

## EL ESTIGMA DE LA DIFUSIÓN Y LA DIFUSIÓN DEL ESTIGMA. LA ESCUELA HISTÓRICO-CULTURAL Y LOS PREJUICIOS HACIA LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE NORPATAGONIA, ARGENTINA

Sebastián Valverde\*

Fecha recepción: 15 de noviembre de 2014

Fecha de aceptación: 7 de mayo de 2015

### RESUMEN

*En la región de Norpatagonia, Argentina, históricamente se ha construido una identificación estigmatizante del pueblo Mapuche como “chileno” en contraposición con el pueblo Tehuelche –junto con otras parcialidades– como “argentinos”. Ha sido la escuela histórico-cultural de tipo difusionista la que empleó la noción de “araucanización” para designar la supuesta sustitución de la antigua población indígena de las pampas por otra, de características diferentes, proveniente de Chile. Desde los sectores hegemónicos de la región se ha utilizado reiteradamente este concepto para argumentar la presunta extranjería del pueblo mapuche, presentándolo además como “invasor” de los “verdaderos” pueblos originarios locales. Nos proponemos analizar la influencia de los etnólogos difusionistas en los estudios sobre los pueblos indígenas de Patagonia y la lectura que han efectuado –y promovido masivamente– de este “proceso de araucanización”. Analizaremos su impronta, en algunas notas periodísticas actuales.*

*Palabras clave: cuestión indígena – pueblo Mapuche – araucanización – escuela histórico-cultural*

### THE STIGMA OF THE DIFFUSION AND DIFFUSION OF STIGMA. THE CULTURAL-HISTORICAL SCHOOL AND PREJUDICE TOWARDS THE INDIGENOUS PEOPLES OF NORTHERN PATAGONIA, ARGENTINA

### ABSTRACT

*In the North-Patagonian area (Argentina), has been historically built a stigmatizing identification of the “Mapuche” as “Chilean” as opposed to the “Tehuelche” people –along with other partialities– as “Argentinean”. It has been the historical-cultural School of the diffusionist*

---

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

*kind which used the idea of “Araucanization” to designate the supposed substitution of the old native population of the pampas for another one, of different characteristics, coming from Chile. This concept has been repeatedly used from the hegemonic social sectors of the region, to claim the alleged immigration of the mapuche people, presenting them furthermore as “invaders” of the “true” local native people. Our proposal is to analyze the influence of diffusionist ethnologists in the studies of native people of Patagonia and their interpretation –which they have massively promoted– on this “Araucanization process”. We will analyze their imprint, in some current journalistic notes.*

Keywords: *native question – mapuche people – araucanization – Historical-cultural School*

## PRESENTACIÓN

*los mapuche no son originalmente argentinos (...). Los mapuches, cruzando la cordillera, atacaron y vencieron a nuestros indígenas, tehuelches, pehuenches, araucanizando nuestras pampas, imponiendo su lengua mapu dungu y arrojando a nuestros naturales al sur de Río Negro y este de Buenos Aires (Porcel “La araucanización de nuestra pampa. Los tehuelches y pehuenches. Los mapuches invasores”, Diario La Nación, 10/10/2007).*

*Los mapuches provienen de Chile. Los mapuches mataron a los tehuelches, que eran indígenas argentinos, buenos y serviciales. Los mapuches no tienen derechos sobre los territorios que ocuparon (Aranda, Página 12, 01/11/2009, ironizando en relación con la campaña mediática para negar los derechos ancestrales del pueblo originario mapuche).*

Históricamente, se ha construido en la región de Norpatagonia esta supuesta dicotomía entre los “*buenos tehuelches argentinos*” y los “*malos mapuches chilenos*”. Según dicha concepción, los pueblos indígenas foráneos exterminaron a los locales y acabaron con su cultura, tal como señala la cita con que encabezamos este artículo. El segundo epígrafe –perteneciente a un artículo periodístico que analiza las campañas mediáticas estigmatizantes contra el pueblo Mapuche– ironiza en torno a esta lectura.

Esta explicación se remonta a fines del siglo XIX y principios del XX, frente a la constante amenaza de conflictos limítrofes con Chile y la necesidad de “homogeneizar” y “argentinar” a la población –en una zona, de gran presencia de habitantes de origen transcordillerano, donde en los hechos aún no estaban conformadas las fronteras nacionales–.

Analizando *La conquista de quince mil leguas*, de Estanislao Zeballos, Lazzari y Lenton (2000) plantean que este autor diferencia a los indígenas que residían en la Pampa de los que habitaban al sur del Río Negro. Así, se fueron promoviendo, desde los sectores hegemónicos, discursos y prácticas discriminatorias hacia chilenos e indígenas, identificando además a estos últimos con los primeros. Paralelamente, se exaltó a los “pioneros” de origen europeo como los artífices fundamentales del “desarrollo” y el “progreso” de la región, concibiendo el inicio de la “historia local” con su llegada. Sugestivamente, a ellos nunca se les ha cuestionado su carácter de “extranjeros”.

La persistencia hasta nuestros días de esta falaz identificación de “Mapuche” como un supuesto invasor “chileno” –presuntamente contrapuesto a los grupos y parcialidades locales como Tehuelches, Poyas, etc.– solo es comprensible en función de los intereses a los que responde: restar legitimidad a las crecientes reivindicaciones territoriales e identitarias que viene protagonizando este pueblo a través de sus comunidades y organizaciones. De hecho, en varias

causas judiciales que se vienen dirimiendo, este es el argumento que se utiliza en contra de las comunidades actualmente en litigio.

A partir de este deseo de deslegitimar al pueblo Mapuche como grupo “originario” es que podemos comprender semejante contraste entre el conocimiento académico actual y las legislaciones vigentes<sup>1</sup> y, por otro lado, las representaciones de amplios sectores sociales y los discursos presentes en algunos medios masivos de comunicación, que difunden argumentos fuertemente discriminatorios como los que se vienen registrando en los últimos años, y que han adquirido vigencia en los últimos meses. Explicaciones que vienen obteniendo particular presencia en un escenario de creciente movilización indígena y valorización territorial.

Han sido los etnólogos vinculados a la *escuela histórico-cultural* de tipo *difusionista* –a la cual luego nos referiremos–,<sup>2</sup> quienes, en consonancia con su preocupación por recuperar los orígenes de las diferentes culturas emplearon la noción de *araucanización*, entendiendo como tal “la sustitución de la antigua población pampeana por otra, de características diferentes, proveniente de Chile” (Bórmida 1953-54 en Ortelli 1996:203). De acuerdo con esta concepción, “este proceso de sustitución fue gradual y estuvo acompañado por la difusión de elementos culturales araucanos en la región” (Canals Frau 1973 en Ortelli 1996:203).

A pesar de que estas concepciones ya han sido largamente superadas y refutadas desde ámbitos académicos y vastos sectores sociales (ver el último punto donde se presentan las nuevas perspectivas), desde los discursos dominantes –fundamentalmente a través de los medios masivos– se viene empleando reiteradamente este concepto de “araucanización”, enfatizando así la pretendida extranjería del pueblo Mapuche, presentado además como supuesto “invasor” y “exterminador” de los “verdaderos” pueblos originarios locales. Preceptos que han sido históricamente difundidos como una “verdad objetiva y neutra” que en realidad escondía su ideología y fines políticos, mientras que los cuestionamientos efectuados desde distintos sectores sociales son catalogados como “politizados, sesgados y carentes de objetividad”.

En este sentido, no debemos confundir la perspectiva difusionista originalmente formulada con la lectura acrítica de dichos preceptos (varias décadas después de haber sido dejadas de lado por la Antropología en el mundo), a la que se suma el sesgo simplista y reduccionista que adopta al ser retomada por notas periodísticas –escritas por autores no especializados– cuyo único objetivo es deslegitimar al pueblo Mapuche, respondiendo a determinados intereses económicos y políticos.

Lejos estamos de considerar que los principios de esta escuela antropológica sean la única fuente del prejuicio antimapuche en la región. Por el contrario, este es anterior a la aparición de esta corriente y hasta nuestros días se encuentra presente en vastos sectores sociales, mientras el trabajo de dichos etnólogos se empieza a difundir a partir de la segunda mitad del siglo XX. No obstante, entendemos que la lectura difusionista de la cuestión indígena fue plenamente funcional a las concepciones de los sectores hegemónicos de la región, lo que contribuye a explicar su aceptación e incorporación como explicación “oficial” y su persistencia en el tiempo, aun cuando a nivel mundial –y en la misma Argentina– adquirían relevancia otras tendencias, diametralmente diferentes en términos teóricos, conceptuales e ideológicos. Por otro lado, la tendencia a identificar a un pueblo indígena como presunto extranjero, no es nueva ni exclusiva del caso del pueblo Mapuche. De hecho, esto también se da con diferentes pueblos indígenas del norte argentino –los que son identificados como presuntamente bolivianos y paraguayos– y puede registrarse en un sinnúmero de casos en América Latina, ampliamente documentados y problematizados por diversas investigaciones.

En el presente artículo, nos proponemos analizar la influencia de estos preceptos difusionistas en los estudios sobre los pueblos indígenas de Patagonia y la particular lectura que han efectuado –y promovido masivamente– del denominado “proceso de araucanización”, así como la forma en que tales concepciones siguen vigentes en los discursos y lecturas del sentido común en relación con los pueblos indígenas.

Para ello, en la primera parte de este escrito nos referiremos a los postulados teórico-metodológicos de la corriente histórico-cultural y el contexto político-social que hizo posible su presencia y hegemonía. A la vez, visualizaremos cómo esto retardó la emergencia de perspectivas más actualizadas y dinámicas, que van a adquirir mayor presencia con el retorno de la democracia y se van a consolidar en los ámbitos académicos en los últimos años.

La segunda parte del trabajo estará centrada en el uso que se ha efectuado del concepto de “araucanización”. Recuperaremos algunas notas periodísticas recientes, en las cuales puede observarse la fuerte impronta de los principios difusionistas. Finalmente, profundizaremos en las diversas aristas de la explicación “tradicional” retomando las críticas que investigadores de diferentes disciplinas (en Argentina y en Chile) han venido realizando.

En cierto modo, resulta “atípico” el recorrido que proponemos ya que diversas representaciones en el sentido común y en discursos masivos nos han llevado a problematizar la vinculación que determinadas concepciones antropológicas han tenido con estos. Buscamos no solo comprender los preceptos de tales lecturas difusionistas, sino la influencia que han generado en el ámbito social y, a la vez, la persistencia hasta la actualidad de semejantes explicaciones.

