

Camusu Aike:

De la visibilización en los archivos a la re-visibilización como comunidad”¹

Mariela Eva Rodríguez²

Introducción

Visibles, pero apartados, los indígenas circunscriptos en el Territorio de Santa Cruz fueron enclavados en “reservas” creadas entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, que aglutinaron a miembros de los pueblos mapuche y tehuelche desplazados por las campañas militares desde diversas latitudes, en tanto que unos pocos obtuvieron la adjudicación en propiedad. Unos y otros (aquellos que obtuvieron la adjudicación como aquellos cuyas tierras permanecieron fiscales) quedaron a merced de la usurpación por parte de los estancieros de la zona, de las fuerzas de seguridad y del mercado inmobiliario de tierras. Desde el orden dominante la visibilidad se circunscribió a estas “reservas” y el espacio rural quedó, así, como el único disponible para la manifestación de la “identidad agónica”. Una vez que las personas se trasladaron a los centros urbanos, simplemente “dejaron de ser”, a excepción de aquellos que hablaban la lengua, quienes fueron individualizados como “los últimos puros”.

Los archivos oficiales exhiben el poder de los “dispositivos disciplinarios”, los cuales individualizan a los sujetos interpeándolos diferencialmente, los localizan en lugares temporales dentro de un sistema de relaciones que los distribuye, los hace circular y los coloca en un campo de vigilancia garantizando su sujeción (en este caso su sometimiento político y su conversión en mano de obra barata). El “poder de escritura”, en el que se sustenta el sistema de registro administrativo, los apresó en el espesor de la acumulación documental situándolos en una red de escritura sobre la que no tuvieron control; donde sus

¹ El título que figura en el cuerpo del texto ha reemplazado al anterior (De la visibilización en los archivos a la re-visibilización como comunidad: situación de las “reservas indígenas” en la provincia de Santa Cruz). Trabajo presentado en las III Jornadas de Historia de la Patagonia. Bariloche, 5 al 7 de noviembre de 2008. Propuesta de Mesa temática: Políticas indígenas en Patagonia: una historia de dos siglos. Coordinadores: Walter Delrio (UBA / CONICET) – Diana Lenton (UBA / CONICET) – Claudia Salomón Tarquini (UNLPam / CONICET). Publicado en: [http://www.hechohistorico.com.ar/Trabajos/Jornadas%20de%20Bariloche%20-%202008/Rodr%C3%ADguez%20\(2\).pdf](http://www.hechohistorico.com.ar/Trabajos/Jornadas%20de%20Bariloche%20-%202008/Rodr%C3%ADguez%20(2).pdf)

² Licenciada y profesora en Antropología (UBA). Magíster en Literatura Hispanoamericana (University of Notre Dame). Candidata al doctorado en Literatura Latinoamericana y Estudios Culturales (Georgetown University), dirigida por la Dra. Joanne Rappaport. Investigadora del equipo de investigación GEAPRONA (Grupo de Estudios en Aboriginalidad, Provincias y Nación), dirigido por la Dra. Claudia Briones. E-mail: marielaeva@gmail.com

textos aparecen mediados por funcionarios públicos, militares o eclesiásticos y por las reglas del discurso burocrático. Custodiados por el orden moral de la “ciudad letrada” (Rama 1998), los archivos de tierras exponen sin tapujos la violencia del proceso de despojo legitimándose en un destino unidireccional e inevitable para los indígenas: su asimilación en el “orden universal”.

Mediante una lectura entre líneas de estos documentos, del análisis de los silencios y de relatos orales que vinculan pasado y presente contrastaré procesos de memoria-olvido en relación al exterminio, dominación, subordinación y asimilación de “otros internos” que han convertido a los tehuelche en “descendientes” (y a los mapuche en “chilotes”). En contraste con los archivos oficiales, los intersticios del “archivo” —tomado como aquello que puede “ser dicho” (Foucault 1970) o aquello que puede “ser pensado” (Trouillot 1995) en determinados contextos, de acuerdo a los “horizontes de valor” (Bajtín y Medvedev 1989) de una época dada— abren un espacio que habilita a los pueblos originarios lugares impuestos y les permite redefinirlos a partir de reinterpretaciones y actualizaciones de experiencias e itinerarios particulares. A través un caso paradigmático (Comunidad Camusu Aike)³, contrastaré los procesos de individuación/ marcación que resultan de los procesos administrativos de la burocracia estatal con procesos de re-visibility y recomunalización recientes. Originados en la propia agencia indígena —nutriéndose a partir de encuentros autónomos orientados a diseñar e implementar políticas propias— y en el diálogo con las políticas estatales los indígenas re-emergen en la provincia de Santa Cruz como enunciadores activos en el espacio público, cuestionan las clasificaciones identitarias hegemónicas y demandan al estado provincial la aplicación de políticas indigenistas federales coherentes con proyectos y prácticas políticas del activismo indígena.

1. De “reservas” a “comunidades”

Si bien distintos dispositivos operaron de un modo yuxtapuesto sobre los pueblos originarios en la jurisdicción de lo que actualmente corresponde a la provincia de Santa Cruz, se presentan variaciones de acuerdo a los contextos sociohistóricos y a los sujetos intervinientes⁴. En el periodo de creación de las “reservas” (1898-1927) y hasta el momento

³ Camusu Aike, situada a 180 km. de Río Gallegos, cuenta con una escuela rural, y se encuentran allí una decena de viviendas de material ligero que no disponen de las condiciones mínimas (electricidad, agua, gas). La atención sanitaria se realiza en el puesto destinado a ese fin en el paraje La Esperanza, a 28 km.

⁴ En los **dispositivos jurídicos legales**, de acuerdo con Foucault (2006), la ley determina lo prohibido y, por lo tanto, lo indeterminado resulta ser lo permitido. Lo que constituye y define a los **dispositivos disciplinarios**, en cambio, es la reglamentación de toda la actividad humana (no ya lo que no se debe hacer, sino lo que se debe

de eliminación de tres de ellas (1966) hubo una preponderancia de los dispositivos disciplinarios, de acuerdo con los cuales los indígenas eran controlados por la gobernación, los patronatos y la iglesia. En el contexto presente, las “reservas” han sido reemplazadas por “comunidades”, y la localización en sitios fijos, devino flujo continuo entre las zonas rurales y urbanas. Los mecanismos de control actuales —que involucran la inscripción en el ReNaCI (Registro Nacional de Comunidades Indígenas, INAI) mediante la tramitación de personerías jurídicas— parecerían estar regidos por dispositivos de seguridad. Los dispositivos jurídicos legales, por otro lado, nunca dejaron de operar. Las puniciones, no obstante, no se aplicaron tanto sobre “reservas” y “comunidades”, sino básicamente sobre individuos particulares desmarcados como indígenas, cuyas conductas fueron consideradas desviaciones respecto a la normativa impuesta por el código penal. A partir del proceso de tramitación de la personería jurídica de la comunidad Camusu Aike analizaré el proceso de fortalecimiento de los sentidos de membresía y el desafío que plantea este proceso ante los discursos dominantes que han fosilizado a los tehuelche como piezas de museo. La autoadscripción como tehuelche y la presentación pública en términos de comunidad irrumpen en la escena santacruceña excediendo los marcos de lo pensable (Trouillot 1995).

De acuerdo a la documentación oficial, hubo en la actual provincia de Santa Cruz seis sitios a los que el sentido común, tanto en los archivos como en los discursos orales del presente, refiere como “reservas indígenas”. El primero de ellos, Camusu Aike, estuvo conformado por 50.000 has. (lotes 77 bis, 78 bis, 79 bis, 94 bis y 95 bis de la nomenclatura actual) reservadas para “la tribu tehuelche” en 1898 mediante un decreto presidencial firmado por J. E. Uriburu⁵. Posteriormente, durante la etapa territorialiana (1884-1957), unos

hacer). De este modo, todo aquello que no es explícitamente prescripto, al ser indeterminado, deviene prohibido. Mientras que los dispositivos disciplinarios se basan en la “normación” estableciendo límites y fronteras, los **dispositivos de seguridad** lo hacen en la “normalización”; en lugar de prescribir e impedir, éstos “dejan hacer”, intentando captar el punto donde las cosas van a producirse. Foucault sintetiza esta variedad de la siguiente manera: “la ley prohíbe, la disciplina prescribe y la seguridad, sin prohibir ni prescribir, y aunque eventualmente se dé algunos instrumentos vinculados con la interdicción y la prescripción, tiene la función esencial de responder a una realidad de tal manera que la respuesta la anule: la anule, la limite, la frene o la regule” (69). Los dispositivos disciplinarios, concluye el autor, son “centrípetos” ya que encierran, concentran, segmentan (66); los de seguridad, en contraste, debido a que tienen una tendencia a ampliarse mediante la integración continua de nuevos elementos, son “centríferos”.

