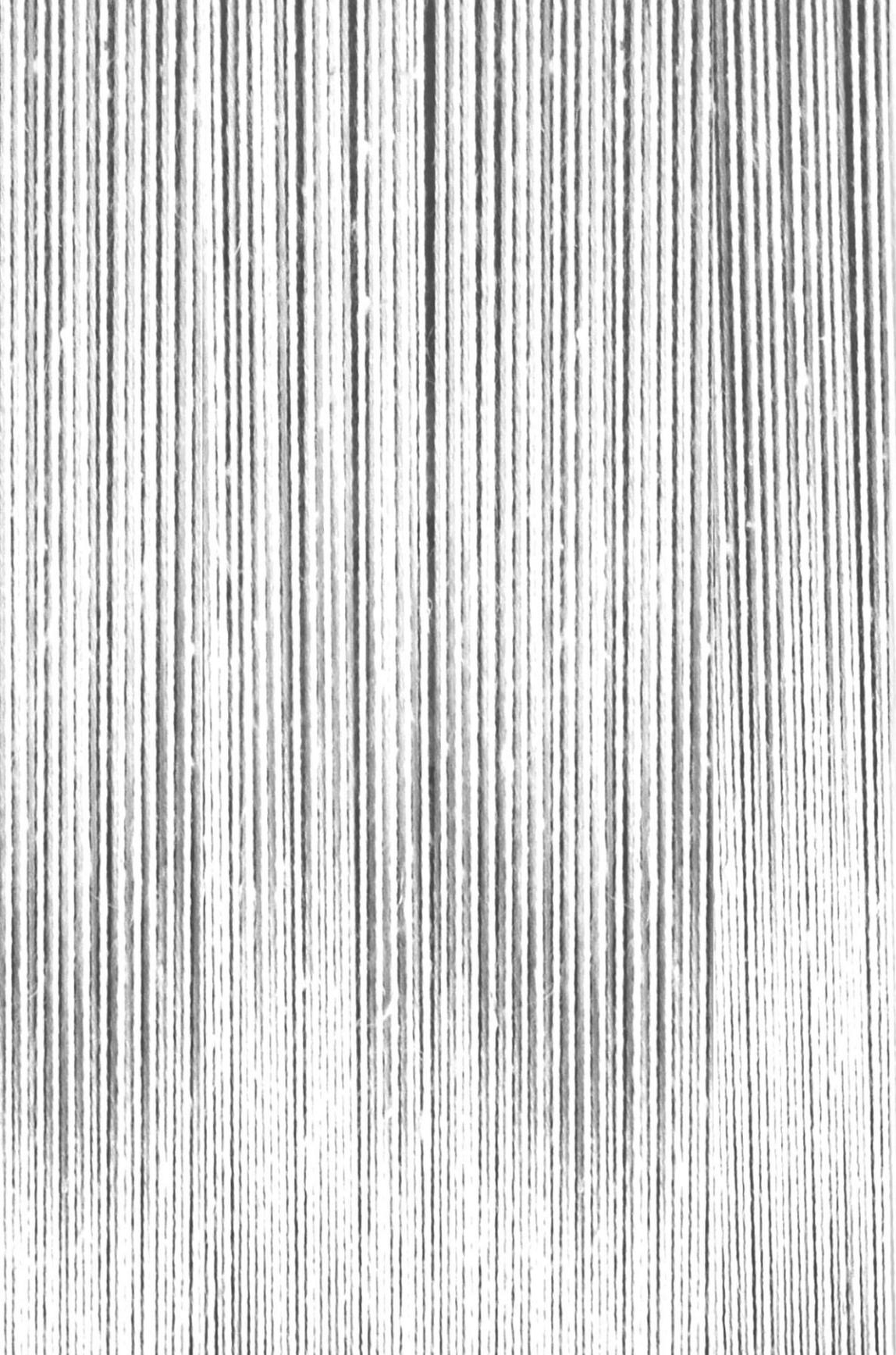


Parentesco y política Topologías indígenas en la Patagonia

Claudia Briones y Ana Ramos
Compiladoras

Aperturas
Sociales





PARENTESCO Y POLÍTICA
TOPOLOGÍAS INDÍGENAS EN LA PATAGONIA

APERTURAS
SERIE SOCIALES

PARENTESCO Y POLÍTICA
TOPOLOGÍAS INDÍGENAS EN LA PATAGONIA

CLAUDIA BRIONES Y ANA RAMOS
COMPILADORAS

Claudia Briones / Ana Ramos / Fabiana Nahuelquir
Alma Tozzini / Carolina Álvarez Ávila / Valentina Stella
María Emilia Sabatella / Mariela Eva Rodríguez



Parentesco y política : topologías indígenas en la Patagonia / Claudia Briones ... [et.al.]; edición literaria a cargo de Claudia Briones y Ana Margarita Ramos. -1a ed.- Viedma: Universidad Nacional de Río Negro, 2016.
322 p. ; 15 x 23 cm. - (Aperturas) (Sociales)

ISBN 978-987-3667-15-2

1. Etnografía. 2. Pueblos Originarios. I. Briones, Claudia II. Briones, Claudia, ed. lit.
III. Ramos, Ana Margarita, ed. lit.
CDD 305.8



AGENCIA



Libro
Universitario
Argentino

Este libro tuvo el aporte de la ANPCYT, Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FONCYT) en el marco general del CONTRATO DE PRÉSTAMO BID N.º 2437/OC-AR con el que se financia el Programa de Innovación Tecnológica II.

© Universidad Nacional de Río Negro, 2016.

www.editorial.unrn.edu.ar

© Claudia Briones, Ana Ramos, 2016.

Coordinación editorial: Ignacio Artola

Edición del texto: Natalia Barrio y Analía Pinto

Diagramación y diseño: Gastón Ferreyra

Foto de tapa: Lucía Puertas Murga. Sin título, 2008.

<https://www.flickr.com/photos/notallpotatoescanswim/4582001595/>

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723



Usted es libre de: Compartir-copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra *Parentesco y política: topologías indígenas en la Patagonia*, bajo las condiciones siguientes:

Atribución — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).

No Comercial — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

Sin Obras Derivadas — No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObrasDerivadas 2.5 Argentina License.

Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObrasDerivadas 2.5 Argentina.

ÍNDICE

Prólogo	9
Agenciando formas de <i>ser juntos</i> en contextos interculturales: anudamientos de memoria, parentesco y política.....	11
CLAUDIA BRIONES Y ANA RAMOS	
Caminos de enraizamiento en la <i>mapu</i> : procesos de formación de <i>comunidad</i> en la Norpatagonia argentina.....	53
CLAUDIA BRIONES	
Entre desplazamientos y expropiaciones: estrategias y memorias de familias radicadas en la Colonia San Martín (Chubut) para permanecer juntos	71
FABIANA NAHUELQUIR	
«No es fácil volver a nacer»: topologías de parentesco entre los Antieco de Costa del Lepá, noroeste de Chubut	113
MARÍA ALMA TOZZINI	
A través del mito de <i>chreng chreng</i> y <i>cay cay filu</i> : pozos y puentes sobre el ser mapuche	137
CAROLINA ÁLVAREZ ÁVILA	
«Andábamos por todos lados como maleta de loco»: impactos de un desalojo sobre las memorias y prácticas de la comunidad del Boquete Nahuelpan, noroeste de Chubut.....	167
CLAUDIA BRIONES Y ANA RAMOS	
«Arranqué con esto, de transitar, de caminar por este camino...»: contextos sociales de movilidad en una comunidad urbana	215
VALENTINA STELLA	
Repensar la construcción de cartografías sociales: el conflicto como contexto en los procesos de subjetivación política.....	237
MARÍA EMILIA SABATELLA	

Caminatas, viajes y papeles: trayectorias mapuches al sur del paralelo 46	265
MARIELA EVA RODRÍGUEZ	
Lista de referencias bibliográficas.....	307

Prólogo

Este libro surge de la experiencia de trabajo de un equipo de investigación en el que antropólogos e historiadores nos reunimos con el fin de repensar procesos de formación de colectivos indígenas en la Patagonia. En un primer proyecto financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica y radicado en la Universidad de Buenos Aires entre 2007 y 2009 (PICT 34544 ET «Memorias, trayectorias y espacializaciones de grupos parentales Mapuche en Patagonia») buscamos re-centrar los estudios de *comunidad* y nuestro trabajo en diversas comunidades de la región, a partir de la reconstrucción de las trayectorias de distintos grupos parentales mapuche-tehuelche.¹

Nos convocaba el propósito de ver cómo, a lo largo de experiencias de arrinconamiento y desplazamiento constantes, se iban redefiniendo los contornos de lo que la literatura etnológica ha definido como *patri-linajes* mapuche y que nosotros veíamos transformarse en historia, menos en función de reglas rígidas propias de los sistemas de parentesco, que de una serie de contingencias que nos interesaba explorar.

A la par de ir rastreando la conformación de ciertas parentelas que podían o bien quedar territorializadas en las mismas *comunidades* o bien dispersas en ámbitos rurales y urbanos, identificamos la necesidad de ver cómo relaciones que desbordaban los límites de ciertas comunidades iban a su vez conformando *región* a partir de vínculos parentales, políticos y rituales. Por ello, en un segundo proyecto que llevamos adelante entre 2011 y 2014 –radicados ya varios de los integrantes en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCA), dependiente del CONICET y la Universidad Nacional de Río Negro (PICT 2008-0864 «Topologías de Parentesco y Política Indígena en Norpatagonia»)– encaramos un desplazamiento empírico y otro de enfoque.²

En lo empírico, buscamos ver cómo, a partir de distintas relaciones y prácticas, los límites comunitarios se abrían a y de colectivos más amplios, y/o se entramaban regionalmente. En lo que hace al enfoque,

1 El PICT 34544 estuvo integrado por Lorena Cañuqueo, Walter Delrio, Laura Kropff, Diana Lenton, Pilar Pérez, Ana Ramos, Mariela Rodríguez, Andrea Szulc, bajo la dirección de Claudia Briones.

2 Este PICT estuvo inicialmente conformado por Carolina Álvarez Ávila, Lorena Cañuqueo, Walter Delrio, Laura Kropff, Fabiana Nahuelquir, Pilar Pérez, Ana Ramos, Mariela Rodríguez, Alma Tozzini y, en sus tramos finales, también por María Emilia Sabatella y Valentina Stella, bajo la dirección de Claudia Briones.

exploramos esos procesos desde metáforas provenientes de la topología, lo cual presupuso re-leer en términos de conexiones y desconexiones simultáneas ciertos caminos teóricos que veníamos transitando para dar cuenta de la capacidad de agencia de nuestros interlocutores y de sus prácticas de memoria, parentesco y política.

Los integrantes que constituyeron ambos proyectos, y los que se fueron sumando, desarrollaron investigaciones personales acordes a su grado de formación, compartiendo siempre la meta de registrar la heterogeneidad de situaciones producidas en la historia, los efectos de las sucesivas políticas indigenistas nacionales, provinciales o informales, así como los recursos socioculturales propios desde los cuales se ha ido buscando habitar coordenadas de pertenencia indígena, como mapuches, como tehuelches o como mapuches-tehuelches.

En estos años, fuimos así acompañando distintos procesos, fuesen de reorganización o de reclamo de comunidades históricamente reconocidas como tales, fuesen de pertenencias invisibilizadas que, en su devenir y por distintas circunstancias y caminos, comenzaron a hacer pública su auto-identificación, a través de recuperaciones de tierras u otras acciones de reivindicación, en medios tanto rurales como urbanos.

A través de lecturas compartidas, buscamos algunos vocabularios comunes para pensar etnográficamente los distintos procesos analizados. No obstante, han sido siempre los mismos *casos* y las experiencias en campo de cada una de nosotras³ las que han primado al momento de poner en uso heurístico y explicativo los conceptos. Entre otras cosas, esto se pone incluso en evidencia en la decisión de que nuestras transcripciones de palabras en *mapuzugun* o habla de la tierra respeten modalidades prevalecientes entre nuestros interlocutores.

Esperamos entonces que tanto la apropiación etnográficamente anclada de la teoría que cada capítulo realiza, como la heterogeneidad de trayectorias que nos ha tocado analizar se hagan patentes con la lectura de los trabajos que aquí reunimos, confiando en que el lector advertirá qué factores han ido provocando tanto convergencias como divergencias en los recorridos que presentamos.

Claudia Briones y Ana Ramos
Abril de 2015

3 Finalmente, todas las que participamos de este libro somos mujeres.

Agenciando formas de *ser juntos* en contextos interculturales: anudamientos de memoria, parentesco y política

Claudia Briones y Ana Ramos
IIDyPCa (UNRN/CONICET)

Herencias, paradojas y metáforas

Quienes trabajamos en la Patagonia para entender los procesos de formación de colectivos indígenas heredamos al menos dos lecturas sedimentadas en el sentido común social y disciplinar. Por un lado, una divisoria rígida de identidades etnológicas que establece distinciones supuestamente inequívocas entre ser tehuelche y ser mapuche. Por el otro, una idea de *comunidad indígena* que tiende a localizar esas pertenencias de manera igualmente inequívoca en espacios acotados sobre los que, además, pesa el mandato de tener que demostrar una ocupación ancestral (tanto por lo antigua como por lo continua) y tradicional (por lo culturalmente específica –ver Briones en este volumen–). En las últimas décadas, los marcos legales de reconocimiento de derechos y pertenencias indígenas vienen a su vez extremando el carácter imperioso de dar pruebas contundentes de estos requisitos de ocupación y de ciertas formas limitadas de ser comunidad.

Ambas lecturas, sin embargo, dificultan la comprensión y la explicación de procesos complejos por estar ancladas en el presupuesto nacionalista (Clifford, 1992) de que cultura, identidad y territorio operan y deben operar con base en superposiciones perfectas. Esta vocación de alineamiento –que opera como clave maestra de los modelos de Nación-como-Estado y de sus estrategias de *temporalización*, *espacialización* y *sustancialización* (Alonso, 1994)– ha sido telón de fondo de las maneras más clásicas de pensar los campos teóricos del parentesco, la política y la memoria.

Por ello, ha construido como paradójales ciertas características de los procesos de formación de colectivos indígenas en particular, como el hecho de seguir sosteniendo pertenencias en contextos altamente negadores e invisibilizadores; el de irse (re)armando como conjunto en el marco de fuertes imposiciones individualizadoras y descaracterizadoras; el de

retomar identificaciones familiares con lo indígena desde matrimonios mixtos que otrora se pensaban como vía evidente de blanqueamiento; o, incluso, el de reclamar derechos a la diferencia desde nociones de pérdida cultural, o de no saber/no recordar.

Se abren así diversos desafíos, de orden tanto teórico como analítico. Nos referimos, en lo teórico, a encontrar maneras de pensar las imbricaciones entre parentesco, política y memoria que en los casos trabajados se ponen de manifiesto menos como esferas con relaciones predecibles y monovalentes, que como arenas desde donde realizar no articulaciones necesarias sino históricamente específicas (Hall, 2010), con capacidad de entamar y anidar siempre selectivamente relaciones sociales, saberes, prácticas y pertenencias.

En lo analítico, nos referimos también a articulaciones que muestran los efectos de la tensión entre condicionamientos y márgenes de maniobra (Chambers, 1991) disponibles, pero tornan inoperante todo intento de escindir esas esferas y semejante tensión como ámbitos de lo que por excelencia es *propio* (lo que suele pensarse como terreno de lo intraétnico) o *ajeno* (lo atinente a relaciones interétnicas, siempre en dominancia asimétrica de lo no indígena).

Y esta inoperancia resulta precisamente de que, aunque los conflictos sociales hablen por lo general desde el vocabulario de la propiedad para distribuir y reclamar diacríticos de pertenencia (Briones, 2003), la articulación entre estos diacríticos y las prácticas culturales es no necesaria. En otras palabras, si la divisoria nosotros/ellos que preside ciertas prácticas de identificación social suele disputarse metaculturalmente (Briones, 1996) en términos de ser resultado de, y de poner en evidencia, la cultura propia y la ajena, en el hacer social los límites culturales no sólo no se presentan nítida y completamente escindidos, sino que ciertas prácticas relacionan más de lo que diferencian (Briones, 1998).

Y, aun así, para quienes trabajamos con pueblos originarios, resulta claro que la diferenciación cultural opera significando mundos no idénticos de maneras que exceden lo metacultural; es decir, el tomar reflexivamente la cultura como objeto de predicación más que de significación de lo real. Así, la autonomía políticamente reclamada se ancla, al menos en parte, en prácticas culturales (García, 2012) cuyo sentido de particularidad o diferencia resulta de una autonomía relativa de significaciones efectivamente practicadas y recreadas que exceden, pero se encarnan, en lo político.

Si bien estos desfases y superposiciones parciales vienen siendo explorados teórica y analíticamente de diversos modos, las autoras de

este libro hemos acordado e intentado explorarlos de manera sistemática con base en metaforizaciones que permitan no perder de vista el hecho de que las articulaciones en cierta dirección inevitablemente comportan desarticulaciones de y en otras direcciones previas o posibles. La complejidad de los procesos analizados proviene de su acción en el marco de fuertes condicionamientos que, no obstante, dejan márgenes acotados de agencia que devienen y se pueden mostrar como tales no sólo cuando logran operar ciertos redireccionamientos, sino ni bien advertimos que hubieran podido operar de otro modo. En este sentido, esa complejidad requiere ser examinada a la luz de una tensión constante entre articulaciones y desarticulaciones que operaron desde sujetos e instituciones con distinta capacidad de producir lo social.

Es así que con otros colegas nos convoca una misma preocupación de dar cuenta de casos que muestran ciertas particularidades, pero también muchos puntos de convergencia. Por haber compartido diversos equipos de investigación hemos hecho monitoreos etnográficos desde la búsqueda de marcos conceptuales hasta cierto punto comunes. Por ello, decidimos en esta ocasión pensar topológicamente para ver en qué medida ese lugar de mira posibilita revertir herencias que resultan pesadas y etnográficamente improductivas, al transformar en aparentes paradojas las tensiones históricas entre estructura y agencia que venimos reconstruyendo.

En principio, el interés por dar cuenta de procesos de formación de grupo que se reivindican como tales desde ciertas continuidades a pesar de relatarse a partir de persistentes presiones hacia la ruptura, nos llevó a buscar recursos conceptuales en la topología como área de la matemática que estudia la continuidad y otros conceptos originados a partir de ella. Lo que resulta particularmente sugerente de este enfoque es la posibilidad de pensar características de los cuerpos sociales (no ya geométricos) que parecieran mantenerse sin alteraciones a pesar de cambios continuos, y ello con independencia de sus diversas formas y apariencias.

Así, pensar el espacio social como espacio topológico apunta a trabajar continuidades, conectividades y convergencias más allá de las formas, pero permite también relevar cómo y por qué sobre un mismo espacio se pueden identificar distintas topologías, o generar distintos espacios topológicos. En otras palabras, sobre un mismo conjunto pueden darse multitud de topologías distintas, lo cual deviene una lente interesante para abordar lo que en antropología se ha conceptualizado como *espacios interétnicos*.

Como bien muestra Michael Fischer (2007) al historizar la forma en que se ha ido definiendo el concepto de cultura, tomar metáforas de otras disciplinas comporta tanto posibilidades como riesgos. Por el momento, entonces, sólo anticipamos qué ideas generales tomamos de la topología para pensar problemas sociológicos clásicos como los de agencia, parentesco, política y memoria. En lo que a riesgos se refiere, nuestra reapropiación de conceptos acuñados por la matemática, la geometría, la química e incluso la biología genética para modelizar las cadenas de ADN, no busca en absoluto traducciones transparentes o de equivalencia perfecta, sino que aspira a manejarse dentro de lo que Eduardo Viveiros de Castro (2004) define como esas «equivocaciones controladas» que abren la posibilidad para la antropología de una comprensión intercultural –comprensión que en nuestro caso también aspira a ser interdisciplinaria.

Nos interesa así retomar la idea de que los espacios topológicos pueden no ser espacios métricos, esto es, que se identifiquen como tales a partir de conexiones cualitativas y no cuantitativas. Como bien muestra la heterogeneidad indígena de América Latina, el ser/sentirse familia, comunidad o pueblo no es una cuestión de números, aún cuando la entidad numérica de distintas pertenencias en relación a los conjuntos nacionales vaya creando dinámicas diferenciadas de negociación y relacionamiento.

A su vez, los elementos de un espacio topológico se llaman puntos, independientemente de que esos puntos sean una función, un vector, un conjunto, un ideal maximal en un anillo conmutativo y unitario. Ello permite pensar las relaciones sociales en diversos planos, sea de la persona, de la parentela, de la comunidad o del pueblo como puntos de espacios sociales siempre más amplios y abiertos, independientemente de ser pensados a nivel de la región o del conjunto societal estatal-nacional.

Del mismo modo, como los conjuntos que la topología toma en consideración suelen ser abiertos, la idea de que esos conjuntos crean distintos entornos para un mismo punto y que todo conjunto abierto es entorno de todos sus puntos permite situar/examinar cada uno de los diferentes puntos identificados en nuestras etnografías como relevantes (por ejemplo, comunidad política, comunidad ritual, comunidad afectiva) en sus diferentes entornos. Así como analizar qué relaciones van creando no obstante fronteras entre ellas, con base en diversas distinciones de interioridad/exterioridad, pero también porosidades abiertas a ese espacio/entorno.

No menos importante, la idea topológica de continuidad permite trascender la tendencia moderna a pensar tiempo y espacio como coordenadas discretas y distintas (Grossberg, 1996), pues refiere a relaciones de cercanía. Así, la sucesión en tanto encadenamiento exclusivamente temporal es sólo una de las formas de cercanía posibles. Topológicamente estas relaciones de cercanía admiten –como explica Marta Macho Stadler (2002)– transformaciones que pliegan, dilatan, contraen o deforman, pero no rompen los espacios involucrados. Este aserto es sugerente para pensar un *ser juntos* (Massey, 2005a) que atraviesa en su tramitación infinidad de alternativas que parecieran cambiar sus formas, pero eventualmente se sostiene como continuidad enunciada y practicada.

En todo caso, la noción de que la función continua es la que no rompe lo que está unido ni pega lo que está separado (Macho Stadler, 2002) permite analizar a la par lo que está/queda asociado y lo que está/queda desunido, esto es, lo conectado y lo desconectado, no ya como propiedades de los cuerpos sociales sino como efecto de la agencia dispar de sus integrantes. Pero, a su vez, la forma en que la química apela a la topología para describir y predecir la estructura molecular de algunas sustancias químicas, nos permite pensar que, además de tiempo y espacio, hay otra coordenada igualmente importante para precisar las relaciones de cercanía.

Nos referimos a los casos en que la distribución de los átomos que forman la molécula depende menos de su ubicación en el espacio de tres dimensiones, que de funciones de onda donde son las interacciones mutuas entre átomos las que hacen que el conjunto se ajuste como molécula. Y, como veremos, el parentesco en acción, tal como se muestra etnográficamente, no queda nunca resuelto desde un sistema de categorías de parientes que se replica de manera idéntica en todo tiempo y lugar, ni desde átomos de parentesco que van anidando de ciertos modos lo social. Por el contrario, se entiende mejor desde conceptos que, como los de relacionalidad y familiarización, hacen precisamente foco en las interacciones practicadas.

En suma, es la posibilidad del espacio topológico como estructura matemática definida formalmente a partir de conceptos como los de convergencia, conectividad, continuidad, vecindad, como espacio donde los elementos pueden moverse en complicados caminos de nudos con base en interacciones fuertes y débiles (Aleman Berenguer y Jornet Gil, 2011), lo que retomaremos como metáforas sugerentes para superar la fijeza de las categorías de agencia, memoria, parentesco y política en contextos de disrupción y relocalizaciones forzadas, apuntando a

pensar a la vez lo conectado y lo desconectado, lo sedimentado y lo coyuntural, lo impuesto y lo agenciado. Veamos cómo y en qué direcciones.

Agenciando lo social

En la teoría sociológica contemporánea, el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu constituye un buen pivote para pensar la tensión entre estructura y agencia de modos de superar otras dicotomías con tendencia a ser pensadas como irreductibles, por plantear divisorias nítidas sea entre lo objetivo (la posición en la estructura social) y lo subjetivo (la interiorización de ese mundo objetivo), sea entre lo económico y lo simbólico. Al definir el *habitus* como «estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas» y como «estructura estructurada: el principio del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales» (1988, p. 170-171), Bourdieu abre la posibilidad de trabajar mejor colectivos ya conformados con base en relaciones de clase definidas, que las coyunturas donde esa conformación está en proceso.

Ahora bien, para quienes trabajamos con procesos de formación de grupo en constante redefinición por las presiones que se ejercen hacia su desmembramiento y descaracterización, esa idea de la praxis como estructurada y estructurante da un marco general de comprensión de las asimetrías y las relaciones de poder, pero desde una visión muy superficial tanto de las formas en que los contornos de esos colectivos se van tornando, como de cuál es el espacio efectivo para maniobrar en medio de los condicionamientos.

