

¿Cómo son (somos) los indios? Esencialidades y construcciones en las iniciativas educativas de los pueblos originarios

Como são (somos) los indios? Essencialidades e construções nas iniciativas educativas dos povos originários

What are Indians (that is, we) like? Essentialities and Constructions in Educational Initiatives of Indigenous Peoples

Mario Eduardo Mendoza
Universidad Nacional de La Pampa. Argentina
mendoza@agro.unlpam.edu.ar

/ RESUMEN

Las comunidades indígenas de la provincia de La Pampa, sobre todo las urbanas, al referirse a la puesta en práctica de una educación indígena diferencian dos instancias. Si la primera está relacionada con el proceso educativo en el interior de las comunidades, la otra remite al proceso educativo en las escuelas. En general aparecen en sus discursos las siguientes preocupaciones. En el primer caso, ¿cómo revivir/revitalizar/reconstruir para los jóvenes la cultura de sus ancestros? En el segundo, ¿cómo lograr que los *winkas* (no indígenas) aprendan/conozcan/practiquen la cultura indígena en la escuela? A estas instancias y preocupaciones, el CEAPI (Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Originarios) las denomina, respectivamente, Educación Autónoma Indígena y Educación Intercultural Indígena.

En una oportunidad, una *lonko* (jefe de la comunidad), en la intimidad de su espacio, les preguntó con un sentido didáctico ¿por qué hacemos esto? El presente texto busca conocer cómo y para qué los lonkos de la provincia de La Pampa enseñan lo que denominan la cultura indígena.

Palabras claves: comunidades indígenas, cultura, educación intercultural, jóvenes, didáctica.

// RESUMO

As comunidades indígenas da província de La Pampa, sobretudo as urbanas, ao referir-se à posta em prática de uma educação indígena diferenciam duas instâncias. Se a primeira está relacionada com o processo educativo no interior das comunidades, a outra remete ao processo educativo nas escolas. Em geral aparecem nos seus discursos as seguintes preocupações. No primeiro caso, como reviver/revitalizar/reconstruir para os jovens a cultura dos seus ancestrais? No segundo, como conseguir que os *winkas* (não indígenas) aprendam/conheçam/pratiquem a cultura indígena na escola? Nessas instâncias e preocupações, O CEAPI (Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Originarios) as denomina, respectivamente, Educação Autônoma Indígena e Educação Intercultural Indígena.

¿Cómo son (somos) los indios?

Numa oportunidade, uma *lonko* (chefe da comunidade), na intimidade do seu espaço, perguntou com um sentido didático *por que fazemos isto?* O presente texto busca conhecer como e para quê os lonkos da província de La Pampa ensinam o que denominam a cultura indígena.

Palavras chave: comunidades indígenas, cultura, educação intercultural, jovens, didática.

/// ABSTRACT

Indigenous communities in the province of La Pampa, mostly urban, when referring to the implementation of indigenous education differentiate two instances. If the first is related to the educational process within the communities, the other refers to the educational process in schools. In their discourse the following concerns often appear. In the first case, how to revive / revitalize / rebuild youth culture of their ancestors? In the second, how to make that the *winkas* (non-indigenous) people learn / know / practice indigenous culture at school? The CEAPI (Autonomous Educational Council of Indigenous Peoples) call these issues, respectively, Autonomous Indigenous Education and Intercultural Indigenous Education.

On one occasion, one *lonko* (community leader) in the privacy of his room, asked with didactic sense why do we do this? This paper seeks to understand how and why *lonkos* of the province of La Pampa teach what they call Indian culture.

Keywords: indigenous communities, culture, intercultural education, youth, educational.

1. INTRODUCCIÓN

Las comunidades indígenas de la provincia de La Pampa, sobre todo las urbanas, al referirse a la puesta en práctica de una educación indígena diferencian dos instancias. Si la primera está relacionada con el proceso educativo en el interior de las comunidades, la otra remite al proceso educativo en las escuelas. En general aparecen en sus discursos las siguientes preocupaciones. En el primer caso, ¿cómo revivir/revitalizar/reconstruir para los jóvenes la cultura de sus ancestros? En el segundo, ¿cómo lograr que los *winkas* (no indígenas) aprendan/conozcan/practiquen la cultura indígena en la escuela? A estas instancias y preocupaciones, el CEAPI (Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Originarios) las denomina, respectivamente, Educación Autónoma Indígena y Educación Intercultural Indígena.

En una oportunidad, una *lonko* (jefe de la comunidad), en la intimidad de su espacio, les preguntó con un sentido didáctico *¿por qué hacemos esto?* El presente texto busca conocer cómo y para qué los lonkos de la provincia de La Pampa enseñan lo que denominan la cultura indígena.

Dentro del **proceso de enseñanza** se busca identificar el tratamiento de las referencias utilizadas, las pertenencias reconocidas y las resistencias planteadas sobre la cultura indígena; también la forma en cómo los lonkos construyen la legitimidad sus propuestas educativas.

Las unidades que se analizan son, por un lado, los discursos de dos lonkos sobre su propuesta educativa (Centros Culturales), por otro, diferentes episodios de enseñanza sucedidos en las mismas.

Antes de desarrollar lo planteado, se realiza una serie de consideraciones. En primer término, se explica la utilidad del concepto de iniciativa educativa para trabajar la cultura y la identidad; luego, se

presenta una breve caracterización de las líneas de reclamo y organización rankel en la provincia de La Pampa; y finalmente, se analiza el contexto provincial de las iniciativas educativas indígenas.

2. LAS INICIATIVAS EDUCATIVAS

En general existe un acuerdo para denominar *educación* al proceso de adquisición por parte de las nuevas generaciones de las conquistas sociales. La educación en términos generales es un proceso de socialización, por ello está muy vinculada a una función reproductora de lo social y cultural de la sociedad y/o grupo que la impulsa. Los sujetos (individuales o colectivos) que tienen la iniciativa de *educar* son numerosos: la familia, los grupos sociales, la escuela, los medios de comunicación, los grupos de pares. En la medida que éstos se definen por una serie de ideas y valores, se organizan para inducirlos paulatinamente en los más nóveles. Esta acción educativa implica una selección de conceptos, procedimientos y actitudes, así como una particular disposición del tiempo y el espacio. Pero la educación no es sólo reproducción. Los *educandos* no copian la realidad; sus interpretaciones y aprehensiones están sobredeterminadas por aspectos sociales, culturales y políticos. De manera que, en distintas escalas, las diferencias con las ideas y valores que se quiere *imponer* salen a la luz, y con ellas la tendencia lógica a modificarlas. Se podría decir que en los espacios de convivencia e interacción, las ideas y valores que los estructuran se resignifican en una relación dialéctica provocada por las tendencias reproductoras e innovadoras que todo proceso educativo conlleva.

91

Se considera que una iniciativa educativa es un proyecto de socialización de ideas y valores específicos. Se trata de un proyecto en el que los promotores (individuales o colectivos) anticipan una condición futura. Por su carácter estratégico, una iniciativa educativa condensa aquellos pensamientos y acciones que los mismos consideran representativos de su proyecto.

Vista como utopía a lograr, la iniciativa educativa se organiza para influir en el pensamiento, los sentimientos y las conductas de sus interlocutores. Puede adoptar “distintas y diversas modalidades, incluso contradictorias entre sí en virtud de la intencionalidad que la preside” (Pérez Gómez, A. 1998: 217). Dicha intencionalidad condiciona una particular configuración de significados y comportamientos, que sus destinatarios durante la experiencia educativa mediatizan con sus experiencias biográficas, estrechamente vinculadas al contexto.

Con estos argumentos una iniciativa educativa para reivindicar o solicitar el reconocimiento de un pueblo originario es un proyecto que contiene un escenario esperado y un recorrido planificado, por lo menos para su/s promotor/es.

Una iniciativa educativa se organiza casi exclusivamente para moralizar una forma de pensar y hacer: opera siempre a nivel del *deber ser*. Por ello cobra un papel muy importante la forma en cómo se organizan y cómo se construyen los significados y comportamientos a enseñar. Si una de las iniciativas educativas tiene el propósito de revivir/revitalizar/reconstruir la cultura de los rankeles, las preguntas disparadoras del investigador son ¿cómo y para qué sus promotores llevan adelante este cometido? Preguntas que se pretenden contestar sin descuidar el contexto en el que se suceden las iniciativas.