⁵ Veinticuatro años después del decreto de creación de Camusu Aike (1898), otro decreto presidencial (1922), firmado esta vez por Hipólito Irigoyen pocos días antes de ser derrocado, crea otras tres “reservas”: Lago Viedma (lotes 119-117, reservada en 1920) y dos conocidas como Lago Cardiel (reservadas en 1919): lote 6 y lote 28 bis. Las primeras dos se dejan sin efecto en 1966 y la última en 1990. Al implantarse esta medida, las 20.000/25.000 has. originales de **Lago Viedma** (cifra que varía en los informes de inspección al considerar no sólo la superficie incluida en el decreto sino también otras 5.000 has. utilizadas comunitariamente), se distribuyeron del siguiente modo: se otorgó un permiso precario de ocupación a favor de dos personas (una indígena, y la otra en pareja con una mujer indígena) sobre 2.500 has., 7.500 has. aproximadamente se adjudican en propiedad a otra persona indígena también vinculada a la reserva y 10.000 has. a un estanciero que había usurpado el lote. Actualmente sólo quedan 2.400 has. con un permiso precario de ocupación extendido por el CAP en el 2003, a favor de Ramón Epulef, originario de la Colonia Epulef (provincia de Chubut). La totalidad de las 20.000 del **lote**

pocos indígenas (la mayoría mapuche, pero algunos también de origen tehuelche) obtuvieron tierras en arriendo con opción a compra, en tanto que a otros se les otorgaron permisos precarios de ocupación en términos individuales. En contraste con las tierras apartadas como “reservas” para “concentración de indígenas” mediante decretos presidenciales, la mayoría de estos casos han sido invisibilizados en el marco burocrático. En los últimos años, sin embargo, tres de ellos cobraron visibilidad en tanto “comunidades”; una de éstas fue incluida como lugar de aplicación de una ley provincial⁶, otra fue inscrita en el ReNaCI⁷ y la otra fue considerada en un fallo judicial⁸. Camusu Aike, sin embargo, ha sido la “reserva” que mayor presencia ha tenido en los imaginarios locales. No sólo por haber sido la primera, sino también por la cercanía a la capital provincial y a El Calafate, ciudad que a su notoriedad como centro turístico se sumó su exposición como casa de fin de semana de algunos funcionarios de la administración nacional.

La invisibilización de los indígenas en la provincia de Santa Cruz se va consolidando a mediados del siglo XX, como resultado de la conjunción de distintos procesos: (a) dispositivos científicos sustentados sobre presupuestos raciales que orientaron el registro (físico, lingüístico, fotográfico, censal, etc.) de los considerados exclusivamente “indios puros”, (b) medidas legislativas (como por ejemplo la ley 303/61, que propuso la “asimilación” y “civilización” de los indígenas rurales a través de su traslado a las ciudades, tal como se desprende de la discusión parlamentaria), (c) resoluciones del CAP que dejan sin efecto las “reservas” consolidando el despojo de tierras a los indígenas mediante su privatización (en 1966 y en 1990), y (d) traslados a los centros urbanos, algunos forzados

⁶ (reservada en 1919), por otro lado, ha sido privatizada. En 1966 el estado adjudica en venta 7.000 has. a un “intruso” (término utilizado en diversos documentos) y 6.000 a una persona indígena, distribuyendo el resto con permisos precarios de ocupación que luego fueron anulados. Posteriormente, en la década del ‘90, de las 15.000 has. originales del **lote 28 bis** (que inicialmente incluía aparentemente también al lote 28), el CAP adjudicó 10.000 has. a uno de los tantos estancieros que había usurpado el lote (al revocarse la adjudicación, dicho estanciero inicia en el 2001 un juicio contra el CAP, aún no resuelto) y otorgó a otra persona, a la que refiere como “descendiente de indígena”, un “permiso gratuito de ocupación de por vida” sobre 5.000 has. Esta persona ha fallecido pero sus hijos, al igual que otras familias que nacieron allí, reclaman en el presente la posesión del predio original. Finalmente, quienes actualmente se autoidentifican como Comunidad Mapuche Limonao figura en los documentos como dos lugares separados, ambos en la Colonia General Las Heras, reservadas por decretos presidenciales firmados por Marcelo T. de Alvear. La primera de ellas, **Paraje Villa Picardo** (12.500 has. reservadas en parte de los lotes 2 y 9) fueron reservadas en 1926, mediante un “título precario acordado a Mariano Limonao y su tribu”. Dicha adjudicación se dejó sin efecto en 1940 y ese mismo año se renueva, con un permiso precario de ocupación colectivo, en el que se detallan las personas autorizadas a residir en el lugar. En 1985 se vuelve a renovar el permiso precario de ocupación, a “favor de sus ocupantes, descendientes de indígenas”. La otra superficie, **Laguna Sirven** (17.500 has. en partes de los lotes 21 a-b y 22 a-b-d, fracción C), fue reservada “para concentración de indígenas” en 1927; año en que caduca la adjudicación en venta hecha en 1916 a José Limonao por 2.500has., quien había estado radicado allí, según los documentos, desde 1902.

⁶ Ley 1862/86, “Plan Cacique Limonao”; si bien la ley utiliza el término “colonia”, actualmente está contabilizada entre las “comunidades rurales”.

⁷ Comunidad Copolque, Resolución INAI N° 225 del 5 de junio de 2007.

⁸ Acción de Amparo presentada por Paisman Vera contra el Consejo Agrario Provincial, CAP; 24/3/2000.

coercitivamente (como ocurrió con los hijos de mujeres indígenas institucionalizados en el sistema de orfanatos) y otros motivados por la posibilidad de mejorar las condiciones de vida (laborales, educativas, sanitarias) personales y familiares. Debido a la hegemonía de un régimen de subjetividad en el que sólo es posible ser indígena en las “reservas” rurales, aquellas personas que se instalaron en los pueblos y ciudades simplemente dejaron de “ser”, pasando a conformar una masa de marginales urbanos indiferenciados.

El proceso de comunalización de Camusu Aike se enmarca en un contexto de visibilización que en el área provincial cobró vigor en los últimos años y, en particular, en los últimos dos. Dicha visibilización responde a varios factores: (a) mayor auto-identificación en el espacio público como indígena, “indio”, “paisano”, tehuelche, mapuche, mapuche-tehuelche, “descendientes”, y “entreverados”, por parte de sujetos radicados principalmente en centros urbanos (aunque también ocurre con algunas personas radicadas en zonas rurales) generada a partir de la toma de conciencia sobre las trayectorias personales y colectivas, (b) intensificación de redes y alianzas como parte de un sentido de pertenencia común de mayor alcance (en tanto indígenas o hijos/ nietos de mujeres indígenas) que dio lugar a la emergencia de comunidades y organizaciones de segundo grado (como por ejemplo la Confederación Territorial Mapuche Tehuelche y Pueblos Originarios, CTMTPO), y (c) políticas estatales que, a través el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), les plantean la obligación tácita de tramitar la personería jurídica ante el ReNaCI y elegir representantes ante el CPI (Consejo de Participación Indígena)⁹.

De este modo, la reciente visibilización vincula políticas propuestas por las agencias indígenas con políticas estatales nacionales y, recientemente, provinciales. Esta relación se ha puesto de manifiesto, por ejemplo, en la reapropiación que los líderes indígenas hacen de las medidas políticas planteadas por el estado (que resultan a su vez de una larga lucha de las agencias indígenas), así como de los recursos económicos disponibles. Justamente, los espacios financiados con dichos recursos suelen ser utilizados para cuestionar y redefinir los lineamientos de las mismas políticas estatales así como para recrear lazos comunales, en una provincia caracterizada por enormes distancias geográficas, baja densidad

⁹ A fines del 2007, a partir de gestiones realizadas conjuntamente por algunas personas que se reconocen como indígenas y la Secretaría de Estado de Derechos Humanos de la provincia (creada a principios del 2006, en la que la provincia convoca por primera vez a una antropóloga con formación y experiencia sobre derechos y política indígena), se realizó la primera asamblea para elegir representantes ante el CPI. Luego de distintas etapas de negociación con el INAI, lograron que en dichas asambleas participen las dos comunidades que cuentan con personería jurídica, así como otras seis que carecen de dicha inscripción. Mientras que el planteo de la Secretaría ante el INAI consistió en la necesidad de conformar un CPI legítimo en vistas a la aplicación de la Ley Nacional de Emergencia de la Propiedad Comunitaria Indígena (ley 26.160/06), las comunidades se polarizaron entre aquellas que consideraron la pertinencia de participar en el CPI y aquellas que manifiestan críticas a dicho sistema.

poblacional y escaso auto-reconocimiento como indígenas en el espacio público¹⁰. Estos espacios han permitido consensuar una serie de demandas al estado provincial, entre las que se destacan, en particular, la creación de un organismo específico que concentre diversas problemáticas que atañen a los pueblos originarios (actualmente dispersas e ineficaces), y la aplicación en Santa Cruz de las herramientas jurídicas nacionales¹¹ para modificar la situación actual; una situación paradójica caracterizada por un proceso de “inflación legislativa” (Segato 2007), por un lado, y por el desconocimiento de la legislación, el involuntarismo político, o la continuidad en la ceguera (“en Santa Cruz no hay indios”) por parte de la mayoría de los funcionarios locales, por el otro.