En la primera dirección, resulta apropiada la sugerencia de la Teoría del Actor Red (TAR) como la define Bruno Latour (2008), de pensar ciertos procesos más desde una teoría del ensamblaje que permita rastrear a través de cuáles dispositivos y acciones concretas se conforma una red y de qué manera lo hace, que desde enfoques más clásicos que parten de una idea de lo social ya preconstituido –o eventualmente, suturado en y a través del discurso–. La forma en que los colectivos se entraman, por ende, no puede ser un punto de partida siempre presupuesto, sino que es algo a ser analizado desde una escritura no taquigráfica de las asociaciones, es decir, desde una descripción detallada y empírica de las conexiones y de los operadores o dispositivos de conexión. Esta idea de operar a través de escrituras no taquigráficas de lo social abre sin duda la posibilidad de hacer un seguimiento etnográfico que historicice el entramado de lo social, así como de las conexiones que lo posibilitan o reorientan, superando dicotomizaciones problemáticas entre lo micro y lo macro.

En la segunda dirección, es igualmente interesante el modo en que la TAR permite ampliar la idea de actantes, así como la de que lo político hace a decidir qué es lo que nos mantiene juntos. En esto, es muy sugerente el énfasis de Latour de considerar a los actores como productores de sus propias teorías sobre lo que compone y conforma su existencia social, lo cual es un aserto fundamental de la antropología. También, la de abrir ciertas cajas negras, como la que predica de antemano los medios y efectos del poder.

Sin embargo, la TAR no alcanza a describir con igual eficiencia el marco de condicionamientos ni de sedimentaciones de sentido desde los cuales la tarea de ensamblar se realiza. En esto, Latour define la agencia como la capacidad de producir efectos en y a través de relaciones entre actantes intermediarios (los que transportan) y mediadores (los que traducen), que son los que articulan y estabilizan determinadas conexiones y no otras.

Esa agencia depende por tanto para el autor menos de las intenciones de actantes heterogéneos, que de la manera en que el guión que los entrama reparte competencias y responsabilidades entre ellos. En esto, reconocemos el potencial heurístico de la TAR en lo que hace a identificar actancias heterogéneas y no mecánicamente distribuidas, o en lo que hace a describir los procedimientos que constantemente re-ensamblan lo colectivo –conectando, desconectando, reconectando diferentes espacios, temporalidades y sociabilidades– y a advertir nuevas instituciones, procedimientos y conceptos capaces de volver a reunir lo social de modos innovadores –o bajo nuevas condiciones–. No obstante, entendemos que la TAR no demuestra una capacidad semejante al momento de introducir los diversos factores que van delineando en ciertas direcciones y no en otras esos guiones que estructurarían en definitiva los ensamblados.

Es en este punto que nos parece central sostener aproximaciones que ya veníamos trabajando, fuese para mapear el entramado de condicionamientos y sus efectos a nivel de la producción de identidades, subjetividades y agencia, fuese para adoptar una visión etnográfica y no abstracta de las sedimentaciones.

Con estas preocupaciones como telón de fondo, vemos operante la manera en que Lawrence Grossberg (1992) propone ver el poder no como una caja negra –como también critica Latour– sino como una dimensión que opera en todos los niveles y en cada dominio de la vida humana de modos a la vez limitantes y productivos, en lo que hace a producir diferencias, moldear relaciones, estructurar identidades y jerarquías, dibujar límites, delimitar complejidades, visibilizar

contradicciones de modo de habilitar otras prácticas e identificaciones. Para este autor, concretamente, el poder no responde ni a una lógica universal abstracta, ni a una experiencia subjetiva, sino que se organiza siempre en una variedad de estructuras que operan en una variedad de niveles que alcanzan y atraviesan tanto la vida cotidiana como la formación social, estando articuladas a agencias históricas, fuerzas e intereses específicos que regulan la disponibilidad o rareza, el uso y la circulación de valores igualmente específicos desde economías del valor que condicionan pero también habilitan las posibilidades sociales y las luchas históricas (1992, p. 97).

Aunque esas economías parecen operar sobre un plano único de efectos, su determinación reside en relaciones complejas y transversales, a través de una multiplicidad de planos (dinero, significado, ideología, afecto) que pueden tener diferentes economías operando, con sus diferentes principios de operación y formas de intervención y transformación. Lo sugerente de esta visión más histórica de las determinaciones pasa por reconocer, primero, que puede haber economías en conflicto incluso dentro de un mismo plano y, luego, que esas distintas economías son el resultado de luchas y articulaciones históricas y no de alguna propiedad intrínseca del concepto mismo de valor.

Ambas lecturas devienen centrales para entender arenas donde la dicotomía intraétnico/interétnico oscurece los complejos modos en que diferentes economías de valor se articulan para estructurar desigualdades de diversa índole; esto es, desigualdades vinculadas a variados circuitos de valor que no ubican ni habilitan de modos absolutamente congruentes a los distintos grupos sociales e individuos posicionados dentro de ellos.

En otras palabras, partir del presupuesto de que las relaciones concretas de poder son siempre cambiantes y contradictorias, y que los sujetos viven en una red compleja y cambiante de relaciones por lo que quedan implicados de maneras contradictorias en las relaciones jerárquicas de poder, abre espacios para analizar cómo los sujetos entran grupos y pujan por situarse en el campo social. Ello abre una visión de la política no acotada a las relaciones económicas o estatales, ni tampoco de modo mecánico a cuestiones de diferencias entre clases o entre fracciones de clase políticamente habilitadas, sino fundamentalmente a disputas en torno a modos antagónicos de articular diferencias sociales e identidad (Grossberg, 1992, p. 99).

Ahora bien, esa articulación nunca es azarosa pues, como Grossberg explicita, el acceso desigual que un grupo tiene a formas específicas de

prácticas y valores, o la desigual distribución de las prácticas y valores, es siempre parte de la articulación de las identificaciones de grupo que tienen disponibles (1992, p. 101). Por ende, no hay garantías ni primeras ni últimas que permitan dar cuenta anticipada de identificaciones que deben más bien verse como trabajo realizado y resultante de complejas articulaciones entre las diferentes posiciones disponibles dentro de una variedad de sistemas de diferencia social.

Dicho de otro modo, para Grossberg ningún plano único de deshabilitación, sufrimiento u opresión tiene garantizada una relación privilegiada con la historia (1992, p. 100), lo que abre un campo fructífero para rastrear etnográficamente qué evaluaciones llevan a las personas, que se consideran en un punto integrantes de un mismo colectivo, a privilegiar distintas identificaciones en distintos momentos o ante diversas circunstancias.

Pero Grossberg también insiste en que esas evaluaciones no operan al margen sino enmarcadas en aparatos que –anclados en prácticas heterogéneas, como por ejemplo discursos, instituciones, formas arquitectónicas, leyes, medidas administrativas, proposiciones científicas, filosóficas, morales y filantrópicas– incluyen lo dicho y lo no dicho y reúnen varios *regímenes de prácticas*. En tanto tecnologías o programaciones de las conductas, ciertos *regímenes de jurisdicción o poder* prescriben lo que se puede hacer en términos de procedimientos y estrategias, y ciertos *regímenes de verdad* proveen razones y principios que justifican los modos de hacer las cosas mediante la producción de discursos verdaderos o discursos sobre la verdad que contribuyen a naturalizar tales justificaciones (1992, p. 101). En todo caso, los aparatos son formaciones activas que operan como maquinarias de y con poder para producir y estructurar el poder y, por ende, para organizar las conductas. Interesa por tanto examinar los efectos de esas maquinarias así como sus mecanismos y estructuras, para ver cómo operan, según qué principios y sobre qué planos (1992, p. 102).

En esto, en sucesivos trabajos, Grossberg (1993 y 1996) va identificando tres maquinarias que producen cada una tres planos principales de individuación: *sujetos* con subjetividad como sitio de la experiencia y de atribución de responsabilidad; *self* con identidad o pertenencia; y *agentes* con capacidad de agencia para luchar, a sabiendas o no, dentro de y por hacer historia bajo condiciones que no siempre pueden elegir. Así, las *maquinarias estratificadoras* dan acceso a cierto tipo de experiencias y de conocimiento del mundo y del sí mismo, produciendo la subjetividad como valor universal pero desigualmente distribuido. Las *maquinarias*

diferenciadoras son las que se vinculan a regímenes de verdad responsables de la producción de sistemas de diferencia social e identidades; en nuestro caso, sistemas de categorización social centralmente ligados a tropos de pertenencia selectivamente etnicizados, racializados, o desmarcados. Por último, las *maquinarias territorializadoras* son las que resultan de regímenes de poder o jurisdicción que emplazan o ubican sistemas de circulación entre lugares o puntos temporarios de pertenencia y orientación afectivamente identificados para y por los sujetos individuales y colectivos.

Dos cosas quisiéramos destacar del enfoque de Grossberg, pues resultan particularmente relevantes en nuestras etnografías. Primero, la forma en que este autor subraya el papel crucial que tiene el afecto en el modo en que juegan esas maquinarias, en lo que hace a dar cuenta de la fuerza de la inversión que ancla a la gente en experiencias, prácticas, identidades, significados y placeres particulares. El afecto para Grossberg siempre es un plano a través del cual (aunque no necesariamente sobre el cual) se producen las articulaciones, esto es, las estructuras de diferencia no se realizan por completo a menos que sean embragadas a través de una economía afectiva que convierte ciertas diferencias en inversiones sociales del sentido común que dividen el mundo cultural en *nosotros y ellos*, en *uno mismo y otro* (1992 y ss.).

Esas inversiones no son inevitables y pueden cambiar por contextos y por épocas, lo cual muestra la importancia de advertir el trabajo social que las vehiculiza y explicar por qué puede hacerlo en las mismas o en distintas direcciones. En todo caso, la posibilidad de leer la praxis de la vida cotidiana como algo más que la articulación instrumental de posiciones pasibles de ser articuladas, requiere abordarla como circulación por una configuración móvil de lugares donde las prácticas son articuladas con densidades específicas en lo que hace a crear domicilios temporarios y parciales (instalaciones estratégicas) u hogares en los que esa circulación se detiene y articula de maneras más duraderas y abarcadoras del sí mismo (lugares de apego).

Así, no hay correspondencia necesaria entre identidades culturales y posiciones de sujeto, por un lado, y sitios de agentividad económica o política, por el otro. Antes bien, los individuos deben ser ganados o articulados en estas posiciones, sin que haya nada que garantice qué subjetividades o identidades formarán grupos nominales capaces de transformarse en agentes históricos. En consecuencia, no puede haber una teoría universal de la agencia, pues ella nunca es trascendente. Por el contrario, sólo puede ser descripta en sus manifestaciones contextuales,

como emergente de las relaciones diferenciales y conflictivas que existen entre las fuerzas históricas en juego.

Segundo, semejante circulación y las inversiones afectivas con que los sujetos transitan por diversos lugares no son fruto de un libre albedrío personal o grupal, pues siempre están condicionadas por estructuras ya existentes de circulación que han sido histórica y políticamente articuladas y que van restringiendo los modos en que esos sujetos pueden moverse en y a través de ellos, esto es, son fruto de una articulación de estructuras que tienen ciertos efectos sobre la distribución de las prácticas y sensibilidades.

Para dar cuenta de esos condicionamientos y efectos que definen los espacios y lugares, las estabilidades y traslaciones en que las personas viven sus vidas, Grossberg introduce el concepto de *movilidad estructurada* que no es ni un sistema rígido de lugares ni un itinerario predefinido de circulación imaginada, sino más bien la condición que hace posible tanto el desplazamiento como la estabilidad (1992, p. 107). Emergiendo entonces del interjuego estratégico entre líneas de articulación (territorialización) y líneas de fuga (desterritorialización) que ponen en acto y posibilitan formas específicas de movimiento (cambio) y estabilidad (identidad), esa *movilidad estructurada* habilita formas igualmente específicas de acción y agencia.

Más aún, según Grossberg, el análisis de tales líneas es un campo central para identificar la capacidad de agencia, pues las mismas determinan qué tipos de lugares se pueden ocupar, cómo se los ocupa, cuánto espacio hay disponible para moverse, y cómo podemos movernos a través de ellos. Por tanto, distintas formas de acción y agencia resultan no sólo de la desigual distribución de capital cultural y económico, sino también de la disponibilidad diferencial de diferentes trayectorias de vida por medio de las cuales se pueden adquirir esos recursos (1992, p. 108).

De este concepto heurístico de *movilidad estructurada*, interesa destacar su potencial para sopesar condicionamientos, pero también para trabajar la capacidad de las prácticas para gestar nuevas relaciones, lo que Grossberg rastrea a través de la idea de *individualidad afectiva*. La *individualidad afectiva* no sólo es la relación a través de la cual los individuos son capaces de orientar su pertenencia y agencia hacia grupos nominales particulares. El individuo afectivo es el que va moviéndose a través de mapas espaciales, temporales y sociales significativos pero nunca de manera totalmente subjetiva o azarosa, pues su curso depende de los mapas históricos previos y de los lugares que lleva consigo.

Así, ese individuo afectivo es tanto un sitio articulado como un sitio de articulación en marcha dentro de su propia historia, constantemente modelado por sus viajes, y por los caminos que atraviesa. Está determinado por conocimientos sociales, históricos y culturales, pero también es capaz de abrir nuevos caminos en sus desplazamientos, de identificar nuevos lugares y construir eventualmente nuevos mapas que transforman las líneas de movilidad disponibles en objeto de disputa (1992, p. 125 y ss.).

Para quienes tratamos de trabajar los procesos de formación de grupo sobre largas, medianas y cortas duraciones, procesos sujetos a no pocas imposiciones, traslados y cambios abruptos, esta noción de *individualidad afectiva* resulta sugerente para analizar la perseverancia recurrentemente puesta de manifiesto para re-ensamblar colectivos expuestos a frecuentes desmembramientos y relocalizaciones. Aunque esa perseverancia parece recrear un sentido de continuidad que atravesaría incólume sucesivos quiebres, sería erróneo presuponer que la aparente persistencia del trabajo de ensamblar implica ausencia de transformaciones en los condicionamientos y en las prácticas. Varios de los capítulos de este libro pondrán en contexto la entidad de tales transformaciones, así como su dispar éxito para evitar o alcanzar los ensamblajes buscados desde distintas maquinarias y agentividades. Pero antes de retomar la cuestión, nos interesaría explicitar nuestra forma de extender a estos temas el abordaje topológico de la agencia y las movilidades estructuradas.

Topologías de espacios, territorios vividos y contextos

Nuestra primera motivación para explorar y extender metáforas del pensamiento topológico al análisis del parentesco y la política indígena en Patagonia surgió de la relectura de la manera en que Michel Serres propone abordar el discurso mítico, en el marco de un seminario interdisciplinario sobre el concepto de identidad convocado por Claude Lévi-Strauss (1981). Este filósofo e historiador de la ciencia, que fue maestro de Bruno Latour, entre otros, propone trabajar las heterogeneidades de los discursos míticos a partir de la identificación de un conjunto de operadores que, a pesar de esas heterogeneidades, dejan cierto número de residuos irreductibles que organizan la circulación y trazan un recorrido. Entre los operadores que menciona, dos nos parecieron particularmente pertinentes para pensar lo social en constante ensamblaje, lectura de Latour mediante. Nos referimos a las metáforas del puente y el pozo. Así, para Serres,

El puente es un camino que conecta dos márgenes o que torna continua una discontinuidad. O que suelda una fractura. O que recompone una fisura. [Cuando] El espacio del recorrido está hendido [...] ya no hay un espacio, hay dos variedades sin límites comunes. Tan diferentes que es preciso un operador difícil, o peligroso, para conectar sus bordes. Difícil porque se necesita un pontífice, al menos: peligroso porque la mayoría de las veces algún diablo monta guardia o atacan los enemigos [...] La comunicación estaba cortada: el puente la restablece vertiginosamente. El pozo es un agujero en el espacio, un desgarrón local dentro de una variedad. Puede desconectar un trayecto que pase por allí y el viajero caerá, caída del vector, pero puede conectar variedades apiladas. Hojas, pliegos, formaciones geológicas. El puente es paradójico, conecta lo desconectado; el pozo lo es más aún, desconecta lo desconectado pero conecta también lo desconectado [...]. En todos los casos [...] hay conexión y no conexión, hay espacios, hay recorrido. (1981, p. 26-27)

A partir de esta perspectiva, Serres coloca fenomenológicamente el cuerpo como experiencia en múltiples espacios, algunos euclídeos, otros proyectivos y otros comunicacionales, y asigna a lo cultural el potencial de asegurar la intersección entre ellos mediante un conjunto de conexiones y transmisiones a practicar, que no están dadas ni allí desde siempre, sino que son socialmente construidas y reconstruidas. Más concretamente,

Una cultura, en general, construye, en su historia y a través de ella, una intersección original entre tales variedades [de espacios], un nudo de conexiones muy preciso y particular. Esta construcción, estoy seguro, es su historia misma. Lo que diferencia las culturas es la forma del conjunto de los enlaces, su funcionamiento, su ubicación y, también, sus cambios de estado, sus fluctuaciones. Pero lo que tienen en común y las instituye como tales es la operación misma de ligar, de conectar. Aquí surge la imagen del tejedor. Imagen de ligar, de anudar, de construir puentes, caminos, pozos o postas, entre espacios radicalmente distintos [...] La categoría entre, fundamental en topología y también aquí. (1981, p. 29)

En la discusión que sucede a la presentación de Serres, Lévi-Strauss introduce una reflexión que ha resultado igualmente inspiradora y que de hecho retomarán (como veremos) teorizaciones más recientes del parentesco, en lo que respecta a traducir los sistemas de parentesco a representaciones espaciales. Por ahora, el punto a destacar es que nos

han interesado menos los espacios míticos a los cuales Serres vuelca su reflexión, que advertir lo que una mirada topológica como la suya abría como posibilidad analítica.

Brevemente, la imagen del tejedor como hacedor de conexiones y desconexiones se abre a una visión más pragmática que semántica de la agencia social. A su vez, su idea de prestar atención a los operadores que posibilitan circulaciones y recorridos permite historizar esa agencia siguiendo trayectorias que no se acotan a un único espacio (pensado como intraétnico o como interétnico, o como ámbito excluyente del parentesco o la política), sino que intersecan varios y son intersecadas por ellos. Posibilita así trabajar sobre esas intersecciones pero también sobre los espacios conectados sin desconocer ni disolver sus especificidades. Si lo pensamos en términos de la diferencia cultural, da a su vez encarnadura a la idea de Friedman de pensar esa diferencia no en términos de límites de o entre culturas discretas, sino de límites oposicionales dentro de un contenido cultural determinado (Friedman, 1993, p. 1003). Pero eventualmente, la idea de pozo también abre (como veremos luego) la posibilidad de intersecar no sólo ya espacios diferentes sino distintas mundanizaciones (Blaser, 2013).

En todo caso, repensar la agencia social desde estas metáforas plantea tres desafíos para dar cuenta de recorridos que (aún forzados) no son completamente erráticos, que no están únicamente hechos de operadores de conexión y desconexión, y que tienen parámetros organizadores estructurales que no son sólo culturales *à la Serres*. Esos desafíos pasan por distinguir conexiones con distinta capacidad de mantener junto lo conectado; por recuperar visiones de trayectorias y recorridos por espacios geográficos y sociales en contextos de desplazamientos y desalojos recurrentes; y por ver cómo identificar distintas contextualizaciones relevantes para dar cuenta de los factores que (im)posibilitan ensamblados. Por ende, hemos buscado abordar esos desafíos recurriendo a posibilidades analíticas que provienen de otros autores.

En primer lugar, es productivo pensar que toda conexión de ciertos nodos de distintos espacios en determinadas direcciones comporta desconexión de otros nodos de esos u otros espacios en otras direcciones posibles. Ello permite una visión más completa de los procesos de comunalización (Brow, 1990), pues ayuda a poner en el campo de visión analítico tanto a quiénes se incluye como a quiénes se excluye desde los patrones cognitivos y afectivos que anclan un cierto sentido de pertenencia.

De alguna manera, un cierto sentido de conexión está presente en la forma en que Stuart Hall propone entender la «doble articulación entre

“estructura” y “práctica», para evitar fetichizar alguno de los términos y proponer a su vez otra idea de determinación. Si «la práctica es la manera como una estructura es reproducida activamente» (2010, p. 198), Hall define *articulación* como

una conexión o un vínculo que no se da necesariamente en todos los casos como una ley o un hecho de la vida, sino que requiere condiciones particulares de existencia para aparecer, que tiene que ser sostenido positivamente por procesos específicos, que no es «eterno» sino que tiene que ser renovado constantemente, que puede bajo algunas circunstancias desaparecer o ser desplazado, llevando a los antiguos vínculos a ser disueltos y a las nuevas conexiones –rearticulaciones– a forjarse. También es importante que una articulación entre diferentes prácticas no significa que se vuelvan idénticas o que una se disuelva en la otra. Cada una retiene sus determinaciones distintivas y las condiciones de su existencia. Sin embargo, una vez que se forma una articulación, las dos prácticas pueden funcionar juntas, no como una «identidad inmediata», en el lenguaje de la Introducción de 1857 de Marx, sino como «distinciones dentro de una unidad». (2010, p. 195)

A través de la idea de correspondencia no necesaria entre las prácticas que se articulan, cómo se articulan y qué agencias u operadores realizan esa articulación, Hall introduce la idea de que puede haber «una articulación en términos de efectos que no necesariamente se corresponda con sus orígenes» (2010, p. 197), lo cual deja «mucho más indeterminado, abierto y contingente» (2010, p. 198) el concepto de determinación, y abre la puerta al de sobredeterminación. Más concretamente, «la principal inversión teórica que conseguimos afirmando que “no necesariamente hay correspondencia” es que la determinación es transferida del origen genético de la clase u otras fuerzas sociales en la estructura a los efectos o resultados de una práctica» (2010, p. 198).

Damos relevancia a la doble preocupación de Hall de encontrar, por un lado, formas ancladas de examinar la praxis y, por el otro, de ver cómo analizar de manera contextualizada entramados que resultan en puntos de condensación y regularidades en la dispersión. En definitiva, esto es lo que acaba operando como las condiciones dadas, es decir, lo que prácticas previamente estructuradas han producido como resultado o estructura (Hall, 2010, p. 198). En similar dirección, compartimos su interés por analizar las sedimentaciones desde visiones más pragmáticas que abstractas.

Sin embargo, lo que también surge de nuestras etnografías es la necesidad de diferenciar entre conexiones o bien efímeras o bien personales que no acaban teniendo consecuencias visibles en el trabajo de ensamblado social, o bien conexiones que logran estabilizarse y socializarse, generando ciertos atributos o dinámicas propias de los entramados sociales. También acciones que logran generar inversiones hegemónicas, aunque sean coyunturales, de modo de poner dentro de nuestro campo analítico el examen de una agentividad que no siempre se reconoce, pues en ocasiones logra inversiones hegemónicas, pero de manera diferida en el tiempo.

De alguna manera, por su énfasis en las condensaciones, Hall toma las articulaciones como *fait accompli*, pero nos interesa ver procesos con base en distinguir la idea de conexión de la de articulación y la de estabilización. Retomando la imagen de puente como conexión de lo desconectado, los tres conceptos (conexión, articulación, estabilización) remiten a las diferencias que existen entre pasarelas, puentes carreteros, y autopistas. En proceso, vemos entonces que no todas las conexiones se materializan y/o estabilizan y esa no es una diferencia menor al momento de sopesar la entidad de distintas conexiones.

En segundo lugar, hablar de trayectorias y recorridos en contextos de desplazamientos y desalojos recurrentes requiere pensar las posibilidades o no de realizar o sostener conexiones en y a través de circulaciones por espacios tanto geográficos como sociales.

En esto, es sugerente la manera en que, desde la geografía, Doreen Massey aborda los lugares como articulaciones de historias dentro de geometrías-poder de espacios más amplios. Así, un lugar queda caracterizado por tales intersecciones y lo que acontece en su articulación, pero también por los desencuentros, las exclusiones, y las desconexiones o las relaciones no establecidas. Viajar o desplazarse entre lugares comporta también moverse entre colecciones de trayectorias reinser-tándose en ellas (Massey, 2005a y b).

Así, para la autora, los lugares no son meros puntos o áreas en el mapa, sino integraciones de espacio y tiempo, esto es, eventos espacio-temporales. El evento-lugar (el aquí y el ahora) de las conexiones implica por tanto entramar juntos historias en curso. Cualquier nodo espacial está constituido por el entrelazamiento de los entonces de las historias con el aquí de la conexión. Estas junturas de trayectorias, que tienen sus propias temporalidades (por eso el ahora es tan problemático como el aquí), devienen un momento dentro de geometrías de poder y, según las narrativas que se encuentran formen o no configuraciones,

constituirán o no una constelación particular dentro de topografías más amplias. Lo que para Massey resulta importante no son tanto las distintividades basadas en el lugar, como la posibilidad de concretar una juntura, lo que comporta el inevitable desafío de acordar un aquí y un ahora en el marco de negociaciones que deben tomar lugar dentro y entre humanos y no humanos.

En clave sociológica, la identificación de una conexión como lugar de lo social no resulta para Massey de una coherencia preestablecida como comunidad o identidad colectiva amenazada por fuerzas externas, sino que demanda inevitablemente negociación y (re)invención de la unidad en el marco de condicionamientos –sea que nos impliquen a la fuerza y asimétricamente con la vida de otros humanos, sea que pongan en tensión nuestra relación con los no humanos–. En síntesis, todo espacio físico es una constelación de distinto tipo de procesos más que una entidad discreta (Massey, 2005a).