Para el desarrollo del presente artículo, hemos trabajado con autores que han conceptualizado acerca del desarrollo de las diversas corrientes dentro de la antropología en esta región, situándolas en el contexto histórico-social. Hemos vinculado estos aportes con los resultados de las investigaciones que venimos efectuando en Norpatagonia en relación con el pueblo Mapuche desde hace una década. Por último, empleamos diversas notas periodísticas publicadas en los últimos años y meses, que esgrimen diferentes discursos sobre los cuales llevaremos adelante una lectura crítica.

## LA ESCUELA HISTÓRICO-CULTURAL EN ARGENTINA Y EN RELACIÓN CON LOS ESTUDIOS DE LA CUESTIÓN INDÍGENA EN PATAGONIA

A nivel mundial, la denominada escuela histórico-cultural se fue desarrollando desde los últimos años del siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX, principalmente en Estados Unidos, Alemania e Inglaterra. Su suerte es inseparable de la que corrieron las doctrinas evolucionistas de fines del siglo XIX que comenzaron a contar, en las décadas subsiguientes, con un creciente nivel de críticas. El escenario de crisis y conflictos sociales comenzó a poner en duda la idea de “progreso”, tan arraigada en las décadas anteriores. En este marco surgió el difusionismo –como crítica al evolucionismo– también conocido como “Historicismo cultural”, cuyos referentes más destacados fueron Graebner (1877-1942), Smith (1864-1922), Wissler (1870-1947) y Rivers (1864-1922) (Ramos *et al.* 2006).

En lo que respecta a la Argentina, en general, existe un amplio consenso en considerar el período que va de 1930 a 1950 como el de supremacía de la escuela histórico-cultural de cuna austríaca y alemana (Perazzi 2009; Ratier 2010). Con respecto a la región de Patagonia, esta línea hegemonizó los estudios antropológicos y arqueológicos desde la década de 1940 hasta por lo menos las de 1970 y 1980 (Boschín 1991-1992; Crespo 2008).

Esta escuela consideraba la presencia de un foco o centro cultural que irradiaba una serie de ondas concéntricas de “influencias” que alcanzaban –luego de transcurrir cierto tiempo y extenderse por el espacio– a otros grupos humanos. Las invenciones se realizaban en ese “centro primario” que influía sobre las áreas secundarias externas: esto sería la denominada “difusión cultural”, que puede darse a partir de diferentes factores como el contacto, la migración y la invasión (Ramos *et al.* 2006). Aunque se admita que el principio de difusión puede ser de utilidad para relacionar rasgos culturales es, sin embargo, incapaz de dar cuenta del origen de ningún rasgo cultural, a no ser que se llegue a una regresión infinita y absurda. De hecho, la explicación del cambio, atribuido exclusivamente a la “migración” o “difusión” de patrones culturales “externos” nos ubica en un

punto un tanto paradójico: ¿cuál sería entonces el “origen” de dicho rasgo?, ¿cómo se produce el cambio cultural?, ¿solo ocurre por difusión o existen también factores internos? (Harris 1994; Ramos *et al.* 2006). En el año 1955 y desde una perspectiva Neolucionista, Steward efectuó una lúcida crítica, en la que señaló las consecuencias que tendría confiar en la tipología de las áreas culturales con respecto a tres problemas concretos: a) el centro y los límites del área se modifican con el paso del tiempo; b) la cultura dentro del área puede cambiar de tal forma que se asemeje a otras culturas en diferentes áreas y momentos y; c) porciones de una misma área pueden contener culturas radicalmente diferentes pese a compartir muchos rasgos (Harris 1994).

En nuestro país, el antropólogo italiano José Imbelloni desempeñó un rol protagónico en el desarrollo y consolidación de esta escuela. En efecto, la publicación de su obra “*Epítome de Culturología*” (1936) contribuyó a consolidar esta tendencia en el ámbito local. Este trabajo, que Madrazo ha caracterizado como una “verdadera biblia histórico-cultural en el ámbito nacional” (Madrazo en Ratier 2010:23), se convertiría en el primer encuadre teórico-antropológico elaborado en el país. Aunque retomaba, sintetizaba y glosaba los conceptos básicos del método desarrollado en Europa, el aporte original del *Epítome* fue poner el método histórico-cultural a disposición de los estudios americanistas (Perazzi 2009).

La llegada de Juan D. Perón al poder en 1946 significó un rápido avance para el difusionismo, favorecido por los contactos con la derecha peronista, a partir del control absoluto de la actividad en Buenos Aires (Ratier 2010; Boschín 1991-1992). Esto no quiere decir que el gobierno de aquel entonces tomara una posición en relación con las diferentes tendencias académicas, sino que evidencia el alineamiento de los académicos de esta escuela con un sector del poder político de la época, lo que contribuyó a consolidar su hegemonía.

En la década de 1950 tuvieron lugar diferentes estudios arqueológicos inscriptos en esta escuela, entre los cuales desempeñó un rol fundamental Osvaldo Menghin, destacado prehistoriador austríaco que se instaló en nuestro país en 1948, ya que sus vinculaciones con el nazismo lo obligaron a exiliarse luego de la Segunda Guerra Mundial.<sup>3</sup> Otro referente de esta línea fue Marcelo Bórmida, joven antropólogo físico italiano, oficial de Mussolini durante la contienda (Ratier 2010). Es necesario situar la llegada de estos investigadores al país dentro del contexto del arribo de una cantidad de científicos de ideología nazi y fascista, emigrados luego de la Segunda Guerra Mundial, lo cual fue facilitado por la instalación de una oficina del gobierno argentino en Roma para favorecer la incorporación académica de estos emigrados (Balazote y Radovich 2010). Así, Menghin fue consolidando su presencia en la Universidad de Buenos Aires –UBA– (en el área de Arqueología en Patagonia) y su discípulo, Marcelo Bórmida (especializado en etnología), lo acompañaba en sus expediciones a Patagonia (Ratier 2010).

Con el golpe militar a J. D. Perón en el año 1955, la escuela histórico-cultural siguió teniendo vigencia ya que Menghin y Bórmida mantuvieron los espacios de poder y siguieron influenciando a las sucesivas generaciones.

En los años 1958-1959, con los intentos de “modernización” del país, se conformaron organismos como el CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) y se crearon nuevas carreras como Psicología, Sociología y Ciencias de la Educación y la que nos interesa destacar particularmente: Antropología. En relación con esta última, se comenzó a dictar en Buenos Aires, Rosario y La Plata. Se dio, por lo tanto, un proceso de “profesionalización” del quehacer antropológico que iba a generar, posteriormente, profundas transformaciones. Sin embargo, este cambio no modificó la orientación de la antropología por aquellos años, en los que la corriente difusionista siguió detentando un lugar hegemónico (Ratier 2010).

No obstante, un cambio comenzó a vislumbrarse a partir del año 1962 con los primeros graduados de la novel carrera de Antropología, que plantearon una ruptura con las concepciones elitistas asumiendo el compromiso con la realidad nacional y con las capas sumergidas de la sociedad. Así es como surgió una nueva generación que empezó a adherir a lo que empiezan a denominar

como “Antropología Social”. Poco tiene que ver esta denominación de “Antropología Social” en el ámbito local, con esta misma orientación surgida en Gran Bretaña, enfrentada al culturalismo norteamericano que privilegiaba el estudio de las estructuras sociales de los llamados “pueblos primitivos”. En el medio local, en cambio, se la asume como opuesta a la corriente historicista que la enfrentaba taxativamente, al tiempo que se la concebía “como una antropología total, superadora del estudio limitado a los objetos «clásicos»” (Ratier 2010:32). Sus adherentes no pertenecían a una única línea sino, por el contrario, a varias: estructural funcionalismo, estructuralismo y neomarxismo (Ratier 2010:32).

Muchos de estos nuevos investigadores debieron formarse en las nuevas perspectivas por fuera de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Ante la falta de referentes “mayores” recurrieron a la carrera de Sociología como fuente para la apertura teórica y la instrumentación profesional. A la vez, dictaban cátedras en otras carreras dado que estos espacios en la antropología estaban vedados a la reflexión crítica, el desempeño laboral y un compromiso con la realidad actual del “otro”. Esta generación se involucraba en el trabajo en proyectos e instituciones (por ejemplo el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria –INTA–), con perspectivas novedosas desde el punto de vista teórico y con un abordaje interdisciplinario (con agrónomos, médicos, arquitectos, etc.), lo que contribuyó a la apertura hacia nuevas miradas (Ratier 2010).

Con el golpe de estado del año 1966, Marcelo Bórmida adquirió el predominio absoluto no solo en la Universidad de Buenos Aires, sino también en otros ámbitos vitales como el CONICET, al tiempo que toda la nueva generación orientada hacia la Antropología Social se vio obligada a buscar rumbos alternativos. En este contexto, algunos centros de estudios privados se constituyeron en un refugio y se acrecentaron los trabajos sustentados en miradas superadoras, mientras en unas pocas instituciones fue posible mantener algunas “islas” refractarias a la tendencia hegemónica. Tal es el caso de la Universidad La Plata, durante un tiempo de la Universidad Nacional de Rosario y de la Universidad Nacional de Mar del Plata, donde en 1969 se logró crear la carrera de Antropología (Ratier 2010). En gran medida por fuera de la UBA, una multiplicidad de jóvenes antropólogos produjeron una transformación muy importante a partir del desarrollo de experiencias encuadradas en la “Antropología Social”,<sup>4</sup> y dichos profesionales pasaron a ser los referentes en Argentina de esta subdisciplina. Las problemáticas se ampliaron no solo a las poblaciones indígenas (abordadas de modo muy diferente al de la visión tradicional), sino a una multiplicidad de sujetos que padecían la explotación: migrantes, campesinos, indígenas, villeros, etc. A su vez, también se reflexionó –y cuestionó– el propio rol de la antropología, su participación en el proceso de colonización, el denominado “compromiso”, etc. (Perazzi 2009; Ratier 2010).

