

Memorias, historias de vida y trayectorias indígenas en la provincia de Buenos Aires

 Mariano Nagy*

Fecha de recepción: 30 de agosto de 2017. Fecha de aceptación: 10 de octubre de 2017

Resumen

Palabras clave

memoria
provincia de Buenos Aires
identidad indígena
transmisión

El artículo analiza una serie de entrevistas a indígenas de zonas urbanas y rurales de Buenos Aires con el fin de recuperar y sistematizar experiencias y trayectorias que permitan construir un *corpus* centrado en lo que implica “ser indígena”, en una provincia que cuenta con la mayor cantidad de originarios del país pero que es visibilizada como un territorio “sin indios”. Se intenta trazar las historias de los indígenas desde el presente y hacia el pasado, con el objetivo de aportar a una historia general de la población originaria en el distrito. Entre las temáticas presentadas en este trabajo se encuentran: la reconstrucción y transmisión de la historia familiar y/o comunitaria, la relación de dichos sucesos con los procesos históricos de los siglos XIX y XX, el desarrollo de las trayectorias migratorias y/o de radicación en los lugares donde viven y el autorreconocimiento identitario.

Memoirs, life histories and indigenous trajectories in Buenos Aires province

Abstract

Key words
memoir
Buenos Aires province
indigenous identity
transmission

The article analyzes a series of interviews with indigenous people from urban and rural areas of Buenos Aires in order to recover and systematize experiences and trajectories enabling the construction of a *corpus* centered on what it means to be “indigenous” in a province with lots of aboriginals but, at the same time, seen as a territory “without Indians”. In order to contribute to a general history of the original population in the district we attempt to reconstruct different Indian histories from present to past. Thus, the paper presents several themes such as: the reconstruction and transmission of family and/or community history, the relation of these events to the 19th and 20th centuries historical processes, the development of migratory trajectories and/or establishment in places where they live and the self-identification feeling.

* Instituto de Ciencias. Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina. E-mail: marianonagy@yahoo.com.ar

Introducción¹

Este artículo se inscribe en el marco de una investigación más amplia² que analiza diversos tópicos referidos a la relación entre pueblos originarios y Estado, su recorte temporal abarca desde las campañas militares de sometimiento de fines del siglo XIX hasta la actualidad y está enfocada espacialmente en la provincia de Buenos Aires.

El objetivo es recuperar y sistematizar experiencias, memorias de despojos, desplazamientos y trayectorias que permitan construir un *corpus* centrado en lo que implica “ser indígena” en una provincia que cuenta con la mayor cantidad de originarios del país pero, a la vez, es visibilizada como un territorio “sin indios”. Se intenta así tejer o trazar desde el presente y hacia el pasado las historias de los indígenas, con el objetivo de largo plazo de aportar a una historia general de la población originaria en el distrito.

Esto último requiere una serie de aclaraciones o advertencias ligadas a las formas de encarar la inmersión en el campo -en doble sentido, el territorio y el área de estudio- dado que se trata de una provincia que denomino el distrito *pero*: Buenos Aires es la provincia más grande de la Argentina, es más extensa que el 60% de los países del globo, relega a posiciones inferiores a naciones como Austria, Bélgica, Uruguay y Portugal, entre otras, pero sólo ocupa el 11% de la superficie total de la Argentina.³

Lo que sucede en territorio bonaerense impacta en un gran número de compatriotas, ya que aglutina a más de 15 millones de habitantes; es decir, que cuatro de cada diez argentinos viven en la provincia y además es el segundo distrito más densamente poblado detrás de Tucumán. Pero este dato pareciera ser válido solo para los veinticuatro partidos del conurbano bonaerense, donde en 2010 residían aproximadamente diez millones de habitantes, casi el 64% de la población, mientras que en el más extenso interior provincial, la densidad de población es muy inferior.

Si partimos del imaginario colectivo común de un “país sin indios” y lo confrontamos con los datos nacionales del último censo realizado en 2010 -955.032 se reconocen como indígenas-, encontraremos que la provincia con mayor cantidad de indígenas es Buenos Aires, con 299.311 personas que se reconocieron como originarios o descendientes.⁴ Esto representa un 30% del total de la población indígena del país pero apenas el 2% respecto al total poblacional de la jurisdicción. Esta cifra está por debajo del 2,4% del promedio nacional y es muy inferior al de provincias como Neuquén, Jujuy, Chubut o Río Negro, donde la población indígena representa entre el 6% y 9% del total.

A su vez, podríamos afirmar que los resultados de este censo coinciden con la visualización social respecto a las zonas del país “donde hay o quedan indígenas”, pues arroja altos porcentajes de población aborigen en dichas regiones -Patagonia, Noroeste argentino (NOA) y Noreste argentino (NEA)-. Sin embargo, respecto a otra consideración habitual del sentido común referida a que “los indígenas viven en zonas rurales”, las estadísticas evidencian que en el conurbano bonaerense, donde predomina la población originaria asentada en zonas urbanas o periurbanas, reside el 20% del total de los indígenas del país; esto sin contar otros distritos nacionales que sin duda engrosarían aún más la cantidad de originarios urbanos (Valverde, 2016).

1. Una versión preliminar de este trabajo se presentó en las XVI Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia, Mar del Plata, agosto 2017.

2. El plan de trabajo se denomina “Sometimiento, incorporación y comunalización indígena en la provincia de Buenos Aires (Siglos XIX-XXI)”.

3. La superficie de la provincia es de 307.571 km² y debe tenerse en cuenta que Argentina es el octavo país más grande del mundo con una superficie de 2.736.690 km².

4. Datos tomados del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010 (b).

Distrito/Región	Total población	Población originaria	Porcentaje de población originaria respecto a población total
Prov. de Buenos Aires	15.482.751	299.311	1,9 %
24 partidos del Gran Buenos Aires	9.863.045	186.640	1,9 %
Interior de la provincia de Buenos Aires	5.619.706	112.671	2,0 %

Cuadro 1. Población originaria en Buenos Aires en base al Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010 (a).

Finalmente, desde una perspectiva histórica, y si seguimos la idea de Areces (1999: 27), en el caso bonaerense no pueden obviarse las múltiples “fisonomías” y modalidades de los espacios fronterizos que se fueron constituyendo a lo largo del siglo XIX, definidas a partir de la acción y el control que el Estado alcanza a ejercer en los confines de lo que considera su territorio y donde es importante destacar el carácter relacional de la conformación identitaria.

Excede a este trabajo la caracterización de cada una de ellas pero, asumiendo cierta simplificación y lógica de etiquetado, podríamos resumir en por lo menos tres espacios fronterizos distintos en tiempo, lugar y características: 1) La frontera “Vértiz” en el río Salado (Banzato, 2005) desde los tiempos virreinales hasta la década de 1820 aproximadamente; 2) La frontera de “indios amigos” al sur del Salado que, con avances y retrocesos, atravesaba de norte a sur la provincia y tuvo vigencia hasta mediados de la década de 1870 (Ratto, 1994; de Jong, 2003);⁵ y 3) la última frontera o “frontera de Alsina”, de breve vigencia (1876-1879) y preludio de la “Conquista del Desierto” (Barba, 1977; Nagy, 2013).

En suma la provincia más grande, pero no tanto respecto a la superficie total de la Argentina, superpoblada en el conurbano pero con una baja densidad de población en el interior, con más indígenas respecto al resto del país pero con menos en términos porcentuales, atravesada por un avance/construcción del territorio de largo aliento, con espacios fronterizos específicos -y en algunos casos vigentes durante décadas-, y con una importante magnitud de población originaria urbana ligada a los procesos y circuitos de migración interna, la de Buenos Aires, deviene una unidad de análisis compleja de transitar, imposible de generalizar y riesgosa de resumir en diversos aspectos.

Las memorias

La provincia de Buenos Aires conjuga dos aspectos no excluyentes, y en muchos casos íntimamente relacionados, respecto a los pueblos indígenas: integra el territorio ancestral mapuche y/o mapuche tehuelche y también es punto de arribo inmigratorio, producto de procesos disímiles y en ocasiones distantes en tiempo y espacio (Weiss *et al.*, 2013).⁶

El abordaje propuesto nos sumerge no solo en una tarea de armado de un enorme rompecabezas (Nagy, 2013) sino también en su reconstrucción. No

5. Cabe aclarar que entre la expansión diagramada por el gobernador Martín Rodríguez en la década de 1820 y la zanja de Alsina de 1876 existieron distintos proyectos de avance con resultados diversos, lo cual evidencia la existencia de espacios fronterizos y no una frontera estable y fija vigente durante medio siglo. Ver Ratto (2011) y de Jong (2016).