2. Dispositivos disciplinarios: “la reserva” y sus limitaciones

¿Por qué en Santa Cruz, a pesar de que se siguieron las pautas nacionales de territorializar a los indígenas en secciones denominadas “colonias” o en tierras “reservadas por el estado” con destinos alternativos, muy tempranamente comienzan a ser referidas en los documentos como “reserva indígena”?¹² Las radicaciones diferenciales contrastan la creación de la Reserva Camusu Aike (a la que le disponen 50.000 has.) en 1898 con la de Colonia Cushamen, provincia de Chubut, (involucrando 125.000 has.) un año y medio después, en 1899. Mientras que en el caso de Cushamen el decreto presidencial de Roca explicita nombres y utiliza el término “familias” —“la solicitud presentada por Rafael Nahuelkir y Miguel Ñancuche Nahuelkir, a nombre propio y de otros veintitrés individuos establecidos con sus respectivas familias”¹³—, el decreto de Camusu Aike elige el término “tribu” sin mayores especificaciones: “visto el presente expediente en el que la tribu de indígenas Tehuelches del Territorio de Santa Cruz, solicita un área de tierra para

¹⁰ Algunos ejemplos de la relación entre políticas estatales y agencias indígenas incluyen: experiencias de participación en políticas estatales nacionales (Encuesta Complementaria del Censo Nacional, Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas 2002 en Puerto Santa Cruz, elección de representantes para el CPI), algunas de las cuales están ligadas a proyectos de organizaciones multilaterales (realización de dos Foros de Pueblos Originarios Regionales en Santa Cruz organizados por el DCI —Desarrollo de Comunidades Indígenas— y financiados por el Banco Mundial), provinciales (adhesión a la ley 23.302/85 en el 2005, cuyo ente de aplicación es el Ministerio de Asuntos Sociales, y creación de la Secretaría de Derechos Humanos en el 2006, cuyo titular ha impulsado la conformación de un área específica de Derechos de los Pueblos Originarios), y municipales (decretos de los Concejos Deliberantes).

¹¹ En particular la ley 24.071/92 que ratifica el Convenio 169/89 de la OIT.

¹² Al menos desde 1908; expediente de mayor antigüedad del archivo del CAP.

¹³ Registro Nacional, 1899, t.II: 535-536, en Delrio 2005: 141.

establecerse” el presidente Uriburu decreta “concédese permiso . . . para que se establezca”¹⁴.

Una de las razones, esgrimida por Delrio, fue la insistencia con la que Conesa, Gobernador de Chubut, percibiendo a los indígenas en términos nacionales comparaba las extensiones de tierras concedidas a los galeses con la situación de éstos: “tanto derecho tiene a un pedazo de tierra que se le concede a cualquier extranjero que llega, mientras esos seres desgraciados viven hasta hoy errantes, convertidos en bohemios de la Patagonia” (Durmauf 1992: 337, en Delrio 131). Otra de las razones —que coincide con Delrio— remite al discurso evolucionista y civilizatorio: los tehuelche de Santa Cruz quedaron en una posición intermedia entre los mapuche de Chubut y los kaweskar (o alacaluf) y yamanas (o yaganes) de Tierra del Fuego. Mientras que los mapuche que viajaron a Buenos Aires para solicitar tierras fueron considerados como “indios civilizados” por la revista *Caras y Caretas* (24 de junio 1899, en Delrio 140), los de Tierra del Fuego (al igual que los de Formosa y Chaco) fueron visualizados, en concordancia con las impresiones de Darwin, como el extremo del nomadismo y la vida salvaje. Algunos mapuche fueron territorializados en “colonias”, los segundos en “misiones”. Los tehuelche, siempre a un paso de la “completa extinción” fueron “reservados”, apartados en zonas alejadas de los centros urbanos, con la idea de conservarlos como ejemplares vivientes de un pasado remoto (ver, por ejemplo, Imbelloni 1949).

La soberanía se ejerce en los límites de un territorio¹⁵, la disciplina sobre el cuerpo de los individuos y la seguridad sobre el conjunto de la población, sintetiza Foucault (2006). Aunque se ejerce sobre los cuerpos, individualizando, el objetivo de los dispositivos disciplinarios no remite a los cuerpos sino al recorte y administración de la multiplicidad. Las “reservas”, espacios de tierra recortados como enclaves indígenas dentro de los límites territoriales del estado nación, operaron como áreas restringidas y delimitadas en las que las elites políticas, económicas y morales ejercieron un control minucioso sobre los cuerpos allí circunscriptos. Si bien este control fue estricto y minucioso hasta comienzos de la década del '20, continuó también en los años posteriores, en particular sobre las mujeres y su descendencia.

¹⁴ CAP, Expte. 1779/S/914, f. 92; transcripción adjuntada por el Inspector Rodríguez Iturralde en un informe de 1914 enviado al Director General de Territorios Nacionales.

¹⁵ En el marco de las disputas por la soberanía los tehuelche fueron apropiados como los indios argentinos, frente a los cuales los mapuche fueron excluidos como los indios extranjeros, chilenos. Si bien este discurso tuvo un momento de emergencia concreto (antes y durante las campañas de Roca), se mantiene vigente incluso hasta el presente.

El decreto de 1898 aclara en el artículo segundo que “la ocupación de la mencionada tierra queda sujeta a la vigilancia de la Gobernación del Territorio, no pudiendo el presente permiso ser transferido en forma alguna”. Dicha vigilancia, se desplaza en los años siguientes a la “Comisión Honoraria de Reducción de Indios del Territorio de Santa Cruz” (conformado por cinco hacendados, el Gobernador y el Juez Letrado). Dicha comisión, conocida como patronato, planteaba en 1910 la posibilidad de transferir “derechos de ocupación” a las generaciones siguientes considerando el “usufructo perpetuo o un derecho de ocupación vitalicia” como el sistema más adecuado. No obstante, en el marco del discurso de la “desaparición” irremediable y la “incapacidad” de los indígenas para ser considerados como propietarios, el documento aclara que a futuro podría otorgárseles la tierra: “sin embargo, si dentro de algunos años quedaran indios y fueran considerados capaces, podría serles distribuida la tierra que ahora sólo se les daría en usufructo”¹⁶.

La vigilancia del gobernador se continúa en otras tres comisiones instauradas con posterioridad, dos en la década del '60 y otra en los '70¹⁷. Dos de ellas, estipuladas por ley, incluyen representantes de la Congregación Salesiana; en una participa la Policía y en la otra Gendarmería Nacional. Ninguna de las tres, sin embargo, plantea la posibilidad de “invitar” a los miembros de los pueblos originarios a participar en la toma de decisiones. Mientras que una plantea específicamente la “asimilación”, otra se presenta como de “ayuda y protección”, en tanto que la última simplemente sugiere el término “apoyo”. La legislación provincial ha contemplado únicamente la situación de las reservas, excluyendo de este modo a quienes se trasladaron a las estancias o a los centros urbanos, algunos, como en el caso de Camusu Aike, no dejaron de hacer visitas al cañadón. Por otro lado, la única posibilidad de desarrollo económico en estas propuestas continúa siendo la ganadería ovina —o la agricultura, en la ley provincial de 1986 (Plan Cacique Limonao)— sin sopesar otras alternativas, como por ejemplo, la cría de yeguarizos que es a lo que la mayoría de las personas se dedican.

Controlados en cada uno de los detalles mediante observaciones, registros y clasificaciones se llevaron a cabo proyectos de “normalización” de los indígenas a partir de la imposición de un sistema que prescribió los límites entre lo “normal” y lo “anormal”. Dicho

¹⁶ CAP, Expte. 7584 F, f. 60-66.

¹⁷ Paralelamente a la creación de la “Comisión de Asimilación del Aborigen” (Ley 216/61) funcionaba otra —la “Comisión Promotora del Movimiento de Ayuda y Protección del Aborigen” conformada por ganaderos de la zona sur y representantes de la Congregación Salesiana, de la policía y de la comunidad en general”. Posteriormente, se crea la “Comisión Provincial de apoyo al Aborigen” (Ley 937/74), en la que también se invita a la Congregación Salesiana y a Gendarmería Nacional a incorporar un representante.

sistema —basado en una única forma posible de explotación de la tierra (la ganadería ovina extensiva), de patrones de moralidad y buenas costumbres (centrados en los valores de la familia burguesa), de una concepción unilineal del tiempo (evolución continua orientada hacia el “progreso”) y de una espacialidad urbana— estipuló la división entre aquellos considerados “capaces” y “aptos” (quienes se convertirían en peones rurales asalariados y, en algunos pocos casos, “estancieros”) y aquellos caracterizados como “patológicos” que continuaron ejerciendo prácticas tradicionales de organización social (desplazamientos en toldos que nucleaban grupos parentales) y de explotación de los recursos naturales (caza). De este modo, los dispositivos disciplinarios no sólo involucraron medidas de control, sino también de “corrección” sobre los indígenas en pos de lo que los discursos dominantes consideraron como “una vida normal y civilizada”¹⁸; frases que se repiten tanto en los archivos como entre los historiadores/ periodistas en el presente.