En los años 1973-1974 se desarrollaron destacadas investigaciones desde estas perspectivas, cuando estos profesionales –exponentes de las nuevas generaciones– volvieron a ocupar ámbitos universitarios. Pero con el incremento de la represión política hacia fines del año 1974 y durante 1975, estas experiencias tuvieron que llamarse a silencio y esta generación debió partir al exilio (Herrán 1990). A partir de la intervención de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA a fines de 1974, predominó la denominada “*escuela fenomenológica de la antropología argentina*” –hegemonizada por Bórmida hasta su muerte en el año 1979– quien había producido en 1969-1970 un cambio en la vertiente histórico-culturalista, dado que por aquellos años privilegió el estudio de aspectos descontextualizados de la realidad, efectuando una lectura muy particular de la “fenomenología”, que negaba toda teoría y buscaba recuperar la “conciencia mítica” de los indígenas, como forma de llegar a las “esencias culturales”. Esta línea teórica continuó hasta el retorno de la democracia en el año 1983, mientras la Antropología Social permanecía vedada dentro de las Universidades y de los organismos de Ciencia y Técnica.

## EL ESTIGMA DE LA DIFUSIÓN: LA ESCUELA HISTÓRICO CULTURAL Y EL USO DEL CONCEPTO DE “ARAUCANIZACIÓN”

La etnografía oficial publicada sobre Patagonia comienza con las investigaciones de Vignati en la década de 1930,<sup>5</sup> y estos son los primeros estudios integrales de descripción de rasgos y características, tanto raciales como culturales. Acorde con los preceptos teóricos en boga por aquel entonces, retoma una lectura de los difusionistas norteamericanos, como Kroeber. Otro antecedente son las anotaciones del maestro rural Tomas Harrington efectuadas alrededor del año 1910, pero conocidas recién en 1946 (Nacuzzi 2005).

Ya Vignati se refería a la idea de “*araucanización*” para aludir a la pretendida “invasión” por parte de “tribus chilenas” que habrían logrado controlar políticamente a los grupos existentes al este de la cordillera de los Andes (Nacuzzi 2005). Los trabajos de Canals Frau (1953) también abordaron la problemática con una similar aproximación. De hecho, fue este autor quien en la década de 1940 difundió tal concepto, a partir de su contribución al *Handbook of South American Indians* (Lazzari y Lenton 2000).

A fines de la década de 1950 comenzaron a publicarse los trabajos de Rodolfo Casamiquela (1932-2008), quien tendría hasta nuestros días una enorme influencia en relación con los estudios referidos a los pueblos indígenas de la región de Patagonia. De formación en Ciencias con mención en Biología –autodidacta en cuanto a etnología, si bien “en diálogo” con las preocupaciones que primaban en la UBA (Crespo 2008)–, este autor comenzó a abordar una gran cantidad de aspectos: la etnología, la arqueología, la lingüística, la toponimia y la religión. Se dedicó a estudiar el panorama lingüístico, etnológico y de la toponimia de la Patagonia. Estudió también el arte rupestre e incursionó en el análisis de las canciones totémicas, el *nguillatún* y la religión araucana (Crespo 2008). Casamiquela desarrolló su vida profesional en el ámbito del CONICET en el Centro Nacional Patagónico –CENPAT– y, a la vez, a lo largo de su vida profesional fundó diferentes museos regionales e instituciones. Durante la última dictadura cívico-militar (1976-1983), creó la Fundación Ameghino y fue asesor científico de las provincias de Chubut, Río Negro y Santa Cruz, así como de diversos municipios (Crespo 2008). Más cerca en el tiempo, a principios de este siglo XXI, tuvo un rol protagónico en el diseño y guion de la muestra del Museo Leleque<sup>6</sup> –en la localidad homónima de la Provincia de Chubut–, financiado y avalado por el Grupo Benetton,<sup>7</sup> el cual sería objeto de grandes controversias con el pueblo Mapuche, principalmente por los múltiples litigios territoriales de diversas familias y comunidades con este grupo económico, pero también –en menor medida– por el contenido de la muestra (al cual luego haremos referencia).<sup>8</sup>

Entender los planteos, declaraciones y acciones de Rodolfo Casamiquela resulta esencial porque han generado un gran impacto en los discursos sociales de la zona, inherentes a los pueblos indígenas. Como parte de tal influencia, se encuentra la opinión de este autor –hasta el momento de su muerte en 2008– acerca de los tehuelches como supuestos “auténticos indios argentinos”, en contraposición al pueblo Mapuche, presentado como “extranjero” y un grupo “recién llegado” en términos históricos. Como afirmó en uno de sus últimos trabajos (en una cita que ha sido reiteradamente reproducida): “Si se definen como Mapuches son chilenos y si son chilenos no tienen derecho sobre la tierra de la Argentina” (Casamiquela 2007).

En sus preceptos, se observa una gran influencia de la escuela histórico-cultural de Imbelloni, Bórmida, Menghin y Canals Frau, entre otros (Nacuzzi 2005; Crespo 2008), a quienes cita y de quienes retoma muchas de sus afirmaciones. Incluso escribió en el año 1958 un trabajo en colaboración con Bórmida en la prestigiosa revista *Runa* (Bórmida y Casamiquela 1958-1959). En este artículo, los autores recuperan una serie de aspectos de la cultura *gününa-këna* a partir de los testimonio de un anciano al que caracterizan (en una sección de este artículo firmada por Bórmida) como “el único Gününa-Këna [Tehuelches Septentrionales] que tiene valor como informante” (1958-1959:153). Más adelante señalan que estos testimonios: “hicieron posible la recolección de

abundante material etnográfico que representa, prácticamente, todo lo que sobrevive de la cultura *gününa-këna* en el espíritu del último de sus representantes” (155).

En relación con estas concepciones de Casamiquela, Crespo (2008) advierte la naturaleza paradójica de los planteos de este autor respecto de los grupos indígenas contemporáneos cuando afirma la urgente necesidad de “rescatar” las culturas indígenas que estaban en “vías de extinción”, al tiempo que denuncia el histórico “etnocidio” hacia estas. Sin embargo, plantea este proceso como de carácter “irreversible”, negándosele así su condición de sujetos sociales con capacidad de transformación, explicable a partir de su concepción más ligada a las ciencias naturales (que a las ciencias sociales y humanas). Por cierto, en esta particular lectura, también se observan claramente los preceptos de la escuela difusionista. En efecto, Crespo (2008) ha afirmado que en la obra de Casamiquela:

las transformaciones socioculturales son concebidas como modificaciones inducidas, vía difusión o como “pérdida o desaparición”, producto de la “aculturación” o “transculturación”. Esta idea de “aculturación” se funda en una visión reificada y arcaizante de la cultura, que la interpreta como una “cosa” acabada y homogénea, sin conflictos, aislada y cerrada, cuyo contacto con otras unidades culturales preexistentes conllevarían a su desaparición<sup>9</sup> (Crespo 2008:175).

Por su parte, Nacuzzi (2005) señala que en el artículo de 1962 titulado *El contacto Araucano-Gününa këna. Influencias recíprocas en sus producciones espirituales*, Casamiquela habla de “un ‘estrato superior de cultura araucana’ y otro ‘inferior’, representado por el *Gününa këna* [tehuelches septentrionales]” (Casamiquela 1962 en Nacuzzi 2005:69). De allí, concluye esta autora, que el mencionado investigador posee: “un vocabulario absolutamente ligado a las ciencias naturales, donde las culturas son ‘estratos’, algunas veces ‘elementos’, otras que pueden estar en ‘transición’, derivar de ‘un mismo tronco arcaico’, ser ‘metamórficas’ o ‘puras’” (Nacuzzi 2005:69).

Otro aspecto en relación con las concepciones de este autor, es la idea de las clasificaciones culturales como sumamente rígidas, basadas en el supuesto de la existencia de una correspondencia lineal entre raza, lengua y territorio (Crespo 2008). Vezub ha señalado en este punto, que R. Casamiquela sostiene: “postulados esencialistas que consideran que un pueblo es siempre igual a sí mismo, sin intervenciones de los actores históricos ni cambios en el tiempo” (2005).

Con el retorno de la democracia surgieron y se fueron consolidando en nuestro país, y particularmente en la región, enfoques mucho más dinámicos y procesuales. No obstante, Casamiquela continuaba con los viejos preceptos, basados en explicaciones de carácter raciológico y de neto corte “esencialista”.<sup>10</sup> En el año 1985 publicó la obra *Bosquejo de una etnología de la Provincia de Río Negro* (con el auspicio del Ministerio de Educación y Cultura de dicha provincia). Nacuzzi ha señalado en relación con esta obra que “el esquema sigue siendo el mismo de hace 20 años” (2005:90). El segundo capítulo del libro, que se ocupa del aspecto antropológico físico, sigue el patrón propuesto por Bórmida en su tesis doctoral de principios de los años cincuenta (Nacuzzi 2005). A la vez, continúa extrapolando el límite jurídico entre Chile y Argentina en tiempos en que éste aún no existía y en los que un accidente natural como la cordillera no funcionaba en los hechos como un “barrera” (Crespo 2008). Incluso en los últimos años de su vida, este autor continuaba sosteniendo estos perimidos preceptos, desconociendo importantes aportes de la misma zona de Patagonia.

La persistencia en las antiguas ideas por parte de Casamiquela explica las grandes controversias que se generaron en los últimos años de su vida entre este estudioso y las organizaciones indígenas regionales, con la solidaridad de diversos sectores sociales y académicos que se han sumado al debate. En efecto, a mediados de la década del 2000 se incrementó la polémica cuando –ante la



mayor capacidad de movilización del pueblo Mapuche– en varias conferencias dictadas por este investigador, las organizaciones indígenas irrumpieron en estos eventos denunciándolo a él y a sus posturas.<sup>11</sup>

## LA DIFUSIÓN DEL ESTIGMA: PERSPECTIVAS DIFUSIONISTAS, RELACIONES DE PODER Y CAMPAÑAS MEDIÁTICAS

Empleamos el concepto de “estigma” para dar cuenta de las representaciones y prácticas negativas (pueden referirse a étnicas u otras) que en ocasiones se despliegan sobre grupos diferenciados identitariamente. Esta noción fue analizada en detalle por Goffman (2001). Dentro de la clasificación propuesta por el autor, nos interesa recuperar “los estigmas tribales de la raza, la nación y la religión” (2001:14). Una de las utilidades de este concepto en relación con nuestra problemática tiene que ver con la relación social que subyace, ya que construye y reproduce un “otro” u “otros”, pero también, en dicho proceso, crea “un nosotros”.