3. LAS DIFERENTES LÍNEAS DE RECLAMOS Y ORGANIZACIÓN RANKEL

Los trabajos de campo desarrollados para conocer la construcción de la otredad indígena en La Pampa dan cuenta de diferentes líneas de reclamos y organización indígena, todas integradas al Consejo de Lonkos Rankeles de la provincia de La Pampa¹. Entre las más representativas se pueden citar tres:

La línea dominante en el Consejo de Lonkos: Planteada por un conjunto de personas autoidentificadas como rankeles con residencia básicamente urbana². Estos sostienen que los rankeles son un pueblo, no un subgrupo mapuche. Con esta afirmación, continuamente buscan diferenciarse de los otros indígenas. Son muy conocidos por el estado pampeano, que cuando pretende referenciar a la pampeanidad los invita para mostrarse, casi siempre folklorizados. De ser tan “públicos”, son para el estado y la sociedad civil los referentes de la danza y la lengua rankel.

La línea “opositora” en el Consejo de Lonkos: Organizada a partir del fuerte liderazgo de su lonko, que contiene una comunidad integrada en su mayoría por jóvenes urbanos. Se autodenominan rankeles mapuces. Por esta situación en los últimos meses pidieron a la Confederación Mapuce de Neuquén su reconocimiento; llegaron a esta situación luego de fuertes enfrentamientos con los lonkos adheridos al grupo descrito anteriormente. En general tienen una posición crítica respecto de las políticas del estado provincial y de los académicos que estudian lo indígena. Si bien no son tan públicos, son identificados tanto por sus pares como por el resto de la sociedad por su actitud desafiante.

La línea Emilio Mitre: Conformada por diferentes lonkos y sus comunidades que viven en el oeste pampeano, son referentes que no tienen presencia en los medios ni en las políticas de reconocimiento ensayadas por el Estado provincial. Los miembros de sus comunidades tienen su campo o puesto en la zona rural, pero también residen en algunas épocas del año en uno de los pueblos aledaños: Santa Isabel, Algarrobo del Águila, Trenel, Victorica (poblaciones de 1.000 a 5.000 habitantes). Algunas comunidades están movilizadas porque corren serios riesgos de perder el campo que trabajan (crían cabras y chivos para su venta en épocas festivas del verano, poseyendo entre 50 y 100 animales por unidad doméstica). A diferencia de los dos primeros, este grupo no menciona de manera continua sus antepasados rankeles; en este sentido la disputa **sobre la rankelinidad** no está presente en sus discursos, por lo menos de forma recurrente. Por otra parte, tampoco se presentan como hablantes de la lengua materna como sí lo hacen los anteriores, hasta el punto de disputarse cierta experticia medida en términos de quienes lo hablan como se hablaba “originariamente”. Sus integrantes llevan adelante prácticas ancestrales tales como el tejido, el trabajo en cuero y la crianza de caprinos. De los primeros encuentros se observa que por estas prácticas y por su identificación como puesteros se autoreconocen rankeles. Al parecer no es su posición sobre lo sucedido en la “conquista del desierto” y/o el manejo de la lengua y/o su posición en los debates sobre si son rankeles – mamulches – rankulches – mapuces – borogas – etc. lo que los hace ser rankeles. Por el contrario esto los hace cautelosos y estratégicos.

¹ De acuerdo al presidente del Consejo de Lonkos en la provincia existen 25 comunidades rankeles organizadas. De ellas 5 tienen personería jurídica, tres están en vías de obtenerla y el resto están registradas como entidades de bien público.

² Son pocos los integrantes que viven durante todo el año en la zona rural. La mayoría reside en los centros urbanos de Santa Rosa, General Pico, Victorica y Santa Isabel.

De las organizaciones planteadas, el presente trabajo aborda las iniciativas educativas de las dos primeras líneas. Antes, a modo de contexto de producción de dichas iniciativas se analizan los acontecimientos más relevantes donde estuvieron implicados el Estado provincial y las comunidades indígenas.

4. EL LUGAR DE LOS INDÍGENAS EN LA “PAMPEANIDAD”

4.1. La Ruta del indio

La Cámara de Turismo de La Pampa (CATULPA) presentó el 28 de septiembre de 2008 en la Subsecretaría de Turismo de la provincia, una propuesta turística denominada La Ruta del Indio³. “Un programa inédito a nivel nacional que narra la trayectoria de los nativos y colonizadores indígenas, que transitaron las tierras de la Pampa Central” (CATULPA: Ruta del Indio).

La propuesta está avalada por la Federación India en el Centro del País (FICAR), el Consejo de Lonko, y las Intendencias de los pueblos implicados en la “ruta del indio”. De acuerdo con la información oficial, el objetivo del emprendimiento “es promover la cultura de la Nación Rankel y su entorno turístico”, por ello destaca que la provincia es un espacio que fue habitado por diferentes tribus (mencionadas a partir de sus caciques) y donde se desarrolló la última batalla de la Campaña del Desierto.

La experiencia, que se podría denominar la “nueva expedición a los indios rankeles”⁴, puede hacerse por cinco circuitos: “1) Última batalla de la campaña del desierto; 2) Historia de una nativa; 3) Historia de dos ciudades; 4) La evangelización del indio; 5) El indio araucano en La Pampa”.

Al analizar los folletos que promueven el “viaje”, se pueden observar dos cuestiones:

- El tratamiento, ya naturalizado, remoto y exótico de la cultura indígena: “Estos circuitos (...) permiten transitar la llanura pampeana en busca de los personajes que **lucharon por sus tierras hasta morir**”⁵.
- Una estrategia para fijar sentidos sobre la cultura indígena. Sus promotores (Subsecretaría de Turismo, Consejo de Lonko, Intendentes y empresarios) sostienen la idea de que existen elementos que permitirían conocer la “verdadera provincia de La Pampa”; luego, presentan esos constituyentes identitarios sin ningún tipo de explicación sobre su selección. Su estudio minucioso permite clasificarlos en dos grupos; por un lado, los que se podrían denominar elementos testimoniales de la vida (cultura) de los indígenas (muertos), que gracias al circuito no sólo se pueden admirar sino también experimentar tales como “las artesanías, telares, pinturas rupestres, ceremonias, cabalgatas en cuero”. Por otro lado, están aquellos otros cuya existencia supone “acuerdos” entre el Estado y las comunidades indígenas, como “los monumentos y los espacios históricos”. Testimonian que La Pampa tiene una política para reivindicar a los indígenas, que los pampeanos son capaces de “transmitir (y reconocer) la verdadera historia de su **pasado rankel**”, al punto de monumentalizarla.

³ En adelante, las palabras o frases entrecomilladas son citas textuales de los informantes o de los escritos recogidos en los trabajos de campo.

⁴ Parodiando el título, también el objetivo del viaje, del libro de Lucio Mansilla: *Una excursión a los indios ranqueles* (1890).

⁵ En las citas textuales el marcado es nuestro.

En la presentación pública del proyecto turístico, uno de los aspectos que sus organizadores buscan dejar en claro es que la iniciativa fue un acuerdo entre los pampeanos no indígenas y los propios rankeles, basada en el deseo de estos últimos por tener una *historia* –de La Pampa– *sin errores*:

Había –en realidad, hay– un deseo común en todos los que habitan los espacios propios de los rankeles, que es tener una historia oficial. Se procura que esa historia deje de contarse con errores y no se interprete mal (CATULPA: Ruta del Indio).

4.2. EL CONGRESO PROVINCIAL DE CULTURA

Se realizó en agosto de 2007. Durante el trabajo de la comisión de Patrimonio y Turismo cultural, organizada para discutir cómo llevar adelante la aplicación de la Ley N° 2.083, se dejaron entrever “los valores de los distintos bienes provinciales”. La comisión estuvo poblada en gran medida por los directores de cultura de las intendencias de la provincia. Para esclarecer qué puede ser patrimonializable, el coordinador preguntó “¿qué reconoce como patrimonio cultural cada localidad?” Inmediatamente los funcionarios expresaron sus ejemplos; a su turno el victoriquense⁶ “propuso declarar a los aborígenes como patrimonio”. Al instante, el coordinador interrumpió: “bueno, entonces tienen que armar circuitos turísticos en función del patrimonio”. Atento a la sugerencia, el funcionario de Victorica planteó un problema:

(...) no es tan fácil, se puede faltar el respeto a las personas involucradas que son declaradas patrimonio (...) Sanamos las heridas con el monumento de Yancamil [capitanejo rankel]. Esto nos benefició, y por otro lado no, porque la gente [los nos indígenas] no estaba de acuerdo. Son proclamas de instituciones o del Concejo Deliberante que la gente no siente (Director de Cultura de Victorica).