3. Dispositivos de seguridad: “la comunidad” y el dejar hacer...

La actuación de los dispositivos de seguridad, si bien se pone de manifiesto en las inspecciones y censos llevados a cabo tanto por los entes administradores de tierras fiscales como por iniciativa del poder ejecutivo a lo largo del siglo XX, se hacen evidentes en el contexto actual de tramitación de personerías jurídicas por parte de colectivos indígenas, concebidos no ya en término de “reservas” sino de “comunidades”¹⁹. Jugando en los límites de la propia lógica del estado-nación, la legislación nacional —al ponerse a tono con las normativas internacionales, en particular con el Convenio 169/89 de la OIT— introdujo términos originados en el activismo indígena tales como “pueblo” y “territorio”. A excepción de la Secretaría de Derechos Humanos de Santa Cruz, los funcionarios públicos provinciales suelen desconocer tales conceptos y continúan sorprendiéndose cuando algunas personas se autoadriben en la arena pública como miembros de pueblos originarios y, en particular, como tehuelche.

¹⁸ CAP. Expte. 4349/P/908.

¹⁹ Mientras que los dispositivos disciplinarios reparten los elementos a partir de una norma que determina lo permitido y lo prohibido; en los de seguridad, la norma no es lo primero, sino que ésta se deduce de lo considerado normal. Lo normal remite entonces a la construcción de series de elementos y eventos posibles (curvas de normalidad) y a los riesgos implicados en estas distribuciones. Es decir, los dispositivos de seguridad consisten en administrar y/o regular (normalizar) tales distribuciones (series, curvas que actúan como normas) de un modo diferencial procurando que las más desfavorables se asimilen a las más favorables. Habilitan así un espacio de intervención en un contexto de transformación, en el devenir del instante; un marco de libre circulación (de personas, de bienes, de objetos), signada por el movimiento, el desplazamiento y la deslocalización (Foucault 2006: 84).

Desde los discursos dominantes lo tehuelche ha sido considerado como lo “arcaico”, es decir, aquello que Williams (1997) refiere como pasado muerto, “extinto”, que en ocasiones suele ser retomado por discursos y prácticas en las que la hegemonía se recrea a sí misma. En este sentido, es posible que la aparición en la esfera pública de personas que se autoadscriben como miembros del pueblo tehuelche sea considerado como un proceso “emergente”. En contraste con los discursos dominantes, los miembros de Camusu Aike oscilan entre lo residual y lo emergente. Es decir, residual, porque dan cuenta de la continuidad de una comunidad ligada a las trayectorias de sus padres y abuelos así como a un territorio amplio que se extiende más allá del espacio del que disponen actualmente. Emergentes, sin embargo, respecto a los términos en los que es posible negociar con el estado (en el marco de los reconocimientos internacionales y nacionales de los derechos en tanto pueblo) y de la incorporación del discurso y prácticas del activismo indígena. A continuación analizaré las tensiones entre algunos de los conceptos hegemónicos arraigados en el sentido común provincial y la apropiación, reacentuación y/ o rechazo de éstos por parte de los miembros de Camusu Aike.

Reunión en Cañadón Seco

Condicionada por el deseo de cobrar la servidumbre (pago por realizar perforaciones u otras intervenciones en los campos) a las empresas explotadoras de hidrocarburos, detener la destrucción del campo y enfrentar un juicio contra Petrobrás por daños y perjuicios (destrucción del cementerio y contaminación de las salinas), la comunidad de Camusu Aike se vio en la necesidad de tramitar la Personería Jurídica ante el INAI como comunidad mixta (rural-urbana) tehuelche; auto-reconocimiento que estimula a flexibilizar la dicotomía excluyente (rural o urbana) planteada por este organismo. En mayo de ese mismo año realizó una reunión en la estancia Cañadón Seco con intenciones de avanzar con el trámite de la personería jurídica²⁰. Algunos de los miembros de la comunidad me habían solicitado colaboración y, a pesar de estar en desacuerdo con el hecho de que las comunidades tengan que demostrar al estado que existen, participé activamente del proceso, involucrando al poco tiempo a la Secretaría de Derechos Humanos de la provincia. Dicha reunión no había sido planificada y, debido a que la mayoría de los hombres se encontraban trabajando

²⁰ Virginia y su hija Claudia ofrecieron su casa, ya que era el único lugar que contaba con electricidad, debido a que la escuela se encontraba cerrada por ser fin de semana. La casa dista a casi 20km. del lugar donde se encuentra el resto de la viviendas instaladas alrededor de la escuela, lo cual implicó realizar varios viajes en auto.

en el campo lejos del lugar, participaron ocho mujeres, tres hombres, entre los cuales se encontraba Sacamata, (considerado el último cacique/ representante²¹, junto con Blanca) y 17 niños que jugaban en las habitaciones contiguas. Según me habían informado, sólo faltaba completar los requisitos sobre la historia de la comunidad y del pueblo tehuelche, así que la reunión se centró en las preguntas sugeridas en el formulario del INAI (¿cómo se consideran a sí mismos? ¿son una reserva o comunidad? ¿cómo conciben el territorio? ¿quiénes son miembros de la comunidad? etc.). Fuimos viendo en detalle cada una de las preguntas y, posteriormente, redactamos el acta a partir de lo que cada uno fue diciendo. Sobre el final, cuando algunas personas ya se habían retirado, los que quedaban fueron agregando otros puntos; razón por la cual al día siguiente pasé casa por casa para leer la última versión.

Entre todos los participantes confeccionaron una lista de las personas consideradas miembros de la comunidad Camusu Aike, en la cual incluyeron no sólo a aquellos que residían permanentemente allí, sino también a quienes residen en estancias de la zona y en Río Gallegos. El texto elaborado, presenta a Camusu Aike como una comunidad “abierta”; concepto que no sólo da cuenta de una profundidad temporal en las prácticas de formación de parejas (entre el presente y el pasado), sino que también expone la situación de desplazamientos entre las zonas urbanas y las rurales:

Camusu Aike es una comunidad abierta que incluye a los hijos y nietos que nacieron aquí, a los que viven en el territorio hace muchos años y a los que se casaron con personas de la comunidad. Las personas que nacieron aquí (al igual que sus hijos) y que debieron trasladarse a otros lugares (la mayoría a Río Gallegos) por cuestiones de trabajo o por la educación de los niños, también son parte de la comunidad y cuentan a la hora de tomar decisiones. Entre la gente antigua solía ocurrir que hombres ajenos a la comunidad formaron parejas con mujeres paisanas.

Lamentablemente, cuando contacté al personal del INAI en Buenos Aires para alcanzarles la información, me explicaron que faltaban dos requisitos fundamentales —el estatuto, en el que se explicita quiénes representan a la comunidad, cómo se elige a los representantes, qué tipo de representación eligen y cuánto tiempo duran en sus cargos, cuáles son los requisitos para ser miembros, cómo se remueven éstos, etc., y el acta que confirmara dicho estatuto— documentos que debían estar, además, firmados por las máximas autoridades de la comunidad y certificados por un juez de paz o por la policía (algo que no resulta tan fácil ya que Sacamata reside en una estancia que dista siete horas a

²¹ La relación entre “cacique” y “representante” es tratada en mi tesis doctoral.

caballo de Camusu Aike y el Juzgado más cercano se encuentra en La Esperanza, sobre la Ruta 3, a unos cuarenta minutos en auto). Fue allí cuando me contacté con Marcela Alaniz, quien había sido convocada tres meses antes por la Secretaría de Derechos Humanos, para solicitar su colaboración en la tramitación que aún quedaba pendiente. Se organizaron dos reuniones, una en el territorio comunitario y otra en Río Gallegos en el mes de junio, para redactar un estatuto, que sería ratificado en noviembre —cuando en una nueva asamblea en el cañadón Camusu Aike, pudieran estar presentes la mayoría de los miembros de la comunidad— y se completaron las planillas censales de las personas que residían en Río Gallegos.

En un lapso de tiempo muy breve en relación con otras comunidades que han tardado incluso hasta once años, la resolución salió favorable en un plazo de alrededor de dos meses²². La reunión de noviembre se llevó a cabo en la escuela de Camusu Aike y contó con la presencia de 41 miembros que, por votación, eligieron dos representantes: uno urbano y otro rural, por el plazo de dos años. En esa oportunidad, se invitó al abogado que llevaba la causa contra Petrobrás para que explicara a la comunidad cuál era la situación del juicio. A las reuniones motivadas por la tramitación de la personería se sucedieron otras. El proceso de recomunalización, se aceleró durante el último año habilitando espacios, memorias, adscripciones, conceptos y roles que probablemente estaban presentes, pero que se fueron complejizando y solidificando con el correr del tiempo, en la medida que fueron tomando carácter público. Por otro lado, este proceso reavivó en la comunidad inquietudes acerca de cómo son percibidos por el resto de la sociedad, permitió explicitar cuestionamientos puntuales a las autoridades y a quienes definen y controlan los sentidos de aquello que puede ser incluido como patrimonio provincial, y generó discusiones vinculadas con el juicio contra Petrobrás, con posibles planes de acción y con proyectos colectivos (entre otros, surgió la motivación de hacer un árbol genealógico, recolectar fotografías que se encuentran en posesión de instituciones oficiales y archivos privados, recuperar la lengua, construir una sala para ser utilizada como espacio común y hacer una jineteada en Camusu Aike).