Múltiples son los factores que, entendemos, han contribuido a esta “difusión del estigma” y permiten comprender el desarrollo y hegemonía de la corriente histórico-cultural en Patagonia. En este sentido, Trincheró (2000) ha señalado que la conformación del Estado-Nación luego de perpetradas las conquistas de ambos “desiertos” –la Patagonia y el Chaco, el “desierto verde”– asume características específicas en ambas regiones, como resultado de una serie de particularidades socio-demográficas, económicas y culturales. Mientras que en el Chaco lo fue el requerimiento y reclutamiento de mano de obra indígena para los emprendimientos agro-industriales (azúcar, algodón, etc.), en Pampa y en Patagonia la preocupación primordial se basó en la cuestión limítrofe con Chile y el control de los territorios (Trincheró 2000). Así comprendemos la funcionalidad de una perspectiva teórica que presentara al indígena “más allá de las fronteras”, tanto la frontera geopolítica con Chile –una de las grandes preocupaciones de las elites de esta región– como las fronteras de la “civilización”.

También es necesario atender al involucramiento de esta perspectiva difusionista con los sectores del poder –en especial durante las dictaduras militares–, sus posturas acordes con el nacionalismo conservador promovido como modelo en la región, el peso de la población centro-europea (minoritaria en términos demográficos pero con fuerte influencia en los ámbitos de poder local) y, por último, la permanente amenaza de conflictos limítrofes con Chile (reales o imaginarios) con la consiguiente estigmatización de la población migrante chilena en la región. Crespo (2008) ha afirmado en este sentido “la narrativa científica sobre la zona se preocupó centralmente, durante muchos años, en delimitar y construir la argentinidad de ese espacio hasta épocas incluso bastante recientes” (2008:167).

Otro aspecto que debemos considerar como factor para explicar la persistencia de la escuela histórico-cultural para el estudio de los pueblos indígenas en Patagonia, se vincula con el desarrollo relativamente tardío en esta región de diferentes disciplinas como la antropología y otras ciencias afines. Esta situación comenzaría a revertirse recientemente a partir del dictado de estas carreras, la consolidación de diversos equipos de investigadores en la zona y, por ende, la formulación de perspectivas alternativas.

Ahora bien, a pesar de estas críticas desde el ámbito social y académico, encontramos que una y otra vez se recurre a estas explicaciones basadas en la idea de “araucanización” de los etnólogos difusionistas para negar los derechos ancestrales del pueblo Mapuche y su carácter de “pueblo originario”. Esto se puede verificar en las causas judiciales entre comunidades indígenas e inversores privados, donde los patrocinantes legales de estos agentes esgrimen, una y otra vez, este argumento –y aluden explícitamente a los conceptos de R. Casamiquela–. Lo mismo podemos señalar en relación con la intensa campaña mediática que se viene desarrollando desde

hace unos años a través de medios periodísticos nacionales, regionales y locales, en un contexto de conflictividad territorial y expansión de determinadas actividades socioeconómicas.

En estas notas, donde se alude a la supuesta “chilenidad” del pueblo Mapuche, el sesgo difusionista es muy marcado, lo que evidencia hasta qué punto esta escuela antropológica ha impactado en las representaciones de vastos sectores sociales en relación con la cuestión indígena en la región. Pero además, un aspecto a señalar es que cuando estas ideas son trasladadas a notas periodísticas y están descontextualizadas de un trabajo académico se exagera no sólo el análisis simplista –ya presente en los etnógrafos tradicionales–, sino también su impronta profundamente racista.

Un ejemplo paradigmático de este tipo de comunicaciones es la nota de *La Angostura Digital* publicada hace pocos años, titulada “Los últimos Tehuelches, Parte I” (del día 20/10/2008). Cabe aclarar, en este sentido, que a partir del intenso conflicto que mantiene la comunidad Mapuche Paichil Antriao de la localidad de Villa la Angostura, provincia de Neuquén, con propietarios privados y con los gobiernos Provincial y Municipal, se vienen publicando una serie de notas, con diferentes argumentaciones que buscan desacreditar al pueblo Mapuche.

Otra aclaración que es necesario efectuar en este punto es que no deja de ser paradójico que como investigadores –especializados en la temática indígena– discutamos con un periodista y/o autor que, además, ni siquiera se identifica ya que esta nota es de carácter anónimo. No obstante, deseamos puntualizar que más que polemizar con un autor anónimo acerca de este tema, se trata de rebatir ciertas ideas dominantes sobre el pueblo Mapuche en la región. Ideas que en momentos como el actual –de conflictividad territorial y de aplicación de políticas públicas– exhiben características estigmatizantes y racistas, cuyo único objetivo es negarle sus derechos como pueblo originario.

En este texto de *La Angostura Digital*, las culturas son presentadas como algo “dado”, homogéneo dentro de sí (completamente diferenciado de otros agrupamientos comparables) y cuyo cambio es explicable exclusivamente a partir de influencias que vienen “del exterior”. Esto se observa en la afirmación, en relación con los que denomina “habitantes prehistóricos de la Patagonia”, de que estos “recibieron a lo largo de su historia diversas influencias, espirituales, materiales y raciales”. De la misma manera, como señala la “Parte II” de esta nota “los Araucanos (hoy Mapuches), irradian su influencia desde el este (zona de Chile), llegando hasta el sur de lo que hoy es la Provincia de Chubut. Traen sus rasgos étnicos<sup>12</sup> (estatura mediana, cráneo corto, etc.) y su cultura (lengua, religión, telar y vestimenta)”. Además, en esta cita se evidencia una identificación lineal entre “raza” y “cultura” –perimida en términos antropológicos hace ya varias décadas–.<sup>13</sup>

Acorde con las lecturas en que se basa esta nota periodística, en el análisis efectuado se da una total omisión de la “sociedad” en la cual se insertan los grupos indígenas; se atribuye a una supuesta “pureza cultural” (pero presentada como asociada a lo “racial”) una característica netamente social, vinculada a la interrelación con el Estado-Nación, como es la organización en comunidades. El hecho de que no residan en comunidades es prueba –para estas concepciones– de que “dejen de ser Tehuelches”, como se aprecia en la afirmación “Sólo quedan dos reservas en Chubut donde viven unos 90 Tehuelches” (*La Angostura Digital*, 20/10/2008). Omite así esta nota, el criterio de autoadscripción –válido en términos científicos y jurídicos en nuestro país– que determinó la presencia de un total de 10.590 (!) tehuelches (INDEC, 2004-2005). También descarta como pertenecientes a este pueblo originario las numerosas comunidades mixtas (Mapuche-Tehuelche) que hay en la provincia de Chubut.

En este mismo sentido, se observan preceptos “adaptacionistas” que no dejan de ser llamativos por su pertenencia a las ciencias naturales (incluso poseen un sesgo propio del darwinismo social). Esto puede apreciarse en otro pasaje, donde se señala [en relación con los Tehuelches]: “Recolectores no han podido adaptarse a la vida sedentaria”. En cambio, “Los mapuches (que eran guerreros y agricultores) se han adaptado mejor” (*Angostura Digital*, 20/10/2008). Estas mismas

lecturas pueden observarse cuando afirma, en relación con las dos comunidades Tehuelches a las que alude, que:

La población está envejecida, predominan los viejos y las madres con niños menores (los de edad escolar están en las escuelas con albergue). No hay prácticamente hombres entre los 18 y 45 años, ni mujeres jóvenes; los primeros trabajan en estancias y las segundas emigran a las ciudades preferentemente (*Angostura Digital*, 21/10/2008).

Resulta sugestivo en este pasaje, cómo la presencia casi exclusiva de ancianos y madres con niños es presentada como un hecho casi “natural”, quedando fuera de todo análisis los procesos socio-económicos que explican dinámicas tales como la migración de hombres y mujeres de mediana edad, o que los niños de la comunidad estén pupilos en escuelas “albergue”.

Otra idea que aparece muy marcada en estas comunicaciones es la de “aculturación” expresada a través de la pretendida “perdida de la cultura” –siempre entendiéndola como reducida a ciertos “rasgos” que se suponen “originarios” (como la lengua)<sup>14</sup>–. Desde estas lecturas no se plantean las causas de la mencionada “pérdida” de la lengua, como si esta fuera casi un rasgo “biológico” que se va diluyendo –y no el resultado de complejos procesos de interacción social con la sociedad no indígena–.

El otro aspecto que surge en la nota “Los últimos Tehuelches” (parte I y II) es que tal supuesta “pérdida” de la cultura tehuelche es explicable exclusivamente debido a las “influencias” que recibieron de los “Araucanos” (Mapuche), apelando a una alarmante noción de “pureza racial”. Sin embargo, no hay ninguna alusión los efectos de la denominada “Conquista del Desierto”, las transformaciones resultantes de la expansión del Estado-Nación o las relaciones económicas mercantiles y capitalistas en los territorios indígenas.

Cabe señalar que los autores que cita la nota como fuente de información pertenecen, en todos los casos, a esta escuela difusionista: Menghin (citado erróneamente como “Manghin”), Harrington y Casamiquela. Desde ya, estas fuentes son presentadas como poseedoras de una presunta verdad “dada”, “objetiva” e “indiscutible”, sin efectuar una lectura contextualizada en función del momento en que fueron escritos muchos de los trabajos citados, ni los amplios debates académicos que se han producido en relación con estos temas. La ausencia de autoría en muchas de estas notas –operación, por cierto, deshonesta en términos intelectuales, lo cual es desconocido para la mayor parte de la opinión pública– refuerza este pretendido lugar de “neutralidad”.

Más cerca en el tiempo, otra nota que aborda la cuestión indígena en términos comparables es el editorial del Diario de *La Nación*, publicado el pasado 22 de octubre de 2014, titulado “Propiedad indígena y usurpaciones” (nuevamente de carácter anónimo), lo que pone de manifiesto la actualidad y reiteración de estos discursos, en especial, ante intereses inmobiliarios y especulativos. En esta comunicación se señala en relación con el pueblo Mapuche, que “estudiosos tienden a coincidir claramente en que son originarios de lo que es hoy el sur de Chile” (*La Nación* 22/10/2014). Más adelante asevera, adhiriendo claramente a la postura asimilacionista y aludiendo al presunto “exterminio” de los tehuelches a manos de los mapuche “los colonos de origen criollo y europeo llegaban a esas tierras contemporáneamente al exterminio de los tehuelches en manos de los mapuches o araucanos arribados desde lo que hoy es la República de Chile” (*ídem*, 22/10/2014). En términos comparables se expresa el guión del Museo Leleque –recordemos, diseñado por R. Casamiquela– que en una explicación por demás insólita, atribuye a la presencia de “Mapuche” y “Tehuelche” “la mezcla explosiva que, a la larga, produjo la acción armada sistemática por parte del hombre blanco: la llamada “Conquista del Desierto”.<sup>15</sup> Recordemos también la cita de Porcel (2007) con que iniciamos este trabajo y la ironización de Aranda (2009) en relación con estas lecturas.