6. No sólo es recomendable el trabajo citado sino la labor investigativa integral llevada adelante en el proyecto UBANEX “*Migramos a la ciudad: movimientos indígenas y políticas públicas como espacios de participación en el ámbito urbano*”, con la participación de Hugo Trincherro, Alejandro Balazote, Sebastián Valverde y Juan Carlos Radovich, y su publicación interdisciplinaria (AA.VV., s/f).

se trata de piezas apenas dispersas sino de historias no contadas, silencios estratégicos, desconocimiento, negaciones, discursos hegemónicos e imaginarios colectivos que obturan la continuidad con las historias del pasado y deslegitiman las luchas del presente. En ocasiones, por tanto, las piezas están desordenadas y en otras parecen no estar, o faltan para componer una historia familiar o comunitaria.

A su vez, la realidad del amplio espacio bonaerense marca una diferencia con investigaciones enfocadas en una comunidad discreta, organizada en un territorio provincial visibilizado con población originaria. Esto no niega la complejidad de la realidad de muchos de esos territorios donde los atropellos, los desalojos, la voracidad del capital extractivo y la represión -no pocas veces en alianza con los poderes locales, provinciales y nacionales- están a la orden del día. Sin embargo, como bien explica Clara Romero, cacique qom de la comunidad Lma Lacia Qom de San Pedro, en Buenos Aires es:

Una pelea de día a día, un reclamo permanente, que te obliguen a reclamar todos los días. Todos los días reclamás, cuando uno ya es indígena urbano, se acostumbra a eso. Vos salís y hay una sociedad dominante que te mira diferente. Y a las mujeres indígenas peor. Es esto de tener que refrendar tu identidad todos los días.⁷

7. Entrevista a Clara Romero, 08/03/2017.

Como agrega Mirta Millán, de la organización Pillán Manké de Olavarría, este "ser indígena" en Buenos Aires genera comparaciones y requiere de reflexiones al interior de comunidades y familias que habitan en distintas regiones de la Argentina:

Yo eso lo he charlado con Moira [su hermana],⁸ hemos tenido discusiones. La realidad en las zonas urbanas es muy compleja. Si, allá [por Pampa y Patagonia] está el territorio, el cuerpo a cuerpo, acá tenés cosas muy evidentes y muy sutiles, entonces tenés que estar todo el tiempo mirando bien.⁹

8. Moira, que como Mirta vivió gran parte de su infancia y adolescencia en la ciudad de Bahía Blanca, es una referente de la lucha del pueblo mapuche en la zona de Esquel desde la década de 1990, cuando migró y creó, junto a su hermano mellizo Mauro Millán, la comunidad 11 de octubre a modo de contra-festejo por los 500 años del "descubrimiento" de América. En los últimos tiempos estuvo abocada a la organización de la Marcha de Mujeres Originarias -la primera en 2015, reeditada en 2016- y al primer foro "Pueblos Originarios, Genocidio y Argentinización", que se realizó los días 26 y 27 de mayo de 2017 en Bahía Blanca.

¿Cómo se articula la reconstrucción de la memoria histórica y familiar de los pueblos, las comunidades y/o las personas indígenas de la provincia con las experiencias de lucha (Ramos, 2016) del presente que *a priori* en Buenos Aires poseen sus particularidades y requieren de otros tiempos y elementos? Apelamos a la idea de experiencias de lucha en sintonía con Ana Ramos, quién resalta:

la importancia que tiene la reconstrucción de visiones del pasado para quienes viven sus recorridos como "estando en lucha", puesto que las personas mapuche con las que he trabajado suelen relatar sus trayectorias personales y grupales como una experiencia de lucha incesante por modificar los lugares subordinados en los que suelen ser relegados (Ramos, 2016: 52).

9. Entrevista a Mirta Millán, 08/04/2017.

En Buenos Aires esa reconstrucción es legado o heredera de historias de desarraigo, desplazamientos y migraciones, en muchos casos de los denominados eventos críticos, entendidos como momentos en los que la vida cotidiana es interrumpida y los mundos locales destrozados, contextos en los que la violencia domina los imaginarios sociales y políticos (Das, 1995, en Ramos, 2016: 61-62). Se trata de las memorias de los antepasados caracterizadas como memorias en contextos impuestos de desplazamiento, siguiendo la reformulación que Walter Delrio y la propia Ana Ramos realizaron para el caso específico de las comunidades mapuche-tehuelches a partir de categorías que tomaron

de otros casos, como relatos de viaje (de Certeau, 2000), caminos de poder (Abercrombie, 1998) o narrativas de marcha (Rumsey, 2001).

Estas memorias, que emergen en ceremonias como rogativas o en círculos íntimos como una conversación familiar o en un *ngutram*¹⁰ (Cañuqueo, 2005), remiten especialmente a las últimas décadas del siglo XIX en el contexto de la Conquista del Desierto, también a los procesos posteriores a las campañas militares de sometimiento y pueden abarcar además lo que dichos autores han categorizado como Memorias del regreso, que incluyen las trayectorias que van desde el campo de concentración o “el lugar a donde los mataban a todos” hasta los lugares de arribo, un poblado o la casa (Ramos y Delrio, 2011: 525).

Afirmamos que también para la provincia estas memorias de trayectorias, que involucran tanto algún suceso colectivo de expulsión como una decisión personal o familiar, poseen profundidad histórica dado que no están desligadas al modo en el cual los antepasados transmitieron sus experiencias a las generaciones venideras (Kohn, 2002).

En limpio, ¿es posible enmarcar las memorias actuales de pobladores indígenas bonaerenses, o residentes en dicho espacio, en las denominadas memorias en contextos impuestos de desplazamiento?, ¿se trata de memorias del regreso?

Por una cuestión de edad, descartamos que la generación actual de dirigentes, referentes y/o integrantes de organizaciones comunitarias originarias, fuera víctima de las campañas militares y las políticas concentracionarias y de distribución de fines del siglo XIX -pues muchos de ellos han nacido en la segunda mitad del siglo XX-. Incluso, no sería desatinado sugerir que tampoco sus padres -y en algunos casos ni siquiera sus abuelos- fueron protagonistas de aquellas políticas de desterritorialización (Lenton, 2014; Pérez, 2014).

En la vereda opuesta, ¿sería pertinente concluir que la influencia del avance estatal sobre los territorios de Pampa y Patagonia¹¹ y el Gran Chaco no posee influencia alguna sobre las trayectorias y memorias comunitarias y familiares de aborígenes que residen en Buenos Aires en el presente?; y, flexibilizando esta pregunta, ¿existe la posibilidad de que las consecuencias de las campañas y el escenario fijado por el avance estatal y las relaciones capitalistas en los territorios en las décadas subsiguientes tampoco tengan influencia alguna? Incluimos en este último interrogante procesos o acontecimientos no vinculados directamente a desalojos o a la represión del ejército sino más bien a las modalidades de incorporación posteriores. Algunas posibles respuestas emergen en las historias de vida y trayectorias familiares de la población originaria residente en la provincia.

Las trayectorias

Luis es profesor de biología, tiene 58 años -nació en 1959-, y su documento indica que es Pincén, apellido heredado de su tatarabuelo el ilustre cacique. Pese a este antepasado, Luis nació en el hospital Churruca de Parque Patricios, en plena ciudad de Buenos Aires, y hoy reside en el conurbano bonaerense, en Bella Vista, partido de San Miguel. Es decir que tras el *lonko*, Luis es la cuarta generación y su historia familiar contiene trayectorias diversas:

El hijo del cacique, mi bisabuelo, tuvo ocho hijos. Le decían Benito, otros le decían Eduardo, por Racedo,¹² pero en el acta figura como Benito. Fueron

10. Los *ngutram* son “relatos históricos que contienen formas de interpretación de los sucesos y coordenadas temporales y espaciales diferentes a las de una estructura discursiva occidental de narrar la historia” (Cañuqueo, 2005: 2). Ramos define los *ngutram* como “conversaciones sobre tiempos antiguos”, como relatos que traen al presente del narrador y sus destinatarios, momentos de la historia mapuche -la “memoria histórica”-, protagonizados por los antepasados y las generaciones anteriores mapuche. (Ramos 1999, en Cañuqueo, 2005).