94

La situación-problema muestra que no hay una necesaria correspondencia entre las políticas estatales sobre la cultura indígena y los sentidos que los actores indígenas y no indígenas construyen sobre la misma. Si bien los monumentos y los espacios históricos son didácticos en sí mismos porque representan algo “destacable”, el trabajo muestra que éstos lejos de tener “un mensaje unívoco, consensuado y gestor de nuevos consensos, lo que despliega es un escenario de luchas de sentido, de definición de distintos «nosotros» y de competencia entre distintas memorias” (Jelin, E. y Langland, V. 2003:11). También deja en claro la incidencia de los sectores hegemónicos, tales como el estado, la cámara de comercio y en cierta medida el Consejo de Lonkos, en los procesos selectivos de producción de la memoria social operados en la provincia de La Pampa. Tales procesos selectivos operan para “transmitir determinados sentido históricos, culturales e identitarios que la noción de patrimonio tradicionalmente apela” (Kramer, A. 2007: 231).

5. EL CENTRO CULTURAL COMO INICIATIVA DE EDUCACIÓN AUTÓNOMA INDÍGENA

⁶ Victorica es el primer pueblo de La Pampa (1882). Era un fuerte militar ubicado, luego de las campañas militares de 1880, en uno de los asentamientos más grandes de las comunidades originarias del lugar.

Cada grupo político se disputa: las marcas de identidad legítimas, dónde ubicar la determinación y significación del origen, y como se expresan los 'auténticos' rasgos de originalidad.

Laura Mombello

Durante el año 2008, dos de las comunidades descritas a grandes rasgos en el punto 3 plasmaron bajo el formato de un Centro Cultural su propuesta de educación indígena para indígenas.

Al mirar el Centro Cultural como una iniciativa educativa, surgen una serie de preguntas acerca del tratamiento o la forma de presentar los contenidos a enseñar. El presente apartado analiza cómo y para qué la cultura y la identidad indígena se visibilizan desde sus líderes. Para ello se indaga en la forma en cómo la/s referencian y se referencian recurriendo a la interesante pregunta de Gerd Baumann (2001): La cultura: ¿se tiene, se crea o ambas cosas? Se busca responder ¿cuándo y por qué utilizan una teoría esencialista? ¿Cuándo y por qué recurren a la idea de la cultura como creación?

Siempre que se estudia la cultura o la identidad está la pregunta de si son algo que uno posee (enfoques esencialistas) o algo que uno construye (enfoques constructivistas)⁷. Según Hall, ninguna es una pregunta más, sino que refiere a dos posiciones “históricas y estratégicas” para explicarlas (en Grossberg, L. 2006:148).

La perspectiva esencialista de la cultura sostiene que ella es algo que uno “hereda” y de la que uno es miembro. Afirma que se constituye de una serie de aspectos constantes, objetivos e inmodificables que prescriben cómo ser “nosotros”, al mismo tiempo que construye los “otros”. En sentido práctico, estos aspectos funcionan como recursos de distinción: si son promovidos por los grupos de poder, delimitan el “nosotros oficial”; por el contrario, si no son reconocidos, y así son aprehendidos por los “desconocidos”, pueden funcionar como “marcas selectiva y complejamente biologizadas y/o culturalizadas” que delimitan los “otros” (Briones, C. 1998:20).

Desde estos mismos enfoques, la identidad es una manifestación de una serie de rasgos culturales objetivos en común; porque suponen una necesaria correspondencia “entre las condiciones de una relación social o práctica y las diferentes formas como puede ser representada” (Hall, S. en Restrepo, E. 2004:39). Plantean para cualquier formación social “una correspondencia necesaria entre pertenencia y comportamiento” (Briones, C. 2007:61) que garantiza su producción.

Las concepciones esencialistas de la cultura y la identidad están muy vinculadas al pensamiento que afirma que:

(...) la sociedad es un todo estructurado cuya lógica interna es conocida de antemano, y de la que se conocen de antemano también los colectivos sociales que la integran, los modos en que unos marcan sus diferencias respecto de los otros, y los intereses y propósitos que los reúnen y movilizan (o incluso los que se supone deberían hacerlo) (Caggiano, S. 2005:34).

y que relaciona de manera refleja ambos conceptos porque sostiene que de la cultura es imposible escaparse; es “un acto normativo, un chaleco que determina comportamientos al punto de pensar a los sujetos como víctimas culturales” (Baumann, 107), porque “el individuo interioriza los

⁷ El plural también tiene que ver con que cada uno de estos enfoques no son un paquete unificado (Cfr. Baumann G.: 2001, Restrepo E.: 2004, Briones, C.: 2007).

modelos culturales que se le imponen, de manera que no podrá hacer otra cosa que identificarse con su grupo de origen. Toda identidad cultural aparece como consustancial con una cultura particular” (Cuche, D. 1999:109).

Son innumerables los cuestionamientos a estas concepciones. Las críticas se afirman en la idea de que los rasgos “objetivos” son invenciones o creaciones para legitimar/deslegitimar culturas, para producir una identidad o una alteridad petrificada. También en la seguridad de que “todos practicamos más de una cultura, que éstas se entrecruzan para formar un modelo sometido a cambios constantes de lo que se debería llamar divisiones entrecruzadas” (Baumann, 109). Entonces, si los rasgos son creaciones y experiencias diversas, los significados y las prácticas adquiridas (cultura) son el resultado simbólico de un proceso histórico complejo.

Los enfoques constructivistas de la identidad:

(...) antes que suponer un ser-esencial compartido, biológico o cultural, condicionante de una serie de rasgos característicos que explican la existencia de los grupos e identidades, historiza, eventualiza y desnaturaliza este supuesto (...) Plantea que las relaciones establecidas entre dos o más aspectos o planos de la vida social son resultado de articulaciones específicas que no emanan, directamente, de un sujeto soberano trascendental o de una esencia determinada sino que son contingentes e históricamente producidas y localizadas (...), producto de un arduo proceso de mediaciones y confrontaciones en el espacio social (Restrepo, 31).

96

Desde esta postura, el foco de análisis para conocer las diferentes entidades está en los trabajos de articulación que las constituyen porque la premisa, como lo plantea Stuart Hall, es que hay siempre:

(...) correspondencias innecesarias entre las posiciones, condiciones, dispositivos o reglas que nos constituyen, y las maneras de instalarse, ocupar, ser regulado o atravesado por ellas a través de un trabajo de articulación que nos va haciendo ver a cualquier identidad como efecto de un trabajo de articulación y como punto de sutura emergente de procesos de identificación (Briones, C. 2007:67)⁸.

Para estas posiciones la “identidad es siempre un efecto temporario e inestable de relaciones que definen identidades marcando diferencias” (Grossberg, 152). En este sentido, ningún grupo o individuo está encerrado a priori en una identidad unidimensional, puesto que:

(...) cada individuo integra de manera sincrética la pluralidad de las referencias identificatorias que están vinculadas con su historia, es consciente de tener una identidad de geometría variable, según las dimensiones del grupo en el que encuentra referencia en tal o cual situación relacional (Cuche, D. 119).

El abordaje de la multiplicidad de las identidades y las diferencias, en tanto construcciones sociales, plantea un doble desafío metodológico a la hora de registrar el modo de producción y asunción de las

⁸ “La identidad es entendida como punto de sutura entre, de un lado, los discursos y prácticas que intentan interpelar, hablar por o sumir en una particular locación social a los sujetos y, del otro, los procesos que producen subjetividades, que constituyen a los sujetos que se identifican o no con esas locaciones” (Hall, en Restrepo, 57).

identidades: teorizar más de una diferencia a la vez y explicarlas a través de las prácticas de la representación⁹. En otras palabras,

(...) explicar tanto la construcción de posiciones múltiples y parciales del sujeto (las narrativas de identidad y las políticas de identificación 'desde arriba') como las estrategias de identificación de quienes ocupan esas posiciones en un proceso de constitución de sus subjetividades (Restrepo, 58).