## DEL DIFUSIONISMO A LAS NUEVAS PERSPECTIVAS CRÍTICAS Y RELACIONALES

Desde hace casi tres décadas vienen desarrollándose una serie de investigaciones que, a partir de diferentes enfoques teórico-metodológicos, disciplinas (historia, antropología, arqueología, geografía, etc.) y marcos temporales y espaciales, han cuestionado la lectura tradicional de la “araucanización”.<sup>16</sup> En el ámbito académico, entre los especialistas en la temática, hoy existe acuerdo en que, como acertadamente han caracterizado Mandrini y Ortelli en relación con la lectura tradicional “la interpretación del proceso histórico por parte de los etnólogos fue superficial y simplista” (1995:137).

Desde estos aportes superadores, se concibe al *mundo indígena* como *heterogéneo* y mucho *más complejo* que lo considerado tradicionalmente, y en ellos la interrelación entre los diferentes grupos y con la sociedad hispano-criolla entre Patagonia, Araucanía y las Pampas constituye un aspecto central (Palermo 1986; Bechis 1992; Mandrini y Ortelli 1992 y 1995; Bengoa 2001; Bandieri 2005; Mandrini 2007; Mendéz 2010; Bello 2011).

Una primera arista de la crítica de la explicación tradicional es el *excesivo énfasis* en la *migración y/o invasión* casi exclusivamente en sentido “oeste-este”. En cambio, las perspectivas más modernas evidencian *intensos vínculos prehispánicos* entre los pueblos ubicados a *ambos lados* de la *cordillera*, ya que esta última no constituía una “barrera” –la que empieza a funcionar como tal recién en el siglo XX–, sino un espacio que los articulaba.

Estudios arqueológicos recientes demuestran una presencia más temprana que la supuesta hasta hace pocos años de contactos continuos entre los pueblos ubicados a ambos flancos de la cordillera de los Andes. En este sentido, se han encontrado aros de cobre nativo en un sitio cercano a la localidad de Temuco, Chile, idénticos a los hallados en el Parque Nacional Lihué Calel en la provincia de La Pampa (Argentina) (Mera y Munita 2008; Berón *et al.* 2009). Esta manufactura prehispánica posee la misma antigüedad a ambos lados de la cordillera *ca.* 1000 AP. (hay fechados radiocarbónicos precisos, Berón *et al.* 2009). Por lo tanto, tales registros arqueológicos dan cuenta de la movilidad regional de las poblaciones asentadas de un lado y del otro de la cordillera y de la profundidad temporal de este proceso, que es muy anterior a lo que consideran los documentos “oficiales” y, aún, a lo que habían fijado investigaciones recientes como inicios probables de dichos contactos (Berón 1999; Berón *et al.* 2009).

Acorde con estas renovadas lecturas, además de la arqueología, otras disciplinas como la historia, la etnohistoria, la antropología y la geografía vienen conceptualizando la cordillera de Los Andes como un espacio sumamente dinámico desde tiempos inmemoriales. Por esto, los investigadores de Chile y de Argentina han enfatizado la imposibilidad de dar cuenta de la dinámica regional si no se atiende a esta extensión territorial y a la antigüedad de estos contactos (Bengoa 2001; Bandieri 2005; Mandrini 2007; Bello 2011).

Las lecturas tradicionales no solamente soslayan la importancia de los contactos entre las poblaciones asentadas en la Araucanía y las Pampas, sino también la antigüedad de dichos vínculos. De hecho, autores como Palermo retrotraen tal vinculación al siglo XVI (y no al XVII y en especial al XVIII, como lo asevera la explicación tradicional) (Berón 1999). En este sentido, el testimonio del año 1581 de Juan de Garay es un dato muy sugerente (Berón 1999; Bello 2011) ya que identificaba la existencia en la zona de cabo Corrientes (actual ciudad de Mar del Plata) de tejidos de lana chilena al hablar de “tejidos que los naturales ‘traen de la cordillera de la espalda de Chile’” (Muñiz en Bello 2011:57).

De hecho, es contundente la evidencia (a partir de testimonios y documentos oficiales) que dan cuenta de la presencia de población mapuche asentada en el actual territorio argentino, que a medida que avanzaba la conquista militar de fines del siglo XIX debió desplazarse hacia el oeste de la cordillera (luego estado chileno). Unos años después, al finalizar las campañas militares, muchas de estas familias “retornaron”. Es decir, aquello que se lee erróneamente como

una invasión transcordillerana en realidad implica el “regreso al territorio originario” (Trentini *et al.* 2010).

Una multiplicidad de ejemplos podemos brindar en este sentido. Entre ellos, se encuentran los relatos orales en la región del lago Huechulafquen (departamento Huiliches, Neuquén) de las actuales familias mapuches asentadas en la zona. El cacique Ñancuqueo, junto con otras familias como los Cañicul (antecesores de la actual comunidad), estaban establecidos sobre la margen norte del lago, cuando en el año 1882 llegaron desde el este los militares con la avanzada militar. Debido a estas persecuciones estas familias Mapuche deciden emigrar al oeste de la cordillera (actual territorio de Chile) para salvar sus vidas. En el año 1900, Francisco Cañicul y su familia regresan para retomar su antigua población en el actual sector del lago en el que se asentaban antiguamente (Stancanelli 2007). Ahora bien, el dato más que sugestivo es que estos testimonios indígenas son plenamente coincidentes con las versiones “oficiales” de la Campaña Militar llevada a cabo por el ejército. Carlos Walther, en el libro *la Conquista del Desierto* (desde una visión proconquista), describe: “Llegaron el 14 de enero a la zona próxima a los toldos de Ñancuqueo, pero este cacique, enterado de la presencia de sus adversarios, una vez más se fugó con su tribu, pasando a territorio chileno” (Walther en Stancanelli 2007:67).

Otra prueba contundente son –nada más y nada menos– los propios partes militares de la Conquista del Desierto, ya que, al igual que en el caso anterior, hay una coincidencia entre estas fuentes documentales y los relatos orales de las familias indígenas. En el libro *Campaña de los Andes - Al sur de la Patagonia, Partes detallados y Diario de la Expedición*, elaborado por la 2<sup>da</sup> División del Ejército (Buenos Aires, año 1883)<sup>17</sup> puede leerse: “En el territorio comprendido entre los ríos Neuquén y Limay, Cordillera de los Andes y Lago Nahuel Huapi no ha quedado un solo indio, todos han sido arrojados al occidente” (1883:20). Es decir, en palabras de los propios militares, los indígenas fueron expulsados desde el actual territorio argentino al occidente de la cordillera (donde luego se consolidaría el estado chileno).

A este mismo proceso hace referencia el antropólogo chileno Bello al dar cuenta del movimiento de Mapuche entre ambos lados de la cordillera con la avanzada militar: “Los oficiales argentinos Villegas y Palacios no solo hicieron “emigrar” a los indios hacia el otro lado de la cordillera, sino que los persiguieron incansablemente internándose con sus tropas hasta las faldas occidentales de la cordillera” (Bello 2011:251).

En esta línea de análisis, cabe destacar los aportes de los abordajes “histórico-regionales” que se han desarrollado Norpatagonia, principalmente en el ámbito de la Universidad Nacional de Comahue (en la ciudad de Neuquén), con gran influencia en las diversas disciplinas sociales de la zona. Desde estos pormenorizados estudios, se viene concibiendo las regiones bajo estudio como un sistema “abierto” –que no posee correspondencia con los límites jurídicos formales–, lo que adquiere particular relevancia en Patagonia, ya que las provincias actuales surgieron de la división administrativa de los territorios nacionales (del año 1885) que no responden a criterio alguno de funcionamiento económico y cultural de las diversas sociedades involucradas (Bandieri 2005). Este uso de la noción de *región* incluye la estrecha vinculación entre las poblaciones asentadas en lo que hoy son ambos países (Chile y Argentina), lo que implica analizar la naturaleza y dinámica de tales interrelaciones (económicas, familiares, sociopolíticas, etc.) (Bandieri 2005; Mandrini 2007; Bello 2011).

Desde estas visiones se ha abordado cómo luego de las campañas militares de fin del siglo XIX (de carácter genocida) y de la ocupación militar de los territorios indígenas existieron áreas que lograron mantener durante algunos años cierta autonomía económica a través de la articulación comercial con localidades fronterizas del lado chileno. Es recién en la década de 1930, a raíz de los cambios económicos vinculados a medidas proteccionistas y a la reafirmación de la organización estatal en ambos países, que esta situación comienza a modificarse y empieza a hacerse efectiva la “frontera” (Bandieri 2005; Méndez 2010).

Los grupos que habitaban a ambos lados de la cordillera se relacionaron desde tiempos prehispanicos a través de circuitos informales de circulación de bienes. La introducción de las especies de ganadería de origen europeo –el caballo primero y el ganado bovino y ovino después– operó como una formidable revolución cultural que impactó profundamente en la dinámica interna de los diversos grupos indígenas, tendencia que ya se empieza a afianzar hacia el siglo XVII y en especial el XVIII (Mandrini y Ortelli 1992; Palermo 1986). Pero a la vez, como resultado de estos contactos, se incorporaron productos europeos al tiempo que se acentuó cada vez más la dependencia y articulación de cada grupo (indígenas y europeos) respecto del otro y entre las poblaciones indígenas de las Pampas (fuente de riqueza ganadera) y las asentadas allende la cordillera (fuente de manufacturas y diferentes bienes) (Mandrini y Ortelli 1992; Palermo 1986). Este intercambio involucraba a múltiples pueblos y parcialidades indígenas (Mapuche, Pampas, Pehuenche, Huiliche, Tehuelche, etc.) que participaban de dicho proceso, superando el esquema por demás simplista y reduccionista por el cual los “araucanos” trasladaban ganado exclusivamente hacia el oeste.