Preocupándose más por los caminos de llegada a esos lugares y desde una perspectiva antropológica anclada en el ser, Tim Ingold (2011) plantea que cada ser es instanciado en el mundo como una trayectoria de movimiento a lo largo de su vida. Si trazar una trayectoria a través del mundo es habitar, habitar es vivir históricamente. Este autor aporta así interesantes matices para rastrear sujetos en devenir como habitantes en constante producción de su medio social.

Para Ingold, entonces, la vida se desarrolla menos en lugares que a lo largo de trayectorias que comportan ir dejando trazos, huellas, surcos, no a lo largo de una línea, sino alrededor de diversos centros de referencia. Esta experiencia ambulatoria queda encarnada en la figura del *caminante* que habita desplazándose. Ahora bien, como los seres vivientes pueden extenderse a lo largo de múltiples trayectorias de involucramiento en el mundo, surgen como tales, como *self*, hilándose continuamente aquí (lo que comporta deshilvanarse allí). En otras palabras, los seres surgen y brotan a lo largo de las líneas de sus relaciones, constituyéndose como nudos dentro de redes de trazos entrelazados.

Sin embargo, estas redes no son, como para Latour, resultado de conexiones punto a punto, sino de un entretejido de nudos que Ingold define como *meshwork*. Por esto mismo, Ingold enfatiza que la existencia humana no está fundamentalmente vinculada/orientada hacia un lugar (*place-bound*), sino anudada a un lugar (*place-binding*). A su vez, donde y cuando los habitantes se encuentran, sus respectivos trazos son re-entramados, de modo que la vida de cada uno también puede eventualmente ligarse/anudarse con la de otros. Si cada entretejido es

un nudo, cuanto más se entramen las líneas de vida, mayor será la densidad de ese nudo social.¹

En todo caso, la clave de la diferencia entre las redes latourianas y el *meshwork* de Ingold pasa por el reconocimiento de que las líneas del *meshwork* no son conectoras, sino trayectorias a lo largo de las cuales la vida es vivida. El *mesh* como metáfora del principio de estar juntos (*togetherness*) queda por tanto constituido no como conexión de puntos, sino en y por el juntar ligando distintas líneas nunca completas y siempre en progreso.

Tres son los puntos que parece relevante retomar de Ingold y Massey para complementar la idea de movilidad estructurada de Grossberg. Primero, la movilidad estructurada de Grossberg está más trabajada desde los planos de individuación (identidad, *self*, agencia) que desde los procesos de conformación de colectivos. Massey e Ingold, por su parte, hablan de seres, pero también de cómo eventualmente esos seres con sus dispares trayectorias pueden entramarse y entrelazarse, negociando un aquí y un ahora en conjunto, o anudando líneas de vida múltiples, nunca completas y siempre en progreso, respectivamente.

Segundo, Grossberg habla por un lado de maquinarias que van acotando los lugares por los que los sujetos pueden moverse y los modos en que pueden hacerlo (lo que Michel Foucault –1980– definiría como prácticas de sujeción) y, por el otro, de una individualidad afectiva que llevaría a habitar ciertos lugares de ese recorrido o bien como instalación estratégica o bien como lugar de apego (lo que Foucault definiría como prácticas de subjetivación).

Pero de alguna manera funciona como caja negra qué es lo que hace que esa individualidad opte por una u otra forma de habitar. En esto, la noción de Ingold de que habitar es vivir históricamente realizando anudamientos del *self* y de los colectivos en y a través de trayectorias que comportan trazos, huellas, surcos, alrededor de diversos centros de referencia crea el espacio analítico para dar mejor cuenta de cuáles son esos centros de referencia que, a nivel personal y social, van adquiriendo mayor densidad por su capacidad para entramar más líneas de vida. Esta idea de centros de referencia que organizan trayectorias como devenir y en un espacio social en constante producción, de maneras ya sea relativamente autónomas o heterónomas, enriquece la noción de movilidad

1 Por ejemplo, para Ingold una casa es el lugar donde las líneas de sus residentes son densamente anudadas juntas. Pero estas líneas no están contenidas dentro de la casa, ya que también se alcanzan con otras líneas en otros lugares, siendo hilos en otros nudos que, en conjunto, son el *meshwork* (Ingold, 2011).

estructurada de Grossberg, al permitir identificar qué anudamientos constitutivos del *selfy* qué anudamientos sociales densos generan la recursividad de ciertas circulaciones sociales.

Tercero, Grossberg reconoce que la agencia puede ser una cuestión de efectos de maquinarias e instituciones que exceden las intencionalidades de los agentes, y precisamente en esto basa su diferencia entre agencia y agentividad (1992, p. 123 y ss.). De alguna manera ello retoma el aserto de Hall sobre la naturaleza abierta de una práctica donde la articulación en términos de *efectos* no necesariamente se corresponde con sus orígenes (Hall, 2010, p. 197). Pero lo sugerente en los planteos de Massey es que su idea de agencia como negociación múltiple de relaciones entre humanos y no humanos, permite incorporar al análisis la consideración de otras agencias que se manifiestan como algo más que efectos.

Retomando entonces todos estos aportes, enfatizaríamos que las movilidades estructuradas no sólo se recorren sino que también se construyen en la lucha. Crear o abrir un recorrido, un surco que no estaba disponible, puede devenir puente si empieza a ser anudado desde y por otros, y más aún si empieza a reorganizar los recorridos de esos otros. Ello afectará el ensamblaje social pero, además, en caso de que esos recorridos logren forzar ciertas inversiones hegemónicas y estabilizarse como articulación que transforme aunque sea parcialmente las maquinarias, lo que se inició como un simple desvío puede devenir autopista que modifique las movilidades estructuradas también para otros.

Por último, estas redefiniciones demandan repensar qué entendemos por contextos de la acción social. Si a partir de los conceptos esbozados, entendemos que es en el recorrido que se anudan espacios-tiempos múltiples, esos espacios-tiempos no pueden verse como escenarios externos a la acción social. Pero, por otro lado, esa multiplicidad posible puede llevarnos a quedar perdidas en el seguimiento de múltiples recorridos. Hablamos entonces de replantearnos qué vamos a considerar como contextualizaciones relevantes y suficientes que den cuenta de los diversos factores, dispositivos, operadores y agencias que (im)posibilitan ensamblados, sin que esos contextos parezcan externos a una praxis que tampoco funciona al margen ni por afuera de las imposiciones y las conexiones que esas imposiciones (des)habilitan. Pero hablamos también de una praxis que nunca ve anulada por completo cierta fuerza restaurativa para reanudar a partir de lo propio lo que está en peligro.

Hace tiempo que venimos siguiendo la propuesta de Richard Bauman y Charles L. Briggs (1991) de evitar la reificación de textos y

contextos, prestando atención sistemática a la manera en que la praxis social realiza por sí misma la tarea de entextualizar el flujo social posible, delimitando lo que articula como significativo, y la de contextualizar esa articulación dando pistas metapragmáticas de cuáles conexiones relevantes abren esas estabilizaciones de sentido a marcos interpretativos e interactivos más amplios que las explican al enmarcarlas.

Vemos este enfoque pragmático del hacer social como semejante al trabajo etnográfico que también entextualiza situaciones sociales como articulación de factores diversos, a partir de las cuales anudar contextualizaciones explicativamente relevantes, sea porque lo son para nuestros interlocutores, pero sea también porque son empírica, teórica o metodológicamente significativas para lo que buscamos problematizar. En este sentido, los trabajos de contextualización de nuestros interlocutores y los nuestros forman su propia *meshwork* explicativa, en el sentido de que todos anudamos la explicación de diversas localizaciones del flujo social, identificando conexiones con economías políticas de significación más amplias.

Entendemos que esta idea de *meshwork* ayuda a matizar una noción de contextualización radical à la Hall (2010) que apunta a desnaturalizar la idea de contexto como totalidad preexistente, pero que por momentos da la impresión de quedar expuesta al riesgo de una recursividad infinita. Si todo está igualmente abierto a otras contextualizaciones posibles, se vuelve más dificultoso identificar cuáles contextualizaciones debieran ser las más necesarias y relevantes para concretar una articulación etnográfica significativa.

En esto, Grossberg también es partidario del trabajo de contextualización radical al entender cada contexto como

una singularidad que es a la vez multiplicidad, un ensamblaje activo organizado y organizador de vínculos que condiciona y modifica la distribución, la función y los efectos –el mismo ser y la identidad– de los acontecimientos que en sí mismos están activamente implicados en la creación del propio contexto. (2010, p. 18)

Esto es así porque los contextos se generan mientras articulan los eventos que los componen. No obstante, resulta apropiado retomar las maneras en que Grossberg entra en diálogo con Massey, entre otros, para identificar «modos de cartografiar contextos de forma selectiva» (Grossberg, 2010, p. 19). Al hacerlo, dirige nuestra atención a espacios-tiempos clave de mediación explicativa. Concretamente, al diferenciar

la localidad de la localización, Grossberg abre la puerta a articular explicativamente (unir en la diferencia) espacios materiales y sociales en ciertas direcciones y no en otras. Introduce así la *localidad* como tercer elemento que media distancias entre situaciones etnográficas (vistas como evento-lugar o *entorno*) y las estructuras, entendidas como «las condensaciones de múltiples mecanismos, múltiples procesos, múltiples proyectos y múltiples formaciones –que imponen una organización, una individualidad y una conducta particulares a las “poblaciones” de los contextos» (p. 18). Estas estructuraciones (que Grossberg denominará *regiones* o *periodos ontológicos*) de alguna manera incluyen lo que identificamos como las formaciones de alteridad (Briones, 2005b), es decir, ese enmarcado socio-históricamente producido desde donde se dirime no sólo quién es indígena y quién no, sino también qué consecuencias y condiciones diferenciales de vida ello apareja. Veamos.

Para Grossberg, la *localidad* se encarna y se narra a la vez, es «un juego de relaciones, una política continua, una densidad en la que los lugares se materializan en el discurso y la imaginación y se representan por medio de los actos de gentes en diversas situaciones y economías políticas» (p. 17). Es este ver los lugares como viajando con la gente y constituyéndose a través de ella lo que permite diferenciar localidad de localización, e identificar dos contextualizaciones necesarias y significativas que a menudo aparecen colapsadas, cuando en verdad están interconectadas de modos contingentes que deben por tanto ser analizados y no presupuestos.

Etnográficamente hablando, la localización es por tanto equiparable a la *situación etnográfica* que registramos. Esto es lo que Grossberg define como *entorno*, es decir, la suma de los procesos materiales y las estructuras de influencia dentro de un espacio particular, entendido como bloque heterogéneo de espacios-tiempos (p. 19). Pero si «los límites de un entorno están definidos por regularidades materiales» en relaciones complejas con otros entornos (p. 19), esas regularidades y relaciones no determinan las formas materiales en que tales entornos se viven. Esta vivencia es lo que transforma localizaciones en localidades y permite distinguir los entornos de los lugares o *territorios vividos*.

La localidad entonces hace al lugar o *territorio vivido* que existe como tal «cuando hay una resonancia o un ritmo que se articula, coordina o comunica a través de los entornos, de forma que aspectos o partes de los diferentes entornos-contextos se reúnen en un nivel diferente al de los entornos mismos» (p. 19), aunque se expresen en esos entornos. Los *territorios vividos* se presentan etnográficamente como emergiendo

de cuestiones expresivas, cualitativas o dimensionales, más que funcionales o direccionales. Su forma de existencia es distinta a la de los entornos, porque crean una especie de coherencia que «mantiene unidos algunos de los elementos heterogéneos de entornos de por sí heterogéneos» (p. 19).

Nuestros interlocutores nos dan así pistas de contextualización que anudan distintas situaciones etnográficas, y a su vez vamos identificando pistas en diferentes situaciones que nos sugieren cuáles son las resonancias o ritmos que las vinculan. En otras palabras, el *territorio vivido* es en sí mismo una articulación de espacios-tiempos que crea algo distinto, al forjar fronteras móviles y porosas entre «un interior (de “impulsos” y actividades) y un exterior (de “circunstancias”) y, en el proceso, reorganiza funciones y redistribuye fuerzas dentro de los entornos» (Grossberg, 2010, p. 20). Es en ese interior que se realizan actos y producen lugares y sentidos de pertenencia, esto es, moradas que anudan las heterogeneidades en contacto. Su exterior es «aquello a lo que se abren sus límites» en términos de condicionamientos de la existencia social. En palabras de Grossberg,

El entorno o situación describe un contexto “sociológico”, una amalgama material y discursiva de actos, estructuras y acontecimientos políticos, económicos, sociales y culturales, pero no es solo lo que ocupa una porción de espacio-tiempo: es la existencia misma de esa porción de espacio-tiempo como condición de posibilidad de lo que la ocupa, incluso mientras lo que la ocupa crea el espacio-tiempo del entorno, y está formado por las repeticiones, las regularidades, de los elementos en la situación [...]. El *territorio o lugar* es el contexto de la realidad vivida, y los modos en que conecta con la especificidad material de la situación son siempre contingentes, multi-determinados e impredecibles. El contexto como lugar describe una realidad afectiva o, mejor dicho, un complejo juego de articulaciones y registros afectivos –que incluye configuraciones de investidura y pertenencia, atención e importancia, placer y deseo y emociones– e implica complicadas relaciones entre subjetivación (*subjectivation*) y sujetificación (*subjectification*), emplazamiento y orientación, pertenencia y alienación, identidad e identificación. En su forma más simple, el territorio define el contexto como una topografía vivida. El territorio es una organización expresiva de configuraciones socio-espacio-temporales, que transforma el espacio-tiempo extensivo (el sitio), por medio de relaciones intensivas, en un espacio-tiempo habitable [...]. Los lugares son diferentes formas de vivir en situaciones socialmente predeterminadas, diferentes posibilidades de los

modos y configuraciones de pertenencia e identificación, estructuración y cambio, seguridad y obligación, subjetificación y actuación. Un lugar concreta una orquestación de las tonalidades afectivas que dan resonancia y timbre a nuestras vidas [...] es una contextualidad expresiva y afectiva –caracterizada por densidades, distancias y rapidez– de acceso y actuación, seguridad y peligro, movilidad y enlaces; una amalgama de actos, discursos, experiencias y afectos [...] sus límites son siempre inestables, frágiles y porosos, siempre algo indeterminable; de hecho, no se puede pensar en la contextualidad de lugares con una lógica de fronteras; se necesita, por el contrario, una *lógica de conectividad* que sitúa cada lugar dentro de “redes de relaciones y actuaciones”. (p. 20)

Por su parte, lo que Grossberg llama *región* es una noción contra-intuitiva anclada en lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari teorizan como lo ontológico. Busca distanciarse de totalizaciones cerradas realistas como la misma idea de sociedad, para teorizar materialidades abiertas vistas como multiplicidades, donde esa apertura comporta que lo que debe ser explicado son las realizaciones concretas (ónticas), las actualizaciones de un campo de virtualidad más amplio (Escobar y Osterweil, 2009). Por eso Grossberg también llama *período ontológico* a la región como modo de contextualización clave para «entender no solo lo que ocurre, sino también la manera en que las contingencias se han realizado y se han abierto posibilidades» (p. 21). Decimos que es una idea contraintuitiva porque habla desde conceptos espaciales (*región*) o temporales (*período ontológico*), aunque aclarando que este contexto «no es una posición material en el espacio-tiempo ni un lugar vivido, sino las formas de existencia –formas de ser en el espacio-tiempo– que son posibles y que constituyen las condiciones contingentes de posibilidad de entornos y territorios» (p. 20-21).

Esa idea de contingencia es relevante para explicar que lo real se realiza por articulación, sabiendo que se podrían realizar articulaciones de otro modo. Ello no apunta a destacar que puede darse cualquier articulación, sino que la realidad tiene dos modalidades de existencia. Desde un plano virtual, la realidad «es un ámbito de capacidades de influir y de ser influido realizables aunque no realizadas (que se diferencian de lo posible, que no es real) [...] es la multiplicidad sustancial –rizomas– de líneas de intensidad o devenir» (p. 21). Esa multiplicidad se autogenera maquinalmente, por la acción de mecanismos o tecnologías múltiples y específicas, que «crean y ordenan poblaciones y les imponen regímenes de conducta, actuación y efectividad» (p. 21-22). Pero, desde un plano

actual, la realidad es al mismo tiempo un resultado contingente y esto-cástico de las prácticas de articulación.

Para el tipo de trabajos etnográficos que reunimos en este libro, las formaciones de alteridad devienen entonces parte de lo que Grossberg, interesado por ver modos de contextualizar la globalización, define como *región*, pues esas formaciones implican también «un análisis de las tecnologías o procesos maquinales específicos por los que una realidad concreta se produce y mantiene –con frecuencia de manera que la hace parecer inevitable» (p. 22). Grossberg explicita que el mundo «es también un *ethos*, una ética de ser en el mundo» (p. 22) y es en este sentido que María Alma Tozzini, María Emilia Sabatella y Valentina Stella (en este volumen) la trabajan como formas propias de ser en el espacio-tiempo.

Topologías de memoria, parentesco y política

En los procesos de formación de grupo que nos ocupan, memoria, parentesco y política operan de manera imbricada, pero se despliegan sobre diferentes dimensiones del *ser juntos* y a través de distintos registros/dispositivos. En otras palabras, se co-constituyen pero no siempre se anudan, o no lo hacen del mismo modo; trabajan además desde y con diversas materias primas. Como cada uno de estos campos ha sido objeto de extensas exploraciones y teorizaciones antropológicas, en este acápite nos interesa retomar y redefinir algunas de ellas desde un enfoque topológico.

Memorias de los recorridos y recorridos de las memorias

Vimos que, para Ingold (2011), la gente desarrolla su conocimiento no sólo a través de los encuentros directos con otros, sino también a través de escuchar sus historias contadas. En este recorrido, los caminantes, quienes circulan por y desde distintas trayectorias, no se limitan a actuar un código recibido de sus predecesores, sino que van conociendo hechos o personas que se narran como historias. Así, para Ingold, conocer es juntar esas historias con la propia, haciéndolas parte de nuestra trayectoria a través del mundo. El conocimiento es integrado en el movimiento de lugar a lugar.

En esto, interesa destacar dos cuestiones. Primero, el conocer para entramar nuestra trayectoria a través del mundo resulta tanto de entretejer nuestra historia con las historias de otros, como de descartar ciertas historias como ajenas a nuestra trayectoria. Segundo, aunque todos recibamos, produzcamos o nos encontremos con diversos relatos sobre

el pasado, y aunque estos empiecen a ser parte de nuestra propia trayectoria, no todas esas historias tienen la misma entidad para definirla. Así, mientras algunas historias quedan como parte de lo anecdótico, de lo personal, de lo desconectado, otras se retoman porque permiten iluminar el devenir de un ser juntos, a veces más amplio y heterogéneo, a veces restringido o más familiar, pero que siempre forma parte de alguno de nuestros territorios vividos. En todo caso, estos territorios se entraman como el conjunto de lugares que van quedando reunidos por historias de viajes efectivamente hechos por uno mismo, por los antepasados, por otros cercanos, o por otros diferentes con los que fuimos quedando vinculados.

Partimos de la idea benjaminiana de memoria como una constelación (rearticulación) entre pasado y presente (Benjamin, 1999), con el fin de diferenciar matices en las formas en que estas síntesis de sentidos entre experiencias pasadas y presentes son producidas. Dentro de este planteo, cada presente es un ahora o momento de legibilidad definido por la emergencia de determinadas constelaciones que no sólo re-significan, sino que también iluminan diferencialmente tanto experiencias del pasado como del presente. En nuestras palabras, es el evento lugar –el aquí y ahora en el que distintos recorridos se entrecruzan o intersecan– donde, al resultar necesario negociar los sentidos de ese ser juntos, se ensayan y crean estas constelaciones pasado-presente.

En esa negociación, algunas experiencias siguen quedando como anecdóticas pero otras aparecen como fuertemente equivalentes no sólo por lo que se cuenta, sino por cómo se lo cuenta y enmarca. «Eso lo tengo bien visto/escuchado/sabido yo también», suelen decirnos nuestros interlocutores cuando esa equivalencia se produce. Esta forma de reconocer equivalencias entre experiencias y relatos actualiza un campo de la memoria que suele ser contextualizado como *tradición*, esto es, como recuerdos enmarcados en el saber y la vida de los *kuiſikeche* o antepasados, altamente canonizado en sus formas de estructurar y transmitir ciertas experiencias, y diferenciado de aquellas otras experiencias propias que son percibidas como más mundanas. Así, la memoria como fenómeno de la tradición tiene gran capacidad para presuponer un ser juntos de larga data, aun cuando tanto los sentidos tradicionales del pasado como los que definen el ser juntos del presente sean recreados en cada uno de los anudamientos compartidos en los que se anclan y vuelven a anclar.

En todo caso, al inscribir ciertas experiencias en el campo de la *tradición*, las personas sienten y viven afectivamente sus propias trayectorias

como transcurriendo sin desconexión total con el modo en que lo hicieron sus antepasados, al tiempo que sus relatos adquieren el valor adicional de ciertos significados autoritativos heredados. En esta forma de constelar pasado y presente, la memoria discurre por puentes con el pasado colectivo que ya están creados y que, por estar disponibles, pueden ser presupuestos para recrear el ser juntos de un cierto modo y en ciertas direcciones. Sin embargo, los sentidos antiguos, autorizados o verdaderos no están asociados a determinados relatos o experiencias desde el inicio, sino que surgen en el curso de los eventos y cambian a medida que la historia continúa, porque estos sentidos tradicionales son función del recuerdo, pero centralmente del tiempo.

Ahora bien, no todas las asociaciones son vividas como antiguas o tradicionales. En las negociaciones del ser juntos, algunos de los relatos que se ponen en común empiezan a iluminar experiencias que, hasta ese momento, se creían desconectadas. Entendemos que ésta es otra forma de constelar pasado y presente, puesto que ya no implica tanto presuponer conexión con los antepasados, como iniciar un trabajo de hilado, relleno y conexión para anudar un ser juntos que, en principio, se presenta como más mundano y contingente. Hablamos de una experiencia de juntura que no reside tanto en la certeza de estar continuando algo, sino en la de estar encontrándose e identificando equivalencias entre sí a pesar de las heterogeneidades.

En estas coyunturas, la memoria no discurre por puentes conocidos, sino que atraviesa momentos de vadeo, esto es, explora conexiones posibles entre relatos y experiencias diferentes, buscando o reconociendo hilos conductores comunes. Cuando se los encuentra y entrama entre sí, los relatos o historias de cada cual son desplazados de lo meramente anecdótico y, llevados a otro nivel, empiezan a ser parte de una constelación en proceso. Es entonces cuando la memoria ya no vadea a campo traviesa e inicia un discurrir por pasarelas en construcción. A diferencia del modo anterior de constelar, aquí se crea primero la conexión o pasarela y se presupone después qué es lo que éstas estarían diciendo acerca de la antigüedad de ese ser juntos, incluso sin haberlo sabido antes. Parafraseando la idea, es un: «Nosotros ya no hacemos las cosas como los *kufikeche*, pero hay cosas que nos han pasado que muestran conexiones y continuidades con nuestras posibilidades de existencia».

El reconocimiento, como dinámica constitutiva de la memoria, surge cuando, desde un momento presente, se da significación novedosa a un evento o experiencia del pasado. En palabras de Anselm Haverkamp (1992), se da cuando ciertos *índex* históricos entran en legibilidad,

haciendo posible una nueva síntesis de sentido entre las experiencias del pasado y del presente. Por esta razón, no todas las experiencias que los relatos introducen en sueños, consejos o historias se rearmen como constelación. En ocasiones, las personas expresan esta imposibilidad de lectura y la intuición de estar en presencia de un *índex* que todavía no puede ser leído («no entiendo todavía por qué habrá dicho eso»).

Recapitulando hasta aquí, el enfoque topológico sobre los procesos colectivos de recuerdo nos permite identificar y diferenciar distintas formas de presuponer y crear constelaciones pasado-presente. Por un lado, las conexiones efímeras y circunstanciales entre experiencias que, siendo anecdóticas o personales, pueden no obstante actualizar configuraciones emocionales por equivalencia de relatos (Jimeno, 2007). Por otro, las articulaciones que, oficiando como pasarelas, permiten juntar historias a través del reconocimiento de ciertos hilos conductores, aun cuando no necesariamente se generalicen. Finalmente, las constelaciones estabilizadas por entextualizaciones compartidas (*tradición*) que, desprendidas de sus contextos de origen, viajan con las personas oficiando como carreteras o autopistas.

Como trataremos más adelante, la memoria es también una práctica política, en tanto reflexionar sobre el pasado es central para negociar un ser juntos. Al emprender la tarea de producir constelaciones pasado-presente –presuponiendo ciertas *entextualizaciones* y/o creando otras–, quienes se encuentran en un evento-lugar disputan y ensayan formas de anudar sus trayectorias en un nosotros. Pero esta empresa política de la memoria puede escalar en un proyecto de restauración cuando el reconocimiento de los *índex* y las síntesis de sentido producidas buscan también identificar marcos alternativos de interpretación del mundo, visualizar antagonismos sociales, profundizar rupturas, inaugurar litigios como luchas epistémicas y, en definitiva, crear puentes nuevos.