11. El avance sobre Pampa y Patagonia claramente incluye gran parte del actual territorio bonaerense.

12. Eduardo Racedo fue un militar argentino que alcanzó el rango de teniente general y fue jefe de la 3ª división del ejército durante la “Conquista del Desierto”. Por su desempeño, recibió tierras en la provincia de Entre Ríos, donde ejerció como gobernador sin concluir su mandato debido a que pasó a ser el ministro de Guerra durante la presidencia de Miguel Juárez Celman, cargo que ocupó por un breve lapso porque solicitó la baja de la fuerza.

llevados por el general Eduardo Racedo, mi bisabuelo, sus hermanos y los hijos del cacique a una estancia en Entre Ríos. Se escapan de esa estancia a unas islas que están frente al puerto de Santa Fe, una se llama Alto Verde, vivían en ranchos de paja. Allí perdieron los valores, los ganó el alcohol, tenían mucho fracaso escolar, eran un grupo aculturado y ni siquiera encajaban en la cultura dominante porque eran marginales. En la cuestión laboral tampoco entendían mucho, eran otras reglas y no se adaptaban. Por eso mismo, muchos comenzaron a negar su pertenencia a pueblos indígenas y solamente dos tías siguieron manteniendo el orgullo, ellas incluso le hicieron una solicitud al General Perón por restitución de tierras [...] Mis abuelos hacían changas, mi abuela era sirvienta, mi abuelo muere pronto en el puerto de Santa Fe, lo aplasta una bolsa, y bueno, tenía un abogado, se quedó con todo, lo jorobaron, mi abuela murió muy pronto también, a mi papá y mis tíos los trajeron a Buenos Aires a vivir. Mi papá hombreaba bolsas en el puerto [...] mis padres se conocen acá siendo mi papá policía de la federal y mi mamá sirvienta [...] llevábamos una vida como todo 'cabecita negra', acá en el conurbano, en San Martín. Nuestra vida era la de cualquier provinciano, no muy distinta, no había conciencia indígena [...]

Esas tías la agarraron a mi mamá, descendiente de comechingones y españoles, y le enseñaron todo sobre el cacique Pincén. Mi mamá con todo ese bagaje hizo lo que correspondía, digamos como habitualmente toda mujer, en transmitir la cultura y me enseñó todo sobre el cacique Pincén; es decir, que con seis años yo sabía quién era, de quién descendía, me remarcaba que era muy importante que yo valorara eso, que no era una vergüenza, es ella la que me da la impronta, las ganas de ser alguien distinto, no fue fácil, ella fue siempre el motor a partir del cual me reivindicué y seguí.

Cuando estaba en sexto o séptimo nos mudamos a una casa propia, en Bella Vista, eso coincidió con que mi papá tenía mejor trabajo y un mejor momento en la familia.¹³

13. Entrevista a Luis Pincén,
02/03/2017.

El devenir de esta rama de la gente de Pincén expone un derrotero sinuoso que incluye: el apresamiento en el actual oeste bonaerense, el traslado a Entre Ríos, la distribución al servicio de una estancia de Eduardo Racedo -uno de los miembros de la jerarquía militar argentina- la posterior fuga a una isla en Santa Fe -señalada por Luis como un lugar marginal y donde, según él, se produjo una importante aculturación del grupo debido al choque cultural con la sociedad occidental-, la incorporación a trabajos reservados, en general, para los estratos sociales más bajos -estiba, servicio doméstico, diversas changas etc.- y la migración hacia la periferia urbana bonaerense donde la esperanza de mejores trabajos y el acceso a mejores servicios -vivienda, salud y educación principalmente- permitiría la movilidad social ascendente del grupo.

La historia de Luis y su familia es una descripción de trayectorias que, como él mismo reconoce, posee puntos de contacto con la de grupos no indígenas, con la notable salvedad respecto de que el primero de los destinos -la estancia de Racedo- está vinculado a las políticas estatales de sometimiento aplicadas específicamente a la población originaria.

En tal sentido, es insoslayable pensar que incluso dentro de la gente de Pincén también se observan caminos diversos, incluyendo el confinamiento del propio cacique en la isla Martín García y su incierto destino final (Nagy, 2013), la conformación de una comunidad como la Eusebia Farías en Miguel Riglos,

provincia de La Pampa (Del Río, 2013), al igual que otra rama radicada en el partido de Trenque Lauquen (Nagy, 2013).

Allí las modalidades de incorporación estuvieron marcadas por la proletarización en estancias -en la periferia urbana-, la circulación por caminos ya transitados previos a la campañas entre las actuales La Pampa y Buenos Aires (Salomón Tarquini *et al.*, 2014) y la radicación en los márgenes del poblado de Trenque Lauquen en un contexto de invisibilización. Recién a partir de 1985,¹⁴ y por motivos diversos, se inició un proceso de emergencia como comunidad, fomentado primero por los bisnietos del cacique Pincén y en la actualidad dinamizado por la generación siguiente (Nagy, 2013).

En otras trayectorias no aparece un *lonko* o una comunidad de referencia, ni tampoco un punto de partida desde la actual Buenos Aires sino que la provincia deviene como punto de arribo. En ocasiones el disparador de la migración, entendido como el punto de inicio que marca el relato familiar respecto a la decisión de trasladarse, no es tan claro u obedece a múltiples factores -incluyendo la pérdida de tierras-.

Darío Puñalef nació en Olavarría hace 41 años. Es comunicador social, integrante de la organización Pillán Manké y cuenta que:

Tuvieron que venir del sur porque perdieron los campos por un turco que los engañó y vinieron un par de malos inviernos. Mi papá era de Río Negro, de Sierra Colorada, un paraje llamado Painaluf, y me contaba de ese lugar y mamá de Valcheta, de un lugar que se llama Paja Alta. Nacieron en el 35 mi papá y en el 37 mi mamá. Cuando eran chiquitos, mi mamá quedó huérfana de chiquita y se hizo cargo un tío y a los 13 o 14 años estaba en Buenos Aires, trabajando de doméstica. Mis abuelos no está muy claro, sé que eran del campo, yo a un tío viejo que tenía como 100 años en 2001, tío de mamá, le pregunté y me dijo que venía de La Pampa a Valcheta, porque en La Pampa hubo una gran inundación, y antes de Chile, me contó, aunque no [lo] tenía muy claro. Y no tengo luego familiares que me puedan contar, tengo y capaz que saben pero se hacen los giles. No les importa. Yo soy el único Puñalef que anda indagando en estas cuestiones de la familia.¹⁵

15. Entrevista a Darío Puñalef,
07/04/2017.

Su madre, Segunda Blanco, brinda más datos entre los que resalta que el paso por Buenos Aires de tan joven obedece a que sus primas le consiguieron el trabajo:

Yo me casé en el 66 en Trelew con Rafael Puñalef, nací el 5 de enero de 1937 en Valcheta, Río Negro. En Paja Alta todos esos pueblitos. Fui a una escuelita rural. Los viejos nos decían "no digan nada que son indígenas". Otros que iban eran de comunidades indígenas posiblemente, pero todos calladitos [sonríe]. De chica viví ahí pero mis papás murieron jóvenes los dos así que me crió mi tío [que hace unos cinco años murió]. Tenía campos ahí mi tío y después vendió y yo me fui a Buenos Aires, a los catorce años a trabajar en una casa, después vine a Bahía Blanca y conocí a mi esposo. Nos casamos y en el 73 vinimos para acá.¹⁶

16. Entrevista a Segunda Blanco,
08/04/2017.

En los relatos no queda claro la pérdida de la tierra. Mientras Segunda menciona la venta de las tierras por parte del tío, Darío restaura la idea de un despojo o engaño a manos de un comerciante "turco" y menciona, en más de una ocasión, dos cuestiones: la vida extremadamente dura que ha debido llevar su madre y cómo parte de la familia niega la pertenencia originaria.

En referencia a la auto-demarcación identitaria, Segunda también menciona el conocido “no digan nada que son indígenas, todos calladitos”, un aspecto repetido en las generaciones de indígenas posteriores a las campañas.