Las identidades están construidas en el discurso dentro de un sistema de clasificaciones y de distribución de recursos y reconocimientos desiguales y asimétricos. En este sentido, son el producto de la marcación de la diferencia y la exclusión; se construyen en el marco de determinadas relaciones de poder. Por ello es necesario entender los dispositivos mediante los cuales se produce. Esto es, "si bien la identidad surge de la narrativización del yo, la naturaleza necesariamente ficcional de este proceso en modo alguno socava su efectividad discursiva, material o política" (Hall, S. 1996:9). Esta efectividad puede verse en los reclamos políticos, sociales, culturales y económicos. (Mombello, 2005; Ramos, 2005)¹⁰.

Si bien "la identidad es un efecto regulado, no es la base a partir de la cual se actúa" (Yúdice, 2002:79) porque en su repetición su subversión se vuelve posible; es decir, su copia se vuelve imposible por "la inevitable superposición de configuraciones que nos atraviesan (...) superposición que la vuelve inestable y disputable" (Briones, C. 2007:66).

En la pesquisa, parafraseando a Gupta y Ferguson (1997:15), se asume que las culturas y las identidades son consecuencia de un juego de relaciones productoras de diferencias; en ese sentido se aborda la construcción de dichas diferencias en el proceso histórico. Para este cometido entonces **no interesa** saber si los lonkos utilizan teorías esencialistas o constructivistas, sino qué y por qué esencializan ciertos aspectos, y qué y por qué otros son tratados de manera creativa en los trabajos de enseñanza. Dicho de otra forma ¿bajo qué condiciones y para qué utilizan una teoría esencialista? y/o ¿bajo qué condiciones buscan apartarse de los estereotipos de indígenas sedimentados?

97

5.1. Cómo y para qué se visibiliza la cultura y la identidad indígena en los Centros Culturales

Para lograr el anonimato tanto de los Centros Culturales como de sus referentes, en adelante se trabajaran los discursos con nombres ficticios.

5.1.1. Centro Cultural "Laguna Amarga"

⁹ "Las identidades están construidas en el discurso, por ello nunca están unificadas (...) nunca singulares sino múltiplemente construidas a través de diferentes discursos, prácticas y posiciones a menudo intersectadas y antagónicas. Aunque parecen invocar un origen en un pasado histórico con el que ellas continúan correspondiendo, las identidades son realmente cuestiones de uso de los recursos de la historia, el lenguaje y la cultura en el proceso de convertirse más que de ser: no 'quiénes somos' o 'de dónde venimos', tanto como en qué debemos convertirnos, cómo hemos sido representados y cómo eso señala cómo debemos representarnos a nosotros mismos" (Hall, S. 1996:9).

¹⁰ Denis Cucho plantea que la construcción identitaria no es una ilusión pues está dotada de una eficacia social, produce efectos sociales reales (111).

La lonko promotora del Complejo participa activamente como invitada de diferentes foros sobre la cuestión indígena. En sus exposiciones acerca de la cultura rankel siempre advierte que no hay que esencializarla; sin embargo, la explica especializándola a partir de significantes utilizados como diferenciadores de cultura que hacen que *su cultura* sea diferente a la de los no rankeles: “Ahora ya vemos que nuestros hijos se sienten orgullosos de decir que son rankeles, que tienen **sangre rankel**. Pertenecemos a una **nación independiente**, a una nación distinta. Tenemos **raíces diferentes**”.

Los temas que diferencian: *la sangre, la nación y las raíces* son presentados desmarcados como si fueran indicadores aculturales, fuera de toda disputa, de la diversidad cultural¹¹: “Si sos descendiente tenés sangre india (...) está probado que fueron una nación donde había una cultura definida, nuestras raíces”.

La lonko y demás integrantes del Consejo confirman para sí y para los demás la preexistencia de la cultura rankel, citando los relatos de sus padres y abuelos y sus experiencias con ellos: “Desde chico mi papá siempre nos dijo que éramos indios, en una época en que no era muy agradable ser indio, era como, medio como, a la pucha qué me estás diciendo”

No obstante, por el supuesto de que existió una unidad cultural definida, sostienen que no la conocen en profundidad. Este “desconocimiento” es explicado con denuncias al estado argentino por haberla “*aniquilado*” a partir de las campañas militares de 1880.

Saben que son rankeles, pero de alguna manera plantean no saber cómo serlo; sólo tienen indicios. Por su mirada esencializadora de la cultura, se preocupan por saber qué debe haber adentro de los límites que los hace ser rankeles.

Ante la *destrucción y el aniquilamiento cultural*, proponen un camino creativo de la cultura:

a) Recuperar las tradiciones y festejos: “Nosotros queremos seguir celebrando nuestra tradición (...) Lo que pasa es que nosotros hemos arrancado de nuevo, ¿me entendés? Ahora lo que nosotros queremos es intentar recuperar esas tradiciones y festejos”.

b) Concientizarse:

Es una concientización que queremos hacer para adentro de nosotros mismos también, porque no es fácil, porque a nadie le meten la cultura india: te tiene que llamar, tenés que estar convencido para serlo; entonces, es una lucha desde adentro también.

c) Formar una organización autogestora: “Lo que nosotros queremos es la autogestión de nuestro pueblo, o sea que nos dejen de decir qué tenemos que hacer nosotros como indios, sino hacerlo nosotros mismos”.

Un camino *creativo* porque la única posibilidad de recrearla con los recuerdos como insumo es pensarla forjable. En ese sentido la cultura rankel es vista como un proceso mediado por las representaciones de los individuos. También creativo, porque los otros caminos para recrearla –la reflexión y la gestión– la suponen abierta al cambio. Se podría decir que cuando piensan en el futuro de su cultura se alejan de las posiciones que la conciben como un fenómeno estático, reducida a una serie de atributos fijos.

¹¹ La sangre, la nación y las raíces no se comportan como límites o contornos; más bien son presentados como “naturales” constructores de esos límites o contornos: *ser descendiente* es el límite entre ser rankel y no rankel.

Por otra parte, se observa que la estrategia creativa es excluyente, pues contempla sólo a aquellos que tienen los “genes rankeles” y sienten el malestar cultural de estar incompletos. En ese sentido, no se puede enseñar a ser rankel, rankel se nace y, por esta certeza, se reinscribe otra vez la esencialización:

Mirá mi caso, yo me críe en la cultura occidental fui aculturada, ese es el término aculturada. Me sacaron la otra cultura, nunca aprendí el idioma rankel, nunca aprendí las danzas, nunca aprendí nada. De grande dije no, una parte de mí no está completa, necesito recuperar todo eso y comencé a recuperarlo de grande ¿por qué? Porque había algo en mí que me decía no estás completa, hay algo acá que está faltando. Hoy en día, quizás por una cuestión de injusticia que yo siento, por ahí me tira muchísimo más mi cultura rankel que la cultura occidental (...) me siento más identificada porque me gusta de repente vivir en la naturaleza, amo los caballos, me gusta (...) siempre tuve mucho de vida comunitaria, de política comunitaria en mi familia y en mi forma de ser; yo se lo atribuyo a que debe venir de herencia, en los genes (...).

Para definir la cultura indígena, la lonko utiliza una serie de rasgos invariantes que serían heredables. Desde su perspectiva, la conquista y la colonización iniciada a fines del siglo XIX provocó entre otras cosas que una persona hoy tenga/herede *más de una cultura*: la “invasora” presente y la “originaria” negada. No considera que coexistan, menos aún que se constituyan recíprocamente; tampoco que sean otra entidad: ni una ni otra, diferente.

En la figura de la “voz interior”, que permite *tomar conciencia* de la tenencia heredada de los rasgos indígenas, nuevamente se observa una posición constructiva de la cultura. Aparece como un acto inteligente, generador de una nueva conciencia ya que posibilita al sujeto identificaciones con su cultura originaria negada. Este recorrido tiene un potencial emancipador de las posiciones esencialistas, porque pone en duda la declamada división entre las culturas y deja instalada la sospecha de que la cultura “invasora” sea algo independiente e infranqueable, una especie de una falsa conciencia de los indígenas.

En diferentes ocasiones aparece la idea de que no todos los *descendientes* escuchan el *llamado interior*. Entre los obstáculos que se mencionan, está la forma en cómo la escuela cuenta la historia sobre los pueblos originarios. Lograr que se cuente *la historia tal cual fue* es una demanda reiterada de los integrantes de todas las comunidades del Consejo de Lonko.

En general cuando hablan de la *historia tal cual fue* hacen alusión a dos grandes relatos. El primero proviene de las historias comentadas por sus padres o abuelos, así aparecen las discriminaciones sufridas, las experiencias como trabajadores migrantes y las prácticas de rituales y ceremonias. El segundo se construye con los argumentos de textos históricos que expresan su preexistencia (como familia y tribu), los tratados de paz no cumplidos y diferentes episodios heroicos.