Los planos del parentesco

Sin duda, los estudios clásicos del parentesco tuvieron un rol fundacional en la historia de conformación de la antropología como disciplina. Sin embargo, se empezó en la década de 1970 desde dentro de la misma antropología a cuestionar su legitimidad como campo de estudio. Para algunos autores, este desplazamiento crítico responde al hecho de que en esos mismos años cambiaron la clase de problemas que interesaban a la disciplina (Carsten, 2000b; Joyce y Gillespie, 2000). En la tensión entre estructura y práctica, las preguntas antropológicas fueron

tendiendo menos a entender las estructuras de estabilidad y cohesión social, para orientarse progresivamente hacia la práctica social, el conflicto, las subjetividades y las perspectivas de los agentes.

Sin embargo, y tal como lo subraya Janet Carsten citando palabras de David Schneider, en la década de 1990 el parentesco sorprendentemente «ha revivido de sus cenizas» (Schneider, 1995, en Carsten, 2000a, p. 3) de la mano de los estudios de las feministas, gay y lesbianas, y de los trabajos sobre las nuevas tecnologías de reproducción. Este nuevo parentesco luce muy diferente de los modelos heurísticos y clasificatorios de antaño (Carsten, 2000b), principalmente por el debate en el que participa acerca de la construcción cultural de la naturaleza (por ejemplo, *Una crítica al estudio del parentesco* [Schneider, 1984], *Después de la Naturaleza* [Strathern, 1992], *Nunca fuimos modernos* [Latour, 1991]). La naturaleza o la biología dejan de ser un símbolo dado o auto-evidente y los significados parentales que de ambas se solían derivar (vínculos de sangre, substancia biogénica o paternidad/maternidad) devienen contingentes y variables. Cuando el parentesco empieza a ser desnaturalizado, la pregunta sobre cómo las personas y los seres del mundo se perciben como estando conectados empieza a estar subsumida en otra más general sobre la variedad de mundos construidos por igualmente diversas culturas-naturalezas.

En el marco de estas reorientaciones, también han sido importantes las relecturas del trabajo temprano de Lévi-Strauss sobre la organización parental del *numayma* entre los kwakiutl (Lévi-Strauss, 1975). Lévi-Strauss definió allí el parentesco como «segunda naturaleza», es decir, como una ilusión de sustitución de la cultura por vínculos experimentados como naturales, destacando su valor ideológico como lenguaje de los intereses económicos y políticos, al que puede echarse mano para expresar pertenencias comunes y subvertir, incluso, los vínculos estrictamente biológicos. Al retomar estos puntos de partida y discusiones, dos ejes de análisis fueron los que restituyeron la vigencia de los estudios comparativos del parentesco.

Por un lado, el que se centró en el modelo de casas medievales (con el que Lévi-Strauss comparó el *numayma*), como modelo heurístico para reconstruir procesos de larga duración de fusión-fisión de colectivos parentales, entendidos como corporaciones o personas morales (Gillespie, 2000). Este modelo propone comprender las fuerzas de conexión y desconexión parental de las casas desde las lógicas de las relaciones de poder que operan dentro de y entre las casas, y de la transmisión de bienes materiales e inmateriales que las objetivaban. Por el otro, el que reubica

el parentesco en el centro de los estudios a través de la categoría de *relacionalidad* (Carsten, 2000a).

Este enfoque se basa principalmente en reconocer y poner en valor los lenguajes nativos utilizados para dar cuenta del sentimiento de estar relacionados. Más que confiar en definiciones preestablecidas, la noción de *relacionalidad* propone suspender un conjunto particular de supuestos acerca de la división moderna entre lo social y lo biológico, para preguntarse qué es lo que hace que las personas se piensen conectadas o desconectadas desde sus propias culturas-naturalezas; en otras palabras, qué vínculos socioculturalmente construidos tienen un peso particular (social, político, material y afectivo) en esta experiencia de estar relacionados. Si el parentesco es un lenguaje posible de relacionalidad, las conexiones pueden ser descriptas en términos genealógicos, pero también pueden serlo de otras maneras. A este énfasis agregamos que, aun utilizando el lenguaje del parentesco, el proceso de hacerse/sentirse pariente puede echar mano a criterios no experimentados como biológicos, como puede ser el caso de ciertas *performances* o escenificaciones rituales y simbólicas.

Este último giro ha resultado central en nuestros trabajos de investigación orientados a historiar la permanente construcción de relacionalidades en los actos cotidianos de negociación y formación del ser juntos. Nos resulta una perspectiva más útil asumir una aproximación al parentesco procesual más que una clasificatoria. Esto permite hacer foco sobre las prácticas y los entendimientos por los que las relaciones son construidas en la vida social cotidiana, más que sobre reglas idealizadas y abstractas que tal vez se recuerden pero han sido muy difíciles de sostener en contextos de presiones constantes para el desplazamiento y el desmembramiento. En esta dirección, entendemos los procesos de familiarización (Ramos, 2010a) como procesos históricos y socioculturales a través de los cuales los lazos y alianzas resultan de acciones socioculturalmente performativas para hacerse parientes. Al recuperar la dimensión política y afectiva de los lenguajes, las memorias y las prácticas que promueven esa familiarización, vemos que la creatividad para producir vínculos parentales no sólo ha sido crucial en la reestructuración de los grupos en contextos de crisis, sino que también operaron como marcos de interpretación desde los cuales las personas se fueron pensando como conectadas o desconectadas entre sí a través del tiempo.

Teniendo en cuenta que el parentesco suele ser una fuente de planos potencialmente disponibles para construir puentes, particularmente en

momentos de crisis, de violencia y de desestructuración social, cuando los puentes en uso son dinamitados, interesa pensar la familiarización tanto desde su capacidad productiva para rearmar colectivos, como desde la clase específica de experiencias cognitivas y afectivas en las que se anclan estas conexiones como parientes.

En primer lugar, y como propone Carsten (2007), las formas cotidianas de relacionalidad, las memorias del pasado y los contextos políticos más amplios interconectan, al producir entramados de historias, biografías, temporalidades y conexiones familiares. En esto, el modo en el que se orientan los procesos de familiarización –como una clase particular de sociabilidad que, anclada en ciertas formas de producción de memorias y ciertos modos de articulación política, promueve ciertas conexiones mientras excluye otras– tiene que ver con los entornos en los que ocurren. Las estructuras institucionales y políticas del Estado que normalmente invaden la vida familiar y personal (por ejemplo, a través de tratados, decretos, disposiciones jurídicas) tienen consecuencias excepcionalmente destructivas durante los «eventos críticos» (Das, 1995), como lo fueron, para varios de los grupos con los que trabajamos, las campañas militares, los centros de detención y las deportaciones de fines del siglo XIX, y los desalojos realizados durante el siglo XX.

Tales eventos críticos lo son porque dominan y transforman los marcos sociales y políticos locales, interrumpiendo la vida cotidiana y destrozando las formas conocidas y practicadas de relacionalidad. Sin embargo, también es en estas circunstancias que el parentesco oficia como plano que posibilita nuevos modos de acción, sea produciendo cambios en las categorías de familiarización y/o promoviendo nuevas formas de relacionarse. Así, parentesco y memoria se interrelacionan para reestructurar formas de ser juntos ante situaciones donde las relacionalidades son fracturadas, refundando el pasado y regenerando lazos en una historia de sucesivas disrupciones.

En segundo lugar, en estos contextos, donde las relaciones de parentesco quedan expuestas a muchas contingencias, interesa también discutir la postura de Klaus Hamberger (2005) sobre las casas como una estructura relacional que articula principios opuestos al permitir la alternancia e integración de distintas perspectivas o puntos de vista. En lo que hace a las posibilidades de fusionar una antropología del espacio con una antropología del parentesco, este autor propone pensar en términos de estructuras de comunicación recíproca de conocimientos simbólicos y sensibles, sobre formas de habitar y sobre lazos genealógicos, cuyos intercambios y relaciones se anclan en la interacción de los cuerpos que

circulan por el espacio según las diversas prácticas de residencia marital. Si bien el autor retoma nociones estructurales levistraussianas del parentesco centradas en las posiciones y permutaciones, asocia estas últimas con la idea de las perspectivas o puntos de vista (2005, p. 158). Define así las casas no tanto como personas morales, tal como lo hace Lévi-Strauss, sino como esquemas generativos de un espacio social entendido como transformación de perspectivas (2010, p. 9).

Poner en primer plano los puntos de vista desde los cuales se activan o desactivan conexiones parentales nos ha llevado a preguntarnos por la particularidad de esas conexiones respecto de otras posibles. En este punto, creemos que las conexiones de parentesco genealógicas o rituales –es decir, por procreación/filiación/descendencia, o por construcción sociocultural de otro modo–, dependen menos de puntos de vista vinculados a posiciones en estructuras de comunicación e intercambios, que a perspectivas que construyen relacionalidad con base en lo que Marshall Sahlins define como «mutualidad del ser» (Sahlins, 2011a y 2011b).

Esta mutualidad del ser comporta verse, sentirse y actuar como estando intrínseca y recíprocamente vinculado a la existencia de otro. No es algo que se dé de una vez y para siempre, sino que se construye y deconstruye en la práctica, según el vínculo se vea o no como satisfactorio, en base a lógicas culturales determinadas de relacionalidad (2011a, p. 5) que prescriben formas apropiadas de vinculación y de conducta. Esas lógicas comportan que se puede hasta un punto elegir a quienes desactivar como parientes, lo que no quiere decir que existe idéntico margen para elegir cómo comportarse con ellos (2011a, p. 6).

En esta dirección, las dificultades resultantes de tratar de explicitar vínculos genealógicos con personas a las que nuestros interlocutores llaman *abuela* o *abuelo*, resultan de suponer que debe haber –y, por tanto, esperar que se aclaren– lazos consanguíneos de relación, lo cual puede eventualmente llevarnos a deducir (si no los hay) que estamos ante terminologías clasificatorias de parentesco. Esas dificultades se disipan cuando la respuesta que nuestros interlocutores dan, recuerda que uno de sus progenitores simplemente indicó que a determinada persona hay que tratarla de y como abuelo o abuela («Haga de cuenta que es su abuelo/a, ése»), lo cual no sólo lo convierte performativamente en tal, sino que prescribe los códigos apropiados de conducta a partir de los cuales encauzar la relación. Lo mismo con tíos y/o primos. Y lo relevante aquí es advertir que, como indicaciones de ese tipo no se extienden a todos los adultos mayores, o a todos los adultos jóvenes, ni a todos los

siblings, estamos menos ante formas clasificatorias de categorizar parientes, que ante prácticas de familiarización (Ramos, 2010a) siempre selectivas, que debemos analizar en sus contextos de producción y en sus efectos en lo que hace a reensamblar lo social a través del parentesco.

Esta tarea se solapa claramente con muchas otras formas de ensamblaje social, pero también va recreando ciertas fronteras más o menos porosas entre ellas, aun cuando esas fronteras puedan redefinirse con el tiempo y las circunstancias. En todo caso, el mismo Sahlins propone una manera de diferenciar las conexiones de parentesco de otras conexiones sociológicas al definir las primeras como aquéllas que articulan variadas participaciones intersubjetivas basándose en la mutualidad del ser (2011a, p. 10). Como otras tecnologías del *self* o yo en el sentido foucaultiano, el parentesco comporta tanto sujeción como subjetivación, pero lo hace desde el compromiso con prácticas transpersonales de coexistencia en una mutualidad del ser juntos que lleva a vivir la vida del otro y morir la muerte del otro (como expresa Carsten) de modo particular, por los modos en que se comparten sufrimientos, experiencias y alegrías, y en que se asumen responsabilidades por –y sufren las consecuencias de– los cuerpos y actos de esos otros considerados parientes (2011a, p. 14).

En este sentido y de acuerdo con los contextos donde trabajamos, interesa ver cómo la familiarización selectiva transforma la solidaridad funcional y expresiva más amplia de lo social en una relación intensiva. Este tipo de relación no depende exclusivamente –o depende menos– de la transmisión de capacidades vitales, que de articular una relacionabilidad intersubjetiva de compromisos, intereses y participaciones mutuas que puede derivar en una intencionalidad compartida. Reconocer al otro como ser tan intencional como uno mismo, dispuesto a asumir nuestra perspectiva, opera en la medida en que ese otro confíe en que nosotros podemos asumir la suya (2011b, p. 230). Y es esto lo que explica la circulación de agencia e intereses materiales entre los parientes en términos de interdependencia de la participación ritual por nacimientos, muertes o venganzas.

Así, entre parientes, ni el interés ni la agencia son hechos individuales. Así como el sí mismo está abierto a otros, la agencia es función de una conjunción que se localiza y realiza en la actualización de la relación parental (2011b, p. 234).

Por ello, Sahlins enfatiza que, cuanto mayor distancia espacial y/o genealógica se reconozca, más declinará la mutualidad del ser entre parientes potenciales, a punto de llegar a no considerarlos más parientes

(2011b, p. 234). Por el contrario, cuanto menor sea esa distancia, mayor será la participación compartida en términos de ascendencia, residencia, comensalidad, uso del espacio, y de cualquier otro medio disponible o reconocido de intensificación de la mutualidad (2011b, p. 235). Esas distancias, sean espaciales o genealógicas, no son métricas, pues quedan definidas desde y sobre el contexto de los territorios vividos. Son así los anudamientos constitutivos con ciertos lugares vividos como moradas o centros de referencia (lugares que eventualmente debieron dejarse o de los que se fue desplazado) los que explican, por ejemplo, por qué se sostiene una participación en rituales que como evento-lugar anudan, aquí y ahora, espacios-tiempos heterogéneos y relaciones entre humanos y no humanos. En todo caso, el punto a destacar aquí es que las distancias que menciona Sahlins quedan producidas no sólo en y por la política del parentesco, sino también en y por la política propia o impuesta en un sentido más amplio. Este es el último campo que buscamos redefinir topológicamente.

Política, desacuerdos y excesos: creación de surcos y tipos de conflicto

Chantal Mouffe, entre otros, diferencia la política de lo político concibiendo a la primera «como un proceso racional de negociación entre individuos» (1999, p. 190), y a la segunda como abarcando la dimensión del poder, del conflicto y del antagonismo, donde se expresa la indecibilidad ligada a que «la división sea irreductible» (1999, p. 205). En la perspectiva de Ernesto Laclau, las intervenciones hegemónicas articulan la brecha entre ambas instancias y ocurren en ese terreno de lo indecible, de la imposibilidad de nombrar, tratando, sin embargo, de representar esa imposibilidad. Esas intervenciones son a la vez contingentes, porque siempre podrían articular de otros modos, y constitutivas, en el sentido de instituir «relaciones sociales en un sentido primario, sin depender de ninguna racionalidad social *a priori*» (Laclau, 1996, p. 90).

Ahora bien, desde un punto de vista topológico, lo irreductible de la división que genera conflicto y antagonismo remite necesariamente a espacios topológicos diferentes, lo que resulta contraintuitivo desde una noción de poder como fundante de relaciones limitantes y productivas a la vez. En esto, resulta adecuado reformular la política y lo político desde otras teorizaciones.

Jacques Rancière (1996), por ejemplo, hace foco en las paradojas (además del conflicto y el antagonismo) que alimentan esa indecibilidad, al afirmar que siempre una igualdad presunta carcome el orden de la desigualdad. Ello es así porque el orden, la política, depende de un lenguaje

común que hace que quienes acatan las órdenes de los que mandan no sólo comprendan tales mandatos, sino también que hay que obedecerlos. Como no se puede obedecer sin ser iguales en un punto a quien nos manda, sólo puede haber política (y no mera dominación) cuando el orden de la desigualdad queda interrumpido por una libertad que actualice la igualdad última sobre la que descansa todo orden social. En suma, la política como ordenamiento sólo es posible cuando la desigualdad opera contra una igualdad de fondo, y cuando la lógica de la dominación es atravesada por el efecto de esa igualdad. En nuestra lectura, es lo que se va estableciendo como ese lenguaje común lo que conecta en ambas direcciones, sea para recrear desigualdad o para prometer la igualdad de fondo contra la cual las desigualdades se actualizan.

En todo caso, para Rancière la contradicción entre dos mundos o modos del ser-juntos humano (el mundo de la igualdad proclamada y el de la desigualdad vivida) hace que siempre haya dos lógicas en tensión. Una primera lógica busca contar y nombrar las partes como partes, distribuir los cuerpos en el espacio de su visibilidad o invisibilidad y poner en concordancia los modos del ser, los modos del hacer y los modos del decir que convienen a cada uno. Rancière propone llamar *policía* a esta primera lógica que busca la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones, y los sistemas de legitimación de esta distribución. No piensa la policía sólo como aparato represivo, sino como técnica de gobierno, como dispositivo biopolítico que anuda lo médico, lo asistencial y lo cultural, tal como se desprende de la noción de gubernamentalidad de Foucault (1991). Así, la *policía* no es tanto un disciplinamiento de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen; una organización del orden.

Esta constante distribución de los cuerpos en el espacio dándoles visibilidad o invisibilidad (lo que Rancière llama la lógica policial y que nosotros definiríamos como la lógica de la política, siguiendo a Mouffe) es parte substancial de los procesos de construcción de hegemonía cultural que, para ejercer liderazgo moral e intelectual, buscan receptar la mayor parte de los reclamos que se formulan, reconvirtiéndolos al orden previsto de aparición y distribución de los cuerpos, o eventualmente transformándose a sí misma para poder hacerlo. Pero entendemos esos procesos menos como buscando generar consenso sobre las formas de ser, hacer y decir que esos lugares sociales buscan definir, que como buscando habilitar desde cuáles lenguajes contenciosos (Roseberry, 1994)

dirimir los desacuerdos sobre esas distribuciones. Esos lenguajes contenciosos operan formalizando ciertas conexiones, pero también ciertas desconexiones respecto de los modos habilitados de ser juntos. Lo hacen trazando puentes y autopistas que establecen tanto quiénes y cómo pueden recorrer los espacios sociales, como los modos en que podrían negarse a hacerlo.

La otra lógica, en cambio, es la que alienta y escenifica el desacuerdo como probabilidad constante de suspender consensos y lenguajes contenciosos, al actualizar la contingencia de contradecir la distribución policial de los cuerpos desde la presuposición de la igualdad de los seres. Realizando otras conexiones hasta el momento no disponibles, esas prácticas desbordan —en palabras de Rancière— la configuración sensible de la sociedad como conjunto de partes ordenadas, contables y nombrables, enunciando la parte de los que aún no tienen parte. En nuestra lectura, es el momento de transformación de los espacios topológicos, sea porque se realizan nuevos anudamientos, sea porque se transita a campo traviesa para vadear los caminos habilitados, para no circular por los puentes disponibles. Si Rancière llama *política* a las actividades que manifiestan la pura contingencia del orden policial, nosotros las entendemos como el momento de lo político por excelencia, ese momento donde la emergencia de otras conexiones ancladas en la presuposición de igualdad opera la institución de un litigio.

No obstante, esas conexiones no sólo dan lugar al litigio, sino fundamentalmente a sujetos capaces de articularlos, de producir otros anudamientos y así nuevas inscripciones de igualdad y nuevas esferas de visibilidad. Rancière también ve vinculada esta lógica a distintos modos de subjetivación que no crean sujetos de la nada, sino que transforman las identificaciones propiciadas por la política en instancias de experiencia de un nuevo litigio. Esos anudamientos de otras identificaciones comportan la capacidad de producir escenarios polémicos que hagan ver la contradicción de las dos lógicas. En este sentido, toda subjetivación es efecto tanto de una desidentificación, de la desnaturalización de un lugar antes ocupado, como de un acto de instalación en otro espacio de sujeto que posibilite la toma en cuenta de los que no cuentan ni son tomados en cuenta. Estas maneras contingentes de actualizar lo virtual no siempre logran reorganizar el espacio topológico. Mientras algunas de esas conexiones podrán pasar desapercibidas, otras devendrán parte de la política. En la medida en que estimulen inversiones hegemónicas, acabarán transformándose con el tiempo en nuevos puentes o eventualmente autopistas. Y hablamos de inversiones más que de intervenciones

hegemónicas, porque la habilitación de otras conexiones –a modo de puentes o autopistas– buscarán estabilizar lo desestabilizado.

En este marco y si, como afirma Massey (2005a), para abordar en conjunto ambas lógicas, la política es la siempre disputada cuestión de nuestro ser juntos, los procesos de subordinación e incorporación de los pueblos indígenas permiten poner en mejor foco las variadas formas y planos del ser juntos que entran en contienda en esa negociación. Hablamos de formas y planos que enfatizan la mismidad para entramar parentelas, comunidades, pueblo, pero también de formas y planos que confrontan prácticas de alterización que parecen irreductibles a cualquier política de comunidad. Es decir, formas de ser juntos que apuntan a construir un *nosotros* mucho más heterogéneo, inestable, unilateral y necesariamente antagónico.

Estamos ante casos que, en la conformación de los Estados-nación modernos, pasan de estar anclados en la dominación pura de los pueblos indígenas (por sujeción militar o por ser recurrentemente encuadrados desde el estado de excepción [Agamben, 2005]) a ser objeto de inestables e incompletos procesos hegemónicos de ciudadanización. Estos procesos recrean espacios topológicos con base en lenguajes políticos comunes que, en palabras de Rancière, hacen que quienes acatan las órdenes de los que mandan no sólo comprendan tales mandatos, sino también que hay que obedecerlos. A diferencia de los lenguajes explícitamente coloniales, esos lenguajes políticos republicanos generan desigualdades bajo una presunción de igualdad que, si no las carcome, al menos permite cuestionarlas.

Estos procesos no pueden por tanto explicarse en términos polares de imposiciones y resistencias, como posicionamientos vectoriales en mutua y constante exterioridad. Por el contrario, lo que vemos al reconstruir derroteros en la mediana duración son intentos constantes de exigir el uso, pero también de apropiarse, de los lenguajes comunes para negociar radicaciones, reunir colectivos dispersos, evitar o remedar desalojos y sus efectos.

Pero a su vez, estamos ante situaciones donde ese aprendizaje de lenguajes políticos comunes nunca neutralizó por completo un multilingüismo político que apuntó sostenidamente a sostener prácticas autonómicas para negociar modos propios de un ser juntos mucho más acotado en un doble sentido. Por un lado, en el de tener que ser negociado en sucesivas regiones o períodos ontológicos *à la* Grossberg estructurados desde cambiantes maquinarias diferenciadoras, estratificadoras y territorializadoras. Pero, por el otro, en el de buscar también

estabilizar en dichos marcos centros de referencia y moradas desde conexiones y anudamientos anclados en lenguajes otros, para encontrar formas autónomas de un ser juntos más replegado sobre anudamientos que se consideran como más propios, firmes o legítimos.

Por cierto, ese multilingüismo no ha estado a disposición ni para todos por igual, ni para ser puesto en juego en todas las situaciones. Tampoco ha sido usado del mismo modo por sus practicantes más novatos o más experimentados, lo cual fue generando una cierta heterogenización de estrategias y visiones, no menos que el entramado de distintas formas de ser juntos e incluso fisiones. En todo caso, son estos entrelazamientos los que tornan inoperante realizar divisiones nítidas entre gramáticas interétnicas o intraétnicas al momento de analizar los procesos de formación de grupo, pero también los que, al menos en parte, permiten explicar la transformación de las maquinarias.

En términos analíticos, por ende, entendemos y examinamos la agencia indígena como operando siempre a través del trabajo de anudar, articular, negociar eventos-lugar entendidos como constelaciones temporarias de trayectorias heterogéneas, así como territorios vividos que han procurado hacer sentido de entornos y regiones. Y lo vemos así tanto cuando logra anudar en las direcciones buscadas, como cuando no lo logra; tanto cuando opera desde ese lenguaje común de la ciudadanización subordinada, como cuando busca operar desde lenguajes propios. No obstante, lo cierto es que en todos los procesos que analizamos lo que vemos es un (des)hacer contingente y cambiante de anudamientos, así como un constante cambio de código situacional, entre lenguajes comunes y lenguajes otros de parentesco, memoria y política. De allí la importancia de ver la capacidad diferencial de agencia en y a través de los tres planos de contextualización, pero también la de hacer hincapié más en situaciones de habla que plantean relaciones inestables en el uso de los medios para enunciar/conectar, que en la descripción de códigos irreductibles de organización y comunicación.

En este sentido, ninguna de las arenas políticas que transitan los pueblos indígenas puede verse desconectada de la formación histórica de alteridad donde ellos precisamente devienen indígenas. Estas formaciones operan como ese *meshwork* más abarcativo que procura ordenar el caos de la multiplicidad de sus recorridos virtuales y actuales, regular las yuxtaposiciones, a codificar los espacios y negociaciones de conectividad que deben operar como sus moradas principales. Por ende, el multilingüismo que usamos como metáfora para dar cuenta de contextos donde las diferencias culturales devienen medio y objeto de

estructuración de esas formaciones permite profundizar en ciertos aspectos de los desacuerdos que Rancière no toma en cuenta, por presuponer ordenamientos políticos que, desde la Grecia clásica, considera siempre e inevitablemente monolingües y no como inherentemente diglósicas. En esto, si la presunción de monolingüismo conlleva ver todo conflicto como ideológico, la premisa de diglosia habilita a identificar otro tipo de conflictos que definiríamos como ontológicos en algunos casos y como epistémicos en otros.