Mirta Millán nació en Río Chico, un pueblo muy pequeño de Río Negro, y conoció a Darío Puñalef en un parlamento indígena llevado a cabo en Olavarría, provincia de Buenos Aires, en 2000. Los peregrinajes de la familia Millán son parte de su identidad, vinculada más a trayectorias que a lugares fijos (Ramos y Delrio, 2011): un transcurrir por los territorios alimentado por “historias tristes” de despojo (Delrio, 2003) y cuestiones familiares azarosas que, a su tiempo, derivaron en decisiones de migrar a otros sitios. Mirta, de familia numerosa -con cinco hermanos, cuatro de ellos son dos parejas de mellizos- narra que han nacido en distintas provincias y circunstancias y que sus hermanos poseen memorias distintas a la luz de las afinidades que han entrelazado con los abuelos. De allí que cada uno de ellos tenga repertorios de recuerdos que difieren. El lazo de Mirta fue con su abuela Selmira Prafil, protagonista de una historia de vida marcada por la tragedia:

Mi abuela Selmira Prafil era nacida en Anecón grande [provincia de Río Negro], su papá era afro y su mamá mapuche, un afro que se sumó a la comunidad y lo criaron de chiquito. Selmira, amorosa y contenedora, la disfruté muchísimo, pero una historia de vida, fuerte. Muy sufrida, a ver, ella conmigo tuvo un nexo muy especial que no lo tuvo con mis hermanos, alguno que otro la recuerda con cariño pero relatos que a mí me contó a mis hermanos no, y viceversa. Mi abuela Margarita, la mamá de mi mamá, les contaba a Moira y Mauro, se sentiría más identificada, y Selmira conmigo, por eso tenemos memorias distintas.

El relato de Selmira que me marcó toda mi vida fue el de su mamá, la incineraron por las tierras. Ella nace en Anecón pero los padres venían de otra comunidad y queda mi bisabuelo viudo, le quemaron el rancho como forma de correrlo por las tierras y ella tenía dos hijitas, mi abuela Selmira de dos años y otra hermanita que creo que tenía seis. Ella quiso [la mamá de Selmira] salvar a las dos y no pudo, el relato es que a mi abuela la tiró a un fontón y se salvó pero ella no pudo salir con la nena de seis así que murieron en el incendio. Tremenda...esa es la historia...se me pone la piel de gallina porque además ella quedó solita con su papá, tuvieron que deambular y deambular, así sigue siendo una historia de mucho dolor. Y a su vez era súper dulce mi abuela, por momentos cantaba cantos, hablaba en mapudungun.¹⁷

17. Entrevista a Mirta Millán, 08/04/2017.

El relato de Mirta, narrado con dolor y tristeza, se enmarca en la noción de eventos críticos que mencionamos (Das 1995, en Ramos, 2016). La vida cotidiana de los antepasados de Mirta se pulverizó y “tuvieron que deambular y deambular”. El evento significó un corte abrupto en el día a día que truncó lo que era y performó el futuro familiar. Aún así, el recuerdo de Mirta recupera a una persona afectuosa, referente y confidente, en su infancia.

En tanto, su abuelo Marín Millán, oriundo de una comunidad mapuche de Temuco y migrante de adolescente a la Patagonia, solía contar que era uno de los empleados que había colocado los rieles del tren La Trochita,¹⁸ actividad ferroviaria que continuó su padre y que sería significativa en la toma de decisiones a la hora de migrar ante una eventualidad de salud familiar.

La familia Tripailaf migró a Carmen de Patagones, luego de algunos sucesos que complicaron la posibilidad de seguir viviendo en el campo:

18. La Trochita es el nombre coloquial del Viejo Expreso Patagónico, un antiguo anhelo para comunicar el territorio patagónico, que en la década de 1940 terminó uniéndose Ingeniero Jacobacci con Esquel; y en 1993 pasó a ser un tren turístico. Ver la página web La Trochita, Disponible en Internet: <http://la-trochita.org.ar/historia/> Consultada el 1 de enero de 2017.

La llegada nuestra a Carmen de Patagones fue después de mucho tiempo de presión que mis padres sufrieron por parte del Estado; primero con la obligación de alambrar el campo, luego con cánones por la tenencia de la tierra [...] a mis papás se les empezaron a morir animales, no se entendía de qué, al parecer habían tirado veneno en uno de los bebederos... Así fue como ellos piensan que quizás, por nuestro bien, sería mejor que nos fuésemos en principio a Maquinchao, dónde vivía mi abuela paterna. Vino el hambre, la necesidad que mi mamá trabajara afuera, ella se ofrecía de empleada doméstica, hachaba leña en las casas de familias pero le pagaban muy poco. Tras unos meses nos fuimos a Patagones. Ángel, mi hermano mayor, se fue a la esquila con mi papá, mi hermano Miguel comenzó a lustrar botas en el centro, vivíamos en un inquilinato con baño afuera, compartido. Mi mamá se pierde en tanta angustia, va de una iglesia a otra, entra en una profunda depresión y decide ponerle fin a su vida, en ese momento yo aún no cumplía nueve años. Al poco tiempo de haber fallecido mi mamá, mi hermanito que aún no tenía un año me pide leche y no nos quedaba. Y se me ocurre prepararle una sopada con harina tostada. Y bueno así fue que encendí un calentador que teníamos y me abstraí recitando una poesía que tenía para la escuela, y mientras saqué el jarrito con el agua hirviendo se me cayó en las piernas y más me castigó un pie, el derecho. De ahí, sola al hospital que estaba más o menos a un kilómetro, a través de un descampado a que me curaran, me pusieran algo, lloraba por el camino. Me dolía muchísimo pero no sé si era la quemadura, lo que más dolía era estar sola, la soledad, que no hubiera ningún mayor que nos diera una mano. Después de haber vivido de a muchos en el campo, con mi mamá y mi papá, entre la plena naturaleza, jugar, reír, saber que si silbaba un pájaro me iba a devolver el sonido. No tener eso, y sentir mi herida, lloraba mucho [se emociona]. Además, la enfermera me tironeaba la venda y me retaba porque la había ensuciado. No sentir las caricias de mi madre, la fuerza de mi padre, sentirme sola en un mundo tan hostil.¹⁹

19. Entrevistas varias a Hermelinda Tripailaf, julio-agosto de 2017.

20. Su hermano Ángel, con quién Hermelinda jugaba en el campo y tenía una relación muy estrecha, también siguió distintos derroteros que incluyeron su enrolamiento y traslado a zonas de potencial contienda bélica en 1978, durante el conflicto del Beagle con Chile, cuando cumplía con el servicio militar, y en 1982 durante la Guerra de Malvinas, suceso sobre el que -según Hermelinda- jamás quiso hablar: "Luego se organizó su propio campito, tuvieron dos hijitos con su compañera que ahora son hombres: Ahí vivió tipo campo, volvió a su infancia, que creo que era el único reducto que le quedaba tras tantas cachetadas, hacía tareas de campo, esquilas, cazar chanchos, amansar caballos. Hasta que falleció muy joven con un estado entre enajenamiento y depresión y una cirrosis que no le carcomió el hígado, creo que le carcomió todas las situaciones de vida, otro profundo dolor para mí, otro parar, mirar y pensar si estoy acá es porque debo seguir caminando". (Entrevistas varias a Hermelinda Tripailaf, julio-agosto de 2017).

21. La historia de Hermelinda da cuenta de proyectos diversos, como vender verdura de pequeña con un carro, cultivar orégano en un espacio verde del colegio, convenciendo a las autoridades de la institución, y pedir insistentemente trabajar en un hotel los fines de semana. Entrevistas varias a Hermelinda Tripailaf, agosto 2017.

La historia de los Tripailaf sigue con el desmembramiento familiar, mientras el padre trabajaba en el campo, Hermelinda se incorpora de pupila al colegio Madre Mazzarello de Fortín Mercedes, a orillas del río Colorado, la hermana menor es adoptada por una familia para ayudar a una señora mayor y sus hermanos varones quedan a cargo de una vecina. Con el paso del tiempo, algunos de ellos se han vuelto a ver y siguen en contacto.²⁰

Estas historias revelan las duras experiencias y situaciones de vida atravesadas por las familias indígenas durante gran parte del siglo XX, incluyendo sucesos o impactos que trascienden lo generacional, acontecimientos que dejan una dolorosa impronta y, como en el caso de Hermelinda, pérdidas que forjan y templan las personalidades.