Especialmente de los relatos orales devienen los estereotipos constitutivos de su rankelinidad: *amantes de la naturaleza, comunitarios, vagos, desinteresados, fanáticos de los caballos, artesanos*. Rasgos fijos que se construyen desde el presente con categorías descontextualizadas, que plantean una correspondencia necesaria con la identidad rankel. De modo que los significados y prácticas de los rankeles serían expresiones de las especificidades de sus antecesores que garantizan su identidad étnica.

Si se quiere destruir una comunidad indígena dale tierras individuales. El indio no estaba acostumbrado a trabajar, porque no tenía necesidad de trabajar, lo que sí hacía se levantaba todos los días y salía a variar su caballo, lo tenía a su caballo siempre... era otra forma de pensar,

porque era otra necesidad que había; es como que no tenía ambición de querer tener más y más. Era como ¡con esto me alcanza para que voy a tener más!

Volviendo a los rasgos estereotipados, ¿por qué y para qué la estrategia de recrear la cultura rankel congela una serie de rasgos referidos a significados y comportamientos sobre el territorio, el trabajo y las tradiciones y festejos?:

Porque lamentablemente para nuestra cultura la tierra era el ámbito, era todo. Era el ámbito de reunión, era lo que nos unía, lo que hacía trabajar comunitariamente. Hoy estamos dispersos, no tenemos algo que nos una, en cambio si tuviéramos un proyecto con cada comunidad, que cada comunidad tenga su territorio, llamémosle su tierra comunitaria.

Los indios somos muy vagos, hay que marcarles bien qué tienen que hacer. Hay que extraer sus conocimientos y darle una forma laboral, por ejemplo los hombres son buenos petiseros, ¿acaso vivir como viven, entre caballos, no tiene valor? ¹².

Acá en la pampa todos los chicos que viven en la pampa, por haber sido este territorio pampeano territorio rankel y por una cuestión de raíces y de historia, todos tendrían que tener nociones básicas de rankel y de sus tradiciones; como una forma de crear una raíz para todo el pueblo pampeano, que no la tiene, que no la tiene porque no hay algo común que nos una. Se están fusionando como individuos no como cultura.

Analizándolos, esos rasgos identitarios aparecen articulados a las recientes propuestas oficiales (políticas y económicas) de reconocimiento de los pueblos originarios en la provincia, que buscan:

100

- Incorporarlos a las raíces provinciales.
- Reconocerlos patrimonializables.
- (Re) Constituirlos en tierras comunitarias.

Respecto a la primera moción, que busca integrarlos al colectivo pampeano, hay puntos acordados. Para los integrantes de este grupo ese reconocimiento alivia, en parte, *el sentimiento de injusticia que aún hoy perdura*: “Todavía hay dolor amontonado (...) nosotros también nacemos con ese dolor en el alma. La negación por las representaciones sobre lo indígena es terrible”¹³.

También los re-posiciona como sujetos de derecho, ingresan al todo provincial. No obstante, los reclamos y utopías de esta conquista tiene sus límites, porque están construidas desde una asumida condición –contradictoria– de [ciudadanos] *asimilados*:

Nosotros queremos al estado, es como que ya estamos asimilados al estado argentino, y cantamos el himno en la escuela y nos enseñaron a cantarlo a pesar de pertenecer a una nación independiente a una nación distinta (...).

Nosotros todavía estamos reclamando por el territorio en La Pampa, (...) Ojo que nos dicen, si les devuelven el territorio que haríamos: ¡nada! Que vamos a hacer, o sea no nos van a devolver el territorio porque en la práctica es imposible, es imposible lo sabemos (...).

¹² La idea *indio vago* es utilizado como un recurso identitario por los diferentes miembros de las comunidades rankeles; en varias ocasiones lo utilizan para definirse o definirlos.

¹³ Por este punto, ver en Mendoza, M. (2007) las posiciones de los no indígenas respecto al traslado de Gregorio Yancamil.

En cuanto a la propuesta de reconocer rasgos, sujetos y lugares indígenas como patrimonializables, está sintetizada en la Ley provincial N° 2.083, en la que se sostiene que:

Es susceptible (sic) de integrar el Patrimonio Cultural de la Provincia de La Pampa y merecedores de protección por la presente Ley aquellas personas o grupos sociales que por su aporte a las tradiciones, en las diversas manifestaciones de la cultura popular, ameriten ser considerados como integrantes del patrimonio pampeano, estableciendo mecanismos para promover la transmisión de las destrezas y técnicas tradicionales por los artistas y artesanos antes de su desaparición por causa de abandono o falta de reconocimiento (en este caso no se protegería a la persona, sino al saber que ésta porta). (Artículo 3, inciso k).

En diferentes ocasiones, los lonkos se muestran como portadores de valores que testimonian la historia de la provincia, por ello exigen un tratamiento diferente de aquéllos que no lo son. Algunas de las “exigencias” tienen que ver con no ser tratados como un trabajador más: *un indio trabaja de indio*¹⁴. En los años de trabajo de campo no se han registrado demandas por parte de las comunidades rankeles, ni ofertas por parte del estado, de puestos de trabajo para los indígenas¹⁵. Sí se han observado acuerdos y desacuerdos para ingresar al mercado a partir de sus artesanías y rituales.

Finalmente nos referimos a la estrategia de (re) constituirlos en tierras comunitarias. Este punto es el que genera más tensiones entre los actores interesados. El Estado retrasa la discusión de las tierras para las comunidades indígenas; una prueba de ello es su poca colaboración para el relevamiento de las mismas. No obstante, las Subsecretarías de Cultura y Turismo instalan imágenes de los rankeles organizados en tierras comunitarias. En este sentido vale el dato construido en oportunidad de solicitar información en la Subsecretaría de Turismo: “Las tierras de Mitre (Colonia Emilio Mitre) son comunitarias (Promotora turística)”¹⁶.

¹⁴ - ¿Su nombre?

-

- ¿Profesión?

- Indio, trabajo de indio. (Nota de campo)

¹⁵ Un diputado de la oposición al referirse a los *originarios* sostiene que “con solo mirarlos se sabe que son pueblos originarios, no necesitan mucha inversión con que no se los moleste está bien” (mayo de 2006).

¹⁶ “Durante el período 1882-1900, fueron numerosas las solicitudes de tierras por parte de indígenas, tanto a las autoridades territorianas (sic) como a las nacionales. La política de los gobernadores del Territorio de La Pampa Central fue en este período muy clara: recomendar a sus superiores nacionales la denegación de los pedidos. En julio de 1898, el gobernador Chapeaurrouge, coincidiendo completamente con su antecesor en el cargo, Eduardo Pico, reproducía sus argumentaciones en un pedido de tierras, en el sentido de impedir la agrupación de indígenas, y agregaba que: *‘no se trata en el presente caso, de traer gradualmente a la vida civilizada a un grupo de indígenas, como aquellas á que hace referencia el inciso 11 del art. 7° de la ley de 16 de Octubre de 1884, si no de un número de individuos que viviendo al amparo de nuestras leyes, pretenden obtener concesiones de tierras para constituirse nuevamente en tribus, como antes estuvieron retrogradando así á la época de la barbarie’*. Dado el relativo éxito que tenían las gestiones de los caciques ante las autoridades nacionales, los gobernadores territorianos insistían en que si al menos se tomaba esta decisión, las tierras fueran concedidas únicamente a las familias, no a grupos enteros (...) La colonia Emilio Mitre, ubicada en los lotes 4, 17, 14, 15 y 17 de la fracción D y 10, 11 y 20 de la fracción C, todos de la sección XVIII (actual departamento Chalileo), comprendía una superficie de 80.000 has. distribuidas en 128 lotes de 625 has. cada uno, que fueron entregados a 108 familias: 8 lotes fueron reservados para pueblos (como

Este dato erróneo está muy instalado en la sociedad, básicamente por la desinformación promovida por los organismos estatales. De alguna manera, por esta suposición, la Colonia es imaginada como un lugar socialmente homogéneo y armónico; por ello, cualquier informe técnico sobre el estado social, económico y agronómico de la Colonia –o de alguna de sus parcelas–, es leído como un informe sobre la “gestión indígena”. Esto refuerza la idea de que los habitantes de la colonia son víctimas de las prácticas culturales ancestrales que reproducen. Lo cierto es que los actuales habitantes de la colonia pertenecen a diferentes grupos sociales y étnicos.

