al grupo cuando se hacían recorridas por las escuelas en esto de poder tener llegada a los colegios y a la comunidad educativa y poder habernos encontrado en algunas aulas. Por ejemplo Elisa o Fermina que eran las referentes iban y contaban la historia y a modo de concientización o tratando de mostrar la verdad de la historia y de haber visto niños adolescentes con apellido mapuche desconociendo totalmente sus orígenes sus raíces de dónde venían sus apellidos y en gran cantidad. y eso a mí me llamó mucho la atención porque ahí te das cuenta de que hay muchas familias generaciones mapuches más que nada en los barrios, Barrio Nuevo, Barrio Noroeste, Barrio Quinta 25, los barrios más alejados del centro con mucha y barrios carenciados no o sea no es casual y la mayoría con apellido mapuche digamos desconociendo o tal vez no, tal vez no tomando en cuenta o no dándole el valor que se merece a la cultura del pueblo mapuche.

De Chile llegué a los 4 años llegué a Fiske Menuco nos radicamos. Mi papá en ese tiempo, él vino antes escapando de la dictadura y él trabajaba en Fricader Patagonia ahí pudo conseguir trabajo con otros compañeros y pudo conseguir un contrato de trabajo lo cual le permitió a él empezar a tramitar una radicación precaria que se llamaba en ese tiempo y yo era chiquito me acuerdo. Llegamos al barrio en ese tiempo se llamaba barrio Pac que ahora es el barrio Belgrano y bueno y acá fui haciendo el colegio primario secundario y después la universidad, ella tb de origen campesino como mi viejo ella nació en Freire. Freire es un pueblito que está cerca de Temuco. Esta entre Temuco para el sur y ahí tb hay muchas comunidades mapuches en Atreco Pueblos ciudades que tienen nombre mapuche porque hay comunidades en Freire ella nació en Freire se crió en el campo su abuela tb con muchas cuestiones de la cultura mapuche de cocinar de las comidas mi abuela y mi abuelo Juan era él era artesano trabajaba el cuero y hacía lazos y era domador de caballos, domaba caballos sin montura, como lo hacía el mapuche. Él lo aprendió ahí justamente en las comunidades y en eso trabajaba en el campo.

Además de ser trabajador social soy artesano, cuando fui trabajador social ya era artesano. Y la artesanía cuando empecé haciendo cosas de yeso o de arcilla y después algunas cosas de cuero y ya después empecé con el metal empecé a trabajar el bronce, la alpaca y en ese camino de recorrer me encontré con un amigo un peñi Roberto Manriquez también artesano estudiante de filosofía y de sociología en Chile se había venido escapando de la dictadura y él vivía de la artesanía y él fue el que más o menos me fue enseñando y ayudando con la platería mapuche y ahí fue como el encuentro digamos empezar a conocer las piezas a conocer la simbología y el sentido

Entrevistadora: En esto de recuperar la cultura, cómo deciden la transmisión de la cultura a sus hijos?

D. PINCEN: Y es como para empezar no se le impone nada a ninguno de los dos ni a M. ni a M. lo que sí trato o por lo menos tratamos acá con mi compañera N. de contarles la historia, de que

sepan de hecho con ellos pegué una bandera en la escalera que va a la habitación y les expliqué qué sentido tenía esa bandera, la bandera mapuche, los colores la figura del medio cosas que ellos registran y de a poquito creciendo con eso. Pero no es nada impuesto voy contando la historia y más que nada M. va contando porque M. es más chiquito este hoy por ejemplo M. estudia inglés así que además de estar en quinto grado está haciendo cursos de inglés y hoy hablábamos y él me enseñaba palabras en inglés y yo le enseñaba palabras en mapuche y era un intercambio y me pareció buenísimo porque él se engancha y a mí me encanta poder hablarlo y poderle contar. Pero es así es ir mostrándoles la platería que van viendo las piezas van descubriendo, ellos conocen una Trapelacucha conocen el cultrun y de hecho M. me ha hecho algunos videos para la página y digamos es así ellos acercándose de a poco a la historia no les pasa por el costado y que es la idea y así es el día a día

Y M. me dice estás haciendo aritos chawai . Y todos los aritos son para la mamá.

Éste es para mamá y éste es para mí juegan, para ellos es un juego y Manuel por ahí entiende un poco más y pregunta.

Pero bueno ahí también me parece con todo el cuidado del mundo le vamos explicando lo que nosotros pensamos lo que nosotros creemos y porque después el mundo no termina en la casa y con la familia todos los otros espacios de socialización se van encontrando con otros compañeritos que tienen otra mirada Por ejemplo Manu en la escuela se hizo toda una actividad para el 9 de julio para el 25 de mayo y bueno y era esto no el había quedado en un grupo donde se trabajaba la interculturalidad entonces llega contando un día que bueno a sus compañeros no podían decir wiñoy tripantu año nuevo mapuche y que a él le salía bien y lo dice bien, porque lo ha escuchado y porque se lo hemos contado y bueno por ahí a los compañeritos les preguntaba y no tiene que ver en cada casa con cómo la ven cómo la entienden.