²² Resolución INAI N° 490 del 14 de septiembre de 2007. Algunas intuiciones acerca de la aceleración de este trámite son tratadas en mi tesis de doctorado.

“Somos Tehuelches, no descendientes”

Una de las preguntas incluidas en el formulario del INAI para concretar dicho trámite especificaba: “¿cómo se reconocen?”. Las personas mayores se identificaron como tehuelche, las más jóvenes, en cambio, comenzaron diciendo “soy descendiente” hasta que en un momento se produjo un quiebre en la rueda y comenzaron a consultarse mutuamente “¿y yo qué soy?”. “Yo nací acá”, decían, o “mi abuelo o mi abuela era tehuelche”. Intervine entonces para aclarar que, en el presente, no hace falta dar pruebas de dónde uno nació, dónde vive, o de dónde eran los abuelos; que no hace falta dar “muestras de sangre” sino que, reconocerse como parte de un pueblo, tiene que ver simplemente con cómo uno lo siente. La rueda de autoidentificaciones comenzó nuevamente y esta vez cada uno decidió presentarse como tehuelche, solicitando a la vez, que se dejara constancia de que no son “descendientes”. El texto del acta fijó las siguientes afirmaciones:

Los aquí reunidos nos reconocemos como parte del Pueblo Originario Tehuelche; somos tehuelches, no “descendientes”. Lo sentimos así porque nuestros antepasados lo fueron y porque nacimos y vivimos en la comunidad Camusu Aike. Parte de la historia que sabemos nos la contaron los mayores y otra parte la hemos conocido a través de los libros. Hablamos castellano. Nuestros abuelos no nos enseñaron la lengua porque se sentían discriminados y pensaban que así podríamos integrarnos mejor al resto de la sociedad. Cuando nuestros mayores hablaban en lengua, no nos dejaban participar de las reuniones.

Haber nacido en Camusu Aike y que los abuelos hayan sido tehuelche fue determinante en esta autoidentificación. A su vez, pusieron de manifiesto que el hecho de que los jóvenes no hablen la lengua y que no conozcan parte de la historia es resultado de la discriminación sufrida en el marco de los procesos de colonización. Entre los requisitos, el contar la historia del pueblo tehuelche fue probablemente el más engorroso. En un primer momento me comprometí con la comunidad a escribir “la historia”, pero luego de pensarlo, decidí que no me correspondía. Más precisamente, me excusé primero ante la comunidad y luego ante los funcionarios del INAI, sugiriendo que era inapropiado que el estado les exigiera este requisito ya que, el hecho de que no pudieran contar “esa historia” era producto de las propias políticas colonizadoras estatales. Pregunté entonces si existía la posibilidad de presentar publicaciones ya existentes, a lo cual respondieron afirmativamente, mencionando que deberían contar con la firma de los “representantes”. Quienes estaban elaborando “la historia” del pueblo tehuelche habían recurrido a un libro de divulgación de

tipo enciclopédico —*El gran libro de Santa Cruz* (2000)— que se encontraba en la escuela. Más precisamente, el capítulo seleccionado era “Los tehuelches: un paseo etnohistórico”, artículo que habíamos escrito conjuntamente con Walter Delrio en 1998 (único artículo, además, que publiqué en Santa Cruz). Marcela Alaniz, sugirió entonces agregar también un capítulo del libro de Elsa Barbería (1995) titulado “El avance de la frontera ovina y el indígena en Santa Cruz”, que luego tuve la oportunidad de comentar con algunas personas de la comunidad. En distintas oportunidades escuché el comentario “yo no sé la historia”. Sin embargo, en el mismo relato elaborado en la reunión de Cañadón Seco, contaron “esa historia” reacentuándola en términos de “memoria”; un pasado que aún es presente, tal como sugiere el siguiente pasaje:

Los guanacos parían en diciembre y era necesario cazarlos recién nacidos. El guanaco es un animal muy importante en nuestra cultura que permanece en nuestra memoria. Los años que tenía cada persona se contaban por guanaqueadas “he vivido tantas guanaqueadas” solían decir los antiguos, y algunos llegaban a contar hasta noventa o cien, lo cual implicaba que tenían cien o ciento diez años.

Actualmente, los ancianos parecerían estar recuperando un lugar privilegiado, no sólo respecto a las narrativas sobre los tiempos de los antiguos (“esos que están en el cementerio”), sino también a las técnicas para trabajar el cuero. El condicionamiento de la cultura libresca que llevó a pensar a las generaciones más jóvenes que la única fuente de saber radica en los textos escritos se fue transformando, al menos, durante este año y medio. Los conocimientos que utilizan en la vida diaria —vinculados con la caza, las faenas rurales (vinculados especialmente con los yeguarizos pero no exclusivamente), la cocción de los alimentos, etc.— sin embargo, no parecen aún haber adquirido dicho status.

Aunque estrategias de supervivencia llevaron a las generaciones anteriores a no enseñar la lengua *aonek'o'a' jen* (Fernández Garay 1994) a sus hijos y nietos, algunas personas la entienden e incluso utilizan ciertas expresiones; en general son mujeres que, por lo bajo, realizan comentarios entre otras mujeres. Dora, por ejemplo, una de las hablantes con mayor fluidez, continúa utilizando la lengua materna para comunicarse con sus hermanas y con Manco (el único anciano que reside en Camusu Aike). Con sus 73 años, radicada en las afueras de Río Gallegos desde la década del '60. Ella ha sido, probablemente, una de las personas más entrevistada por quienes enunciaban desde el discurso científico —antropólogos, lingüistas e, incluso, por un equipo de psiquiatras (Pagés Larraya, Filippo, Sachi) que publicaron un libro titulado *Tehuelches: antropología psiquiátrica de la extinción* (1988). Continuamente suele bromear con la frase “yo no soy india; soy

gringa". "¿Vos sos la última tehuelche?" pregunta Martín Subirá, un cineasta que en el 2002 comenzó a realizar un documental titulado *Camusu Aike*, que aún no ha concluido, cuando hace unos siete años se enteró que su abuela era tehuelche pero que nunca se lo había dicho a sus nietos. Ella responde entonces: "en teoría sí, puede ser que no soy tehuelche . . . no sé... dicen que ya no quedan más". Mientras presenciaba el diálogo me quedé pensando quiénes son los que "dicen" y cuál es la diferencia entre ser tehuelche en teoría y ser tehuelche en la práctica; si es que ésta es la oposición a la cual ella refiere implícitamente. Evoqué a los investigadores que la habían entrevistado y me surgió la duda acerca de la posibilidad de que los presupuestos del "Complejo Tehuelche" (Escalada 1949, Casamiquela 1965, entre otros) hubieran penetrado estos enunciados. "¿Por qué no te gusta ser tehuelche?" indaga Martín. "Y... porque como tehuelche, hay que correrse, porque si no nos fletan, viste..."; "todos se tiran... yo quiero hacer lo mismo. Yo soy re tehuelche, pero como la demás gente se niega, yo también", responde Dora.

A partir de un único encuentro —encuentro que Dora ni siquiera recuerda— y de la utilización del Test de Rorschach basado en la interpretación de manchas de tinta, los psiquiatras llevaron a cabo "un experimento" sobre personas a las que refirieron como "probandos" —doce "supérstites tehuelches" (37), "testigos de esta pasión final de su etnia" (100). Concluyeron que Dora manifiesta "un borramiento de la primitiva vida tehuelche, en la que recrea —cuando se le exige— con una marcada indiferencia . . . El pasado tehuelche es algo borroso e inexistente, a lo que se retorna sin emoción. Ha dejado de ser, ha quedado sepultado con sus ascendientes y, ya descarnado y sin vida, yace en el olvido" (58). La mayoría de los investigadores que trabajaron en Santa Cruz consideraron a las personas que hablan/ hablaban la lengua como "representantes" últimos de la supuesta "raza en extinción". En contraste con la etnografía concebida como "representación", Tyler (1986), plantea que ésta no consiste en representar un mundo —ni en representar a otros incapaces de hacerlo por sí mismos— sino en "evocarlo"²³. Es posible que, tal como sugiere Rey Chow

²³ "The key word in understanding the difference is 'evoke' . . . it does not need to represent what it 'evokes' . . . Since evocation is nonrepresentational, it is not to be understood as a sign function, for it is not a 'symbol of,' nor does it 'symbolize' what it evokes . . . The whole point of 'evoking' rather than 'representing' is that it frees ethnography from mimesis and the inappropriate mode of scientific rhetoric that entails 'objects,' 'facts,' 'descriptions,' 'inductions,' 'generalizations,' 'verifications,' 'experiment,' 'truth,' and like concepts that, except as empty invocations, have no parallels either in the experience of ethnographic field work or in the writing of ethnographies. The urge to conform to the canons of scientific rhetoric has made the easy realism of natural history the dominant mode of ethnographic prose, but it has been an illusory realism, promoting, on the one hand, the absurdity of 'describing' nonentities such as 'culture' or 'society' as if they were fully observable . . . and, on the other hand, the equally ridiculous behaviorist pretense of 'describing' repetitive patterns of action in isolation from the discourse that actors use in constituting and situating their action, and all in simpleminded surety that the observers' grounding discourse is itself an objective form sufficient to the task of describing acts" (Tyler 1986: 129-130). "Evocation —that is to say 'ethnography'- is the discourse of the post-modern world" (Tyler 1986: 123).