A su vez, nos preguntamos acerca de qué condicionantes existen en esos contextos para tomar decisiones familiares importantes, sean estas la migración, la incorporación como pupila en un colegio religioso, buscar trabajos de o en tal actividad o agudizar el ingenio para desarrollar prácticas informales.²¹ En ocasiones las respuestas pueden ser producto de un hecho puntual y en otras de políticas estratégicas, como en el caso de la familia Cayuqueo, elección que Jorge define con precisión:

Mi abuelo Félix Cayuqueo heredó una espada que se decía la había cedido Bartolomé Mitre al cacique Coliqueo, por la cual él llevó el mandato familiar y de la comunidad toda para llevar adelante la causa indígena en Buenos Aires. Nuestra familia, mis abuelos, como mis tíos y mi papá, migraron acá

de jóvenes, mi abuelo ya de grande porque el concepto es este: Dios está en todos lados pero atiende en Buenos Aires. Ellos lo entendieron bien y desde acá gestionaban cosas para lo que tiene que ver con la comunidad.²²

Jorge Cayuqueo es maestro mayor de obras y docente, tiene 53 años, nació en la ciudad de Buenos Aires pero residió casi toda su vida en Florencio Varela.²³ Desde los siete años ha “caminado” la provincia y la ciudad junto a tíos y abuelos para gestionar y/o difundir la situación de los pueblos originarios. En la actualidad es representante bonaerense del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas (CEAPI) ante el Ministerio de Educación de la Nación. Su apellido está ligado a la gente de Coliqueo, emblemática parcialidad del centro de la provincia que -producto de las relaciones interétnicas- recibió tierras en Los Toldos, partido de General Viamonte, durante la presidencia de Bartolomé Mitre en reconocimiento por su actuación al servicio del Estado nacional durante la batalla de Pavón en 1861.

Sin embargo, distintas investigaciones (Hernández, 1993; de Jong, 2003) demuestran que los despojos, engaños y desalojos sufridos a lo largo del siglo XX redujeron los territorios en manos de la comunidad y en la actualidad la situación, si bien distinta al general de la provincia por conservar algunas hectáreas, no escapa a la situación de otras parcialidades de la región.

Los Cayuqueo, asentados en varios de los partidos más populosos del conurbano bonaerense -Quilmes, La Matanza y Florencio Varela además de Los Toldos- se han desempeñado principalmente en el área de la construcción, actividad desde la cual, en muchos casos, ejercieron la militancia en la Unión Obrera de la Construcción de la República Argentina (UOCRA), en la salud y en algunos casos han ocupado algún cargo político ligados al peronismo.²⁴

El pueblo Qom posee vasta experiencia en los procesos de migración hacia zonas urbanas (Tamagno, 2001; Weiss *et al.*, 2013), fenómeno que puede ser inscripto en motivaciones múltiples, dinámicas, producto de factores externos e internos que combinan el contexto socio-económico²⁵ con las decisiones personales (Arizpe, 1976).

Clara Romero nació hace 67 años en Juan José Castelli, definido por ella como “las puertas del impenetrable chaqueño”. Vivió en una comunidad indígena urbana y siempre reconoció su identidad. Su trayectoria está ligada a los saberes de su abuela y un acontecimiento familiar que marcó su camino, el fallecimiento de su hermana mayor:

‘Si yo hubiera sido enfermera mi hija no se moría’, dijo mi mamá. Es algo que me marcó la vida no sé si de tan chiquita, pero no me olvidé de eso [...] La abuela analfabeta, iletrada o lo que sea decía ‘usted tiene que ir y aprender que para algo le va a servir y quién dice que no va a terminar defendiendo a sus hermanos’ [...] Pude terminar la secundaria, y yo quería seguir estudiando, a instancias de la abuela y la única universidad que había, era la Universidad Nacional del Noreste, en Corrientes. Ahí, nosotros teníamos hermanos en Resistencia, sigue habiendo un barrio qom ahí, recién se estaba armando. Les decíamos tíos, no eran de sangre pero les decíamos tíos. La abuela les habla pero yo era una carga más para todos ellos, que no tenían ni donde dormir. El tema era que no tenía tampoco como sostenerme y ellos menos. Y entonces salimos con la tía a buscar trabajo. Y lo único que tenía entonces era baldear veredas a las cinco de la mañana. Y la tía se desvelaba y no importa la hora que yo llegara y ella estaba dispuesta a poner el fueguito para secarme y recibirme

22. Entrevista a Jorge Cayuqueo, 02/03/2017.

23. Florencio Varela es uno de los 24 partidos del conurbano bonaerense y reconoce un notable crecimiento demográfico entre 1947 y 1970, período en el cual cuadruplicó su población producto de las migraciones europeas e internas. Ver página web de la Municipalidad de Florencio Varela. Disponible en Internet: <http://www.varela.gov.ar/historia/migracion.aspx>. Consultada el 1 de enero de 2017.

24. En las Primarias Abiertas Simultáneas y Obligatorias (PASO) de 2017, el titular de la seccional de la Unión Obrera de la Construcción de la República Argentina (UOCRA) de La Matanza, Heraldo Cayuqueo, se presentó en dicho distrito como candidato a concejal por el Frente Justicialista Cumplir, agrupación liderada por Florencio Randazzo.

25. Queda claro que es imposible desligar el avance de la frontera agropecuaria de los desalojos, despojos y decisiones de migrar. En tal sentido, un estudio reciente realizado por María Vallejos desde la Facultad de Agronomía de la UBA advirtió “que las comunidades de pueblos originarios del chaco salteño perdieron el 21% de la superficie que tradicionalmente utilizaban para cazar, criar ganado y recolectar alimentos. Además, la degradación del bosque remanente impactó en la calidad de vida del 64% de las más de 200 comunidades estudiadas. Los pueblos más afectados fueron los ubicados en los departamentos donde más avanzó la agricultura”. Ver el artículo “Determinan cuántas tierras perdieron las comunidades originarias” en la página web *Sobre la Tierra. Servicio de Prensa y Divulgación Científica y Tecnológica sobre Agronomía y Ambiente*. Disponible en Internet: <http://sobrelatierra.agro.uba.ar/determinan-cuantas-tierras-perdieron-las-comunidades-originaarias/>. Consultada el 1 de enero de 2017.

26. Entrevista a Clara Romero,
08/03/2017.

y al otro día al levantarme ella estaba con mi matecito ahí y mis zapatillas secas. Esas cosas son inolvidables. Ahí empecé a estudiar derecho, eran las carreras que había. Y yo pensé por ahí la abuela me dice lo de defender por eso. Se abrió la licenciatura de enfermería ahí mismo, en un anexo. Me recibí y vine a trabajar a Rosario, al hospital Centenario, luego a Buenos Aires.²⁶

Como ella reconoce, su historia y la de su generación no es tan habitual en cuanto a poder terminar los estudios. Para ello contribuyeron las experiencias familiares, la palabra de la abuela, los lazos comunitarios por fuera del territorio y, por supuesto, la constancia, la superación y “pelearla” con otros compañeros de la facultad en situaciones similares:

Iba a la universidad y la primera vez mis compañeros dijeron vamos a tomar un café y yo dije ‘no voy porque no tengo plata’, y dijeron ‘vení que te invitamos’. Y después me daba vergüenza que me estén pagando y me quedaba en el aula con la excusa de que tenía que repasar porque trabajaba y no tenía tiempo. Hasta que un día viene un pibe me dice ‘vos siempre te quedás a estudiar Romero, y yo pensé me quiere hacer el verso, y le dije ‘porque trabajo’, ‘¿me puedo quedar con vos?’ me preguntó. ‘Quedate, y se sentó. Me dice ‘¿sabes qué?, me quedo porque no tengo para el café. ‘Y viste fulano y fulanita que no vinieron hoy, ellos tampoco tienen plata’. Nos hicimos grandes amigos. Con ellos armamos un grupito donde nos íbamos a pescar porque estábamos muertos de hambre, veníamos con la monedita justo para viajar. Eso es ¡ganas-de ir-a estudiar! Nos íbamos a pescar, habíamos encontrado un lugar cerca de la barranca donde escondíamos la olla, freíamos lo que pescábamos y hacíamos el fueguito ahí y lo freíamos. Uno llevaba un poquito de yerba, el otro la sal, el otro un poquito de azúcar para el mate y así hicimos un grupito para paliarla.²⁷

27. Entrevista a Clara Romero,
08/03/2017.

Entre legados y mandatos, las trayectorias posteriores de Clara abarcan distintas provincias hasta recalar, desde hace más de una década, en la ciudad de San Pedro (Buenos Aires) donde se asentó -junto a Carlos, su pareja- para conformar el centro de interpretación indígena El Antigal. Desde allí cada año, siguiendo el calendario escolar y atenta a efemérides relacionadas con hitos del mundo indígena, decenas de establecimientos educativos de San Pedro y Baradero tienen la invaluable experiencia de profundizar en una educación intercultural, con apoyos simbólicos de todos tipo y “a pulmón” desde lo concreto y material.