El resultado de estos movimientos y migraciones fue un intenso mestizaje entre los indígenas de las pampas y aquellos provenientes del occidente cordillerano. Como parte de estas dinámicas, una serie de *elementos* y *rasgos culturales* de origen *transcordillerano* fueron *incorporados gradualmente* por las poblaciones indígenas pampeanas (como ponchos, mantas, tejidos). Lo mismo se puede decir de la lengua mapuche (el mapudungún), utilizada por otros grupos asentados al este de la cordillera, probablemente, en una primera etapa por razones de practicidad y más tarde de uso generalizado (Mandrini y Ortelli 1995) (y no a partir de una mera “absorción”). Este proceso se verifica y se consolida claramente durante el siglo XIX. Ligado a esto, se fue dando una *diferenciación social*, donde adquieren cada vez más relevancia los caciques como *mediadores* entre los diferentes grupos –y con la sociedad hispano criolla–, lo que se vio reflejado en el plano ritual con la complejización de ceremonias, difusión y jerarquización de objetos (como los de plata).

La pérdida de vista de estas dinámicas por parte de la explicación popularizada por la escuela histórico-cultural ha llevado al *sobredimensionamiento* de los *procesos migratorios* –o de la pretendida “invasión” de los Mapuche a los grupos locales– como única explicación de los cambios, como lo han señalado acertadamente Mandrini y Ortelli al destacar que “siempre ha resultado más fácil presentar los procesos de difusión cultural a partir de la migraciones que (...) explicarlos atendiendo a los complejos procesos que determinan que una sociedad pueda adoptar rasgos culturales foráneos” (1995:142).

Desde la visión presentada por la escuela histórico-cultural, al asentarse en vastas llanuras estos grupos de “araucanos” (Mapuche) provenientes de Chile supuestamente abandonaron sus anteriores patrones de vida como agricultores aldeanos para adoptar los hábitos “salvajes” de las llanuras. Así lo ha destacado Canals Frau al señalar (en relación con lo que denomina “araucanos argentinos”) que “habían abandonado todo intento de cultivo, e inducidos sin duda por el medio, se dedicaban a vivir de la caza, la recolección y la rapiña” (1953:544). Por cierto, esta idea, irónicamente, se encuentra en abierta contradicción con los propios principios difusionistas (Mandrini y Ortelli 1995; Bello 2011) ya que, en palabras de éste último autor, “La paradoja es que, bajo este esquema, los difusores mapuches se habrían transformado en ‘difundidos’” (Bello 2011:50).

Planteos más recientes han dado cuenta de dinámicas de mucha mayor complejidad y, a la vez, han demostrado la funcionalidad de tales elaboraciones de la etnografía y la historiografía tradicional que –remarcando diversos atributos de los pueblos indígenas que presuntamente contrastan con la “civilización” (“nomadismo”, la práctica de la caza y recolección, etc.)– han resultado justificatorias de su conquista y exterminación (Mandrini y Ortelli 1995; Trincherro 2000; Bartolomé 2003). Un ejemplo de ello está en relación con la práctica de la agricultura de

los indígenas de Pampa y Patagonia a partir de evidencias arqueológicas para los siglos XVIII y XIX, recurso que constituye un importante complemento de los restantes (Mandrini y Ortelli 1995; Berón 1999).

Otro aspecto que debe revisarse en relación con la explicación tradicional es la idea del “nomadismo” de los indígenas de la región. En trabajos recientes (Nacuzzi 2005; Nacuzzi *et al.* 2008) se han efectuado agudas críticas a la explicación, por demás superficial, de la etnografía tradicional con relación a este concepto que lo asocia “con la ecuación ‘caza, salvajismo, falta de previsión’” (Nacuzzi *et al.* 2008:55). Estos prejuicios –carentes de sustento en la evidencia etnográfica y arqueológica– son recuperados reiteradamente desde múltiples discursos masivos (como la nota que analizamos “Los Últimos Tehuelches”). Desde las visiones alternativas, en cambio, se ha enfatizado la *complejidad*, *heterogeneidad* en los movimientos, *planificación*, *conocimiento del territorio* y los diferentes tipos de asentamientos –que incluye algunos de cierta estabilidad durante una parte del año– de las poblaciones indígenas concebidas genéricamente como “nómades” (Nacuzzi 2005; Nacuzzi *et al.* 2008).

Por último, otra arista tiene que ver con la interrelación de los pueblos indígenas con procesos más amplios y con la noción de “sociedad”. En este punto, una ineludible referencia la constituyen los innovadores planteos de Martha Bechis (1992), quien a mediados de los años ochenta formuló –y contribuyó a popularizar– enfoques mucho más modernos en la relación de los pueblos originarios con los procesos de conformación y consolidación de los Estados nacionales en Chile y Argentina (Nacuzzi 2005; Briones y Delrio 2007). Comenzó así a romperse una concepción que separaba artificialmente, por un lado, los procesos de formación del Estado-Nación (como dominio de la historia) y, por otro, la etnografía tradicional que se limitaba a describir a los grupos étnicos reduciéndolos a una “sumatoria de rasgos” (Briones y Delrio 2007). A partir de estos antecedentes, comenzaron a abordarse articuladamente la historia regional y la de los pueblos indígenas, formando parte simultánea de la complejidad de los procesos histórico-sociales regionales (Bechis 1992, Bandieri 2005; Mandrini 2007).

## PALABRAS FINALES

“Las culturas primitivas nos permiten penetrar a fondo en el mundo espiritual del hombre prehistórico...Cada una de ellas es el eco de una época remota de la humanidad, que es el peldaño obligatorio de nuestra propia cultura” (Bórmida 1956, en Herrán 1990:109).

“Un extraño destino ha permitido que yo haya visto morir ante mis ojos a dos de las grandes estirpes de los cazadores del sur: los Gününa- Këna y los Teushen” (Sección firmada por Bórmida, en Bórmida y Casamiquela 1958-1959:154).

Las palabras de Marcelo Bórmida a mediados de la década de 1950 (transcriptas aquí como epígrafe) son más que elocuentes acerca de los preceptos de la corriente hegemónica en la Antropología de nuestro país durante una parte importante del siglo XX, que perduró hasta tiempos relativamente recientes (Perazzi 2009).

Recuperando la crítica que ha efectuado Herrán (1990), esta Antropología hegemónica, tanto en su versión reconstructivista que agota la explicación en rastrear el origen de los rasgos culturales, como en su viraje a una mirada presuntamente fenomenológica, implicaba un proyecto: “sociocéntrico y elitista, en el que ‘el otro’ es meramente un depósito de tradiciones, en el que el ser social no interesa, sino tan solo en tanto es ‘portador’ de ‘rasgos’, ‘pautas culturales’ o ‘supervivencias’” (1990:108). Precisamente, la temprana crisis de esta corriente en sus países de origen, se asocia con su incapacidad para explicar el cambio cultural (Herrán, 1990), como lo

advierte Harris al señalar que “la difusión es manifiestamente incapaz de dar cuenta del origen de ningún rasgo cultural, salvo ‘pasando el muerto’ en una regresión infinita” (1994:327).

Como hemos visto en el recorrido de estas páginas, las concepciones de esta escuela antropológica han sido plenamente funcionales en que, desde el poder, fue –y sigue siendo– visibilizada la “cuestión indígena” en la Patagonia, pero también a la imagen construida en relación con la propia sociedad “occidental”, “blanca” y “civilizada”. Debemos recordar, en este sentido, dentro del análisis del “estigma” que *“un atributo que estigmatiza a un tipo de poseedor puede confirmar la normalidad de otro”* (Goffman 2001:13).

Retomamos la tesis de Trincherro (2000) quien señala que la construcción discursiva de la nación, en el caso argentino, parte de la metáfora del “desierto” para construir un referente de nacionalidad basado en la ocupación de los territorios interiores –los “desiertos”– considerados como “espacios vacíos”. Dicha noción de desierto se emplazó como una elaboración ideológica central en el discurso justificatorio de la conquista, al ser definido como *lo contrario de la civilización* (Trincherro 2000). Pero esta formulación, también se sostiene en un “principio negativo”, complementario del primero, construido en torno “a la elaboración de un otro en términos de enemigo: ‘las poblaciones indígenas’ (aunque no únicamente ellas) que precisamente detentaban cierto control sobre los territorios a conquistar” (Trincherro 2000:34). De allí que, como operación ideológica para legitimar el proceso de exterminio, se haya enfatizado el carácter “bárbaro” de los habitantes del “desierto”: los indígenas.

En el caso de Norpatagonia, la propia creación de ese “nosotros” –en un contexto de ocupación de los espacios territoriales y de necesidad de homogeneización por parte de los sectores hegemónicos bajo la identidad “blanca”, de raigambre europea– construyó como opuesto (o enemigo) a ese “otro”, al indígena presuntamente “salvaje” (pero extinto), que es visibilizado para legitimar este presente “civilizado” diferenciado de tales antecedentes. Ese indígena “salvaje”, posibilita marcar ese “inicio” de la “historia” con la llegada de los “blancos” los “colonos”, contrapuestos a la “barbarie”.

La estigmatización hacia los mapuche que genera la lectura de la etnografía tradicional de corte difusionista, al considerarlo como un pueblo presuntamente “extranjero” (omitiendo que por aquel entonces las fronteras nacionales aún no estaban consolidadas), se complementa con otra fundamental que no ha sido debidamente puesta de manifiesto y hasta, quizás, ha pasado desapercibida: el hecho de que los considerados como “verdaderos pueblos originarios argentinos” (los “Tehuelches”) también son en realidad desvalorizados y negados, al ser caracterizados como “salvajes” y a la vez “extintos”: Resulta paradigmático cómo se siguen difundiendo estas concepciones en los discursos masivos promovidos en la región y que, como vimos a lo largo del trabajo (y en la cita de Bórmida y Casamiquela que adjuntamos al inicio de estas conclusiones), poseen más de medio siglo de antigüedad. Se trata del “buen tehuelche ‘agonizante’ y argentino”, tal como Vezub (2005) ha caracterizado acertadamente esta operación.<sup>18</sup> Estos calificativos, contribuyen a la supuesta distancia que dichos pueblos originarios poseerían respecto de la civilización occidental, obliterando la legitimidad de los Tehuelches actuales (como las comunidades “mixtas” “Mapuche-Tehuelches”).