A modo de conclusión provisoria, se podría sostener que en este centro cultural se define la cultura indígena a partir de ciertas esencialidades que sintonizan con un tipo de reconocimiento simbólico y folklórico. Aún el rasgo identitario más discutido por el Estado, el territorio, aparece funcional a dicho reconocimiento. Se lo demanda para esencializarse más con dichas claves:

Para nosotros el tema del turismo es fabuloso, porque **el tema del turismo para nosotros nos permite conservar la tierra como nosotros queremos ¿no?** No explotarla al máximo, sino mantener, conservar los recursos naturales y explotarlos sin causar daño al medio ambiente. Es más, **conservando la propia cultura porque vienen a ver tu cultura, vienen a conocer tu cultura.** (...) pero nosotros lo que queremos es recuperar nuestro rango de pueblo, nuestro rango de nación, nuestro territorio, para hacer heee! una especie de autogestión

5.1.2. Centro Cultural “El Salitral”

102

El proyecto de constitución de ese centro fue motorizado por dos jóvenes de la comunidad, ambos estudiantes universitarios avanzados.

A diferencia del anterior, éste tiene mucha menos publicidad y cuenta con la participación activa de algunos de sus miembros en su desarrollo. Por esta característica, la relación de la lonko con su comunidad es constante y fluida. Es de destacar que los participantes activos son aproximadamente 8 miembros.

En los trabajos de campo, especialmente en las reuniones de los domingos en la localidad de Toay, se observa que la lonko en forma constante pedagogiza una *forma de ser indio*. La misma se centra en lo que denomina cosmovisión o filosofía indígena:

La filosofía de vida del pueblo originario es algo muy especial, la naturaleza no nos respeta si no la respetamos. Es algo muy fuerte conocer la filosofía de vida del pueblo indígena, es un círculo la vida que no tiene principio ni tiene fin, indudablemente no somos dueños de nada, somos parte de; es decir, el sentimiento que nos une indudablemente **es muy especial porque al no ser dueños de nada compartimos todo, eso es la filosofía de un pueblo indígena**; es decir no ser más que nada porque entendemos que todo lo que está en la naturaleza tiene vida y todo tiene su personalidad, y como tal, y como entes, tenemos que respetarnos. Y si nosotros queremos que la naturaleza nos respete a nosotros, indudablemente nosotros tenemos que respetarla a ella. A veces suena risueño

lo establecía el art.4 de la ley 1501) mientras que 12 lotes no fueron adjudicados por no presentarse más interesados” (Salomón Tarquini, C. 2008: 3-4).

decir hermano árbol dame tu rama para hacer la cuna de mi hijo, dame permiso de sacar tu rama y emplear tu rama para hacer este trabajo. El indio era muy ceremonioso, en cada cosa y en cada lugar que estaba indudablemente tenía que pedir permiso, precisamente por eso, porque no éramos dueños de nada y éramos parte de ese todo. Y seguimos siendo parte de ese todo, dueños de nada (...) Esas son cosas que indudablemente es una filosofía diferente a la que estamos acostumbrados a vivir y compartir.

En este espacio también se plantea que la cultura de los antepasados les fue violentada; por ello sostiene que para *ser indígena hay que recuperarla*, esto es, buscar el *tuwun*. Éste es utilizado para representar de manera diferenciada la *esencia* y el *origen* del pueblo originario. La esencia se refiere a la *cosmovisión espiritual*. En ese sentido, la preocupación es recuperar la forma de vida espiritual de los indígenas. El segundo término hace referencia al árbol genealógico de cada uno de los que se reconozcan indígenas, siendo el principal propósito recuperar el valor distintivo que cada tronco familiar indígena tiene.

La esencia indígena (cosmovisión espiritual) es el conocimiento transversal en los trabajos pedagógicos de la lonko. Las tardes domingueras en el centro cultural se pueblan de discursos esencializadores de la cultura y la identidad indígena. En *la hora del delirio*, tal cual la denominan jocosamente, jóvenes con silencio entusiasta escuchan atentamente de su lonko los rasgos incorpóreos del ser indígenas. Rasgos que más que heredarse se aprenden:

La interpretación de decir que la vida es un círculo, que no tiene principio ni tiene fin, que a través del *pewman* [el sueño] nuestros ancestros están todavía dándonos sabiduría; nosotros no decimos se murió, nosotros decimos se durmió, se durmió el sueño profundo (...) Por qué redondo, porque el mundo es redondo, la tierra es redonda y fijense nosotros decimos que miramos al este porque del este sale el sol, sale la vida, viene la vida. Hace el mismo círculo que hace el sol, hace la tierra y nuestra vida también. Sale del este y se pone al oeste, el sol del este es el lugar que nos trae vida; el oeste es lo que nos trae la oscuridad y la muerte. Porque nosotros también decimos que nosotros morimos cada día cuando nos dormimos, pero a la mañana cuando nos despertamos volvemos otra vez a iniciar otra vida (...) Por qué una filosofía de vida diferente, por qué conectarme con el hermano frío, por qué conectarme con mi hermana luna; es decir, saber comprender que en la luna y en las fases de la luna los mensajes que indudablemente pueden darnos y que a veces no tomamos en cuenta. Esto es lo que es **la filosofía del pueblo indígena y la cosmovisión del pueblo indígena, no es rivalidad es simplemente comprender lo que la naturaleza nos está dando y lo que nos puede llegar a proporcionar en algo muy especial**, pero que tenemos que estar atento para poder comprender la naturaleza, y así indudablemente la naturaleza nos va a dar las cosas que nosotros queremos.

Los trabajos de enseñanza de la lonko apuntan a que los jóvenes aprehendan la filosofía indígena, independientemente de si se reconocen o no indígenas. En numerosas ocasiones, ella plantea a sus "representados" o visitantes ocasionales que *es bueno comenzar a pensar y vivir de otra manera, que para ello no hay edad ni tiempo*. En esa dirección les habla específicamente de vivir en armonía con la naturaleza: hablar con ella para que no los agreda con calor o frío, conocer sus poderes curativos, saludar

al sol todas las mañanas. Los consejos siempre van acompañados con relatos de situaciones vividas que prueban las bondades de practicarlos¹⁷.

Para la lonko, la cultura indígena tiene un aspecto constante que es la causa de todas las prácticas: la cosmovisión indígena. Son ideas, valores, significados que los indígenas utilizan para orientarse, relacionarse, comportarse, identificarse. No esencializa a los indígenas a partir de rasgos observables, esencializa el sentido de ser indígena. Plantea una correspondencia necesaria entre lo “metafísico” y las prácticas, entre la “espiritualidad indígena” internalizada y la identidad de un pueblo originario, entre los valores ancestrales y las posiciones sociales y étnicas.

Hasta aquí se puede observar lo siguiente: al plantear que se aprende a ser indígena, de alguna manera la lonko asume que la identidad se puede transformar; pero al enfatizar que el sentido está congelado por la cosmovisión indígena recorta su multiplicidad. Se podría decir que un indígena se identifica con muchas cosas, pero esas identificaciones estarían reguladas por la filosofía indígena.

Debido a las correspondencias necesarias que plantea, habla de y busca su *tuwun*; también invita a los que la escuchan a buscarlo. Por ello se dirige con admiración a los grupos humanos que viven en comunidad y practican los rituales y ceremoniales indígenas. Cuando se suceden las visitas a esas comunidades, las preguntas a los anfitriones siempre son del orden de cómo se debe hacer un ritual o un ceremonial.

Su argumento de la filosofía indígena como esencia de los pueblos originarios incluye la diversidad étnica reconocida antes de 1880. Más aún, considera que la misma fue forjada en dicha diversidad. Para la lonko, y en general para su comunidad, la filosofía indígena es una sola. No consideran que cada pueblo tenga su filosofía independiente de la de los demás pueblos originarios. Este quizás sea el principal propósito de su esencialización. Su larga militancia y participación en diferentes encuentros con comunidades en su zona de residencia, reconociendo básicamente similitudes, le permite sostener con convicción la idea de que la cosmovisión de los pueblos originarios es **una** en la diversidad. Seguramente también contribuye con esta concepción y convicción su largo enfrentamiento con el Consejo de Lonkos, específicamente porque éste es uno de los puntos que los diferencia. Los acusa de desconocer la filosofía indígena.