Victorina Melipán Antieco vive en Villa Elisa, partido de La Plata, pero se reivindica como miembro del pueblo tehuelche. Es sobrina de Julio Antieco, el creador de la bandera mapuche tehuelche, reconocida en 1991 por la provincia de Chubut,²⁸ y la historia familiar está vinculada a la “Conquista del Desierto” y sus consecuencias:

Pertenezco a la línea Antieco, mi abuela Amelia era hija del gran Lonco Simón Antieco de Costa de Lepá [Chubut], hermana de Manuel Antieco, padre después de Julio Antieco, el creador del emblema mapuche tehuelche. Aparentemente parte de nuestra familia eran nueve lofches que estaban en Junín de los Andes, territorio netamente Pehuenche. Algunos estaban en la línea de Sayhueque. Otra parte de mis bisabuelos pertenecían a Temuco, la novena región del Gulumapú. Con tantas avanzadas, saqueos, matanzas, genocidios, persecuciones y demás, Zenón y Manuel eran muy niños, se protegen como se protegieron muchos, se dispersan y vuelven con los años al territorio para buscar los nueve lofches y se encuentran con que fue todo

28. Ver la página web del Consejo Provincial de Educación del Gobierno de Santa Cruz. Disponible en Internet: <http://educacionsantacruz.gov.ar/index.php/emblemas-y-banderas>. Consultado el 1 de enero de 2017.

29. Entrevista a Victorina Melipán Antieco, 14/04/2017.

desmembrado y que los pocos que quedaron, quedaron desparramados en distintos lugares como pudieron sobrevivir, así que se afianzan en el territorio gununa kuna-tehuelche, en Chubut, Costa de Lepá.²⁹



Honorable Concejo Deliberante de San Pedro

SAN PEDRO (Bs. As.), SETIEMBRE 15 de 2006.-

**Señor
Intendente Municipal
Prof. MARIO LEANDRO BARBIERI
S/D**

De mi mayor consideración: Tengo el agrado de dirigirme a Ud., transcribiéndole la **siguiente ORDENANZA N° 5.591**, sancionada por este Honorable Concejo Deliberante.

ORDENANZA N° 5.591

VISTO

La inquietud manifestada por un grupo de personas de nuestra localidad, de dar a conocer la otra historia y

CONSIDERANDO

Que La cultura es una experiencia que está al alcance de todos pero pocas personas tienen la oportunidad de conocer la cultura indígena

Que la cultura indígena no está escrita y que merece ser rescatada del olvido para las futuras generaciones

Que durante los últimos años ha habido una notable reivindicación del indígena en toda América

Que en momentos en que nuestra Ciudad tiene una explosión turística de tanta importancia, sería grato sumar a los valores culturales-históricos existentes, Combate de Obligado, Reserva paleontológica etc. acciones tendientes a movilizar sentimientos respecto de los hombres originarios de América, a través de actividades culturales alusivas a las diferentes etnias

Por lo expuesto

**EL HONORABLE CONCEJO DELIBERANTE DE SAN PEDRO
en uso de sus atribuciones sanciona la siguiente**

ORDENANZA

Art. 1°.- Declarase en todo el Distrito de San Pedro, a partir de la promulgación de la presente Ordenanza, los días 9,10 y 11 de Octubre de cada año como **“Los tres últimos días de libertad indígena”**

Art. 2°.- Incorpórese la declaración de Art.1° al Calendario de eventos municipales.-

Art. 3° Comuníquese al Departamento Ejecutivo, dése al Registro del Honorable Concejo Deliberante y archívese.-

Dada en la Sala de Sesiones del Honorable Concejo Deliberante de San Pedro, a los CATORCE días del mes SETIEMBRE del año DOS MIL SEIS.-

Peligrini 180 - San Pedro - Tel 03329-423439/424164 - C.F. 2930 -

Figura 1. Ordenanza de 2006, una de las primeras medidas impulsadas por la comunidad: El reconocimiento de “Los tres últimos días de libertad indígena” los días 9, 10 y 11 de octubre. (Ordenanza N° 5591/ 2006).

Los Antieco, como muchas otras comunidades, debieron soportar y refugiarse de las campañas militares de sometimiento recurriendo a la dispersión primero, y luego intentando volver al territorio ya cartografiado y ocupado por el Estado y las relaciones capitalistas. Las memorias en contexto de desplazamiento y del regreso (Ramos y Delrio, 2011) han sido recuperadas y narradas por la familia y transmitidas a las generaciones venideras. El relato de Victorina hace hincapié en la historia del despojo, el evento crítico de la desarticulación familiar/comunitaria de los nueve *lofches*, en tanto no aparenta darle la misma trascendencia a las causas de llegada a Buenos Aires. Así reflexiona acerca del territorio y de la provincia como lugar de arribo:

Hoy llama la atención 'cómo pueden estar acá'. Por caminos de la vida. No hay nada sorprendente. Estamos dentro del territorio de nuestros antepasados, territorio milenario que ellos siempre recorrieron de norte a sur, de sur a norte, ósea norte centro. Lo que pasa es que después vienen los estados, ponen límites y las llaman provincias, pero esa es otra cuestión. Terminamos afincándonos acá porque estamos dentro del territorio, circunstancias de la vida, de este sistema donde uno tiene que irse por estudio, por trabajo, por cuestiones de los padres, por necesidades de la vida, situaciones de dignidad y familias adoptivas por las cuales uno tiene familias en otros lugares, y hay que seguir a los padres y eso hace que uno viva distintas etapas en distintos lugares.³⁰

30. Entrevista a Victorina Melipán
Antieco, 14/04/2017.

Buenos Aires -como afirma Lorena Cañuqueo (2005)- no es entonces un lugar ajeno sino que carga una historia de avasallamientos, desplazamientos, conflictos y negociaciones que, puesta en evidencia, permite dar fundamentos y legitimidad, desde el discurso y la memoria oral mapuche -y tehuelche-, a la reivindicación de territorio y la preexistencia a las formaciones estatales. Dicha autora, investigadora y mapuche urbana, recupera los *ngutram* por su capacidad de:

construcción inclusiva y de largo plazo que perdura en el tiempo como la continuación de una trayectoria que describe un proceso vivido colectivamente. De esta manera se abre la posibilidad de que, desde el lugar de la memoria histórica, podamos otorgar sentidos a la historia acontecida en esta parte del Territorio Mapuche y, a la vez, podamos definir criterios igualmente propios y válidos de identidad y pertenencia que incluya la complejidad de las trayectorias (Cañuqueo, 2005: 13).

Hay una historia o una memoria reivindicativa del territorio pero también de una historia colectiva común que continúa siendo articuladora del presente. Luego los sucesos personales pueden derivar en una migración o decisión específica, como el problema de salud que aquejó a Mirta Millán con apenas tres años de edad y que motivó la decisión de sus padres de ir a la ciudad:

A los tres años me agarró una enfermedad, unos quistes hidatídicos, estuve al borde de la muerte, mal, estaba en las últimas y como mi papá era ferroviario le dan tres alternativas donde podían operarme. Mar del Plata, Bahía Blanca o Buenos Aires. Bueno, Buenos Aires era un mundo para ellos, Mar del Plata no conocían a nadie y en Bahía Blanca tenían familiares. Entonces decidieron Bahía. Le dan el traslado, me operan, una operación tremenda, cuatro años tenía ya, cumplo en el hospital. Me recuperé y mi familia decidió quedarse allí porque me tenía que controlar, porque era propensa a los quistes.³¹

31. Entrevista a Mirta Millán,
08/04/2017.

De este modo, casi la vida entera de Mirta transcurrió en la provincia de Buenos Aires. Ante la pregunta inicial de ¿cuándo y cómo supo que era miembro de

un pueblo indígena?, emergen, en muchas de las historias, respuestas coincidentes; hay un momento, tal vez un *clic*, en el cual se asume el autorreconocimiento como originario. Sin que esto descarte la recuperación de anécdotas, hitos o sucesos previos que pensados desde el presente señalen una historia identitaria con algunos capítulos iniciales inquietantes o movilizadores que cuestionaban el ser “criollo” o evidenciaban percibirse distintos. A continuación, algunas de esas historias:

Mi viejo me decía no, somos criollos, cuando éramos chicos me cargaba y me decía que éramos franceses, Puñalef [hace una imitación del francés al pronunciar Puñalef...risas]. Nosotros somos criollos, decía, yo lo sospechaba por los rasgos originarios, mis familiares todos del sur, si bien aparecían cosas, yo me daba cuenta, las comidas viste, o las historias familiares [...] Yo no me reconocía en la secundaria, me daba mucha vergüenza y además no sabía mucho, le preguntaba a mi viejo y no le importaba pese a que se acordaba de alguna palabra en mapuzungun, del campo de los padres o abuelos. Pero no, en esa época, no. Nos daba vergüenza. La escuela misma te daba que no existía. Un día la profesora dice vamos al museo a ver unos cuadros. Fuimos y miramos y en el primer piso hay una sala ‘étnica’ que le dicen, como de hace cincuenta años, hay vasijas, mapas donde están los indios, gente que ha donado cosas de Perú, telares. Nos hizo el recorrido el guía. Yo tendría 14 años, dice esto es de Perú esto de Bolivia, y alguien le preguntó cómo eran los indios de Argentina, y bueno dice, se parecían mucho a él...Yo sentí la mirada de todos, me quedé callado, *knock-out*, peor, yo siempre fui medio callado, no sabía dónde meterme. Tremendo.³²

32. Entrevista a Darío Puñalef, 07/04/2017.

Ser consciente de ser parte de un pueblo indígena, fue a los diecinueve años, fue un clic, terminé el secundario y empecé a estudiar y fue como ese tránsito de darme cuenta, bueno, yo venía con crisis propias de la adolescencia, más las crisis culturales porque me daba cuenta que no entrábamos en un patrón común, no. Y el secundario, en sexto me ayudó a entender esa lógica una profesora de literatura, yo le debo mucho, guiarnos a leer literatura más latinoamericana y todo eso me llevó a pensar quién era yo. Pero, mirá, a los trece años o doce, empezamos a darnos cuenta de la cuestión indígena, antes, recibíamos visitas, paisanos del sur. A esa edad falleció mi tío, lo mataron, por el tema de las tierras en lo que sería El Mirador [Chubut], lugar donde había nacido mi mamá, era su único hermano. Yo me acuerdo de aquella vez, además de la situación tremenda que vivió mi mamá, decidió viajar con mi hermano Jorge y conmigo -los más grandes-, y ahí me encontré con la gente del campo, muy distinta a la realidad de Bahía Blanca, urbana, muy diferente, y ahí me hizo como un...[hace un gesto como dando a entender que la movilizó o la hizo pensar], empecé a preguntarme cosas, no se hablaba de identidad mapuche, se hablaba de identidad paisana.³³

33. Entrevista a Mirta Millán, 08/04/2017.

Yo creo que lo supe siempre, desde que tengo uso de razón, escuchar hablar al tío [por Lorenzo Cejas Pincén, *lonko* de la comunidad indígena] más que nada [...] siendo chico no se hablaba tanto de la espiritualidad en la comunidad y entonces medio que como recién a los catorce cuando empecé la lucha ahí me di cuenta. Mi papá, mis tíos, mi hermana la mayor con el marido, mi tía Mabel, los papás de Peñalba organizaron el viaje que aprobó la ley, la 23.302, en el 85. Catorce años tenía. Viajamos 50 de la comunidad, un micro lleno. Estuvimos todo un día en el congreso, dormimos esa noche, y ya como éramos muchos niños nos llevaban a descansar. Hubo reuniones previas en Trenque Lauquen, en la casa de tío Lorenzo. El tío era el que lideraba, mi mamá sostenía como yo hago ahora, al gestionar y conseguir lo

34. Entrevista a Isabel Araujo,
16/03/2017.

que se necesita, eso hacía ella en ese momento, contando así me di cuenta.³⁴

Ya de chico, se reunían mis parientes, mis tíos, mis tías y mis abuelos, lo palpé de chico, salvo que yo siempre calladito. Yo recuerdo cuando tenía siete años e íbamos a los canales de TV, a canal 7, a canal 9 a hacer los reclamos aprovechando los días americanos del indio no sólo a nivel Los Toldos sino a nivel país, por eso para mí fue algo natural de ver como toda la familia trabajaba en la causa.

¿Algún momento donde visualizás que empezaste con el movimiento indígena?

Si, en Florencio Varela se hizo una vez un encuentro; hay varios grupos de inmigrantes, uno de ellos el de los italianos; donde se hizo durante tres días sobre el tema indígena. Participé, estuve ahí, como oyente. Mi papá estuvo en un congreso en Quilmes previo de la constituyente en el 92 o 93. Yo miraba siempre de lejos, porque miraba a mi papá, lo que sufrió principalmente. De ahí mis tíos me llamaban para actividades De ahí en más los primos se fueron quedando, yo fui acompañando al tío Marcelino, era el que más lo acompañaba y en un viaje que fuimos a Los Toldos, hablábamos y teníamos tiempo, él no tenía hijos, pude aprender de él lo que no pude aprender de mi papá.³⁵

35. Entrevista a Jorge Cayuqueo,
02/03/2017.

Mirta marca sus diecinueve años como la edad en la que reconoció su pertenencia indígena. Desde entonces ha militado en distintas organizaciones y colectivos, comenzando por agrupaciones estudiantiles, de Derechos Humanos, y más tarde específicamente indígenas. Sin embargo, el viaje al sur por el asesinato de su tío por un conflicto de tierras cuando tenía doce o trece años es restaurado como un mojón en la percepción identitaria. Aquella mención a lo paisano, los familiares que llegaban a Bahía Blanca desde el campo, abandona la otredad y se torna parte del nosotros.

Con sentido del humor, el padre de Darío omitía referenciar a la pertenencia y aseguraba ser criollo. Sin embargo cuando a Darío, al "Puña" como le decían en el club y en la facultad, un grupo de antropólogos lo invita junto a su padre a participar de un encuentro como parte de una investigación que indagaba sobre los descendientes catrieleros, Don Rafael se puso contento de semejante reconocimiento. Antes, Darío tenía ciertos indicios, reconocía algunas palabras pronunciadas por su padre pero negaba ser mapuche. Una anécdota en el museo lo descolocó y no lo hizo olvidar jamás ese señalamiento. Desde aquella invitación, Darío ha militado junto a otros originarios de la región -en esos años crearon la agrupación PeñiMapu- y de un tiempo a esta parte en Pillán Manké con distintos proyectos.³⁶

Isabel Araujo y Jorge Cayuqueo asumen que desde que tienen uso de razón saben que son indígenas. Crecieron viendo a sus familiares gestionar, difundir y militar por la causa. En ambos casos, la memoria recupera su participación vinculada a algún hito del movimiento indígena. Isabel en el marco de la organización por la sanción de la ley 23.302 en 1985 y Jorge en el contexto de la década de 1990, cuando los contra-festejos del V Centenario del "Descubrimiento de América" y la reforma constitucional de 1994 foguearon el debate, impulsaron procesos de organización y emergencia originaria que facilitó la articulación de nuevas luchas (Gordillo y Hirsch, 2010).

Como Isabel y Jorge, muchas personas que se autorreconocen como originarios no solo viven en el territorio bonaerense sino que recorren Buenos Aires a diario, desde distintos espacios con sus organizaciones, gestionando, militando y

36. Entre otras acciones, desde 2008 la comunidad lleva adelante el programa radial "voces originarias", en la radio de la Facultad de Ciencias Sociales de Olavarría, y es protagonista del proyecto de recuperación y liberación de condones andinos, además de organizar jornadas de concientización en el espacio público y de capacitación en educación intercultural en escuelas de la región. Ver la página web de la Comunidad Mapuche Urbana Pillan Manke. Disponible en Internet: <http://pillanmanke.blogspot.com.ar/>. Consultada el 1 de enero de 2017.

visibilizando la causa indígena en base a diversas agendas: educación, salud, vivienda, territorio, restitución de restos, etc.

Nada más y nada menos.

A modo de cierre

A través de entrevistas semi-estructuradas que recuperan historias de vida, el artículo aborda trayectorias de indígenas que en la actualidad viven en la provincia de Buenos Aires. Se plantearon preguntas en función de las experiencias bonaerenses y los estudios de memoria que focalizan en las trayectorias e historias de vida de los pueblos indígenas en contextos impuestos de desplazamiento (Ramos y Delrio, 2011), enfocando en las generaciones actuales, las modalidades de sus narrativas y los modos de autorreconocimiento.