Pero esta particular lectura, posee un aspecto sumamente paradójico que queremos poner de manifiesto: cuando los indígenas poseen rasgos culturales concebidos como más “evolucionados” –como la práctica de la agricultura y el sedentarismo– al establecerse en las pampas argentinas no sólo se los estigmatiza por su carácter de presuntos “extranjeros”, sino que se refuerzan los atributos identificados con el “salvajismo”, ya que habrían pasado a ser considerados “cazadores-recolectores”, “nómades”, “saqueadores”, etc.

Entendemos que la explicación de los pueblos indígenas de Patagonia por parte de la etnología difusionista ha sido plenamente funcional a los preceptos ideológicos de los sectores hegemónicos y, en especial, de ciertas fracciones conservadoras –que tuvieron gran incidencia en diferentes



periodos del siglo XX– y que están siendo, luego de decenios de democracia, crecientemente cuestionadas a juzgar por las renovadas protestas y voces alternativas que se vienen manifestando en la última década.

Estas lecturas generan un “vaciamiento” de la presencia indígena actual a través de su representación como “extranjeros” o bien como “salvajes extintos”. Así, ningún pueblo indígena tendría derechos ancestrales en territorios de la Patagonia. Parafrazenado a Vezub (en relación con la polémica visibilización de lo indígena en el Museo de Leleque) con esta doble negación la “operación de silenciamiento funciona a pleno” (2005).

Atendiendo a los intereses a los que responde, es como podemos explicar la perduración de discursos sociales promovidos por notas periodísticas como las que hemos analizado, sustentadas en tales perimidas teorías. Así también, se puede entender su reiteración en tiempos muy recientes, precisamente en un contexto de conflictividad territorial, de instrumentación de diversas políticas públicas y de intentos de avance de intereses inmobiliarios y especulativos para los cuales la presencia y avances del pueblo Mapuche se convierten en un “obstáculo”. Paradójicamente, esta particular lectura ha logrado promover –incluso hasta nuestros días– una narrativa presentada como “objetiva”, “neutra” y, por sobre todo, como la “única verdad”, donde cualquier intento por ponerla en tela de juicio o discutirla es tildada de “parcial” o “sesgada”.

La persistencia de semejantes concepciones y su recuperación acrítica –nada más y nada menos que más de medio siglo después de haber sido refutada en los ámbitos académicos en sus países de origen– concitó nuestro interés, que motivó la elaboración de este artículo. A la vez, nos insta a redoblar el compromiso hacia los grupos originarios ante la necesidad de desnaturalizar, historizar y efectuar una reflexión crítica respecto de los paradigmas científicos, los discursos masivos (asociados a los mismos que circulan y se difunden masivamente) y las concepciones arraigadas en diversos sectores de la sociedad en relación con estos pueblos.

## AGRADECIMIENTOS

Este proyecto se enmarca en el Proyecto de la Programación Científica UBACyT 2014-2017: *Movilizaciones indígenas y de pequeños productores criollos en Norpatagonia y Chaco central y austral: trayectorias sociohistóricas, reconfiguraciones étnico - identitarias, transformaciones regionales, efectos y respuestas locales*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

## NOTAS

- <sup>1</sup> La reforma de la Constitución Nacional del año 1994, con la sanción del artículo 75, inciso 17, ha incorporado los derechos de los pueblos indígenas, asignando con rango constitucional el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos. El Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), como organismo ejecutor de la política indígena –a través del Registro Nacional de Comunidades Indígenas–, reconoce al pueblo mapuche.
- <sup>2</sup> A grandes rasgos, establece la difusión de los aspectos culturales a partir de un centro o foco desde donde parte cada invención a través de ondas de difusión. Similares rasgos culturales en diferentes culturas se explican a través de la difusión y la adopción (Ramos *et al.* 2006).
- <sup>3</sup> Menghin se desempeñó como Ministro de Educación de su país, Austria, durante el breve período en que tuvo lugar un gobierno pro-nazi, inmediatamente antes de su anexión a Alemania, en 1938 (ver Marcelino Fontan 2005, *O. Menghin, ciencia y nazismo: el antisemitismo como imperativo moral*). La propia Revista *Runa* (de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires) en su número IX (del año 1958-1959) señala como antecedentes entre los *Datos Biográficos de O.F.A. Menghin (1888-1958)*

- el haberse desempeñado como “Rector de la Univ. De Viena, 1935-1936” y “Ministro de Educación en Austria, 1938” (*Runa* 1958-1959:7), desde ya sin contextualizar el color político del gobierno en el que desempeñó tales funciones. De hecho, cabe destacar, como señala Boschín “el decreto de expulsión de Freud de la Universidad de Viena lleva su firma” (1991-1992:128).
- 4 Entre estos investigadores se encuentran Eduardo Menéndez, Santiago Bilbao, Hugo Ratier, Eduardo Archetti, Kristi Anne Stolen, Leopoldo J. Bartolomé, Esther Hermitte, Hebe Vessuri, Carlos Herrán, Mirtha Lischetti, María Rosa Neufeld y Luis María Gatti. También cabe señalar los aportes en Patagonia de Miguel Hangel González (con “H”), a quien recientemente M. Bartolomé y Radovich (2014) han dedicado un artículo, buscando revertir el olvido del que fue objeto.
  - 5 Este autor escribe monografías dedicadas a la Pampa y la Patagonia para la obra *La Historia de la Nación Argentina*, dirigida por el historiador Ricardo Levene.
  - 6 El Museo de Leleque se encuentra dentro de la estancia del mismo nombre, en las cercanías de la Ruta N° 40, distante a 20 km de El Maitén, a 90 de Esquel y a 80 de El Bolsón (Hermosilla Rivera 2014).
  - 7 Los magnates italianos Carlo y Luciano Benetton adquirieron, a principios de la década de 1990, un total de 932.000 ha en la Patagonia, repartidas en las provincias de Río Negro, Neuquén, Chubut y Santa Cruz. Estas propiedades, que representan aproximadamente el 10% de la superficie de esta región, convierten a estos multimillonarios europeos en los mayores poseedores individuales de campos en toda la República Argentina (Cayuqueo 2003). Estas tierras pertenecían a la antigua empresa de propiedad inglesa The Argentine Southern Land Company Limited o Compañía Tierras del Sud Argentino, conformada en el año 1889 luego de finalizada la “Conquista del Desierto”, cuando el incipiente Estado fomentó la ocupación a través de “Empresas de Colonización”, que permitieron que las tierras adjudicadas quedaran en manos de grandes compañías de capitales mayormente ingleses (Hermosilla Rivera 2014). En sus campos de la Patagonia, Benetton contabiliza la cría de más de 300.000 ovejas de la raza merino, que producen la lana más fina de todas (Cayuqueo 2003), materia prima para sus prendas que luego se comercializan en distintas partes del mundo.
  - 8 Cuando en el año 2000 se produjo la inauguración del Museo Leleque –ante la asistencia de más de trescientos invitados nacionales e internacionales, fundamentalmente, funcionarios y empresarios, con una fuerte presencia de los medios de comunicación–, se dio una movilización de las comunidades Mapuche-Tehuelche de la región, con el fin de visibilizar diferentes conflictos socio-territoriales (Hermosilla Rivera 2014).
  - 9 Es ampliamente conocido que la noción de “aculturación” consideraba erróneamente al aislamiento como fuente de mantenimiento de la especificidad cultural y, en el mismo, sentido (pero a la inversa) el contacto intercultural era entendido como una fuente de homogeneización. A partir de los enfoques más dinámicos y relacionales que se empiezan a dar en la década de 1960 y 1970 –y sobre los que en la actualidad hay pleno acuerdo en los ámbitos académicos– se considera exactamente lo opuesto: es precisamente la situación de contacto la que lleva a subrayar las diferencias, ya que la identidad se define por contraste, lo que lleva a reforzar las particularidades en las situaciones de contraste con el “otro”.
  - 10 Trincheró (2000) ha definido a los abordajes de tipo “esencialistas” –también denominados “primordialistas”– como aquellas orientaciones etnográficas que se dirigen hacia “la detección de determinados atributos específicos, que se vinculan a rasgos o prácticas que se suponen originarios, y que la identidad portada por individuos o algún colectivo tiende a preservar o mantener” (Trincheró 2000:28).
  - 11 En este contexto, durante el año 2005 un conjunto de investigadores del propio Centro Nacional Patagónico (CENPAT-CONICET) publicaron una declaración en la cual manifestaban su desacuerdo con las declaraciones formuladas por R. Casamiquela a un diario local (ver Gómez Otero y colaboradores “Sobre las Manifestaciones de Rodolfo Casamiquela” del 19 de septiembre de 2005). Ver también la nota de Julio Vezub “El Museo Leleque, los científicos, y los mapuche-tehuelches”, publicada el 16 de septiembre de 2005 en el Diario *La Jornada* de Chubut.
  - 12 Vemos aquí la confusión –muy común de encontrar en este tipo de notas– entre rasgos “étnicos” y “biológicos”.
  - 13 Parafraseando a Bonfil Batalla: “El uso exclusivo de indicadores biológicos, conectado estrechamente con la concepción del indio en términos raciales, resulta obsoleto dada la amplitud de la miscigenación ocurrida entre poblaciones muy diversas –entre sí y dentro de cada una de ellas–, lo que hace que en América todos resultemos mestizos” (1992:26).