Exploramos en otra parte la manera de identificar distintos tipos de conflictos (Briones, 2014). Trataremos ahora de releerlos a la luz de lo expuesto, desde una visión topológica de la política/lo político.

En contextos interculturales en sentido fuerte (como los que buscan incorporar de modo subordinado a los pueblos indígenas a través de prácticas de alterización tan variadas como negadas o invisibilizadas) una de las inversiones hegemónicas más sedimentadas y eficientes pasa por convencernos de que, en todo momento, la realidad es una, aunque algunos la piensen de otras maneras. Entramados en y a través de diferencias que –negadas, invisibilizadas o reconocidas– operan desigualdades y asimetrías, esos contextos buscan no tanto lograr consensos absolutos como definir lenguajes contenciosos que aceptan una forma específica de disenso: la que pasa por evaluar de modos contrapuestos lo que se presume verdadero –y ónticamente incuestionable– del mundo común en que vivimos. Ese lenguaje sólo habilita la existencia de conflictos que llamaremos ideológicos, porque disputan lo bueno y lo justo respecto de una realidad (facticidad) que como tal no se disputa. En otras palabras, nos persuade de que en todo caso estamos viendo lo mismo, lo que *es*, sólo que lo valoramos de modos diferentes o en distintas direcciones. Así, la idea del lenguaje común *à la* Rancière está en la base de conflictos ideológicos que ciertamente existen y son importantes, pero no son lo único que hay.

En esto, nuestro argumento pasa por reconocer que ese lenguaje, que no es más que lo que venimos definiendo como lenguaje contencioso hegemónico, no es el único que se habla en contextos interculturales, y que esas hablas otras, al actualizar otras mundanizaciones, constantemente desestabilizan los referentes y referencias de la realidad hegemónicamente presupuesta.

Esta virtualidad de estar viendo/actualizando mundos distintos –en vez de evaluar de modos contrapuestos un único mundo– sugiere *disensos de un orden ontológico*, como los definiría Mario Blaser desde su concepto de ontología política (2009 y 2013). Estos conflictos están

en la base de reconocer, por ejemplo, agencia política a no-humanos, tal como sugiere Marisol de la Cadena (2009), desde una atribución de agencia que dista por cierto bastante de la actancia que la TAR latouriana otorga a sus cuasi-sujetos. Pero conlleva también asumir la virtualidad de que esas otras mundanizaciones sean accesibles desde otras formas de conocer, como los *pewma* o sueños, las señas, y los *perimontun* o visiones que –desde el lenguaje común– quedan enmarcadas como mera creencia. Si Santiago Castro Gómez (2000) define este tipo de prácticas de enmarcado como *locus* de violencia epistémica, nosotras la vemos instaurando conflictos que llamaremos epistemológicos (conflictos que resultan en lo que Boaventura de Sousa Santos [2010] define como epistemicidio).

En este libro, por ejemplo, hemos usado la metáfora del pozo como traducción errada o equivocación controlada (Viveiros de Castro, 2004) para hablar tanto de esas otras mundanizaciones como de formas de experimentarlas y conocerlas. Hablamos de mundanizaciones que ponen a nuestros interlocutores ante agencias humanas de los ancestros y no humanas de distintos *newenes* o fuerzas que desbordan la agencia propia, pero que también en un punto la suspenden, porque les crean incertidumbre hasta lograr saber qué acciones interpretativas, prácticas, rituales requieren de su parte para reconectar y reensamblar lo que aparece desconectado o inconexo.

Pero lo que interesa también destacar al distinguir distintos conflictos o disensos son otras dos cosas. Primero, las formas actuales en que distintos conflictos se embragan (sea esto reconocido hegemónicamente o no) explican esa recurrente contingencia de hacer que siempre los contextos interculturales se vivan, como describe Marisol de la Cadena (2009), como existiendo en más de un mundo pero menos de dos. Segundo, la virtualidad de esos distintos conflictos requiere que también repensemos la teoría de los desacuerdos que operan en y entre los distintos modos de ser juntos.

En la primera dirección, cabe por ejemplo reformular la visión monolingüe/monocultural que Massey tiene del lugar como lo que nos cambia, no a través de alguna «pertenencia visceral», sino a través de practicar el lugar como arena donde la negociación de trayectorias intersecadas se impone sobre nosotros. No negamos que esa negociación sea parte importante de lo que construye a los lugares como tales. Enfatizaríamos sin embargo que las pertenencias a ellos, o la posibilidad de que se los lleve con uno, también opera para nuestros interlocutores desde otras mundanizaciones.

Brevemente, lo que suponemos que Massey tematiza como «pertenencia visceral» queda así conectado por nuestros interlocutores desde conceptos como el de *tuwun*, o lugar de nacimiento/origen que nos constituye como personas y viaja con nosotros, pero del que también somos parte física. Ese *tuwun* opera como anudamiento constitutivo para las personas y sus parientes, porque allí queda enterrada la placenta de la que nacimos y porque en ese acto fuimos presentados al *ngenmapu* o cuidador del lugar como un nuevo integrante de ese *lofmapu* o espacio comunitario y de su *lofche* o comunidad. En ese evento-lugar recibimos el *kümpen* (nombre ligado al espacio territorial) que nos va a acompañar el resto de la vida y que suele referir a un elemento del lugar, de modo que ese *kümpen* siempre señalará el lugar donde está nuestro *tuwun* o lugar de origen. Pero más aún, cuando residimos en otra parte y en contextos rituales ese *kümpen* se actualiza a través de la ejecución del *tajil* o canto sagrado que activa la pertenencia a nuestro *küpal* o parentela con la que compartimos el *tuwun*, en ese otro lugar se hacen presentes también los elementos de otros lugares previos, por lo que esta co-presencia, que anuda lugares, nos renueva (Cañumil y Ramos, en prensa).

En la segunda dirección, el desacuerdo *à la* Rancière puede y debe ser reformulado para dar lugar a lo que acontece no sólo en términos de entender la tensa negociación del ser juntos con los no indígenas, sino también en términos de la generación de diversas visiones de comunidad o pueblo indígena que alimentan disensos entre propios y suelen leerse como traiciones.

Por un lado, y como debe quedar claro a esta altura, no todos los disensos que virtualmente existen –y afectan la tensa negociación del ser juntos con los no indígenas– operan topológicamente de la misma manera. Si tuviésemos que representarlos topológicamente, veríamos los conflictos ideológicos como surgiendo de la negativa a pagar el peaje para transitar por las autopistas disponibles, o tal vez de la objeción a los costos que ese tránsito demanda. Articuladas como lucha, esas negativas y objeciones comportan ir por las colectoras que en la mayor parte del recorrido recrean el trazado de las autopistas. Representaríamos en cambio los conflictos ontológicos y los epistemológicos como los que nos llevan a hacer surcos a campo traviesa, sea para no tomar ni las colectoras ni las autopistas habilitadas, o sea para llegar a lugares no habilitados. En ocasiones, estos vadeos se articulan como desacuerdo fundante que se abre al momento de lo político. Pero ello ocurre sólo cuando se anudan con otros itinerarios y devienen reconocibles, sea porque esos surcos se visibilizan como camino o puente a ser parte de

los recorridos de otros, sea porque su estabilización como camino o puente fuerza inversiones hegemónicas que, desde la lógica política, buscarán convertirlo en una autopista con cobro selectivo de peaje.

Por otro lado y respecto de la generación de diversas visiones de comunidad o pueblo indígena, a medida que las maquinarias complejizan la cartografía, la legibilidad de los mapas puede hacer visibles distintos recorridos virtuales para el ser juntos comunitario. En los procesos de formación de grupo, esos recorridos posibles se van probando y pueden eventualmente articularse como parte de territorios vividos más o menos solapados. En ocasiones, tales recorridos y los solapamientos que producen simplemente tensan las visiones compartidas de comunidad sin ponerlas en entredicho. Sin embargo, en otras ocasiones, unos y otros van llevando a conformar visiones divergentes de comunidad que se torsionan a tal punto que empiezan a entramarse como espacios topológicos confrontados y yuxtapuestos.

En otras palabras, si toda negociación del ser juntos requiere acotar la legibilidad del presente para formar visión y la del pasado para formar memoria, recorridos diferenciales que resultan en anudamientos diferenciales pueden llevar a hacer acotamientos diferenciales del presente y del pasado. Esos acotamientos diferenciales entraman visiones en conflicto sobre el modo legítimo del ser juntos. Aunque estas visiones no son sólo memoria, se alimentan selectivamente de ella para operar sobre lo que se construya como memoria de la (im)posibilidad de ser juntos. Sin ser mero resultado de relacionalidades preexistentes, esas visiones también van torsionando y redefiniendo tales relacionalidades, desactivando algunas y activando otras.

En los capítulos que siguen, veremos distintas topologías de parentesco y política en acción, tanto de las que han ido desplegando un trabajo activo para sostener o entramar visiones compartidas a partir de fuertes procesos desmembradores, como de las que han llevado a conformar comunidades distintas a partir de un ser juntos previo, no tanto porque se reniegue del mandato de ser juntos y de la dimensión afectiva del serlo, sino porque se ha ido agravando el desacuerdo y se han ido polarizando las visiones respecto de cómo ese mandato debe tramitarse.

Camino de enraizamiento en la *mapu*: procesos de formación de *comunidad* en la Norpatagonia argentina¹

Claudia Briones

IIDyPCa (UNRN/CONICET)

Puntos de partida y propósitos

Tras décadas de políticas indigenistas ni completamente centralizadas ni consistentes, los procesos de formación de colectivos indígenas en la Norpatagonia argentina muestran una heterogeneidad que recién está comenzando a ser sistemáticamente registrada y analizada como parte de dinámicas más interconectadas (Briones y Delrio, 2002). Como una de las derivaciones de esa heterogeneidad, pobladores cuya pertenencia ha sido recurrentemente invisibilizada han empezado a auto-identificarse públicamente como integrantes de *comunidades indígenas* en sintonía o disputa con la forma en que los lenguajes jurídico-políticos habilitados entienden el concepto. Las auto-identificaciones que resultan sorprendentes para el sentido común hegemónico generan a menudo sospechas de buscar provecho de marcos normativos contemporáneos, donde demandas antes inaudibles se procesan hoy desde políticas de reconocimiento de las diferencias culturales. Lo interesante –o lo que resulta paradójico– es que sospechas y sorpresas se activan de manera diferencial, en algunos casos más que en otros.

Paradojas de este tipo requieren tomar en cuenta que la invisibilización y ninguneo de los pueblos originarios han sido el emergente de la operación de maquinarias diferenciadoras, estratificadoras y territorializadoras (Grossberg, 1992, 1993 y 1996) que, mediante prácticas selectivas de marcación, interpelación y radicación, fueron acotando los planos de individuación disponibles para visibilizarse como indígenas desde coordenadas de alteridad discrecionales y a menudo incongruentes. Con el tiempo, ello ha articulado ideas de comunidad que, siendo

1 Una primera versión de este capítulo fue presentada en el Simposio Historias de Vida Comunitaria, Proyectos (Indígenas y Afro) de Vida en Común, que sesionó en el VII Congreso Internacional CEISAL «Memoria, Presente y Porvenir en América Latina», realizado en Oporto (Portugal) del 12 al 15 de junio de 2013.

propias del sentido común y de los marcos jurídicos que prescriben quién/es y cómo pueden y deben ser indígenas, establecen una serie de requerimientos para tales pertenencias que difícilmente puedan ser satisfechos desde las variadas experiencias y trayectorias de los sujetos y colectivos expuestos a las políticas implementadas desde esas diversas maquinarias.

Es en este marco que ciertos procesos de auto-identificación comunitaria (en apariencia recientes) despiertan sorpresas y sospechas que recaen tanto sobre la legitimidad de las afirmaciones de pertenencia colectiva y la adecuación de los ordenamientos comunitarios desde los que esas afirmaciones se sustentan, como sobre las mismas personas que los formulan. El prejuicio más sostenido anticipa que son mayormente cálculos interesados los que conducen a adoptar nuevas identidades. Si antes una determinada pertenencia no era explicitada y ahora se le da voz, ello sería resultado de que es beneficioso adoptar en el presente esa otra fachada. Por lo general, no se evalúa cuáles son los costos de afirmar pertenencias que aún son estigmatizadas, ni cuáles eran en el pasado las posibilidades efectivas de hacer visibles otras prácticas y de hacer oír otras lecturas de ellas, o si se intentó hacerlo sin lograr ni ser visibles ni escuchados. Tampoco se toman en cuenta ni la contundencia ni la violencia material y simbólica inscripta por prácticas hegemónicas de discriminación entre identidades permitidas y proscriptas. Esto es, las visiones sociales y teóricas que abonan explicaciones instrumentalistas de las construcciones identitarias auto-responsabilizan a cada cual por lo que afirma ser, desconociendo que «los seres humanos construyen identidades pero no lo hacen bajo condiciones por ellos y ellas elegidas» (Briones, 2007a, p. 68). Además, estas visiones no logran dar cuenta de por qué, bajo condiciones semejantes, algunos afirman su pertenencia indígena, mientras que otros la ponen en entredicho o, en similar dirección, por qué algunas familias se agrupan y conforman como comunidad, mientras que otras familias cercanas o vecinas rechazan esa posibilidad.

Estos porqués constituyen las principales preguntas que busco poner en foco aquí. En esto, mi argumento es doble. Por un lado, la selectividad del desconcierto opera sobre un telón de fondo entramado desde estándares a veces explícitos y a veces implícitos de autenticidad que se fueron sedimentando como dispositivo medular de los procesos de subalternización de los contingentes indígenas (Briones, 1998) y de las formaciones de alteridad desde las que esa incorporación subordinada se ha ido produciendo y transformando (Briones, 2005a). Por el otro,

una exploración de esos caminos de enraizamiento en la *mapu* o tierra ancestral desde auto-identificaciones que emergen como mapuche o mapuche-tehuelche permite dar cuenta tanto de los factores que han incidido en trayectorias no unívocas, como también de los que han ido llevando a salvar la brecha existente entre las prácticas de sujeción y subjetivación (Briones, 2007a) de modos diversos, por momentos convergentes y por momentos divergentes.

Elaborando un poco más esta segunda veta argumental, sostengo que ha sido aún poco explorado tanto etnográfica como teóricamente el modo en que la praxis social trabaja *sin garantías* (Hall, 1986) para cubrir la brecha existente entre lo que, en vena foucaultiana, podríamos denominar condiciones de sujeción y subjetivación, es decir, tanto las «prácticas dentro de las cuales los seres humanos fueron incluidos en “régimenes particulares de la persona” [...] [en base a una] diversidad de lenguajes de la “individualidad”» (Rose, 2003, p. 219), como los «procesos y prácticas heterogéneos por medio de los cuales los seres humanos llegan a relacionarse consigo mismos y los otros como sujetos de cierto tipo» (p. 219).

Sin embargo, es tan necesario comprender el peso de las estructuras y/o los efectos de las posiciones de sujeto disponibles, como los factores que llevan a los sujetos a habitar de distintos modos esas posiciones y a construirlas, no sin disputas, como lugares de apego, como instalaciones estratégicas o como meros lugares de paso (Grossberg, 1992). En otras palabras, solo el examen de las formas de cubrir tales brechas abre el análisis al campo de la política y las capacidades diferenciales de agencia de modos no necesariamente cubiertos ni por el concepto de *etnogénesis* (Bartolomé, 2006), que refiere a colectivos más amplios en vez de a formas de ser en comunidad dentro de esos colectivos, ni por el de *comunalización* (Brow, 1990) tal como se viene trabajando.

Para explorar esas brechas y algunos de los modos en que se han ido cubriendo en la Norpatagonia, este capítulo se organiza en cuatro acápite. El primero repasa cuáles son los estándares de pertenencia demandados a los colectivos que buscan ser reconocidos como comunidad indígena. En el segundo, se realiza un breve recorrido de las políticas estatales para identificar, por un lado, los caminos de diversificación de situaciones de pertenencia y, por el otro, las distintas circunstancias desde las que se vienen re-entramando colectivos que demandan reconocimiento como *originarios*. Luego, se examinan caminos de identificación mayormente ligados a casos que despiertan dudas, críticas y recelos, caminos que conducen tanto a la afirmación de estatus

comunitarios, como a la desafiliación de algunos de sus potenciales integrantes. Por último, en base a lo expuesto, se introducen reflexiones para precisar el concepto de *comunalización* tal cual fuera originalmente formulado por James Brow (1990).

Lo disponible

La forma en que se ha habilitado estatalmente lo comunitario para los pueblos indígenas en la Argentina –al menos desde que, en épocas recientes, se tematizaran derechos diferenciales para ellos– queda enmarcada tanto por la ley 23 302 (1985), como por la resolución ministerial 4811 (1996). Si, con claro espíritu integracionista, la primera habla de *otorgar* personería jurídica a las comunidades indígenas, la segunda busca instrumentar su *reconocimiento*, en sintonía ya con la reforma constitucional de 1994 (GELIND, 1999). Pero sea que se hable de conceder o de reconocer un estatus diferenciado –que en el primer caso podría perderse y, en el último, queda medular y permanentemente asociado a sus detentores– lo cierto es que, fácticamente, son varios los preconceptos que dan verosimilitud y entidad a quienes estarían en condiciones de reclamarlo.

En primer lugar, se presume que las comunidades deben estar conformadas por un conjunto de familias emparentadas que puedan demostrar una historia y forma actual de vinculación anclada en prácticas de convivencia temporalmente duraderas. Se espera, también, que esas prácticas sean distintivas respecto de otras formas de relación propias de la sociedad no indígena, tanto en lo económico como en lo político. Asociado a esto, se les demanda que expliciten mecanismos formales no sólo de adscripción y des-adscripción, sino también de elección y reemplazo de autoridades en caso de litigio.²

Implícitamente, esa distintividad debe incluir saberes y haceres más o menos esotéricos y exóticos respecto de la norma/normalidad no indígena alentada desde los valores que sustentan la identidad de la Nación-como-Estado –saberes y haceres supuestamente derivados

2 Solicita el articulado de la resolución 4811 (1996) que la presentación que las comunidades deben realizar para ser reconocidas y registradas por el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI) administrado por el INAI como organismo indigenista federal, indique explícitamente «nombre y ubicación geográfica de la comunidad, reseña que acredite su origen étnico-cultural e histórico, con presentación de la documentación disponible; descripción de sus pautas de organización y de los mecanismos de designación y remoción de sus autoridades; nómina de los integrantes con grado de parentesco, mecanismos de integración y exclusión de sus miembros» (resolución 4811, 1996, art. 2).

de mandatos ancestrales que endógenamente recrearían entropía, mediante tendencias *naturales* hacia la preservación y la memoria-. Paralelamente, queda la expectativa de que exista documentación que avale tanto la existencia del colectivo como tal en el pasado, como alguna forma de reconocimiento oficial de su existencia.

Tres son los supuestos que operan de trasfondo de estos requerimientos. Primero, cultura e identidad aparecen como una dupla que no sólo se explica mutuamente, sino que deviene tan indistinguible como jerarquizada. Es decir, puede haber identidades diferenciadas donde hay culturas diferentes. Caso contrario, si la distintividad de saberes y haceres –en tanto rasgos excluyentes para anclar la materialidad de lo social– carece de suficiente y legítima visibilidad, las identidades que se prediquen para indexicalizar límites sociológicos percibidos o atribuidos instalan no solo dudas, sino también dispares posibilidades de hacer que esas dudas se disipen o devengan verdades indiscutidas. Como derivado de ello, lo que quede alojado de uno u otro lado de esos límites sociales en tanto límites culturales queda sujeto a presunciones igualmente asimétricas de homogeneidad. Así, se espera que los indígenas den muestras de una sincronía de acción y pensamiento que no sólo no es requerida de otros componentes societales, sino que se interpreta como decadencia o desgaste existencial, cuando la heterogeneidad queda ligada a formas diversas de ser y estar en posiciones de sujeto indígena.

Segundo, los estándares dobles de autenticidad desde los que se juzgan las pertenencias indígenas –comunitarias o personales– demandan de manera igualmente asimétrica de quienes deseen afirmar su pertenencia que privilegien las continuidades por sobre los cambios. Esto es, se presume que la modernidad/modernización deglute de maneras definitivas lo que se sigue viendo como formas anticuadas de ser y estar en el mundo. Como resultado, no sólo se establece una ecuación insoluble entre aboriginalidad (Briones, 1998) y tradición (reforzada por la ecuación entre cultura tradicional y alteridad indígena), sino que se instaura una lógica anclada en un camino unidireccional de pérdida de pertenencia. Así, una vez diagnosticado el *blanqueamiento* (Briones, 2002), todo intento de rebatirlo genera suspicacias.

Por último, la construcción oficial de la Conquista del Desierto como un evento epitomizante que habría marcado un antes y un después en la *solución* de la cuestión indígena (Briones y Delrio, 2002) ha achataado una historia compleja, en la que –por la inexistencia de una política integral– varias fueron las alternativas que posibilitaron procesos posteriores de formación de grupo, a veces visibles, pero a menudo

invisibilizados. Así, no sólo se asume que los restos de tribus sobrevivientes fueron inmediatamente radicados, sino también que tenían una continuidad sociológica inalterada desde la época previa a su sometimiento y, a partir de allí, la posibilidad incondicional de recrearse como comunidades inalteradas. Lo que esta lectura encubre es que antes, durante y después de las campañas militares, los procesos de re-conformación de grupo fueron inevitablemente diversos por su propia dinámica y por las condiciones mismas de su sometimiento, pero también que los organismos de Estado no siempre fueron solícitos con todos los pedidos colectivos de radicación demandados.

Posiblemente, una de las razones de la persistencia de estos prejuicios deba vincularse con la forma en que los estudios antropológicos clásicos operaron como una de las instancias para su legitimación y sustento. Ciertamente, su manera de trabajar llevó a menudo a plantear la sinonimia entre estudio de caso y estudio de comunidad. Por otra parte, fuese para definir identidades etnológicas o para precisar límites comunitarios, enfoques así orientados operaban de modo semejante a ése por el que las retóricas nacionalistas han buscado realizar un alineamiento perfecto entre entidades de contornos inevitablemente difusos, como lo son las ligadas a los conceptos de grupo, cultura y territorio.

Paralelamente, apenas en tiempos recientes se están profundizando los sinuosos caminos habilitados a los colectivos indígenas con posterioridad a la fecha en que se dio por finalizado el avance militar estatal sobre el *desierto*, como si 1885 marcara una fecha incuestionable de conformación de las comunidades que hoy debieran ser reconocidas como tales. Antes de eso, prevalecía la tendencia a trabajar sobre y con los colectivos que habían quedado visibles como comunidades. Por todas estas razones, los discursos antropológicos actuales no logran primacía argumentativa sobre sentidos largamente sedimentados.

En lo teórico, se ha buscado sortear las rigidices de enfoques previos desde ciertos conceptos como el de *comunalización*. Básicamente, apunta, según Brow (1990), a problematizar la idea de que las comunidades son entidades *per se*, proponiéndolas en cambio como efecto de prácticas que buscan generar patrones cognitivos y afectivos que inscriben un sentido de pertenencia común. La mayor parte de los niveles de comunalización que se pueden identificar (nación, grupos étnicos, religiosos, familias, clases para sí, etcétera) resultan de un trabajo social de primordialización de ciertos vínculos, y de administración del pasado que se cuenta para propiciar también un cierto sentido de devenir común. En suma, este concepto parte de la premisa de que no hay

comunidades formadas de una vez y para siempre y de que lo único que suele ser constante es el trabajo social para sostener un cierto nivel de comunalización. Ese trabajo queda vinculado y enmarcado en procesos de construcción de hegemonía cultural para difundir y naturalizar los sentidos en que sentidos de devenir y pertenencia se anclan.

Retomo estos asertos luego de analizar casos que permiten explorar no tanto el mantenimiento de colectivos entendidos por sí y por otros como conformando *comunidades*, sino situaciones donde los vocabularios y gramáticas de comunidad adoptados generan dudas. También, casos en que podrían identificarse prácticas con efectos comunalizadores sin que en apariencia primen los lenguajes comunitarios. En todo caso, ni lo más evidente ni lo que queda en suspenso opera en el vacío. Por ello, haremos antes una síntesis de qué caminos quedaron disponibles para la conformación de colectivos explícitamente considerados *comunidades indígenas* en la Patagonia.

Prácticas de sujeción o lo habilitado como plausible

Luego del sometimiento de las poblaciones de la Pampa y la Patagonia y de los diversos esfuerzos por terminar de desertificar el desierto en lo material y no simplemente en lo simbólico (Briones y Delrio, 2002 y 2005), primó en la Argentina la idea de que sólo quedaban «restos de tribus» (como se indica en varios documentos de radicación) que no demandaban del Estado adoptar políticas integrales y consistentes para tratar con estos habitantes.

Se fueron dando así tres formas explícitas de radicación que, por dirigirse a colectivos, inscribieron explícita o implícitamente vínculos conceptuales entre las construcciones de aboriginalidad preponderantes y ciertas premisas de *Gemeinschaft* indígena. Si en ocasiones se dictaron leyes para radicar a quienes fueran «grandes caciques» (como los nombraban sus seguidores y lo reconocían las mismas leyes), en otras se hicieron reservas de tierras sobre las que se otorgaron permisos precarios de ocupación para asentar a determinados caciques y su tribu. Finalmente, aún cuando la creación de colonias pastoriles apuntaba a individualizar e invisibilizar otras pertenencias entre sus colonos, se dieron casos en que los que la fórmula de radicación repetía la idea de asentar a determinado cacique y su *gente*. Raramente los compromisos estatales ligados a estos permisos se honraron, siendo muchos los casos en que nunca se llegó a la prometida titularización de las tierras y en los que las superficies otorgadas fueron sufriendo constantes mermas

a manos de particulares, en un marco de recurrentes despojos, relocalizaciones, desalojos.