(1995), el hecho de haber sido considerada como “objeto de estudio/ observación” sobreviva en la memoria de Dora como inconsciente óptico y que esta experiencia se haya vuelto un aspecto importante de su auto-representación²⁴.

Las razones que llevan a Dora a identificarse en el espacio público como tehuelche o no remiten, probablemente, a experiencias concretas de exclusión (económica, política, simbólica) y discriminación. Entre éstas experiencias, el momento en que deja el campo y comienza a trabajar como empleada doméstica —primero en estancias y luego en la ciudad— ocupa un lugar relevante²⁵. Los cambios que se han sucedido en Camusu Aike recientemente, han llevado a Dora a participar como miembro activo de la comunidad, lo cual evidencia que, ante circunstancias más propicias, su posición enunciativa se vuelve otra. Incluso, expresó disposición para enseñar la lengua a los más jóvenes y manifestó deseos reiterados —al igual que otras personas de la comunidad— de llevar a cabo una propuesta que hice el año pasado, que consiste en elaborar la historia de la comunidad a partir de la memoria oral y de las fuentes de archivo. Las personas más jóvenes sienten que este es el momento para llenar el supuesto vacío sobre la propia historia, producto del silencio de la generación de sus padres.

“Descendiente” aparece por primera vez en el expediente de Camusu Aike en la inspección de la Dirección General de Tierras del año 1943, en un documento en el que las doce familias censadas figuran bajo esta etiqueta descriptiva (Martínez 2005): “es precisamente en este cañadón [Camusu Aike] donde las pocas familias, doce en total, descendientes de la tribu Tehuelche han levantado sus viviendas”²⁶. A partir de mecanismos

²⁴ Este autor explica que: “if ethnography is indeed autoethnography —ethnography of the self and the subject— then the perspective of the formerly ethnographized supplements it irrevocably with the understanding that being-look-at-ness, rather than the act of looking, constitutes the primary event in cross culture representation” (180).

²⁵ En una de las entrevistas realizadas por Martín, Dora menciona que la gente no quiere hablar la lengua porque supone que debe sentir vergüenza; una vergüenza que también la afecta y que la llevó a identificarse como chilena cuando se instaló en la ciudad. “Cuando viniste recién a Río Gallegos ¿no le dijiste a nadie que eras tehuelche?”, pregunta Martín, a lo que Dora responde: “no... a nadie le decía que era tehuelche. Porque... ‘es chilena’ me decían, y yo le digo ‘sí, de Punta Arenas’. No sé si me verán pinta de chilota”. Aunque los chilenos— enmarcados en el gentilicio “chilote” utilizado peyorativamente— son discriminados de acuerdo a estigmatizaciones racistas sustentadas en características fenotípicas particulares (en general piel oscura o rasgos asociados a los indígenas), bajo nivel de instrucción respecto de la educación formal y posición económica inferior, Dora considera que presentarse como tehuelche resultaba aún peor. Además, de acuerdo a una percepción compartida por muchas personas de Santa Cruz, piensa que los chilenos reciben mayor atención por parte del estado: “de Castro... ahí sí ayudan ahí . . . ayudan; a mí nunca me viene a ver nadie, porque yo no soy de Castro”. Sin embargo, el propio caso de su marido ya fallecido expone que no todos los chilenos tienen acceso a dicha asistencia: “el marido que tenía yo, también era chileno . . . eran buenos trabajando en el campo”.

²⁶ CAP, Expte. 102.599/928, f.139. En los textos que he analizado no es posible esclarecer el momento particular en que se produce la conversión; en algunos enunciados ciertas personas figuran como “tehuelches puros”, en otros aparecen como “descendientes”. Por ejemplo, en el libro de los psiquiatras, dos mujeres son consideradas como tehuelche por corresponderse con la imagen de “monumento trágico del fin de la estirpe de los gigantes” (94) —estado de depresión, alcoholismo o enajenación mental—, Constante Macías, en cambio, es desmarcado como indígena, distanciado discursivamente exhibiendo el prejuicio que emana de una incompatibilidad entre la

discursivos basados en presupuestos raciales —según los cuales en el presente sólo hay “descendientes” de los antiguos “indios puros” del pasado— el término fue utilizado como sinónimo de mestizos y, en consecuencia, los “descendientes” fueron descartados por los antropólogos de épocas dispares (entre los que se incluyen Lehmann-Nitsche, Imbelloni y Casamiquela) en sus listados censales y taxonomías de “los gigantes”. Su poder es tal y ha arraigado con tanta fuerza en el sentido común, que incluso fue utilizado por el segundo abogado que llevó la causa de Camusu Aike, hasta que fue reemplazado por el tercero. Así, refiere a quienes son sus clientes en un enunciado en el que va corrigiéndose hasta encontrar la expresión que considera más adecuada: “porque los indios... en realidad no se dice indios; porque los primitivos, va... los descendientes, porque son descendientes”.

El “legado colonial” (Mignolo 1999), inscrito en nociones científicas evolucionistas y en una matriz histórica de ideología racial, impuso un discurso monoacentuado sustentado en clasificaciones jerarquizadas que ordenan la diversidad. Desde un discurso moralizante, los “descendientes” son percibidos como el resultado de un “degeneramiento” de la “pureza” de antaño construida en términos esencialistas. Los “elementos corruptores” de este “degeneramiento” provocado por la hibridación, en la que la “sangre” se mezcla y “la cultura” pierde su sustancia original, tienen su origen en Chile. Mientras que el “crisol” santacruceño —cuyo núcleo son los “pioneros” de ascendencia europea, motorizadores del “progreso”— los expulsa dando lugar a un híbrido positivo, los tehuelche se fusionan con los mapuche/ araucano/ chilenos/ chilotes —y combinaciones posibles— volviéndose responsables de su propia “extinción”. Sustentándose sobre estos principios clasificatorios que racializan la cultura y culturalizan la raza, la formación discursiva centrada en el “complejo tehuelche” considera extintos a quienes supone los “indios verdaderos”, niega la presencia mapuche y deslegitima a su descendencia por considerarla “mestiza”.

La dicotomía puro/ descendiente, que alimenta el mito de la extinción ya sea racial o cultural, interfiere en los “lugares de apego” (Grossberg 1992) desde los cuales enuncian quienes reconocen ancestros indígenas (padres y/o abuelos). Más precisamente, el efecto de las “maquinarias estratificadoras” se manifiesta en muchos casos en el rechazo explícito a sus orígenes, en la negativa a transmitir la lengua a las generaciones siguientes, en el

posibilidad de ser indígena y propietario de la tierra: “Constante Macías . . . de lejana estirpe tehuelche, alejado inexorablemente de la cultura tribal, y con el abolengo de estanciero” (80). Mientras que la “lejana estirpe” de Constante, ya fallecido, remite a su madre —Ramona Lista (censada como “indígena/ aborígen argentina”)—, su esposa (Virginia) y sus hijos se reconocen como miembro de la Comunidad Camusu Aike y participan de las reuniones. Su padre, José Macías, de origen chileno, a su vez es censado como “indígena” en un documento del CAP de 1947 (Expte 102.599-28, f.147), lo cual expone un caso invertido de “*passing*” así como la arbitrariedad de las fuentes.

silenciamiento de sus trayectorias de vida o en la identificación únicamente en el contexto íntimo/ doméstico. Sin embargo, aquellos que han tenido posibilidades de compartir experiencias con indígenas concientes de su lucha, enuncian desde una posición diferente, tal como ocurre con Sacamata posicionado en el lugar del “orgullo”. En una de las entrevistas filmadas por Martín, explica que el término “indio” tiene dos sentidos; dos acentos:

porque hay indio cuando te tratan mal y hay indio cuando te tratan con cariño. Entonces tenés que tomar el acento de una palabra y el acento de la otra. Porque muchas veces se ofenden cuando le dicen indio. Yo me siento orgulloso cuando me dicen indio, pero observo también el acento de la palabra que me digan.

Estigmatizar, de acuerdo con Goffman (1993), consiste en anticipar la identidad social de un sujeto a partir de ciertos atributos —diferencias indeseables— que producen descrédito, rechazo o inferioridad suponiendo los peligros que el sujeto o su grupo representan. De este modo, siguiendo a este autor, enunciar desde una posición desacreditada —en este caso como “indio”— es un modo de invertir los acentos negativos que recaen sobre esta identificación opacando las marcas estigmatizantes a la luz de otras características que luchan por habilitar una aceptación social plena. Posicionarse como tehuelche implica una contraposición tácita con el discurso de “desaparición”, frente al cual Sacamata acentúa la continuidad entre su generación y las más jóvenes, a las cuales considera como “testigos” de la suya, y de su “coraje”: “los chicos de hoy van a tener el mismo coraje que yo, porque se sienten orgullosos de ser de ahí . . . cuando nosotros nos vamos van a quedar ellos como testigos de nosotros”.