Partimos de definir un área de estudio con ciertas complejidades: Buenos Aires posee diversas capas/fronteras históricas de relaciones interétnicas, migraciones externas e internas, es el distrito más populoso del país y es visibilizado como una jurisdicción “sin indios”.

En tal sentido, siguiendo a Michael Pollak (2006), se trata del intento de restaurar memorias subterráneas o clandestinas que en ocasiones solo fueron transmitidas en ámbitos familiares o redes de sociabilidad afectiva y/o política con dos propósitos. Por un lado, reconstruir “lo que realmente sucedió en el pasado” reponiendo los eventos negados por los relatos hegemónicos; por el otro, reconstruir marcos de interpretación sobre el pasado en términos culturalmente significantes y relevantes para sus proyectos políticos en el presente.

Así, hemos procurado armar las piezas y hasta reconstruir los rompecabezas de esas historias indígenas signadas por los desmembramientos, desplazamientos y experiencias de despojo, muchas veces silenciadas. Consideramos dichas memorias como eventos críticos que, por un lado, marcaron y condicionaron las vidas y las trayectorias de las generaciones siguientes y, por el otro, son inescindibles de las agencias indígenas bonaerenses actuales, en tanto configuran dinámicas específicas de autorreconocimiento, articulación comunitaria, también de elaboración de una historia familiar, comunitaria y como pueblo, y de “estar en lucha” como miembro de un pueblo originario.

En suma, la sistematización de las entrevistas nos permite sugerir vinculaciones entre las modalidades de incorporación subordinada, las migraciones y las experiencias actuales en la provincia de Buenos Aires y dan cuenta, como propone Cañuqueo (2005), de una historia colectiva común que a través de la complejidad de las trayectorias continúa siendo articuladora del presente. Entre esas realidades geográficas e históricas, el entrecruzamiento con los discursos hegemónicos e imaginarios colectivos y la agencia indígena, que restaurando memorias acciona desde el presente, tal vez podamos construir una o múltiples formas de “ser indígena” en la provincia de Buenos Aires.

Agradecimientos

Este trabajo no hubiera sido posible sin la colaboración y predisposición de los entrevistados. A ellos mi más profundo agradecimiento: Isabel Araujo, Segunda Blanco, Hermelinda Tripailaf, Claudia Lamelza, Victorina Melipal Antieco, Mirta Millán, Clara Romero, Jorge Cayuqueo, Luis Pincén y Darío Puñalef.

Fuentes

- » Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010 (a). Disponible en Internet: <http://www.indec.gob.ar/index.asp>. Consultado el 1 de enero de 2017.
- » Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010 (b). Disponible en Internet: <http://www.indec.gob.ar/censos>. Consultado el 1 de enero de 2017.
- » Ordenanza N° 5591 sancionada por el Concejo Deliberante de San Pedro (Buenos Aires), 15 de septiembre de 2006.

Bibliografía

- » AA.VV (s/f). “Qué va a ser indígena si es mi vecino”. Indígenas en la ciudad: visibilizando una realidad desconocida y negada. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA).
- » Abercrombie, T. (1998). *Pathways of memory and power: ethnography and history among an Andean people*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- » Areces, N. (1999). Regiones y fronteras. Apuntes desde la historia. *Andes* 10: 20-31.
- » Arizpe, L. (1976). Migración indígena, problemas analíticos. *Nueva Antropología* II: 63-89.
- » Banzato, G. (2005). *La expansión de la frontera bonaerense. Posesión y propiedad de la tierra en Chascomús, Ranchos y Monte*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- » Barba, F. (1977). La zanja de Alsina, la ofensiva olvidada. *Actas del Tercer Congreso de Historia Argentina y Regional*. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.
- » Cañuqueo, L. (2005). “Los ngutram: relatos de trayectorias y pertenencias mapuche”. Ponencia presentada durante el VI Congreso Internacional de Etnohistoria. Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Buenos Aires, 22 al 25 de noviembre.
- » Das, V. (1995). *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi, Oxford University Press.
- » De Certeau, M. (2000). *Relatos de espacio. La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*. México, Universidad Iberoamericana.
- » De Jong, I. (2003). *Historia, Etnicidad y Memoria: el proceso de conformación de la identidad indígena en la tribu amiga de Los Toldos (provincia de Buenos Aires)*. Tesis doctoral. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- » De Jong, I. (2016). “El difícil arte de la paz: La diplomacia salinera entre las décadas de 1840-1860” en de Jong, I. (comp.), *Diplomacia, Malones y Cautivos en la Frontera Sur, Siglo XIX. Miradas desde la antropología histórica: 95-158*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- » Del Río, M. S. (2013). Procesos de comunalización, territorialización e invisibilización en el Este Pampeano: Comunidad Eusebia Farías en Miguel Riglos. *Anuario de Facultades de Ciencias Humanas UNLPam* 10 (2): 1-17.
- » Delrio, W. (2003). *Etnogénesis, hegemonía y nación. La construcción de identidades indígenas y nacionales en la incorporación de la población originaria norpatagónica al estado-nación (1870-1943)*. Tesis doctoral. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- » Gordillo, G. y S. Hirsch (2010). “La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina” en Gordillo, G. y S. Hirsch (comp.), *Movilizaciones indígenas e identidades en la Argentina: 15-38*. Buenos Aires, La Crujía.
- » Hernández, I. (1993). *La identidad enmascarada: los mapuches de Los Toldos*. Buenos Aires, EUDEBA.
- » Kohn, E. (2002). Infidels, virgins and the black-robed priest: a back woods history of Ecuador’s Montaña region. *Ethnohistory* 49 (3): 545-582.
- » Lenton, D. (2014). “Apuntes en torno a la aplicabilidad del concepto de genocidio en la historia de las relaciones entre el estado argentino y los pueblos originarios” en Lanata,

- J. L. (comp.), *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectivas transdisciplinar: 32-51*. San Carlos de Bariloche, IIDyPCa-CONICET.
- » Nagy, M. (2013). *Estamos vivos: historia de la Comunidad Indígena Cacique Pincén, provincia de Buenos Aires siglos XIX-XXI*. Buenos Aires, Antropofagia.
 - » Pérez, P. (2014). De azul a colonia Catriel: estado, indígenas y la producción del espacio social en geografías condicionadas (1877-1899). *Tefros* 12 (1): 123-152.
 - » Pollak, M. (2006). *Memoria, Olvido, Silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata, Ediciones Al Margen.
 - » Ramos, A. (1999). *Discurso, pertenencia y devenir. El caso mapuche de Colonia Cushamen*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
 - » Ramos, A. y W. Delrío (2011). Mapas y narrativas de desplazamiento. Memorias mapuche-tehuelche sobre el sometimiento estatal en Norpatagonia. *Antíteses* 4 (8): 515-532.
 - » Ramos, A.; Crespo C. y M. A. Tozzini (2016). *Memorias en lucha: recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma, Universidad Nacional de Río Negro.
 - » Ratto, S. (1994). Indios amigos e indios aliados: Orígenes del negocio pacífico en la Provincia de Buenos Aires (1829-1832). *Cuadernos de Historia del Instituto Ravignani* 5: 25-34.
 - » Ratto, S. (2011). El frustrado proyecto de avance territorial del estado nacional entre 1869 y 1872. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 19 (1): 65-88.
 - » Rumsey, A. (2001). "Tracks, traces, and links to land in aboriginal Australia, New Guinea, and beyond" en Rumsey, A. y J. Weiner (eds.), *Emplaced myth: space, narrative, and knowledge in aboriginal Australia and Papua New Guinea*: 19-42. Honolulu, University of Hawaii Press.
 - » Salomón Tarquini, C.; Rollhauser, E. y M. Nagy (2014). Trabajo y trayectorias familiares de indígenas en Pampa y nordpatagonia (Argentina, 1882-1920). *Mundos do Trabalho* 12: 153-173.
 - » Tamagno, L. (2001). *Nam Qom Hueta 'a NadockshiLma: Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*. La Plata, Ediciones al Margen.
 - » Weiss, L.; Engelman, J. y S. Valverde (2013). Pueblos indígenas urbanos en argentina: un estado de la cuestión. *Revista Pilquen* 1 (16): 1-14.