Con esta posición, la lonko también ha logrado incorporar a su comunidad a jóvenes que afirman no tener “parentescos” con pueblos originarios, pero que encuentran en su filosofía una suerte de espacio de resistencia a la globalización cultural y económica que denuncian o descreen.

6. PRIMERAS CONCLUSIONES

Para comprender lo que significa la cultura cuando se la invoca para describir, analizar, argumentar, justificar y teorizar, es preciso centrarse en la que se está realizando social, política y discursivamente.

¹⁷ Por ejemplo, luego de un viaje a San Martín de los Andes para participar de una ceremonia en el cerro Lanín, la lonko comenta: “La ceremonia tenía como fin ayudar a nuestro *pillan mawuiza* Lanin a recuperar su nieve eterna en su cima, ya que esta se estaba perdiendo a consecuencia del calentamiento global. Nuestro *ragizuan*, unidad de pensamiento y sentimiento, consiguió que nevara ya que la naturaleza nos escuchó para que el Lanin recupere su esplendor como energía ordenadora del *wall dugun*.”

Con las intenciones de conocer el proceso de configuración de la alteridad indígena en la provincia de La Pampa, en el presente trabajo se abordaron las visiones y prácticas de dos grupos indígenas – entramadas en la relación entre las políticas indigenistas del Estado, las experiencias sedimentadas sobre la indianidad y los reclamos indígenas–, buscando identificar el tratamiento de las referencias utilizadas, las pertenencias reconocidas y las resistencias planteadas sobre la cultura y/o la identidad indígena.

El trabajo básicamente se apoyó en el análisis de los significados y prácticas de dos lonkos que se consideran representativas de dos formas de ser y exigir ser indígenas en la provincia. Ambos tienen una larga militancia en la cuestión indígena, que hace suponer que pasaron por episodios de interpelación, reflexión, acción y promoción de la cultura y la identidad indígena. Experiencias que las hace portadoras de posiciones consolidadas que “funcionan como nociones metaculturales con su propio régimen de verdad acerca de las diferencias sociales” (Briones, 2006: 19; 2007:11). Nociones que marcan y desmarcan aspectos para representar a la cultura “propia” y “ajena” recreando relaciones de asimetría material y simbólica (2007:12)¹⁹.

El trabajo se inserta en un contexto de reivindicación de las comunidades originarias, contexto que instala la posibilidad de construir nuevas representaciones y prácticas de la cultura y la identidad indígena que se hacen necesario indagar. En este sentido se estudiaron dos iniciativas educativas materializadas en Centros Culturales, considerados espacios de configuración de identidades. Específicamente se analizaron los trabajos de enseñanza para transmitir las representaciones sobre la cultura y/o la identidad indígena. Las preguntas giraron en torno a cómo y por qué los lonkos enseñan esos temas, qué y por qué esencializan ciertos aspectos y, qué y por qué, otros son tratados de manera creativa.

Analizar los trabajos de enseñanza también permitió dar cuenta de cómo se van sintetizando las relaciones dialécticas que forjan las representaciones: las relaciones entre las nociones metaculturales construidas, las “presiones” del contexto y las acciones del Estado.

Al avanzar en el análisis se pudo observar cómo estas “presiones” externas, muchas veces articuladas a las políticas estatales, regulan las condiciones de existencia y trabajo de las diferentes líneas de reclamo y organización indígena de la provincia. Esto confirma que las reivindicaciones de cada pueblo/comunidad originaria son particulares, porque las lecturas del contexto –siempre sobredeterminadas– son diferentes.

Ejemplo de una consumada influencia es lo que George Yúdice llama transformación de la cultura en recurso. El autor sostiene que éste es un rasgo de la vida contemporánea que se caracteriza por considerar a la cultura capaz de resolver problemas. Yúdice demuestra que:

¹⁸ En Yúdice, G. (2002:40).

¹⁹ Si bien la autora utiliza el concepto para trabajar las formaciones nacionales o provinciales de alteridad (2005:20), en el texto es considerado adecuado para describir las nociones/ideas sobre la cultura y/o la identidad indígena que los informantes asumen en forma reflexiva. Son auto marcas que buscan regular consciente o inconscientemente las formas de representarlas; pero también recrean relaciones de poder. En ningún momento se cree que los efectos de los trabajos de identidad sean reflejos de estas nociones, sí que tienen un papel importante en dicho trabajo.

(...) en la actualidad es casi imposible encontrar declaraciones que no echen mano del arte y la cultura como recurso, sea para mejorar las condiciones sociales, como sucede en la creación de la tolerancia multicultural y en la participación cívica a través de la defensa de la ciudadanía cultural y de los derechos culturales por organizaciones similares a la UNESCO, sea para estimular el crecimiento económico mediante proyectos de desarrollo cultural urbano y la concomitante proliferación de museos cuyo fin es el turismo cultural (...) (24-25).

En el episodio referido a las políticas de turismo y patrimonialización, aparece patente cómo la búsqueda de un lugar en el pasado histórico de la provincia es culturalizada. La disputa se desplaza a la parte material y expresiva de la cultura, y desde allí aparecen los acuerdos, casi sin oposición. Por ejemplo, se acuerda apoyar un centro cultural ubicándolo dentro de un circuito turístico; también declarar la cultura indígena patrimonializable. Por los testimonios analizados, se puede observar también que este desplazamiento no sólo sucede porque es la vía que propone el Estado (influenciado por el paradigma del poder cultural), sino también aparece como consecuencia de explicaciones sedimentadas sobre el contenido del “caldero” pampeano. En diferentes episodios se observa que el “pasado” se explica con el argumento del “encuentro cultural” que, por la reducida concepción de cultura que se maneja, promueve argumentos que sostienen que la provincia tiene [sólo] “cosas” indígenas; también, este argumento ahistórico funciona como un antecedente civilizado que impide concebir un futuro con conflictos culturales.

El poder otorgado a la cultura de “común acuerdo” estimula la aparición de administradores y gestores culturales que median entre los consumidores de cultura indígena y los indígenas, que no sólo la convierten en mercancía sino que también participan en la fijación de sentidos que les sean funcionales a su actividad de comercializarla. En el ejemplo de la “Ruta del Indio”, estos gestores la muestran exótica, localizada, folclórica, estática, experienciable y reivindicada. Invitan a conocer los pueblos originarios sólo por su cultura y lo hacen con los descendientes que buscan su revitalización de manera esencializada.

En los episodios analizados se observa que las comunidades indígenas parecen no tener restricciones para expresar su cultura, siempre en el sentido restringido que se viene manifestando. Más aún, esas manifestaciones son fomentadas desde el Estado con el argumento de evitar que pierdan su especificidad. No obstante, el mismo Estado provincial regula esta “libertad de expresión” en nombre de los intereses colectivos; trata a los pueblos originarios como una minoría étnica que necesita ser asistida. Con esta estrategia, principalmente con esas características, construye –imagina– el otro cultural indígena de la provincia, y desde ese lugar los invita a gestionarse a sí mismos. Esta forma de administrar la diversidad contiene, parafraseando a Yúdice, una economía política que es la nueva fase del crecimiento económico: la economía cultural, que implica:

(...) la explotación del trabajo inmaterial (por ejemplo, la vida que las poblaciones subalternas aportan a la case profesional-gerencial a los turistas en las ciudades globales de hoy) y, además, la transformación de artistas e intelectuales en los gerentes de esa expropiación, llevada a cabo bajo el disfraz del trabajo “centrado en la comunidad (51).

El testimonio de un lonko que se transcribe a renglón seguido, es sumamente ilustrativo:

El centro cultural va a tener desde lo que era una toldería, telares, cerámica. Un centro que tenga todo lo que se pueda requerir de la cultura rankel: desde el idioma, vamos a tener los diccionarios

con el CD con el idioma; canciones; cursos de telar; alfarería. La idea es poder traer chicos del oeste para capacitarse en lo que es cultura rankel, haciendo pasantías en el lugar y después volver a sus comunidades y poder multiplicar el sistema, de poder hacer centros de interpretación.

En este nuevo marco epistémico, la diversidad, el mercado y la experienciación cobran relevancia. Por otra parte, al trabajar específicamente cómo las diferentes líneas de reclamo y organización conciben la cultura y la identidad indígena en sus trabajos de enseñanza, se pudo observar lo siguiente:

- Una línea liderada por una lonko que se asume mestiza, condición representada por dos culturas/identidades paralelas que se regulan una a otra al punto de impedir que una niegue o destruya a la otra para desplegarse. Desde esa dualidad, para fortalecerla, esencializa la parte menos experienciada: su cultura indígena, imaginada a partir de los relatos familiares.