“Camusu Aike es una comunidad, no una reserva”

El rótulo “descendientes”, al igual que la evaluación sobre su supuesta “incapacidad” para explotar la tierra de acuerdo a la racionalidad económica occidental, sirvió como justificación para el despojo. En la década de 1960, en el marco de “políticas de asimilación”, varias “reservas” se dejaron sin efecto en tanto que el resto se vio amenazada por hacendados que usurparon ilegalmente los predios reservados; usurpación que se mantuvo constante desde comienzos del siglo XX hasta el presente. Por ejemplo, un “Dictámen” (N° 157), de 1978, realizado por el asesor jurídico del CAP, demuestra que los temores actuales ante la posible enajenación de tierras y/ o expulsión de aquellos radicados en Camusu Aike están fundados en experiencias concretas. El documento propone la

“desafección de una determinada cantidad de hectáreas” justificando la decisión en los enunciados vertidos en inspecciones del pasado, de las cuales el enunciador desprende que no son “descendientes” —obviamente menos aún indígenas— y que no explotan racionalmente el predio:

de las inspecciones posteriores que se hicieron [a su creación] surge que los actuales ocupantes no son descendientes de la tribu tehuelche ni han demostrado preocupación para introducir mejoras o dedicarse a una explotación racional del predio, es por ello que esta asesoría jurídica opina que mediante el dictado de un decreto. . . la desafección de una determinada cantidad de hectáreas . . . dicho decreto [el de 1898] sólo concede un permiso precario de ocupación (fichas Camusu Aike).

Actualmente, Camusu Aike dispone de una superficie de tierra que oscila en los documentos del CAP entre 3.150, 5.000 y 11.000 has. en el lote 95 bis (menos de un 10% de la superficie otorgada originalmente que, paradójicamente, dejan afuera el cementerio) en el que empresas explotadoras de hidrocarburos realizan distintos tipos de intervenciones. Parte de esta superficie fue distribuida entre el ejército y fuerza aérea (sustentándose en parte en el documento citado), y el resto fue adjudicado en propiedad a dos personas de allí. Sólo un porcentaje ínfimo de la tierra privatizada continúa en posesión de los familiares, ya que éstos han sido despojados de la tierra en juicios sucesorios. Más allá de que legalmente estos campos privatizados no pueden ser vendidos en partes, debido a que constituyen un todo indiviso que tiene que ser mensurado previamente, en la práctica esto no ha sido un impedimento²⁷. Obtener el título de propiedad comunitaria —posibilidad que entre las voces oficiales sólo fue evaluada por un sacerdote (Manuel González) en 1957— constituye la preocupación central de la comunidad.

En la reunión realizada en Cañadón Seco, los participantes explicitaron que el territorio de la comunidad está conformado por las 50.000 has. originales e incluyeron, además, el lote 25, conocido como Cooperativa de Carniceros. Al día siguiente, leí el texto elaborado

²⁷ En 1944 se entregan 10.000 has. en arriendo a Ramona Lista de Macías. En 1957 se adjudica en venta a sus sucesores los lotes 77bis y 94bis (hoy Estancia Cañadón Seco) y en 1982, se adjudican 11.701 has. en propiedad (lote 78 bis) a su hijo Roberto Macías (hoy Estancia Agua Fresca). En 1978, según Barbería, se excluyen 6.000 has. a favor del Ejército Argentino, con la finalidad de construir una pista de aterrizaje para ser utilizada durante el conflicto con Chile (esta información no se encuentra actualmente en el expediente). En 1982 se excluyen 8.000 has. dentro del lote 79 bis al Comando de Regiones Aéreas, dependiente de la Fuerza Aérea Argentina para realizar pruebas de tiro durante la guerra de Malvinas. En 1987 se dejan sin efecto las 8.000 has. otorgadas al Comando de Regiones Aéreas, y se le otorga a esta entidad 6.000 has. en el lote 95 bis y 6.000 has. al Ejército Argentino en el oste del lote 79 bis y N.O. del lote 95 bis, en tanto que se ratifica que la reserva tiene 7.000 has. En 1989 se adjudican en venta 2.000 has. a Clodomiro López (de Camusu Aike). Por “Resolución 565” en 1994 se autoriza a la empresa Quintana Petroleum Corporation a la construcción de “un ducto troncal subterráneo” para unir el campo Las Boleadoras con Punta Loyola y, en 1995 la empresa es autorizada a realizar un gasoducto entre Laguna de Oro y Boleadoras.

durante la reunión a Manco, quien debido a su avanzada edad no había podido asistir. No sólo aportó nueva información sobre sitios más allá de los límites oficiales de Camusu Aike, que solían ser utilizados por sus padres y abuelos, sino que también corrigió parte de la información²⁸. Le mostré el mapa provisto por el CAP (en el que los cinco lotes originales de 10.000 has. cada uno presentan la forma de una herradura) y le comenté que el lote 25 no había sido incluido en el decreto de 1898. Atónito preguntó: “¿cómo es que eso no es nuestro, si eso está en el centro de la comunidad? Es el corazón; es como este calentador que está acá (señalando la estufa encendida en el medio de la cocina)”. Agregó, además, que no hay alambrado que deslinde y que por ahí pastan los caballos.

El territorio es la base sobre la que se asienta la comunidad. Cuestionando las etiquetas descriptivas impuestas desde los sentidos hegemónicos provinciales²⁹, contraponen esta categoría a la de “reserva”: “reconocemos este territorio como propio porque hemos nacido en este lugar, así como nuestros padres, abuelos y bisabuelos. Camusu Aike es una comunidad, no una reserva”. Definieron el término “comunidad” como resultado de haber nacido allí y de mantener lazos solidarios y un sentido de unidad que trasciende la aparente dispersión y, simultáneamente, explicitaron el rechazo a ser concebidos como mano de obra barata, siempre disponible: “no estamos reservados para cuando necesiten de nuestro trabajo. Preferimos hablar de ‘comunidad’ y no de reserva

²⁸ El siguiente pasaje es el que Manco se encargó de corregir, aclarando los significados de los nombres en *aonek’o’a’jen*: “Nuestros antepasados vivían en distintos lugares en diferentes épocas del año. Los abuelos nos contaron que tenían campamentos en Puerto Coyle (Picana), Laguna Azul, Chank Aike (Lugar de la Oreja), en la Estancia Los Pozos, Los Antiguos, Cañadón León, Estancia Cancha Distante, Estancia Cañadón Rancho, Estancia El Cóndor, Estancia Moy Aike (Lugar del Cielo) Grande, Monte León, Estancia Cabo Bueno Tiempo y en otros lugares. Estos campamentos dependían de la buena voluntad de los estancieros que les permitían quedarse. Vivían de la caza de chulengos (guanacos pequeños), zorros, choiques (avestruces) y caballos. Comían la carne de estos animales, usaban sus cueros para hacer toldos y capas (quillangos), e intercambiaban pieles y plumas con mercachifles que viajaban por la zona, a veces a cambio de chaqueritas (cuentas de vidrio similares a las perlas)”.

²⁹ Camusu Aike continúa figurando en los documentos del CAP y en el sentido común como “reserva”. Una inspección realizada por un docente en 1978, por ejemplo, niega incluso este status. De este modo, coloca la “reserva” en un pasado impreciso refiriendo a la situación de su presente como una extensión de hectáreas, ocupadas ya no por indígenas, sino por indigentes: “lo que otrora fuera una reservación indígena, es en la actualidad una extensión de 12.000 has. en la que se encuentran diseminados unos pocos ranchos en los que dos o tres familias vegetan en la mayor indigencia, sometidos a todos los vicios y lacras que derivan de la miseria sin esperanza de futuro” (CAP, Expte 486.710/ 74, f. 19). La tensión entre aquellos que proponen dejar sin efecto la reserva (utilizando el término “reserva” o negándolo) y aquellos que opinan que debe continuar como tal, se pone de manifiesto en una nota enviada por el Ministro de Educación ese mismo año, en la que solicita medios para paliar la situación de Camusu Aike, utilizando el término “comunidad”. Dicho término aparece por primera vez en el expediente, en una inspección de la Dirección General de Tierras en 1943. Se repite luego en un proyecto de Resolución del CAP en 1960 (indicando que uno de los “intrusos” no pertenece “a la comunidad de indígenas”, en otra Resolución de 1961 —que hace eco de la ley provincial 216— en la que explicita realizar una inspección “como medida previa al lanzamiento de los intrusos u ocupantes a cualquier título que no sean indígenas o descendientes de la comunidad indígena” (CAP, 910.667/57, f.60), en una nota enviada al Gobernador Interino ese mismo año, firmada por Miguel Manco y Rufino Ibáñez quienes lo hacen “en nombre de toda la comunidad indígena” (CAP, 910.667/57, f.62), en otra Resolución de 1968, y en diversas actas de inspección posteriores.

porque estamos unidos, nacimos y vivimos en el mismo lugar, nos conocemos y podemos ayudarnos entre nosotros”.