Tampoco corrieron una suerte diferente quienes accedieron a otras tres formas de radicación dirigidas a personas individuales, fuese mediante la ley de premios militares de 1885, o mediante arriendos personalizados. Lo mismo ocurrió a quienes nunca superaron el estatus de *intrusos* en parques nacionales o de *fiscaleros* en tierras estatales. Al respecto, investigaciones recientes muestran dos cosas. Primero que, en no pocos casos, esos pobladores efectuaron pedidos de reconocimiento como colectivo indígena, sin lograr su cometido por varias décadas (Cañuqueo y otros 2012; Domínguez, 2001). Segundo, y en relación con ello, más allá de haber quedado invisibilizados o catalogados como *pobladores dispersos*, se fueron dando prácticas de comunalización entre vecinos, aun cuando no se hablaran públicamente –ni se reconocieran estatalmente– vocabularios comunitarios (Briones y Nahuelquir, 2015).

Estas diversas formas de radicación no dejaron demasiado margen para que la agencia indígena pudiese disputar otras condiciones de existencia e auto-identificación. Sin embargo, en los estudios caso a caso, como los que se presentan en este libro, se advierte que la capacidad de agencia disponible trató de ser administrada de diversas maneras para modificar las prácticas de sujeción, incluso en casos donde no se pudieron evitar despojos o desalojos, ni se logró obtener el reconocimiento del colectivo como tal.

En este marco, cuando se llega a la era de los reconocimientos de derechos diferenciados y de personería jurídica a las comunidades, eran realmente pocos los colectivos que, por las circunstancias y modalidades de la historia de las políticas indigenistas en la Argentina, podían cumplir con los estándares hegemónicos de reconocimiento.

Por un lado, en diversos casos, la idea de que cada comunidad tendría que poder formular una clara «reseña que acredite su origen étnico-cultural e histórico», tal como lo indica la resolución 4811 de 1996, a menudo presuponía que había una relación nítida de inclusión entre un determinado colectivo y alguno de los pueblos indígenas reconocidos como tales. Si la incorporación de una variable de auto-identificación indígena en el censo nacional de 2001 mostró que había desconocimiento de cuáles y cuántos eran los pueblos que habitaban en el país –por lo que en poco tiempo se pasó de los dieciocho inicialmente reconocidos a admitir más de treinta³ en no pocas ocasiones

3 Ver información estadística oficial del INAI, disponible en <http://www.desarrollosocial.gob.ar/uploads/11/institucional/6.informacionestadistica.pdf.html>

las comunidades quedaron conformadas por personas que se auto-identificaban con distintos pueblos. En Chubut, por ejemplo, surge la adjetivación *mapuche-tehuelche* para reflejar una conformación compleja de colectivos que desafía la simplicidad de las identidades etnológicas habilitadas (Briones y Ramos, 2010).

Por otro lado, y hasta respecto de comunidades cuyo estatus no ha sido cuestionado, también resulta imposible estabilizar una relación exacta entre grupo y territorio. Como quedó claro en el proceso de implementación de la ley nacional 26 160 (2006) de relevamiento de tierras de comunidades indígenas, por más que los equipos técnicos tenían el mandato de trabajar delimitando tierras sobre las que se pudiera demostrar una ocupación actual, pública y tradicional, varias comunidades contaban otra historia. Una historia en la que demandaban que se tomaran en cuenta los notables desfasajes existentes entre lo ocupado en el presente, lo que hoy está en conflicto abierto, y lo que –en términos jurídicos– se entiende como *ancestralmente* ocupado, muchas veces según permisos estatales posteriores al sometimiento.

En todo caso, y más nítidamente aun, la ley 26 160 y otras políticas estatales de reconocimiento han habilitado procesos por los que colectivos que no quedaron marcados como indígenas ni reconocidos como formando comunidades comenzaron a reclamar pertenencias y estatus comunitarios, generando la sensación, entre quienes confunden con descaracterización, que «están creciendo mapuches de abajo de las piedras».

Cierto es que, aun sin neutralizar por completo las sospechas, la lucha indígena ha ido logrando que los parámetros de reconocimiento estatal se flexibilicen, hasta incluir grupos conformados bajo diversas circunstancias. Según las provincias, incluso los llamados *pobladores dispersos* pueden –y están empezando a– ser relevados en el marco de la ley 26 160. Como estos procesos están aún en marcha, hay colegas analizando sus implicancias y realizando –desde los equipos técnicos del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) o desde ámbitos académicos– estudios histórico-antropológicos que contextualizan distintos reclamos comunitarios. Lo que quizás está aún menos analizado son las complejidades de los procesos de subjetivación que no siempre operan desde y en las direcciones previstas. Ese es el cometido del siguiente acápite.

Subjetivaciones o los caminos de pertenencia transitados y transitables

Cuando se examinan las subjetivaciones comunitarias, una de las cosas que aún no se remarca lo suficiente es la forma en que los vocabularios y gramáticas de reconocimiento condicionan las maneras en que las pertenencias pueden hacerse visibles (ver Rodríguez en este volumen). Por ejemplo, hasta que el INAI instituyó en noviembre de 2010 el Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas (RENOPI), las organizaciones no tenían forma de ser reconocidas como interlocutoras legítimas si no se conformaban como comunidades urbanas. A menudo, estos procesos se han juzgado más como articulación oportunista, que como única vía disponible para maniobrar en los intersticios disponibles, con los vocabularios y gramáticas habilitados, a fin de lograr la implementación efectiva de derechos constitucionalmente reconocidos.

En similar dirección, cuando colectivos rurales buscan reconocimiento de su personería jurídica –a menudo para continuar una lucha por sus tierras que veían realizando desde antes por otras vías– lo que se juzga como legítimo o ilegítimo es hasta qué punto cumplen con los requisitos estatalmente impuestos, en vez de poner bajo la mira la pertinencia de esos requisitos. Se censura también que no lo hayan hecho antes, aunque pocas veces se repara en que esas vías no estaban aún abiertas.⁴

En este contexto, dos son las cosas a enfatizar. Por un lado, la importancia de poner en foco lo que, a falta de otro término, conceptualizo como las *telarañas* de las políticas de reconocimiento. Como resultado, se acaba responsabilizando a quienes quedan atrapados en las redes de una serie de marchas y contramarchas que tienen más que ver con los diseños mismos del reconocimiento –con la invisible pero efectiva

4 Un empleado jubilado de la Dirección de Bosques de la provincia de Río Negro nos contó que varios años antes, en cumplimiento de su trabajo, había tenido en sus manos un permiso de radicación de fines de siglo XIX (posiblemente en el marco de la ley 1628 de premios militares de 1885) que beneficiaba a pobladores cuyo estatus de pertenencia hoy está cuestionado y cuyos descendientes, por las dificultades encontradas, fueron fisionándose en tres colectivos diferentes. Cuando tratamos de que nos especificara los contenidos del documento, nos contestó que no les había prestado tanta atención porque, en esos años, no se hablaba en términos de derechos indígenas. Nos dijo también que de ese documento, que fue y vino para fundamentar reclamos y que hoy estaría perdido, seguramente queda copia en alguna dependencia oficial. Nos interesa resaltar con este ejemplo cómo los vocabularios y gramáticas de reconocimiento propias de cada época fueron condicionando lo que se podía ver, hacer y pensar –para unos y otros– así como las dificultades ligadas a la tarea de encontrar documentación probatoria de los procesos de formación de grupo.

capacidad de sujeción de la telaraña— que con los márgenes de acción disponibles para liberarse por completo de ella.⁵

A modo de ilustración, la normativa vigente para solicitar personería jurídica exige que se detalle la «nómina de los integrantes con grado de parentesco» (resolución 4811, 1996, art. 2). Con frecuencia esto toma la forma de armar planillas donde se consignan los integrantes de una determinada unidad doméstica o residencial, lo que oculta la existencia de los *pu lof* como articulación de parentesco que vincula a varias familias que reconocen un tronco común, y median las relaciones entre las familias y la comunidad como todo, del que varios *pu lof* pueden formar parte. Se confunden así espacios de prácticas autonómicas diferenciados, propios de cada uno de estos niveles (familias, *pu lof*, comunidad).

En consecuencia, ha habido casos en los que los procesos de traducción entre prácticas propias y requisitos estatales llevaron a considerar que cada comunidad era un *lof*, pero también otros donde los *pu lof* de una comunidad —al reafirmar sus espacios de autonomía— desbordaron lo que en los estatutos presentados para obtener personería jurídica se consolidó como ámbito de la comunidad. Sea que esto tome la forma de disensos internos o eventualmente de fisión de la comunidad reconocida como tal, no es infrecuente que la mira y la censura recaigan sobre la tendencia de los pobladores a discrepar sobre lo ficticio y oportunista de sus nucleamientos y fisiones, en vez de sobre la limitación de los vocabularios y gramáticas de reconocimiento.

Por otro lado y más allá de los conflictos que suscitan vocabularios y gramáticas que dejan por fuera de las posibilidades de reconocimiento a los emigrados, a los desalojados, e incluso a los muertos —que desde perspectivas propias siguen formando parte de lo comunitario y conservan los derechos correspondientes— recién ahora se está empezando a poner en foco qué es lo que lleva a que no todos los potenciales integrantes de un colectivo que se conforma como comunidad en base a los criterios establecidos —o disputando algunos de ellos— se incorporen a él, o que lo hagan y luego se distancien, o que no lo hagan y luego pidan ser reconocidos. No obstante, es precisamente en estos diversos caminos de pertenencia, más que en los procesos paradigmáticos de formación de grupo, donde se encuentra un rico material para llenar

5 Alma Tozzini (2010) discute un interesante caso de pobladores rurales que buscan evadir la *telaraña*, pidiendo ser reconocidos como indígenas y que se aplique la legislación pertinente sobre tierras, sin aceptar conformarse como comunidad. Estos casos son infrecuentes, lo que tal vez deba vincularse con que es más sencillo para los asesores jurídicos usar en vez de disputar los encuadres normativos vigentes.

etnográficamente y repensar teóricamente las brechas existentes entre las prácticas de sujeción y subjetivación.

Por cuestiones de espacio, no puedo ejemplificar aquí las distintas formas que he identificado en lo que hace a asumir o minimizar pertenencias indígenas y comunitarias. Los distintos capítulos de este libro ilustran una parte significativa de esa heterogeneidad de trayectorias (des)identificadorias. Quisiera, sin embargo, mostrar algunos casos que me llevan a repensar los conceptos de identidad y comunalización. Tomo ejemplos que, por darse en el marco de un proyecto de co-manejo de recursos forestales que involucra técnicos de otras disciplinas, me permiten registrar también cómo formas heterogéneas de identificación son recibidas desde el sentido común de un entorno societal claramente auto-identificado como *nacionales no indígenas*.

El proyecto⁶ involucra, entre otros habitantes, a un conjunto de pobladores que hacia el año 2000 comenzó a advertir que la posibilidad de contrarrestar despojos de tierras en los que venían luchando desde mucho antes (individual y colectivamente) pasaba por visibilizarse como comunidad. Este colectivo realiza en 2005 la tramitación para obtener el reconocimiento de la personería jurídica federal como comunidad indígena (conformada por varias familias) y con el tiempo comienza a contarse como una comunidad integrada por varios *pu lof*, formados a su vez cada uno por diversas familias. Un colectivo que remonta su historia en la zona a permisos de arrendamiento individuales dados a fines de siglo XIX o principios del siglo XX a personas que, a su vez, fueron dando permisos de asentamiento a integrantes de otras familias. Mientras algunas de ellas forman hoy parte del mismo colectivo comunitario, otras se fueron desgajando o transfiriendo derechos sobre su lugar a distintas familias que hoy forman o no parte de la comunidad.

Son varias las cuestiones que despertaron sospechas en el equipo técnico multidisciplinario. En primer lugar, el proyecto abarca a la comunidad y también a pobladores recientes cuyos procesos de titularización de tierras afectan –en ciertos casos– espacios que la comunidad identifica como parte de su territorio, como *tierras en conflicto* o *territorio ancestral*, según las categorías habilitadas por el proceso de relevamiento de tierras comunitarias realizado por la ley 26 160. Desconociendo la historia de la comunidad tal como ella la cuenta por no formar parte de sus incumbencias técnicas, parte del equipo ha adoptado una perspectiva presentista, donde lo que se ve, por un lado, son conflictos con particulares linderos que complican el trabajo y, por el otro, peticiones

6 Por confidencialidad no se pueden suministrar datos del proyecto.

indígenas que no se pueden tomar en consideración porque no se sustentan en ninguna documentación.

Sobre estas bases, resulta sorprendente tanto que no integre la comunidad algún poblador lindero que presumen mapuche, como que un integrante de la comunidad y miembro de uno de sus *pu lof* se presente como *mapuche-turco*.⁷ Sorprende también que acuerdos que se realizaron con un *werken* o mensajero-representante comunitario no sean automáticamente aceptados por el conjunto, de modo que cada *lof* acabe pidiendo condiciones de trabajo diferentes; o que algún *lof* plantee disidencias respecto de lo acordado con el colectivo, lo que también se ve como obstáculo al proyecto.

Dos son las cuestiones que quedan encubiertas tras estos razonamientos. Por un lado, que en el caso de conformaciones familiares mixtas (a partir de cónyuges indígenas y no indígenas) no hay nada que inherentemente haga a la descendencia parte de uno u otro colectivo, más que las formas en que se fueron socializando. En otras palabras, lo que se silencia es que son, sobre todo, los procesos de particularización de las condiciones de existencia lo que lleva a cada cual a subjetivarse; o bien enfatizando afinidades con el camino de quienes fueron históricamente despojados –mayormente, los indígenas– o, en cambio, con el de quienes lograron vías de movilidad ascendente. Incluso en casos en que la movilidad ascendente no se produjo, la auto-identificación indígena dista de ser automática, pues coexiste tensamente como posibilidad con años de haber sido interpelados y de auto-identificarse como *campesinos*, *pequeños productores*, *fiscaleros* o *arrendatarios*, lo que a la par de tener una nada despreciable capacidad de sedimentación, abre también caminos de pertenencia en ocasiones igualmente valorados hacia la argentinidad y la ciudadanía desmarcada.

Por otro lado, esos razonamientos también encubren otro emergente recurrente de las condiciones impuestas para solicitar personería jurídica. A menudo, tanto los colectivos cuyo estatus de comunidad indígena nunca se puso en duda, como los que lo vienen trabajando más recientemente con base en historias, prácticas, saberes y haceres que no

7 Debe tenerse en cuenta que, en los relatos locales, a menudo los turcos aparecen como colectivo responsabilizado del despojo de tierras indígenas a partir de su inserción como *mercachifles* o *bolicheros* que llegaron a convertirse en estancieros mediante variadas formas de prenda agraria. Lo problemático no es que estos relatos homogenizan como turcos a inmigrantes de diversas procedencias y nacionalidades, sino que homogenizan también para todos ellos un camino de movilidad ascendente que, sin duda, fue transitado por varios, pero no por todos los que quedaron así categorizados o auto-identificados.

eran visibles, son forzados a explicitar mecanismos de auto-organización y pautas de convivencia que antes operaban por consenso. Hablo de pautas que, en todo caso, no siempre lograban evitar litigios pero que sí debían su validez más al potencial de argumentabilidad y contextualidad que conllevaban, que a basarse en normas precisas y rígidas. Al tener entonces que explicitar esas pautas en los estatutos, como reglas, frecuentemente surgen desacuerdos sobre cómo formalizarlas. Puede ocurrir que conjuntos que antes se sentían formando parte de una comunidad de criterios se empiecen a distanciar de la manera en que esos acuerdos van quedando formalizados, de modo que su subjetivación no encuentre en la forma que toma estatutariamente la *comunidad* ni un lugar de apego ni un lugar relevante para canalizar instalaciones estratégicas. Puede ocurrir también que el camino sea inverso, en el sentido de que sean quienes están presidiendo la formalización de las pautas quienes entiendan que la autonomía demandada por un cierto conjunto excede lo admisible y debatible, por lo que acaben segregándolo del colectivo mayor tal cual se lo está rearticulando.

Lo cierto es que todas estas complejidades no necesariamente quedan visibilizadas por un concepto de comunalización, que podría ahora empezar a redefinirse con base en el recorrido realizado.

Repensando el concepto de comunalización

El concepto heurístico de *comunalización* ha posibilitado des-esencializar la idea de las comunidades como entidades formadas de una vez y para siempre, abriendo el análisis a todo el trabajo social que subyace a la conformación de colectivos de dispar alcance. No obstante, quedan al menos cinco aspectos de tales procesos que no han sido suficientemente resaltados.

Primero, al hacer foco en patrones afectivos y cognitivos de pertenencia, el concepto tiende a enfatizar los trabajos de articulación que trazan conexiones de memoria, parentesco y política, en las relaciones (ver Briones y Ramos, capítulo 1 en este volumen) que de esas conexiones emergen, sin prestar atención a lo que cada conexión en ciertas direcciones tiende a desconectar en otras, lo que es parte medular de los procesos de articulación y de lo que permite explorar su contingencia. En este sentido, las comunalizaciones se entienden mejor no sólo a partir de las conexiones que esos patrones actualizan –patrones que nunca son ni tan articulados ni tan constantes como la idea de *patrón* (Brow, 1990) hace presuponer– sino también a partir del campo

virtual (Grossberg, 2010) de conexiones que podrían realizarse y no se concretan. El abordaje topológico explorado en los distintos capítulos que componen este libro ha visibilizado y permitido explorar de modo simultáneo esa dinámica de conexión/desconexión.

Segundo, el concepto hace foco en patrones afectivos y cognitivos de pertenencia que son consensuados por y para el conjunto, o liderados desde quienes hegemónicamente apuntan a generar acuerdo intelectual y moral sobre ellos. Pero en ciertos niveles de comunalización, como en el de las comunidades y pueblos indígenas, el sentido de pertenencia y devenir no se ancla sólo en un trabajo social endógenamente controlado, sino que se realiza histórica y pragmáticamente en contextos sujetos a múltiples presiones identificatorias y desidentificadoras que, en ocasiones, son mutuamente excluyentes por la manera en que operan las maquinarias diferenciadoras o clasificadoras. Me refiero a contextos cambiantes que articulan y habilitan ciertos vocabularios y gramáticas para pertenencias tanto indígenas como no indígenas, deshabilitando o desarticulando a la vez ciertas posibilidades combinatorias para esos vocabularios y gramáticas; en definitiva, a contextos que plantean o bien como imposible anudar, o bien como mandato articular jerárquicamente algunas de esas pertenencias. En suma, todo monitoreo de los procesos de comunalización debe prestar más atención analítica y conceptual tanto a las prácticas de sujeción que ponen límites a la praxis social, como a las condiciones que (im)posibilitan ciertas conexiones y combinatorias de identificación.

Tercero, a la par de analizar las primordializaciones que anclan cada plano de comunalización, corresponde identificar las jerarquizaciones que las maquinarias estratificadoras establecen entre comunalizaciones superpuestas o potencialmente superponibles, no sólo en lo que hace a los requisitos impuestos por la lógica de anidamiento preponderante, sino también en lo que respecta a cómo el desafío a esa lógica de anidamiento repercute en las condiciones de existencia de quienes siguen distintos caminos. Por un lado, porque no advertir esas dispares condiciones de existencia y experiencia dificulta entender las distintas maneras en que diversas comunalizaciones pueden anudarse. Por el otro, porque sólo así se pueden entender las lógicas que resultan en que los mismos marcos normativos se apliquen de modos divergentes a distintas propuestas de articulación de pertenencias. Si cada vez más en la Argentina se está haciendo lugar en los campos de interlocución a quienes se reconocen como indígenas y argentinos –lo que los habilita a reclamar derechos desde los estándares vigentes– hay mucha menor

receptividad (incluso eventual desconocimiento) de las demandas de quienes no aceptan subordinar sin más su pertenencia indígena a la cívica, o cuestionan las formas actuales en que hegemónicamente se la vincula (Briones, 2015).

Cuarto, hace falta abrir espacios analíticos para examinar y dar cuenta de los factores que llevan a sujetos individuales y colectivos a optar por comunalizaciones antagónicas o en competencia, desde una lógica más de exclusión que de anidamiento. Como las otras pertenencias y comunalizaciones potenciales nunca se anulan por completo y quedan como caminos disponibles, esto presupone examinar qué experiencias y trayectorias de vida, y qué procesos de producción de sentido alientan opciones diferentes que, a su vez, pueden ser reversibles.⁸ Para ello, hace falta no sólo aceptar que las brechas entre sujeción y subjetivación no quedan cubiertas de una única manera, sino estar dispuestos a explorar monitoreos y lecturas contextualizadas de lo real que llevan a las personas a re-alinear sus maneras de contarse, con base en procesos de producción de sentido que redundan en privilegiar elementos que antes quedaban silenciados o en un segundo plano, tal como sugerentemente hace Ana Ramos (2010a) en la región bajo examen.

Por último, en muchos de los casos analizados, resulta operativa la propuesta de Diego Escolar (2007) de plantear una asociación entre la emergencia de auto-identificaciones y comunalizaciones indígenas y la manera en que el pacto estatal –que les prometía antes ciudadanía plena, a cambio de renunciar a su pertenencia– fue traicionado, debido a cambios en la forma de gobernar que transformaron *estados de bienestar* en *estados de malestar*. Vale destacar que esa asociación debe verse más como heurística que como explicativa, ya que no puede generalizarse sin más, por no ser ni automáticos ni inmediatos los vínculos entre formas cambiantes de sujeción y prácticas de subjetivación.

En suma, paralelamente al cambio de vocabularios, gramáticas y caminos disponibles, lo que en todo caso permite explicar cómo se los usa y transita pasa, en buena medida, por las maneras en que esos cambios empiezan a tensar experiencias de identificación sedimentadas, suspendidas y descartadas. En esa tensión, lo que emergen no son

8 Pienso, por ejemplo, en relatos que llamo de conversión, sea porque conllevan hacerse miembro de un culto con el consiguiente replanteo de los caminos de vida previos, o porque se inicia un camino de militancia y lucha por los derechos indígenas, que lleva a resignificar y renegar de negaciones previas, incluso, la de haberse convertido en miembro de un culto que exigía renunciar a la pertenencia indígena (ver Briones, 2007b).

necesariamente indígenas, sino precisamente espacios de agencia y política que llevan a los sujetos a reconocer y sopesar qué lugares de apego y qué instalaciones estratégicas dan mejor cuenta de sus formas de darle coherencia a trayectorias a menudo sinuosas en lo personal, lo familiar, y en otros órdenes más inclusivos de lo colectivo. Es a partir de formas contextualizadas de enfrentar semejante tensión que emergen diversas formas de ser indígena o de preferir no serlo.

Fuentes primarias

Congreso de la Nación Argentina (2006). *Ley 26160. Emergencia de la propiedad comunitaria indígena*. Recuperado de <http://www.diputados.gov.ar/>

Congreso de la Nación Argentina (30 de septiembre de 1985). *Ley 23302*. Recuperado de <http://infoleg.mecon.gov.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=23790>

Ex Secretaría de Desarrollo Social de Nación (1996). *Resolución 4811*. Recuperado de <http://odhpi.org/wp-content/uploads/2012/05/Resolucion-4811-96.-Creacin-del-Registro-de-Comunidades-Indgenas.pdf>

Entre desplazamientos y expropiaciones: estrategias y memorias de familias radicadas en la Colonia San Martín (Chubut) para permanecer juntos

Fabiana Nahuelquir
UNCOMA, IIDYPCA

*Dedico este trabajo al abuelo don Olegario Saihueque,
por toda su generosidad y comprensión.*

Introducción

Este capítulo reconstruye procesos de cambio en las relacionalidades (Carsten, 2000b) y sentidos de lugar de un grupo de familias, tal como se han ido haciendo y refiriendo, de modos más o menos consolidados, más o menos fragmentarios, pero siempre en marcha y en un contexto histórico de reivindicación territorial. Estas familias, que evocan su pasado en los lugares recuperados y alrededores, estaban vinculadas entre sí desde antes, pues formaban parte de un colectivo que –presentando una constitución heterogénea– fue empujado a disgregarse, de modo progresivo, los vínculos que lo colectivizaban. Influyó en ello tanto el Estado, como ciertos grupos locales de poder con capacidad de fijarles condiciones de trabajo, producción y comercialización.

En consecuencia, este trabajo constituye un acercamiento y una reconstrucción de una historia de conexiones, desconexiones y reconexiones, signada por nuevas producciones de sentido acerca del *ser juntos* (Massey, 2005a) y del territorio. Para su exposición, los materiales producidos y registrados se organizan en tres acápites donde se reconstruyen las sucesivas coyunturas históricas que estas familias atravesaron e identificaron como relevantes. El escrito sigue, entonces, un orden cronológico para presentar un recorrido histórico que se extiende desde el arribo de varias familias indígenas a la Colonia General José de San Martín hasta el año 2009, cuando parte de ese colectivo, las familias Sayhueque, se organizaron bajo la figura jurídica de comunidad para emprender acciones de reivindicación de sus derechos territoriales por un lote de 50 ha en el paraje La Salina de la misma colonia.