Entrevistadora: En cuanto a lo espiritual, ¿te gusta ir a ceremonias? ¿Cómo te sentís en ellas?

D PINCEN: Gustar me gustan, no he ido a muchas pero yo me pasa algo curioso yo creo que uno tiene que ir cuando lo siente, no sólo tener ganas sino sentir ir a la ceremonia. En ese sentido soy tal vez demasiado respetuoso o no, no sé, porque son espacios como muy íntimos, muy sagrados. Y hay que estar preparado tb para ir por ejemplo en la última que se hizo participé de todos los preparativos, trabajamos y después a la ceremonia no pude ir. También esa cuestión, de... no sé si tal vez de respeto y tal vez de temor viste, porque yo creo que hay que estar... sentirlo digamos o sea yo no entiendo por ahí a las personas que van como para decir fui, lo cuento y ah mirá que bueno, la cosa pasa por otro lado digamos.

No sé si se entiende. Yo lo asocio con el respeto y con el proceso que va haciendo uno. Viste? Porque es el festejo del año nuevo pero también tiene que ver con otras cosas porque ahí también se ponen en juego otras cosas desde lo que se conversa desde lo que se comparte desde la vestimenta desde la platería que se va a usar y a veces creo que también no se tiene en cuenta algunas cuestiones o sea no me gusta que se transforme en un ritual o en una ceremonia que hay que hacerla.

O también está el mapuche más mapuche. Y yo juego con eso viste. Digo, juego con eso me interpela todas esas cosas constantemente. Recién yo te decía el mapuche o las comunidades urbanas o sea podemos hablar del mapuche urbano, vos si vos me preguntás yo me siento mapuche pero si vos me preguntás no como comida mapuche, como la comida que comen todos, mis vecinos paisanos, o sea a medida que uno le va buscando la vuelta comer sano tendrá que ver con algo que uno busca, o esa idea de ser mapuche y ser ultra mapuche. Y tiene que ver con muchas cosas desde que vos te levantás cómo te preparás para el día, cómo te preparás para encontrarte con tu gente querida, cómo te preparás para tu espacio, entonces esas cosas yo creo que tienen que ver con ser mapuche o el sentido que le das a la tierra.

No sé por ejemplo con el tema de la platería por ejemplo. Me costó mucho hacer terminar una trapelacucha por una cuestión de respeto el darle tiempo a las cosas que vayan saliendo

Entrevistadora: ¿Cómo sentís vos tu proceso?

D PINCEN: Y tenés que jugar con eso, porque no es que yo ando diciendo en todos lados o cada rato yo me siento mapuche o soy mapuche, o sea por qué lo tengo que decir y defender o sea lo puedo decir y hacer, lo puedo decir y defender haciendo, o sea el taller de los sábados es un espacio hermoso en la que me encuentro con gente con la que me siento muy bien y porque comparto porque hay una historia porque hay un montón de cosas que yo desconozco de mi proceso de mi historia y que tal vez la encuentro ahí, o sea las charlas con Cristina, las charlas con Fermina las charlas que se dan en el grupo. Lo que escucho, el idioma, aprender el idioma todo eso y esos espacios se han ido perdiendo entonces para mí ser mapuche es recuperar esos espacios hacer un taller de platería es interesante pero recuperar espacios

hablar de cosas de la vida de cosas que nos pasan de cosas que sentimos, espacios que no están y de paso recuperamos la simbología de la platería que se va perdiendo porque por ahí en las ceremonias se ve poca platería.

No se sabía cómo hacer la ceremonia, son cosas que se han ido anulando, no es casual digamos de la dominación también viene por ahí de la opresión de la anulación de tanta costumbres de la cultura que deberían estar vigentes

Yo la otra vez comentaba de toda la platería que hay en los museos yo me acuerdo de cuando era pibe de cuando iba a los museos escuela y yo recuerdo de ver juegos de platería completos se los han choreado y además la pregunta es por qué tienen que estar en los museos, qué es un trofeo o qué? Son todas cosas que son importantes en el proceso, en el mío ni hablar, a mí me hace bien y al resto creo que también.

A ese mapuche que llevo, a esa persona mapuche, construirla porque si vuelvo para atrás no sé ni quiénes fueron mis abuelos, mi viejo no me pudo contar, lo poco que me pudo contar mi viejo tiene que ver con lo que él vivió a mi abuela no la conocí y del resto de los hermanos, de los once y no sé si hay uno que se reconoce, o sea nadie se reconoce, ninguno de los hermanos o al mejor sí se reconocen. Yo sí. Yo creo que bueno mirarse y buscarse.