4. De la “extinción” a la auto-afirmación

El discurso de la “extinción”, que llevó a diferentes personajes públicos a realizar supuestos homenajes a los “últimos representantes de la raza tehuelche”, se va consolidando a lo largo de todo el siglo XX (aunque para los años '80, el consenso mayoritario considera que dicha extinción ya se ha concretado). Por ejemplo, el libro *Historia de Santa Cruz*, escrito por el periodista local Hilarión Lenzi (1980), menciona que en 1931, uno de los gobernadores militares, el Capitán Francisco Danieri, “proyectó la formación de una colonia, cerca de Río Gallegos, en la cual pensaba reunir a los restos étnicos, recuerdo del pasado regional”. El proyecto —similar al de Imbelloni (1949)— nunca se ejecutó, y el “nosotros santacruceño” con sus diferentes grados de inclusión, terminó por perder definitivamente a los “auténticos tehuelches”, incluidos los de Camusu Aike, símbolos de su pasado. La “extinción”, según el autor, fue completa:

Tras la atomización llegó la fisura de ese átomo racial. Unas pocas figuras, con mucho de autenticidad, se salvaron en pocos cascos de estancias y en algún rancho de extramuros . . . Ya, todos ellos, dejaron de existir. ¡No supimos ponerlos a salvo! . . . Ahora ya nada queda sino lamentar lo acontecido . . . El último agrupamiento fue el de Comusu Aike (sic), una gran reserva indígena . . . Allí ha continuado el proceso de extinción, volviéndose a la tierra los elementos que otrora constituyeron el símbolo de una raza (54-55).

El “átomo racial” mencionado por Lenzi se disgrega en partículas ilegítimas de “descendientes”, copias desvirtuadas e impuras respecto del original primigenio. Este discurso, construido a partir de inclusiones y exclusiones de acuerdo a modelos de autenticidad, ha producido ciertas inhibiciones a la posibilidad de rearticulación identitaria a la vez que ha deslegitimado a los indígenas como agentes políticos. Aunque el periodista-historiador refiere a Camusu Aike en pasado, las situaciones aquí descriptas ponen de manifiesto que no terminaron de “volverse a la tierra”, sino que, más precisamente, son los derechos en tanto pueblos originarios, hacia los cuales se están volviendo en el presente. Las asambleas del CPI permitieron a los representantes de la comunidad ejercer el derecho a la información, en particular sobre la legislación vigente y los conceptos implicados en la misma, así como participar en encuentros con otros pueblos originarios que los pusieron en

contacto con experiencias del activismo indígena. En el mes de febrero de 2008, Myrta, la representante urbana de Camusu Aike, fue elegida como suplente por el pueblo tehuelche. Luego de volver del encuentro del CPI realizado en Buenos Aires contó emocionada cómo le habían dado la bienvenida con aplausos, mientras que ancianos miembros de otros pueblos originarios la abrazaban llorando y le manifestaban que creían que ya no había más tehuelche en Santa Cruz, que eso era lo que les habían dicho.

Esta provincia, en particular, presenta una situación diferente respecto a otras. El arraigo de la idea de que “no hay indios” ha invisibilizado tanto a aquellos que dejaron sus comunidades de origen —en general en Chubut y en distintas regiones de Chile y, recientemente, en Bolivia— como a aquellos que nacieron y vivieron en las “reservas” provinciales (o son hijos y nietos de éstos). Por otro lado, la mayoría de las personas que trabajan en el campo, viven aisladas unas de otras, lo cual dificulta cualquier posibilidad organizativa que implique realizar un trámite como el de la personería jurídica. Finalmente, quienes se trasladaron a los centros urbanos (o fueron trasladadas, como en el caso de los niños institucionalizados en el sistema de orfanatos), han continuado recreando sentidos de pertenencia comunales/ familiares, aunque la mayoría de las veces, de forma esporádica. No obstante, son excepcionales los casos de aquellos que han evaluado la posibilidad de registrarse como comunidad, debido a que desconocen que tal trámite exista.

En el marco de los dispositivos de seguridad, el censo y registro compulsivo de comunidades indígenas opera de acuerdo a esquemas que no coinciden necesariamente con esta realidad móvil. Incluso, para aquellos que han pasado la barrera de reconocerse en el espacio público como miembros de algún pueblo originario, les resulta difícil demostrar ante el estado nacional encarnado en el INAI que forman parte de una “comunidad” y cuál es su “territorio”, ya que sus comunidades fueron dispersadas (aunque en algunos casos lograron reestablecer redes) y sus territorios alambrados y privatizados. Estos términos, que han sido absorbidos por los discursos hegemónicos a nivel nacional, resultan amenazantes en el contexto provincial. Los cuestionamientos de los miembros de Camusu Aike no se dirigen únicamente hacia las empresas explotadoras de hidrocarburos, sino también hacia el rol jugado por el estado y hacia los rótulos impuestos. Es posible que el reemplazo de “reserva” por “comunidad”, así como la aceptación de la autoadscripción “tehuelche” en lugar de “descendientes”, puedan llegar a generalizarse en el marco de una discursividad políticamente correcta. Dejo planteada mi duda, no obstante, de que un cambio de maquillaje en los usos lingüísticos implique necesariamente una internalización conceptual de tales términos por parte de los funcionarios públicos, así como una comprensión de la

diversidad semántica que resulta al considerar la variación de significados por parte de los distintos colectivos de pueblos originarios. Sobre lo que tengo certezas, en cambio, es acerca de la resistencia que creará entre quienes se autoerigieron como “guardianes” del patrimonio provincial —en el que la mitología tehuelche ocupa un lugar prioritario— el planteo que los miembros de Camusu Aike ya han comenzado a poner en práctica: restituir los objetos pertenecientes a sus familias y solicitar la autorización de la comunidad antes de emprender cualquier tipo de homenaje a los “antiguos tehuelches”.

Obras citadas

- Bajtín, Mijaíl y Pavel Medvedev 1989 “La evaluación social, su papel, el enunciado concreto y la construcción poética”. *Criterios* (La Habana) 9-18.
- Barbería, Elsa 1995 “El Avance de la Frontera Ovina y el Indígena en Santa Cruz”. En *Los Dueños de la Tierra en la Patagonia Austral, 1880-1920*. Río Gallegos: Universidad Nacional de la Patagonia Austral.
- Casamiquela, Rodolfo 1965 “Rectificaciones y ratificaciones, hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente”. *Cuadernos del Sur*. Bahía Blanca: Instituto de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur.
- Casamiquela, Rodolfo, Osvaldo Mondelo, Enrique Perea y Mateo Martinic Beros 1991 *Del mito a la realidad. Evolución iconográfica del pueblo tehuelche meridional*. Bahía Blanca: Fundación Ameghino.
- Chow, Rey 1995 “Film and Ethnography.” En *Primitive Passions: Visuality, Sexuality, Ethnography, and Contemporary Chinese Cinema*. New York: Columbia University Press. Pp. 175-202.
- Delrio, Walter 2005 *Memorias de Expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Escalada, Federico 1949 *El complejo “tehuelche”. Estudios de Etnografía Patagónica*. Buenos Aires: Instituto Superior de Estudios Patagónicos.
- Fernández Garay, Ana 1994 *Testimonios de los últimos tehuelches*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (Colección Nuestra América).
- Foucault, Michel 1979 [1975] *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage.
- Foucault, Michel 1997 [1970] *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2006. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires y México: Fondo de Cultura Económica.
- Goffman, Erving 1993 *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González, Manuel 1957 “Informe al Sr. Interventor Federal de la Provincia de Santa Cruz, Dr. Pedro Priani”. Río Gallegos, 11 de abril de 1957.
- Grossberg, Lawrence 1992 *We Gotta Get Out of This Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture*. New York: Routledge.
- Imbelloni, José 1949 “Informe preliminar sobre la expedición a la Patagonia”. Ministerio de Obras Públicas de la Nación. Administración General de Parques Nacionales y Turismo.
- Imbelloni, José 1949 “Los Patagones. Características corporales y psicológicas de una población que agoniza”. *Runa 2* (partes 1-2). Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas.
- Lenzi, Juan Hilarión 1980 *Historia de Santa Cruz*. Buenos Aires: Alberto Segovia Editor.

- Martínez C., José Luis 2005 “‘Somos restos de gentiles’. El manejo del tiempo y la construcción de diferencias en comunidades andinas”. En *VI Congreso Internacional de Ethnohistoria*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, noviembre.
- Mignolo, Walter 1999 *Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press.
- Pages Larraya, Fernando, Jorge Filippo y Carla Succhi 1988 *Tehuelches: Antropología psiquiátrica de la extinción*. Río Gallegos: Ediciones culturales Santa Cruz (financiada por el Hotel Santa Cruz).
- Rama, Ángel 1998 *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- Segato, Rita 2007 “Que cada povo trame os fios da sua história: En defensa de um Estado restituidor e garantista da deliberacao no foro étnico”. Trabajo presentado en una reunión interna con el equipo de investigación GEAPRONA.
- Tyler, Stephen 1986 “Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document”. En *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press. Pp. 122-140.
- Trouillot, Michel-Rolph 1995 *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Williams, Raymond 1997 [1977] *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península.