En cada uno de los acápites, se identifican tanto los cambios como la producción de nuevos sentidos y articulaciones del nosotros y del

territorio transitado, en una trayectoria signada por sucesivos desplazamientos. La reconstrucción de ese proceso desde la documentación histórica y desde las memorias se extiende desde la llegada a los lotes donde inicialmente obtuvieron permiso de radicación hasta su actual residencia en el pueblo de Gobernador Costa, pasando antes por su estadía en diferentes parajes dentro de la Colonia José de San Martín.

Al mismo tiempo, en cada uno de los tres momentos y desde el marco histórico general que organiza la exposición, se identifican diferentes trayectorias familiares que singularizan la marcha de sus integrantes para remarcar, a su vez, no sólo la heterogeneidad de itinerarios que con el tiempo recorrerían estas personas, sino también los procesos sociales, políticos y económicos más amplios en y a través de los cuales esa heterogeneidad fue generada. En tal sentido, interesa destacar cómo las diferentes condiciones en las que fueron llegando a los sucesivos lugares de emplazamiento perfilaron, en cada coyuntura, distintas alternativas de su *ser juntos* con base en el entretejido de distintas relacionalidades, en cada sitio donde este colectivo de familias fueron obligadas a sobrevivir.

Articulación colectiva de las familias y su radicación en Colonia San Martín

La situación de las familias indígenas que se acompañaron desde los campos de concentración en Río Negro hasta el interior de la Colonia José de San Martín cuando el Estado argentino los liberó, era dispar en relación a las posibilidades que cada una tenía de acceder a la radicación. Entre otras cosas, este viaje representó para ellas una transición al nuevo tratamiento que iniciaba el Estado con los indígenas a través de sus políticas de colonización y radicación. Ese tratamiento suponía una tensión para este colectivo de familias, porque sólo Sayhueque y su familia directa accederían a un lugar en tanto indígenas, mientras que, de llegar a obtener un lote, el resto de las familias accederían bajo las mismas obligaciones que cualquier otro colono no indígena.

El doble estándar desde el cual el Estado trató a las familias indígenas que se sentían pertenecientes a un mismo colectivo por vínculos previos a su sometimiento o generados durante su detención en Río Negro desencadenó trayectorias diferenciadas ante los caminos impuestos para acceder a una radicación. Aun cuando las memorias de estas familias ponen en evidencia acuerdos en común, solidaridades para ampararse mutuamente y estrategias de conexión en torno al cacique

Valentín Sayhueque para transitar el nuevo escenario, todo ello no fue suficiente para evitar desconexiones a nivel colectivo. Sin embargo, como intentaremos reconstruir desde sus memorias, generaron otras múltiples conexiones que los mantuvieron unidos en diversas actividades de su vida cotidiana con el transcurso del tiempo.

Aunque el Estado nacional argentino dio por finalizada la denominada Campaña al Desierto con el cautiverio de Sayhueque y su gente, en 1885, su radicación oficial se produjo varios años después, en 1903, cuando el Presidente Roca firmó las escrituras de la donación de 30 000 ha, en una reserva dentro de la Colonia San Martín, en la actual provincia de Chubut. Liberadas de los campos de concentración, las familias que viajaron juntas a la zona era más considerable de lo que reconoció el propio Estado en las escrituras de la reserva donada al cacique. La territorialización (Grossberg, 1992) de este gran número de personas segmentó al colectivo, diferenciándolo según criterios estatales biologicistas, lo que se tradujo en que sus posibilidades de radicarse o no dependieran de su vínculo consanguíneo con el cacique.

Los Sayhueque recibieron 30 000 ha, pero algunas familias vinculadas sólo accedieron a lotes de 625 ha, mientras otras lo hicieron a una legua o más, y algunos quedaron emplazados en los límites de la colonia, sin reconocimiento estatal, en lo que posteriormente iba a denominarse el Ensanche de la colonia, ocupando campo abierto por años. Finalmente, ciertas familias sólo lograron acceder a un lugar por acuerdos, permisos y vinculaciones con quienes sí obtuvieron algún papel de radicación. Ante las circunstancias de haber sido separadas y diferencialmente tratadas en términos de su acceso a la tierra, esas familias no obstante re-crearon otros modos –sus propios modos– de estar juntas. En esto y más allá de esa heterogeneidad de radicaciones, la llegada de este contingente de familias a la zona obedeció al rol que cumplió en ese momento el cacique Valentín.

Desde la perspectiva de Michel Serres (1981), entendemos que Sayhueque enlazó el recorrido común de la salida de los campos de concentración con otro que implicaba conectar estas familias con la posibilidad de acceder a la tierra. El cacique trazó un puente y comunicó esos dos márgenes tan dispares (el de la detención y el de la radicación) por la posibilidad de interlocución que por su trayectoria tuvo con el Estado. Ello operó la convergencia de estos grupos familiares en un entretejido de amparos y ayudas mutuas para tornar continuas las discontinuidades e incertezas que esos márgenes suponían, para la mayoría de ellos, en lo que hace a transitar de las viejas a las nuevas condiciones con que

el Estado estructuraba su sobrevivencia. Ante la fisura que representaba esta nueva coyuntura para familias no visibilizadas en los términos con que el Gobierno estaba reconociendo a los indígenas, Sayhueque actuó cubriendo las grietas de las políticas que los ubicaban en un lugar de precariedad y desamparo. Aun cuando los condicionamientos impuestos desde el Estado fueron intransigentes, y sólo habilitaban la comunicación con algunos referentes como Sayhueque, esa misma posibilidad personal de actuar como puente recreó, sin embargo, múltiples conexiones entre las familias y una unidad entre ellas que logró trascender la obtención o no de una radicación, y entrelazó un *nosotros* colectivo que seguiría articulado en el tiempo.

Así, más allá de las categorías de radicación definidas por el Estado, todas estas familias percibieron relaciones de continuidad entre unas y otras, desde el consenso sobre las decisiones y prácticas de emparentamiento que agenciaron. A la vez, ello se tradujo en ciertas formas de acceso, uso y emplazamiento en el espacio. Con el tiempo, diferentes formas de acceso a la tierra alcanzarían el rango de radicación por distintos mecanismos. Para dar cuenta de estos procesos, a continuación se reconstruyen dos trayectorias diferenciadas para acceder a la residencia dentro de la colonia, desde las memorias colectivas y otras fuentes. Una de ellas es la que se congregó en torno a los permisos de palabra que se otorgaron en las tierras que obtuvo don Manuel Pinchulef. La otra congregó diversos grupos parentales en torno a un acuerdo colectivo que definieron entre ellos para acceder a un lugar y usarlo colectivamente hasta que, con el tiempo, la Oficina de Tierras les asignaran lotes de dispares extensiones a cada uno de ellos.

Según el censo nacional del año 1895, los Pinchulef tuvieron sus toldos en la zona de Tecka y Apeleg, junto a otros contingentes de familias que esperaban la llegada del cacique Sayhueque. Por las cédulas censales, esta familia residió en un mismo toldo con otros tres grupos parentales. En ese momento, su estadía respondía a la alternativa de radicación conjunta que generaron estas familias a su salida de Río Negro. Finalmente los Pinchulef permanecerían pernoctando fuera de la colonia y de la reserva donada a Sayhueque a su llegada a Chubut. Recién dos décadas después, los lotes que habían ocupado se introdujeron como parte del Ensanche de la colonia. Por ello, sus residentes obtuvieron extensiones dispares cuando la Oficina de Tierras les reconoció la ocupación. Así fue que la familia Pinchulef obtuvo un lote de una legua y media de extensión. Pocos años después de registrada estatalmente esta radicación, las autoridades obliteraron los trayectos, vinculaciones

y disposiciones acordadas entre todas las personas que en efecto llegaron a residir al interior del lote de los Pinchulef. La configuración de esos espacios de residencia desde agenciamientos propios quedó obviada por las autoridades, tal como se indicará al referir la trayectoria seguida por los Llanacamán al interior de este mismo predio. Veamos.

Casiano Pinchulef contó que su abuelo Manuel había obtenido una legua y media de campo, que era propiedad de él. En el lugar tenía más de 5000 animales, e incluso su capital le había permitido adquirir un vehículo en la casa Lahusen de la zona. Expresó que el abuelo era amante de los animales y todos los años señalaban alrededor de 1000 corderos. Para dar la dimensión de esa notable capacidad económica, Casiano dijo que, en tiempo de señalada, por la cantidad de trabajo y personas que se reunían a trabajar en el lugar, su abuelo plantaba 15 corderos por la mañana y 15 por la tarde para atender a la gente, dándole bien de comer a quienes lo ayudaban.

El abuelo Manuel, como otros de la zona, facilitó el acceso al espacio para otras familias, articulando prácticas de protección que eran, a la vez, de construcción del espacio mismo. En este sentido también operaron otros ancianos, que oficiaron de centro de enlace de una red de personas (Astuti, 2000), y que prosiguieron ampliando su parentela en torno a ellos en la zona, trazando así circuitos de trabajo, socialización, parentesco y residencia. A su vez, estos abuelos venían contenidos desde antes en otra red amplia de vinculaciones, constituida por otros referentes que, para protegerse mutuamente, posibilitaron trayectos y opciones que lograron concretarse una vez arribados a la Colonia San Martín. En este proceso, entonces, no sólo gravitó la relación de Sayhueque con Moreno para obtener tierras, sino que a su vez lo hicieron otras múltiples conexiones entre estas familias que, al interconectarlas, posibilitaron que arribaran juntas y se emplazaran en Chubut.

En parte, el bienestar económico del abuelo Pinchulef obedeció a su posibilidad de contar con el trabajo familiar. Como en otras familias de la zona, fue característica de la forma de residencia en este lote que no sólo se haya establecido don Manuel y su familia compuesta de seis hijos, sino que también lo hayan hecho sus hermanos y hermanas, con sus respectivos esposos e hijos. Asimismo, las generaciones siguientes de hijos y sobrinos, con sus respectivas familias, se quedaron en el lugar. Los padres de don Casiano, sus tíos y tías, contrajeron matrimonio con personas asentadas en lotes vecinos.

María Ancalipe refirió a esta organización del espacio y de las personas en lotes ocupados por varios núcleos familiares, cuando recordó

que sus papás le contaban que, de tanto en tanto, los hacían levantar muy temprano, como a las cinco de la mañana, para ir ayudar a otra familia, la cual definía qué trabajo se realizaría ese día de modo colectivo. Al tiempo que establecieron redes de circulación en el espacio, las interacciones entre estas familias consolidaron en estos momentos contigüidades sociológicas, por sus modalidades de trabajar, de pautar acuerdos, de asumir obligaciones entre sí y de reconocer intereses comunes. Estas interacciones también caracterizaron el lugar, asignándole una organización en consonancia con sus modos de vida.

Casiano también recordó que, en ese tiempo, los tíos nomás trabajaban y vivían ahí. En este sentido, nuestros entrevistados configuraron un mapa de relaciones incorporando lazos próximos y cercanos no registrados en ninguna documentación relacionada a la posesión del lote. Casiano nombró por ejemplo a sus tíos Cayupán, casados con la hermana de su padre, y a otras personas con las que convivieron como allegados, a quienes también se dirigían como tíos. Con el recambio generacional, los hijos de familias asentadas en distintos lotes contrajeron matrimonio. Como eran familias que venían relacionadas entre sí, generaron parentelas que, con el tiempo, quedarían además entrecruzadas por la vecindad.

Para el período histórico en que se materializaron, tales vinculaciones se produjeron enmarcadas en situaciones contextuales propiciadas por afinidades previas que creaban solidaridad y ayuda mutua entre las familias involucradas. Sin embargo, con el paso del tiempo, se fue limitando la capacidad de recepción de nuevas unidades domésticas en los lotes. Posteriormente y sumado a esto, se instalaron modalidades de expropiación sobre estas familias, desde maniobras de terceros que obviaron las situaciones de sucesión en la que se hallaban los lotes, e invisibilizaron los múltiples tratos y acuerdos entre las personas vinculadas a ellos.

Por ejemplo, los Llancaman obtuvieron permiso de palabra para asentarse en parte de las tierras de don Manuel Pinchulef. El lote se hallaba emplazado en el paraje que posteriormente se denominaría El Chacay. Con el tiempo, José Llancaman contrajo matrimonio con una cuñada de don Manuel, quien residía en el mismo lote. A los años, solicitó el lugar como propio al Estado y, por esta solicitud, se le concedió un permiso. En el sitio concedido, se instalaron otros dos hermanos de José, Ricardo y Mariano Llancaman, con sus respectivas familias. Hace unos años, sus familiares vendieron el campo. Según nos contaron Florentino, Américo y Casiano, aun cuando la sucesión de Manuel Pinchulef es

reconocida por la Oficina de Tierras de la localidad de Esquel, se obvió ese sitio que formaba parte de la sucesión. Situaciones de radicación como la mencionada involucraron tratos y permisos que se originaron por compromisos con parientes políticos como cuñados y cuñadas o, en su defecto, fueron selladas con emparentamientos posteriores. Fue la proximidad de personas en un entretejido de vinculaciones la que dio continuidad a una dinámica relacional que posibilitó a un número considerable de familias emplazarse en la Colonia José de San Martín.

En consecuencia, cuando les cedieron desde el Estado permisos de ocupación precarios a algunas de las familias que habían llegado con permisos de palabra de otros pobladores, este hecho se convirtió en un cambio de estatus sobre su residencia en el lote. Como efecto de este proceso, se alteraron en las generaciones subsiguientes los compromisos y las obligaciones comunes con los que esos vínculos se habían originado en el pasado. Así, la documentación labrada por estas circunstancias tuvo el poder performativo de alterar y silenciar vínculos e interacciones sociales previas. Ciertas relaciones perdieron su jerarquía, lo cual contrarrestó relacionalidades previas. Esta situación prolongaría su influencia en el tiempo y se vería reflejada en una acentuación de la subdivisión y fragmentación catastral del lugar.

Por intermedio de acuerdos colectivos, otras familias también habilitaron la posibilidad de obtener emplazamiento al interior de la Colonia José de San Martín, tal como fue el caso de los Curín, Loncón, Jaramillo y Rivera. Cuenta don Marcial Rivera respecto de esta segunda trayectoria que estas familias, junto a otras, se unieron y solicitaron un campo. Entonces, eso después se repartió ahí, pero hace muchos años. Uno quedó con una legua, otro quedó con otra y así. Este acuerdo en común, una vez asentados, se trasladó a prácticas y actividades sociales que los vincularon más allá de su lugar de residencia. Así, las pampas de camaruco o las tareas de la zafra ovina reunieron a estas familias con las de la reserva y las de otros parajes.

Es característico de esta segunda trayectoria de acuerdos colectivos que los entrevistados identifiquen puntos de convergencia en torno a actividades como el apacentamiento de los animales en sitios que no eran de nadie en particular, por lo que todos tenían acceso a ellos. En este sentido, todas las familias mencionan que, en esta época, los animales se cuidaban por repunte. Fueron los Rivera, los Ancalipe y los Julián quienes nos explicaron que esta modalidad consistía en reunir los animales de todos en un sitio estratégico, central para todas las familias involucradas. Luego, en la época de la zafra o esquila, los vecinos

reunían los animales todos y, colectivamente, se separaba lo que pertenecía a cada uno. El consenso en estas tareas también se ejercía para actividades específicas como el baño del ganado, dado que no todas las familias contaban con la infraestructura necesaria para ello. Entonces, también era común que se produjera el traslado de la majada de todos a un punto en particular.

Los viajes de venta de los fardos de lana a la localidad de Comodoro Rivadavia también suponían el establecimiento de acuerdos entre estas familias, más allá de su residencia, para lograr llegar a dicho puerto. Estos viajes implicaban una convivencia de tres meses de duración entre los involucrados para, a su regreso, traer los víveres necesarios para el año.

En las pampas de camaruco como ceremonia colectiva principal, también se iniciaron vínculos rituales y de camaradería que pudieron eventualmente adquirir otro estatus. Estos vínculos aparecieron en *contadas* o relatos que señalaron otras conexiones con el espacio. Así, la familia Pinchulef asistió al camaruco que levantaron la machi María Epul y don Zenobio Jaramillo en el lote de éste, en el paraje El Chacay. Don Américo habló de un parentesco de carácter ritual, cuando nos contaba de esa ceremonia y aclaraba: «Yo le digo abuelo [a don Zenobio] porque me trataba de nieto nomás. Fue la única y última vez que yo participé de un camaruco. Todavía iba mamá». Esta ceremonia continuó levantándose por varias décadas y muchas de las familias, aún después de expropiadas y trabajando en estancias de la zona, siguieron asistiendo a ella, pero en condición de visitas de las familias en cuyo lote se levantaban, pues allí estaba el *leufun* o campo ceremonial.

La abuela María Epul fue machi y atendió, entre otras, a todas las familias mencionadas aquí. Don Zenobio Jaramillo era su paciente y nos contaron que la abuela le dijo que para curarse de un mal que le habían hecho debía hacer ceremonia, porque le venía de descendencia. En efecto, la ceremonia se inició en el lote de los Jaramillo y la abuela asistió a ella hasta sus últimos años de vida. Cuando ya no podía caminar, al último se quedaba dentro del carro acostada y les decía a todos que cuando ella muriera no la traten como finada porque ella siempre iba a existir, recuerdan los Julián. Este ámbito ceremonial fue, tiempo después, producto de los roles que cada una de las familias –que habían llegado a la zona por un acuerdo colectivo– cumplirían para su concreción. En el marco de ámbitos rituales, se propiciaron matrimonios que enlazaron a estas familias entre sí, como el caso de don Hermeregildo Curín (hijo de don Zenobio) y Celestina (nieta de la abuela María). Ellos, en vida de

doña Celestina, nos historiaron, en su casa de Costa, estas vinculaciones y otras que se dieron por participar de la ceremonia.

Estas distintas relaciones descritas por las personas se orientaron también en otras direcciones más allá del ámbito ritual, de otorgar permisos de residencia, o de comensalidad en las faenas. De la misma manera que aquellas prácticas los vinculaban, don Hermeregildo Curín contó el matrimonio de uno de sus tíos con una Sayhueque, cuando él era niño. Su tío trasladó su residencia desde el paraje El Chacay a la reserva y él, como sobrino, participó de la reunión que se realizó por esa circunstancia. En su memoria, fijó el evento por la austeridad en la que vivían las familias de la reserva y, en tal sentido, mencionó que no tenían leña en esa ocasión y que «nos mandaron a pastorear una puntita de chivas». Doña Rosaria Crespo describió a su vez cómo eran las prácticas para sellar esos matrimonios cuando aún no había nacido, desde el punto de los residentes de la reserva:

Pero, la gente de antes no era como ahora. La gente se pedía la muchacha. Mi mamá le pidió y estuvo seis días en el *rekum*. En el *rekum*, una cortina. En paisano se dice *rekum*, cortinado, un cortinado. Y mi mamá tenía 15 años. Y el papá estaba encarnizado para juntarse con ella. Y andaba [el padre] vuelta y vuelta, venía cada vez, cada una semana, dos o tres. Y la mamá no quería juntarse con él, era muy joven, me contaba ella. Y así después estaba, «tanto que jodía», dijo «su papá, yo ya estaba cansada que me tenía vuelta a vuelta, que me venía a avisar la mamá de mi papá. Y yo me escondía», decía la mamá, «yo me escondía y yo me ría». «Me costó mucho para decir que sí», dijo, «me costó mucho». No, las chicas de antes se pedían. Pero ahora no, ahora va mal ahora. Había mucho respeto. (Gobernador Costa, 2010)

Por un lado, la abuela Rosaria, quien hoy tendría casi 100 años, contó cómo fue el matrimonio de sus padres. En su relato infirió que las prácticas matrimoniales en aquellos años suponían protocolos que les otorgaban sentidos culturales significativos. Por el otro, remitió al carácter colectivo de estos vínculos, cuando relacionó el estatus del que formaban parte los matrimonios con las decisiones de los padres de los involucrados. Eran éstos quienes definían, en última instancia, los términos y márgenes para la concreción de dichos acuerdos. Desde el recuerdo de Rosaria, el matrimonio contextualizó una conexión entre familias que evaluaban un pasado en común y seguían las prescripciones de un protocolo. En consecuencia el presente del matrimonio remitía a continuidades con el pasado.

En una coyuntura histórica posterior, los matrimonios entre estas familias se ejecutaron dando preponderancia a su situación presente de necesidades, expropiaciones y cercanías por vecindad. Aun cuando se habrían compartido implicancias de protocolos pasados, éstas no se pusieron en primer plano. En consecuencia, con el tiempo, se dejaron de cumplir formalidades ceremoniales que no obstante quedaron en la memoria. Sin embargo, a pesar de reconocer el peso de las necesidades del momento, no por ello se puede presuponer que dejaron de incidir ni los términos y márgenes con que se producían esos acuerdos en contextos pasados, ni las trayectorias comunes. Por el contrario, fue por la gravitación de esas circunstancias que las familias siguieron en efecto conectadas e interactuando juntas en el lugar e incluso emparentándose.

Asimismo, los presupuestos procedentes de epistemologías (Beliner, 2005) propias para relacionarse entre sí no se redujeron sólo a las ceremonias o matrimonios como instancias de conectividad que familiarizaban y producían sentidos propios del espacio. Las relaciones y desplazamientos de grupos familiares residentes en diferentes parajes también se fueron intensificando y particularizando en torno a otras actividades ya mencionadas, como las relacionadas con la obtención de medios de subsistencia. Las actividades y desplazamientos descriptos suponían así la diferenciación de sitios de uso colectivo, al tiempo que emplazaban circuitos de acceso y conexiones a interacciones sociales que congregaban a las familias al espacio así producido. Estos agenciamientos, producto de la reciprocidad y la ayuda mutua, configuraron un período de grupos familiares que circularon en búsqueda de la prosperidad común antes que la mera subsistencia:

¡Uf! Venían todos. Se hacía un festejo, después se hacía un bailecito, para que tengan más bendición los corderos. Se plantaba un cordero ahí para que se sirva la gente y después un bailecito. ¡Uy, qué contento los ancianos! Ya no hacen así. Hoy en día carnean, hacen así nomás como quieren, listo. Y se hacía *apol*. ¿Sabe cómo cocinaba la gente para carnear el capón? Carneaba todo y tenían una olla así tan alto. Y el capón no lo cortaban así con cuchillo. ¿Sabe qué hacían? Ponían el capón entero y lo cocinaban en ese con una olla alta. Ahí entraba el capón entero. Después dice que decían «ya debe estar el *mollafum*. Sí», dice que decían, «ya debe estar». *Mollafum*, ese es en paisano, claro. (Hija de Rosaria, Gobernador Costa, 2010)

Las familias describieron que, al principio, propiciaron contextos de vida donde se dieron múltiples alternativas de trabajo y actividades

económicas, hasta recibir el pago anual de la zafra que entregaban a las casas de comercio. A consecuencia de la ausencia de alambrados, de sus relaciones de familiarización, de su congregación en actividades productivo-ceremoniales, y de los permisos otorgados de palabra, generaron las condiciones para alcanzar lo que señalan como bienestar económico y un pasar sin apremios. Las relacionalidades agenciadas derivaron en prácticas económico-productivas que involucraron acuerdos que conectaron personas que quedaron localizadas en distintas jurisdicciones de la colonia y trazaron así circuitos territoriales locales desde prácticas propias. Estas familias describieron para esta época imágenes distantes de las penurias y necesidades que, pocos años después, comenzarían a soportar. Juan Calfupán nos contó que «La gente era enriquecida porque había muchos lanares; el que menos tenía, tenía 3000, 4000 ovejas».