- <sup>14</sup> El uso de la lengua para definir la pertenencia a un pueblo indígena está ampliamente descartado dado que se ha advertido la inconveniencia y los problemas que trae aparejado utilizar un único rasgo cultural como factor definitorio de una identidad, pretendiendo –arbitrariamente– hacerlo prevalecer por sobre los demás. Además, no es un hecho menor que, en muchos casos, a los pueblos indígenas de América Latina les fue obligado abandonar su idioma y adoptar el del colonizador (castellano y/o portugués). Otro problema que surge lo ha advertido Bonfil Batalla “En general, en todos los países hay un sector de indios que no hablan la lengua aborígen, así como un número de hablantes de esas lenguas que no son definidos como indígenas” (1992:26), situaciones que “no se componen sólo de casos individuales sino que pueden referirse a comunidades enteras” (26).
- <sup>15</sup> El libro *John Daniel Evans: El Molinero* de Clery Evans (1994) es una obra en la cual uno de los colonos galeses (migración de gran relevancia en la zona) del noreste de la provincia de Chubut (quien vivió entre los años 1862 y 1949) transmite oralmente sus memorias a su nieta (la autora del libro) quien las transcribe. En unos de los episodios que relata (del año 1888) da cuenta de la existencia de un campo de concentración (que denomina “reformatorio”) en las cercanías de Valcheta. Allí, John Daniel Evans reconoce entre los reclusos al que fuera su amigo tehuelche de la infancia, quien tanto había compartido con él. Deseamos destacar la relevancia de este registro por ser afirmado en una obra que es parte de la “narrativa oficial” y que se promociona en la zona como parte de la historia de los galeses. A la vez, se evidencia como en el campo de exterminio estaban encerrados diferentes pueblos originarios, de hecho, Evans señala que allí se encontraban reclusos “la mayoría de los indios de la Patagonia” (1994:93).
- <sup>16</sup> A mediados de los años noventa, Mandrini y Ortelli (1995) advertían cómo este esquema perimido de la “araucanización” se seguía reproduciendo de manera acrítica, reiterándose en trabajos de reciente edición por aquel entonces, como la obra de Martínez Sarazola del año 1992 (con motivo de la conmemoración del Quinto Centenario).
- <sup>17</sup> Disponible en la Biblioteca del Archivo Histórico documental del Museo de la Patagonia “Francisco P. Moreno” de San Carlos de Bariloche, Río Negro, Argentina.
- <sup>18</sup> Un ejemplo paradigmático lo encontramos en el guion del Museo Leleque (2014), donde bajo el título “Los pueblos autóctonos” (en alusión a los “tehuelches”) los caracteriza como: “Herederos de una tradición de una docena de milenios en suelo patagónico, [que] conservaron de sus antepasados paleolíticos el hábito de la caza nómada de grandes presas, el patriarcado, el amor por la libertad y su ingenua visión del universo y de los hombres”.

## BIBLIOGRAFÍA

- Balazote, A. y J.C. Radovich  
2010. El tratamiento de la cuestión indígena en Marcelo Bórmida. Trabajo presentado en las *VI Jornadas de investigación en Antropología Social*. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- Bandieri, S.  
2005. *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Bartolomé, M. A.  
2003. Los pobladores del ‘Desierto’. Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuadernos de Antropología Social* 17:163-189.
- Bartolomé, M. y J. C. Radovich  
2014. Apuntes para la memoria: Miguel Hángel González una figura casi olvidada de la antropología argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XXXIX (1): 233-244.
- Bechis, M.  
1992. Instrumentos para el estudio de las relaciones interétnicas en el período formativo y consolidación de los estados nacionales. En: C. Hidalgo y L. Tamagno (eds.) *Etnicidad e Identidad*: 82-108. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Bengoa, J.

2001. *Historia del pueblo mapuche*. 6ª edición, Santiago de Chile, Lom Ediciones.

Bello, Á.

2011. *Nampülkafe. El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas. Territorio, política y cultura en los siglos XIX y XX*, Temuco, Ediciones Universidad Católica de Temuco, Colección Cátedra Fray Bartolomé de las Casas.

Berón, M.

1999. Contacto, intercambio, relaciones interétnicas e implicancias arqueológicas. Soplando en el viento... *Actas de las Terceras Jornadas de Arqueología de la Patagonia*: 287-302, Neuquén.

Berón, M., R. Mera y D. Munita

2009. Traspasando barreras. Interacciones sociales y conflicto allende la cordillera andina. Trabajo presentado en el *XVII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*. Valparaíso, 5-10 de Octubre de 2009.

Bonfil Batalla, G.

1992. *Identidad y Pluralismo Cultural en América Latina*. Buenos Aires, Fondo Editorial del CEHASS.

Bórmida, M. y R. Casamiquela

1958-1959. Etnografía Günütina-Këna: Testimonio del último de los Tehuelches septentrionales. *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre IX*: 153-193.

Boschín, M. T.

1991-1992. Historia de las investigaciones arqueológicas en Pampa y Patagonia. *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre, XX*: 111-144.

Briones, C. y W. Delrio

2007. La "Conquista del Desierto" desde las perspectivas hegemónicas y subalternas. *Runa Archivo para las Ciencias del Hombre XXVII*: 23-48.

Canals Frau, S.

1953. *Las poblaciones indígenas de la Argentina. Su origen, su pasado, su presente*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Cayuqueo, P.

2003. LUCIANO BENETTON El rey de la Patagonia. *Azkintuwe 2*: 8.

Crespo, C.

2008. Memorias Antropológicas en Patagonia, Capítulo III. Políticas de la Memoria, procesos de patrimonialización de los recursos arqueológicos y construcción identitaria entre los Mapuches de la Rinconada de Nahuelpán en Río Negro. Tesis Doctoral inédita. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Evans, C.

1994. *John Daniel Evans: El Molinero*. Buenos Aires, Edición del Autor.

Fontan, M.

2005. *O. Menghin, ciencia y nazismo: el antisemitismo como imperativo moral*. Buenos Aires, Fundación Memoria del Holocausto.

Goffman, E.

2001. *Estigma: La identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrortu.

- Harris, M.  
1994. *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las Teorías de la cultura*. México D. F., Siglo Veintiuno Editores.
- Hermosilla Rivera, C.  
2014. Los museos como dispositivos de desterritorialización: el caso del museo Leleque. *Textos y Contextos*, 2. En prensa.
- Herrán, C.  
1990. Antropología Social en la Argentina. Apuntes y perspectivas. *Cuadernos de Antropología Social* 10: 108-114.
- INDEC (2004-2005). *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI)*. (1 de Noviembre de 2014). Disponible en:  
[http://www.indec.mecon.ar/nivel4\\_default.asp?id\\_tema\\_1=2&id\\_tema\\_2=21&id\\_tema\\_3=99](http://www.indec.mecon.ar/nivel4_default.asp?id_tema_1=2&id_tema_2=21&id_tema_3=99).
- Lazzari, A. y D. Lenton  
2000. Etnología y nación: facetas del concepto de araucanización. *Revista Avá* 1 (1): 125-140.
- Mandrini, R.  
2007. La historiografía argentina, los pueblos originarios y la incomodidad de los historiadores. *Quinto Sol*, 11: 19-38.
- Mandrini, R. J. y S. Ortelli  
1992. *Volver al país de los araucanos*. Buenos Aires, Sudamericana.  
1995. Repensando los viejos problemas: observaciones sobre la araucanización de las pampas. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*. XXII: 135-150.
- Mendéz, L.  
2010. *Estado Frontera y Turismo. Historia de San Carlos de Bariloche*. Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Menéndez, E.  
2008. Las furias y las penas. O de cómo fue y podría ser la antropología. *Revista Espacios de crítica y producción* 39: 88-97.
- Mera, R. y D. Munita  
2008. Informe ejecutivo salvataje sitio “Villa JMC-01-Labranza” (Provincia de Cautín, región de la Auracanía, 57 pp. Ms.
- Nacuzzi, L.  
2005. *Identidades Impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de Patagonia*. 2ª ed. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Nacuzzi, L., C. Lucaioli, F. Nesis  
2008. *Pueblos nómades en un estado colonial*. Buenos Aires, Antropofagia.
- Ortelli, S.  
1996. La araucanización de las pampas: ¿realidad histórica o construcción de los etnólogos? *Anuario del IEHS* 11: 203-225.
- Palermo, M. A.  
1986. Reflexiones sobre el llamado “complejo ecuestre” en la Argentina. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*. XVI: 157-177.

Perazzi, P.

2009. Comunidades científicas: la antropología en Buenos Aires, 1935-1975. Tesis Doctoral inédita. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Porcel, R. E.

2007. *La araucanización de nuestra pampa. Los tehuelches y pehuenches. Los mapuches invasores*. Buenos Aires, Edición del Autor.

Ramos, M., S. Valverde, A. García, A. y D. Lewin

2006. La antropología: algunos conceptos, ramas y escuelas. En A. Balazote, M. Ramos y S. Valverde (eds.). *La antropología y el estudio de la cultura: 19-37*. Buenos Aires, Biblos.

Ratier, H.

2010. La antropología social argentina: su desarrollo. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales IX: 17-47*.

Revista Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre

1958-1959. Volumen IX –Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Segunda División del Ejército.

1883. *Campaña de los Andes, al sur de la Patagonia. Partes detallados. Diario de la Expedición*. (Publicación Oficial), Buenos Aires, 1883.

Stancanelli, M.

2007. “Historia de la familia Cañicul”. *Nuestro patrimonio natural y cultural 4: 67*.

Trentini, F., S. Valverde, J. C. Radovich, M. Berón y A. Balazote

2010. Los nostálgicos del Desierto: La cuestión mapuche en Argentina y el estigma en los medios. *Revista Cultura y Representaciones Sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario 8: 186-212*.

Trincherro, H.

2000. *Los Dominios del Demonio*. Buenos Aires, EUDEBA.

## REFERENCIAS PERIODÍSTICAS

Aranda, D.

2009. Diario *Página 12*, 1 de Noviembre de 2009. “El debate mapuche”. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-134475-2009-11-01.html>

Casamiquela, R.

2007. Diario *Bolsón*. 12 de Junio de 2007. “*Los mapuches son chilenos... no tienen derecho sobre la tierra*”.

2014. Diario *La Nación* “Propiedad indígena y usurpaciones”, 22/10/2014. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/1737488-propiedad-indigena-y-usurpaciones>

Gómez Otero, J., M. T. Boschín, S. Dahinten, R. González-José, E. Moreno, A. Andrade, F. del Castillo Bernal, J. Vezub y B. Videla “Sobre las Manifestaciones de Rodolfo Casamiquela”, Puerto Madryn, 19 de septiembre de 2005. Disponible en:

<http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/noticias/ntcs-249.htm>

Museo Leleque

2014. Sitio web. <http://www.benetton.com/patagonia/spagnolo/index-net.html>

S/autor,

2008. Diario “La Angostura Digital”. “*Los últimos Tehuelches*” (*Parte I*, 20 de Octubre de 2008 y *Parte II*, 21 de Octubre de 2008). Disponible en:  
[http://www.laangosturadigital.com.ar/v3.1/home/interna.php?id\\_not=6935&ori=web](http://www.laangosturadigital.com.ar/v3.1/home/interna.php?id_not=6935&ori=web)

Vezub, J.

2005. “*El Museo Leleque, los científicos, y los mapuche-tehuelches*”. Diario “*La Jornada*”, Chubut, 16-09-05. Reproducida en “Argentina Indimedyá”, 24/09/2005. Disponible en:  
[http://argentina.indymedia.org/news/2005/09/329732.php\\_](http://argentina.indymedia.org/news/2005/09/329732.php_)