Desde esta lógica representa a la cultura indígena con una serie seleccionada de rasgos culturales heredables y estables que proyectan una identidad también estable (su lado creativo aparece cuando el sujeto toma conciencia de sus raíces y organiza la revitalización de su cultura, que termina subsumiéndola). Esta posición le permite sostener fronteras fijas para afirmar su distinción cultural en la provincia, y desde ese lugar de diferente –otro cultural indígena– legitimar su derecho a reclamar. Esta estrategia no incomoda al Estado, que ve en la restringida concepción de cultura la mejor herramienta para controlar los reclamos por la identidad, también para instalar su propuesta de autogestión y patrimonialización.

107

La relación con el Estado se tensa cuando aparecen, siempre en forma aislada e imprecisa, reclamos por el “rasgo indígena” más problemático: la relación con el territorio. El estudio además muestra que también las demandas por el territorio están construidas –sujetadas– por la pluralidad de las referencias identificatorias que integra una persona. Desde su asumida condición de “asimilada”, la lonko actúa para reclamar territorios con propósitos muy diferentes a los que piensa el Estado que harían los “indios de verdad”. Allí parece radicar su temor.

En síntesis, la lonko enseña: 1) que la cultura indígena se hereda y que como la identidad es un reflejo de la cultura, no se puede enseñar a ser indio. Con ese argumento reclama que las prácticas culturales mismas sean tratadas como patrimonio: preservadas y expuestas para su consumo; 2) que las iniciativas educativas deben ser públicas y en lo posible acompañadas por el Estado; y 3) que el otro cultural indígena de La Pampa es el rankel.

- Otra línea, encabezada por una lonko que se reconoce *india* y afirma haber sido criada con los valores y las pautas indígenas. Por la fuerte ascendencia que tiene entre sus familiares y compañeros, su reconocido trabajo en la enseñanza de la lengua y la cosmovisión indígena, y por las consideraciones de alto valor espiritual con las que fue ungida, se posiciona como una de las más reconocidas representantes de las comunidades originarias de la provincia. Referencia a los pueblos originarios por su cosmovisión, que funciona como un principio ordenador de por qué ser indígena, no tanto de cómo ser indígena. En ese sentido no le interesa si un sujeto tiene o no “herencia” indígena, sino cómo se relaciona con su espiritualidad, con la naturaleza. Es decir, una persona que se considere indígena puede identificarse con diferentes cuestiones, pero su filosofía de vida (cosmovisión) deber ser siempre la misma.

En síntesis, la lonko enseña: 1) que la cultura indígena son valores, que por lo tanto dan significado a la vida y dan identidad a los indígenas; no una serie de rasgos observables, sino un carácter; 2) que se aprende a ser indígena, por lo tanto todos podemos serlo; 3) que las iniciativas educativas exigen un trabajo intimista, personalizado, privado; 4) que no hay pueblos originarios pampeanos, hay pueblos originarios.

Los sentidos de enseñar la cultura indígena no pueden ser entendidos fuera de los procesos de subordinación a los que fueron sometidas las comunidades originarias de la provincia, tanto en el pasado período colonial como en el presente republicano. Claudia Briones sostiene que:

(...) es en y a través de estos procesos que ciertas normas y recursos se van imponiendo como compartidas entre indígenas y no indígenas, mientras otras selectivamente se veda o se endilgan como 'propias' de los primeros". [Son sentidos construidos desde una posición de subalternidad que] "emergen al interior de esta, según hegemonías con modos particulares de definir y de producir consenso así como de tratar el disenso que inscriban lo que se vaya aceptando como 'reclamo justo' y, simultáneamente, como politización intolerable de esos reclamos" (1998:147).

El bloque compuesto por el Estado provincial y empresarios del turismo organizan el campo interlocucional sobre lo indígena "asumiendo" el poder de la cultura para resolver los problemas del reconocimiento. Este argumento regula las reivindicaciones posibles. Una prueba de esto está en que los lonkos, en general en privado, denuncian las situaciones de despojo, aniquilamiento y genocidio, pero públicamente plantean Centros Culturales donde sus expresiones giran en torno a conceptos fijos y prescriptivos del hacer cultural, sumándose con ello a la idea expandida de cultura.

Las comunidades, al encerrarse con quienes comulgan con sus pensamientos, reducen su capacidad de problematizar los distintos modos de habitar sus posiciones sociales, y aparecen más expuestas a las prácticas de significación hegemónicas. De esto nos alerta Carlos Zambrano cuando plantea que "aunque los movimientos sociales son reflexivos, también ellos pueden reproducir las falencias interpretativas cuando nos las someten a la crítica" (2004:103).

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Baumann, Gerd (2001) *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.

Briones, Claudia (1998) *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Argentina: Ediciones del Sol.

_____ (2005) "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales" en BRIONES C. (Editora) *Cartografías Argentinas, políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

_____ (2007) "La puesta en valor de la diversidad cultural: implicancias y efectos" en *Revista Educación y Pedagogía*. Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, vol. XIX, N° 48, (mayo – agosto), Medellín.

_____ (2007) "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías" en *Tabula Rasa*, Revista de Humanidades, Universidad Colegio Mayor de Cundimarca, N° 6, pp. 55-83, junio. ISSN 1794-2489. Colombia.

Caggiano, Sergio (2005) *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometeo.

Cámara de Turismo de La Pampa (2008) *Ruta del Indio. La Pampa Patagonia argentina*. Santa Rosa: Catulpa.

Cuche, Denys (1999) "Cultura e identidad" en *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Foucault, Michael (2006) *Territorio, Seguridad y Poder*. Selección, México: FCE.

Gupta, A. Ferguson, J. (1997) *Más allá de la cultura: Espacio, identidad y la política de la diferencia* en www.cholonautas.edu.pe/biblioteca Virtual de Ciencias Sociales.

Grossberg, Lawrence (2006) "Identidad y estudios sociales: ¿no hay nada más que eso?" en Hall, S y P. Du Gay (Comp.) *Cuestiones de Identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

HALL, Stuart (1996) "Introducción: ¿quién necesita identidad?" en Hall, Stuart y Du Gay, Paul (editores) *Questions of cultural identity*. Londres: Sage Publications. Traducción de Natalia Fortuny.

INAI (2006) Programa Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas Ejecución de la Ley 26.160.

Jelin, Elizabeth y Langland, Victoria (2003) "Las marcas territoriales como nexo entre el pasado y el presente" en Jelin, E. y Langland, V. (Comp.) *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Kramer, Ana (2007) "El patrimonio aborigen y los patrimonios oficializados" en Crespo, C., F. Lozada y otros (Editoras) *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*. Buenos Aires: Antropofagia.

Ley N° 2.083 *Conservación del Patrimonio Cultural de la Provincia de La Pampa*.

Mendoza, Mario (2007) "Identidad y políticas de reconocimiento: discurso y prácticas en la construcción de la alteridad de los pueblos originarios" en *Revista Quinto Sol*. Instituto de Estudios Socio históricos. Facultad de Ciencias Humanas. UNLPam.

Mombello, Laura (2005) "La mística neuquina" en Briones, C. *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Argentina: Antropofagia.

Moyano, Adrian (2007) *Crónicas de la resistencia mapuche*. Bariloche.

Pérez Gómez, Ángel (1998) *La cultura escolar en la sociedad neoliberal*. Madrid: Morata.

Ramos, Ana (2005) "Disputas metaculturales en la antesala de un juicio. El caso Benetton contra Mapuche" en Wilde, G. Y Schamber, P. (Comp.) *Historia, poder y discursos*. Buenos Aires: Paradigma indicial.

Restrepo, Eduardo (2004) *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca, Colección Jigra de Letras.

Salomón Tarquini, Claudia (2008) "La instalación de rankeles en Emilio Mitre: estrategias de reproducción y conflictos por las tierras (primera mitad del siglo XX)" en *3ras Jornadas de Historia de la Patagonia*, Bariloche, 6-8 de noviembre.

¿Cómo son (somos) los indios?

Yúdice, George (2002) *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.

Zambrano, Carlos (2004) "Dinámicas político culturales del reconocimiento de la diversidad" en *Ejes políticos de la diversidad cultural*. Colombia: Siglo del Hombre editores y Universidad Nacional.