En las escenas cotidianas que evocaron, las familias orientaron sus diálogos a la objetivación de imágenes acerca de diferentes aspectos de su vida y, desde ellas, emergieron diversas actividades que se dieron en simultáneo. Esas imágenes remiten a un contexto de múltiples alternativas a partir de las cuales organizaron las tareas de subsistencia. Tal como las describió Victoria (nieta de Camila Sayhueque):

Bueno, alguno capaz que tuvieron un poco más, unos más, unos menos, pero siempre tuvieron sus animales. Tuvieron sus caballos, sus ovejas, sus chivas, sus gallinitas, hasta avestruces guachos sabían tener, guanacos guachos que crían ellos. Así que esos siempre tuvieron la gente pobre, pobre. Aparte los que tuvieron más animales. Pero, fueron gente muy unida en todos los animales. Usted tenía que señalar, iban los vecinos. (José de San Martín, 2011)

Una vez radicados en los lotes, las tareas domésticas que se realizaban al interior de cada grupo familiar se intercalaron con el trabajo en las estancias. Desde este conchabo, la circulación de personas quedó referida desde un espectro de tareas, incluida la organización de actividades informales en las cuales se entrelazaron. Al describir la compra y venta de diferentes productos que, producto de su iniciativa personal, pudo comercializar su papá, don Marcelino Crespo, Rosaria introdujo los desplazamientos que, en este sentido, él efectuaba entre la reserva y los parajes aledaños. Según fueran las actividades que generaba, transitaba tanto dentro como fuera del paraje o de la reserva para proveerse de leña, venderla, acordar el intercambio de trabajos en cuero, la venta

de matrones, cojinillos y peleras. Otros recorrían la zona como domadores o parteras. Si bien se aludió a una economía informal, no por ello se ha dado por sentado que su incidencia fuera reducida; antes bien, se destaca el punto de vista desde el que doña Rosaria contó lo que hacían sus mayores:

Ellos [sus padres] vivían trabajando y así se criaron, trabajando, se criaron luchando en la vida para poder vivir, para poder comer. Mi papá por lo menos, él trabajaba de todo, era soguero, sacaba leña de molle para poder vender, hacía de todo para poder criarnos a nosotros. Eran gente muy trabajadora la gente de antes y así se ganaban el pan [...]. A mí me contaba la tía: «Yo me vine de esos lados, hija». Pero era trabajadora, hacía tejidos, matrones de todo hacía y yo sabía estar cebándole mates, para tomar mates ella. (Gobernador Costa, 2010)

Las reflexiones de nuestros entrevistados invitaron a identificar múltiples interacciones sociales que refirieron a un contacto en torno a diferentes espacios de circulación social, incluso aquellos estructurados por el régimen laboral de las estancias, que se encuentran entre los más significativos desde lo que refieren los procesos de memoria. Los entrevistados relataron diversos contactos desde varios sentidos y con diferentes direcciones entre los grupos y sus actividades. En consecuencia, las actividades descritas trazan mapas y recorridos que se emplazan en el espacio, y ponen en evidencia nudos y entrelazamientos entre estas familias que excedían sus puntos de residencia.

En suma, si el análisis se detiene en los puntos de contacto, se advierte la interconexión tanto de familias, como de parajes de radicación, en torno a puntos de convergencia como las pampas de camarucos, las tareas de la producción ovina, la época de la zafra o los trabajos con que complementaban su economía. Con el tiempo, hasta las mismas estancias se constituyeron en lugar de encuentro y del estar juntos. En este contexto, la reserva constituyó un entretejido de convergencias y concordancias entre las personas.

Ahora bien, al tiempo que el colectivo gestó agenciamientos colectivos para atravesar las impositions y obtener la radicación –recreando en esta nueva coyuntura nuevos modos de estar juntos, y vinculándose entre sí a través de actividades productivas, rituales-ceremoniales, y de la vida cotidiana– las características de la producción ovina y la explotación de mano de obra en un mercado controlado por comerciantes y hacendados operarían, sin embargo, tensionando esa unidad colectiva.

En efecto, es al poco tiempo de llegar a Chubut que las familias quedarían incorporadas a la estructura económica regional más amplia, ya sea como clientes o mano de obra en condiciones desiguales e injustas. En otras palabras, las opciones del estar juntos que estas familias fueron agenciando operaron, a principios del siglo **xx**, en un contexto de conformación de grandes latifundios en las inmediaciones.

Inicialmente, la emergencia de grandes estancias de ninguna manera presupuso la expulsión de los pobladores indígenas de los alrededores, aunque fueran constantemente denunciados como causa de déficits productivos por los latifundistas.¹ Aunque paulatinamente el entramado económico de la región iría poniendo en tensión y dislocando las instancias de estar juntos, para esta época el despoblamiento de la zona rural no era funcional a los intereses latifundistas. Por el contrario, al principio estas grandes estancias requirieron de la disponibilidad de un caudal de mano de obra flotante, barata y sustituible, por su alternancia de roles en tareas no calificadas al interior de dichas explotaciones. En consecuencia, los indígenas de los alrededores construyeron su historia colectiva en el lugar, sometidos a los vaivenes del régimen de la zafra ovina y las lógicas de rentabilidad de los latifundistas, quedando incorporados con el tiempo ya fuera a un mercado laboral que reunía aquellas características, o a los sistemas de comercialización de la producción ovina que obedecían a dicha lógica de rentabilidad.

Cuando narraron las actividades asociadas a los modos de ganarse la vida, las personas develaron sus posicionamientos en los procesos hegemónicos de dominación en curso durante el período histórico al que referían las memorias. Estos relatos identificaron personas insertas en los *procesos en estructuración* (Hall, 2010), con cabal comprensión de los modos en los que estos procesos operaban, y del lugar desventajoso que ocupaban. En algunos casos, familias como los Llancaman interpretaron qué hacer en esta época para mantener su ocupación predial. Anticipando la precaria situación en la que se encontraban al tener residencia en un predio por un permiso de palabra, Llancaman ejecutó los

1 Antes de instalarse al interior de la reserva asignada dentro de la Colonia San Martín, Sayhueque deambuló con sus toldos por distintos puntos. Uno de ellos estuvo en las tierras de Francisco Pecoraro, comerciante de Tecka. En esa ocasión, éste demostró su disconformidad ante las autoridades: «como el cacique Valentín Sayhueque está acampado con su tribu en parte de dicho campo, vengo a pedir de SS que por intermedio del señor Juez de Paz, del Departamento 16 de Octubre, se intime el inmediato desalojo por causar graves perjuicios en mis intereses». En expediente 054-52-1899-02, Mesa de entradas, Gobernación del Chubut, Rawson, febrero 16 de 1899. Archivo Histórico de la provincia del Chubut.

procedimientos de rutina y obtuvo un permiso. Opuesta fue la situación de otras familias de la Reserva Sayhueque, como la de Juan Calfupán. Aunque habían sido alertadas de su desalojo, estas familias no pudieron contrarrestar el accionar de la firma Lahusen, expropiadora de sus tierras. Sin embargo, circulaban por esos espacios procurando tomar en sus manos las decisiones y alternativas de sus propias circunstancias. Este contexto de interpretación fue el que don Juan Calfupán introdujo, en torno a la vida cotidiana de las familias, cuando nos contó del trabajo de su papá:

Mi padre trabajaba en la casa de Comercio de Romeo Carlos, en la aldea El Shaman, era repartidor, con carro de mula. Salía a repartir a toda la colonia Sayhueque. En una oportunidad el gerente de la casa Romeo le dijo: «Calfupán, por qué no solicita una parcela de tierra y se queda con lo suyo», porque ahí a los Sayhueque, había escuchado que iban a ser desalojados. Mi padre no le dio importancia, por eso después se acordaba y decía: «Yo, qué tonto», porque con Llancaman eran compadres, se conocían de joven. Llancaman lo siguió [al gerente] y solicitó una parcela. (Esquel, 2013)

Don Juan contó sobre la presencia constante de las casas de comercio en torno a la reserva. Teniendo en cuenta el capital que producían las estancias de los alrededores, se deduce que la instalación de las casas de ramos generales obedeció al objetivo principal de lucrar con el trabajo y capitales de las familias indígenas de la reserva, y de los parajes aledaños. En efecto, las estancias de Plate, Stauted o Zuñida sacaban su producción por medios propios directamente al puerto de Comodoro Rivadavia y se abastecían de insumos en dicha ciudad. La cooptación de los indígenas como mano de obra y de su producción ganadera impuso otros circuitos y recorridos. Cuando contó que entre las estancias de Stauted se manejaba una majada de alrededor de 70 000 animales, don Rivera visibilizó las dimensiones de desigualdad en que quedaba posicionado el colectivo indígena para decidir y efectuar sus propios movimientos:

Tenías que estar de campamento en el campo en ese entonces, pero el patrón no daba nada. Ahora, cuando sabían estar acampados, estaba el capataz, el mayordomo. Cuando desocupaban a la gente, así, pedían permiso para quedar unos días en el cuadro [los peones]. Entonces le daban permiso. Por ahí le sabían dar vicios y alguna cosa más hasta que llegue la temporada, porque no había que perder el laburo, porque era muy difícil

de calzar. Entonces ahí había que aguantarse. (Marcial Rivera, Gobernador Costa, 2014)

Hay que tener en cuenta los intereses de estos estancieros locales para interpretar el contexto que Juan describió. En efecto, la familia Zuñeda fue una de las socias propietarias de la firma de comercio Romeo Carlo & Cía., al tiempo que había trabajado para la firma Lahusen.² Por lo que contó Juan, la relación con las casas de comercio no se redujo al aprovisionamiento. Además de trabajar en ellas, otras familias tenían tratos con estas firmas comerciales para criarles animales en mediería, como hizo Hilario Puñalef. Desde otro ángulo, estas imágenes de diversificación de actividades de los comerciantes-hacendados evidenció la intrincada conjunción de intereses de este grupo. Al tiempo, indicaron el reducido círculo de personas comprometidas con dichos intereses, quienes acapararon las ganancias que dejaba la comercialización de la lana de toda la zona. Estas personas, superpuestas en varias actividades y con influencias a distintas escalas gubernamentales, subalternizaron a las familias y regularon sus interacciones sociales por distintas vías.

Las relaciones de dependencia y los múltiples compromisos a los que quedaron expuestas las familias con las casas de comercio fueron descritos por los entrevistados cuando ubicaron, desde la memoria social, la instalación de estas firmas en la zona como un hito que alteró toda la dinámica de trabajo y cambió el entorno de vida de los vecinos. Con la llegada de casas como Lahusen, dejaron de realizar los viajes para vender lana a Comodoro Rivadavia, y vieron cercenadas actividades que antes los comunalizaban (Brow, 1990). Con Lahusen en la zona, quedaron incorporados a la lógica de la firma que pasaba lote por lote a retirar la producción anual de cada familia. Todos quedarían subordinados por diversos medios y distintos tipos de contratos que se digitaron desde esta casa de comercio. Estas situaciones redundaron en una serie de obligaciones que las familias debieron afrontar con su sólo trabajo, en lotes de dimensiones reducidas y un cada vez más escaso número de cabezas de ganado. Estas firmas comerciales indujeron así, por múltiples vías, la desconexión de las familias que antes trabajan para un fin común, y ahora debían hacerlo para responder a algún contrato impuesto.

2 Dato surgido de averiguaciones hechas por la comunidad mapuche-tewelche Valentín Sayhueque entre sus vecinos. Agradezco los diálogos con Jorge y Delia Saihueque, quienes constantemente comparten la información que han ido reconstruyendo de las familias de la zona.

En tanto, transformadas en pequeñas unidades productoras, las familias indígenas de la zona constantemente vivieron expuestas a sostener su participación en la estructura económica, sometidas a las determinaciones de los precios de exportación de la lana que imponían los controladores del mercado. En esta instancia, los únicos beneficiados eran los grandes estancieros-comerciantes, quienes no pagaban impuestos de aduana para la exportación, e importaban sin pagar aranceles (Beato, 1993). En este circuito, los pobladores amortizaron, por un lado, los costos de las distancias y de los intermediarios, al recibir el pago por su zafra o adquirir mercaderías en el lugar. Pero, por el otro, las familias pasaron a depender sobremanera de las casas de comercio y, al mismo tiempo, debieron responder a otros condicionamientos como las exigencias de colocar alambrados;³ de heredar supuestas deudas comerciales;⁴ de abstenerse de la caza colectiva de guanacos;⁵ de convivir en contextos de violencia por parte de las autoridades;⁶ de trabajar en términos de

-
- 3 En el año 1913, Truquel Sayhueque se presentó ante el gobernador para exponer que sus vecinos Juan Zárate y Bernardino Álvarez le echaban hacienda a su campo: «El señor Gobernador observó que aún cuando las manifestaciones de Sayhueque son muy justas y razonables, nada se podrá hacer en este sentido puesto que por declaración del mismo interesado, el campo está sin alambrear y difícilmente se puede evitar que una hacienda penetre en su campo, debiendo en este caso el interesado tratar en lo posible por sí mismo impidiendo que dichos animales invadan el terreno de referencia». En expediente 100652-1913-07-7, folio 4, Mesa de entradas, Gobernación del Chubut. Archivo de la provincia del Chubut.
 - 4 Los hijos de Sayhueque deberán afrontar la deuda que Lahusen le atribuyó al cacique, pues Lahusen inició un proceso judicial, para así identificar a sus herederos y quedarse con el lote de 4 leguas que, en condominio con sus hijos, poseía el cacique en la reserva. En expediente n° 718, «Saihueque Francisco s/sucesión», Juzgado Letrado del Chubut, Fuero Civil y Comercial, Esquel, Chubut.
 - 5 En un expediente de la gobernación, el secretario aborigen gestiona una autorización para los señores Sayhueque. Estos solicitaban permiso para cargar chulenguitos para uso familiar. Esta fue la respuesta a su pedido: «Por Decreto Poder Ejecutivo [...] se prohíbe terminantemente caza de guanacos desde el 31 de julio». En documento n° 378, telegrama del 29 de noviembre de 1924, Jefatura de Policía, Gobernación del Chubut. Archivo de la provincia del Chubut.
 - 6 Así narra la condescendencia que obtiene de las autoridades uno de los capataces del estanciero Juan Plate, en su diario de viaje. El evento ocurrió principiando el año 1896: «Me presento al Señor Conesa, secretario de la gobernación, pidiéndole influir en el asunto mío, que me haga la justicia que me pertenece. Va conmigo a la comisaría y después de haber tomado nota del contenido del sumario de Bledel le da algunas ideas buenas al comisario y le recomienda de tratar a los ladrones con todo rigor para concluir de una vez con estos robos que hacen perder el buen prestigio a todo el territorio» (Hardt, 1992, p. 24).

contratos denigrantes;⁷ y de someterse a intercambios abusivos para el abastecimiento de productos perecederos e impercederos por parte de las casas de comercio, que actuaron engañando a las familias en complicidad con las autoridades.⁸

Ya sea que quedaran radicados como arrendatarios de la colonia San Martín o en la reserva donada al cacique Sayhueque, los indígenas de la zona se vieron obligados –desde que se asentaron en la zona, y de modo progresivo– a trabajar en los latifundios de los alrededores como peones ovejeros, peones de patio, tropilleros, domadores, puesteros, esquiladores, arrieros o alambreadores, entre otras necesidades laborales que tenían estas estancias. En ese momento, acceder a esos diferentes puestos de trabajo implicó quedar insertos en cierta lógica de incorporación y funcionamiento del régimen laboral caracterizado por el trabajo estacional, contratos informales, permanencia inestable en los puestos de trabajo y percepción de retribuciones minúsculas.

En los diarios de viajes de Otto Sartori (1897-1908),⁹ administrador de los bienes de Juan Plate, como en los de las visitas del mismo Plate a

7 Son múltiples las entrevistas donde se comentan experiencias que hablan sobre las condiciones de trabajo desde diferentes ópticas. Doña Graciela Márquez nos contó cómo trabajaban en la estancia Don Guillermo, de Stauted: «Cuando tenía franco me iba al puesto de mi compañera. Era peón de patio esa pobre chica. Se casó. Se le murió el bebé. No la atendieron pobrecita. De yapa, le hacían poco caso [los patrones]. No, si le hacían poco caso a la gente» (Graciela Márquez, Gobernador Costa, febrero del 2014).

8 Segundo y Mariano Ayelef, indígenas, manifestaron ante las autoridades que «hace seis años se presentaron a gobernación y Juzgado Letrado denunciando haber sido víctimas de Herman Jeisinger, el juez de Paz de la Colonia San Martín y otros que con documentos falsificados les quitaron un campo». Las autoridades de la Gobernación intimaron a las autoridades de la Colonia a: «informar telegráficamente estado asunto pues se asegura que Jeisinger está por huir para Estados Unidos. Les respondieron que: Revisados los libros de entradas por los años 1910, 1911, 1912 y 1913 no se ha encontrado constancia de que hayan hecho presentación alguna en el centro indicado, los indígenas Segundo y Mariano Ayalesa». En definitiva, como en otros casos, no se dio curso al reclamo. En expediente 496- 03.02.1917. Archivo de la provincia del Chubut, Rawson, Chubut.

9 Según antecedentes de archivo, las tierras de Juan Plate fueron mensuradas en el año 1897. Entre las dos estancias que conformó, concentró inicialmente 78 750 ha (31,5 leguas) de tierra. Algunas provinieron de la compra de certificados con que se habían pagado servicios prestados al Ejército en ocasión de la Campaña al Desierto. Otras porciones las adquirió su socio quien, después de adquiridas, se las transfirió. Al año siguiente, la Subsecretaría de Tierras y Colonias le comunicó que le habían otorgado un título de propiedad por 2500 ha, en el lote 11, fracción D, sección H 2, en las inmediaciones. Cinco meses más tarde, en parte del lote 12, de la misma fracción y sección, le concedieron en propiedad otras 2500 ha. Las propiedades y marcas

sus estancias La Emma y Nueva Lubecka –aledañas a la reserva donada a Sayhueque–, entre los años 1900-1901 y 1905-1906, se encuentran referencias sobre la vida de las familias indígenas de la zona y sus tempranas vinculaciones con estos espacios productivos. Cuando Plate recorrió el lugar evidenció que los indios salen a buscar leña y la dejan junta por montoncitos en distintos puntos. También advirtió que en el cauce seco del Genoa hay unos toldos instalados con varias familias. Expresó su disconformidad con que los indios que viven ahí bolean dentro de su campo. Encontró a dos de ellos en esas tareas y también a 30 indios haciendo cercos y trampas para agarrar avestruces, guanacos y zorros en otro punto. Habló con una mujer del grupo, quien le manifestó que iban a andar 20 días entre los valles de Apeleg, Shaman y Senguer. Al mismo tiempo, dejó constancia de que varias personas vinculadas a la reserva le trabajaban como peones, puesteros o recorredores, entre ellos, Crespo, Salpu, Bustos y Sayhueque. Asimismo, las tolderías del cacique Sacamata residieron por un tiempo dentro de la estancia Nueva Lubecka, antes de desplazarse más al sur, en el departamento de Río Senguer.

Las memorias familiares detallaron el entorno de vecindad que los incluía como puntos contenidos en una red de relaciones más amplias, que involucraron otras agencias y actores en las estancias. Como refiere Marcial, con o sin trabajo, fueron quedando obligados a deambular en las inmediateces de los latifundios para obtener algún puesto de trabajo. En ellos, al personal se le pagó retribuciones paupérrimas. La peonada trabajó mal alimentada, habitó en precarios campamentos, fue sometida a trabajos duros y exigentes, y quedó expuesta a las inclemencias y rigores del clima. Sumado a esto, en su vida diaria, las familias convivieron con los abusos de los patrones, de sus capataces, de las autoridades locales como la policía o los jueces de paz, y de los comerciantes

que habían sido registras a nombre de su administrador, Augusto von Thun, fueron finalmente transferidas a Plate. Entre el año 1900 y 1910, este latifundista solicitó varias veces a las autoridades de la gobernación la transferencia a su nombre de distintos boletos de marca. Efectuaba los trámites tanto en Comodoro Rivadavia como en Rawson. Fue el primero en alambrar parte de su propiedad. Entrada la década de 1920, en la documentación se registran situaciones de conflicto a consecuencia del acaparamiento de tierras de su parte. En efecto, el 2 de febrero del año 1922 Ignacio Lacalle, reclamando justicia, se comunicó con las autoridades a fin de que le notifiquen que debía desalojarle, al hacendado, parte de su campo. El constante incremento de extensiones de tierras, ahora bajo el nombre de Compañía Rural y Mercantil Nueva Lubecka s. A., quedó registrado con la transferencia del boleto de marca de O. Simón y Compañía, solicitado a las autoridades el 13 de febrero de 1926. En documento 600, rollo 220 y 304, Jefatura de Policía, Gobernación del Chubut. Archivo de la Provincia del Chubut y Hardt (1992).

propietarios de ramos generales, grandes o pequeños, que se incrementaron de modo progresivo en medio de los caminos vecinales.

En el caso de las familias que vivieron en puestos, como los de la estancia de Zuñeda, quedaron obligadas a dejar sus ingresos en la misma estancia, porque debieron comprar sus víveres en el almacén de Andrés Zuñeda. Aún así, algunas personas evocaron este período todavía como un momento de prosperidad familiar, en contraposición con la miseria que sobrevendría pues, según nos contaron, los peones podían llevar o mandarles carne, desde la estancia, a sus familias que habían quedado en las taperitas.

En suma, en el lapso que abarca desde su traslado hasta completar su radicación al interior de la Colonia San Martín, las familias atravesaron juntas diversas dificultades que ponían en tensión sus posibilidades de mantenerse unidas, en una coyuntura histórica que les imponía determinadas exigencias y aptitudes para mantener su permanencia en los lugares de residencia. Sus posibilidades de seguir juntos dependieron de los lazos que trabaron entre ellos en el lugar. Más allá de las dispares coordenadas por las que quedaron residiendo en la colonia y zonas aledañas, fueron dichos lazos los que les permitieron acceder a una morada y convivir desde vínculos de ayuda mutua, asistiéndose mutuamente en las diferentes actividades que emprendieron. En estos años, el lugar se configuró como una unidad que contuvo la reserva y parajes aledaños. Al principio, a su llegada, la gente describió el espacio como abierto, compartido, sin límites. También a un colectivo de personas que, en consonancia con ese uso del espacio, actuaba como uno solo.

Veremos que, luego, ante el desalojo de las tierras en las que habían sido radicadas, el mismo espacio se redefinió desde relaciones de diferenciación y vinculaciones de personas transitando por lugares desigualmente emplazados entre sí. En este otro momento, se describirá a las personas en un doble proceso de re-uniión y de desuniión que se produce, al mismo tiempo, entre diferentes grupos familiares. Este es el proceso que trataremos a continuación, en el segundo momento identificado en la trayectoria de este colectivo.

La articulación del *estar juntos* en contextos de crisis y desalojos de lotes

Para introducir cómo este contexto histórico signó la trayectoria de este colectivo de familias, hay que remitirse a diferentes situaciones, fechas, agentes y agencias involucrados en momentos dispares, que tuvieron

su clímax de efectos desencadenantes y generalizados a mediados de la década del 40. Fue a las familias indígenas de la reserva a quienes tempranamente, en 1910, les pusieron compulsivamente sus lotes en juicio para el cobro de supuestas deudas con Lahusen y Romeo Carlos y Cía., casas de comercio de la zona. Otras familias de diferentes parajes también perdieron sus tierras por diversos engaños pergeñados entre hacendados, autoridades de la zona y de las oficinas de tierras. Estas circunstancias se asociaron con la situación generalizada de sucesión en la que quedaron los lotes, donde los expropiadores obtuvieron la firma de algún heredero o pagaron sólo por mejoras, e iniciaron el traspaso de dominio de la tierra en las oficinas respectivas (Nahuelquir, 2012). También la pérdida de los lotes aconteció por deudas con comerciantes menores;¹⁰ por la transformación de acuerdos por el cuidado de animales en cesiones definitivas de tierras;¹¹ por linderos que acapararon tierras a sus vecinos; o por denuncias de ellos ante las autoridades contra los indígenas como inhábiles por demencia¹² o alcoholismo, de modo de lograr la denegación de la renovación de sus permisos precarios de ocupación. Estas situaciones implicaron un desplazamiento de las familias entre parajes dentro de la misma Colonia San Martín, lo que redundó en nuevas formas de apropiación del espacio y una reconfiguración del *nosotros* involucrado.

Producto de semejante contexto general, se van dando cambios al interior del colectivo de familias en los modos de estar juntos y emergen también, para este momento, otras relacionalidades. En este sentido, los efectos de ese contexto generaron dos desenlaces diferenciados para ellas. Por un lado, que una misma parentela se viera obligada a quedar desparramada en distintos parajes, como ocurrió con las familias desalojadas de la reserva donada al cacique Sayhueque. Por el otro, la convivencia de varias familias en un mismo lote, como ocurrió entre los Paineacán, Marin, Cayupichun y Cayupan, quienes procedían de diferentes

10 Un comerciante lindero de la zona les expropió parte de sus tierras, en el paraje Cerro Negro, a los familiares de la abuela María Epul (entrevista a Celestina y Hermergildo Curín).

11 En un *trawun* o junta realizada en la comunidad Valentín Sayhueque, en abril del 2010, se reconstruyeron los casos de expropiación por parte del mismo estanciero que había despojado a las familias de la comunidad. Ahí, entre los concurrentes, se reunieron antecedentes donde se identificaba esta modalidad de expropiación por la entrega de animales en mediería, tal como le ocurrió a las familias Loncón, Loncopán y Curín (entre otros) (registro personal).

12 Este es el caso de Eugenia Julián, según nos lo narró su nieta, doña Amelia Navarrete de Ponce, en una entrevista personal.

parajes. En las dos direcciones que asumieron ambas trayectorias, se volvió a configurar una unidad de relaciones en torno de los parajes La Salina, El Chacay y Cerro Negro.

Sin embargo, tanto los sentidos del estar juntos como ciertas relaciones previas se vieron debilitados en sus lazos con el territorio, a consecuencia de diferentes determinaciones que se tomaban desde el Estado. A saber, la subdivisión de la colonia en parajes; la instalación en cada uno de ellos de agencias estatales como las escuelas; o la implementación de regulaciones individualizantes sobre las actividades productivas de cada poblador. Todas estas medidas tensionaron relaciones previas, y operaron cambios en la relación de las personas entre sí y con el territorio.

Como se mencionó al inicio de este apartado, la década del 40 fue significativa mayormente por los desalojos que padecieron no sólo los Sayhueque de la reserva, sino también otras familias radicadas en diferentes parajes de la Colonia San Martín. Producto de estos desplazamientos forzosos, las familias estuvieron sometidas a sucesivas fragmentaciones y a buscar, por medios propios, alternativas para relocalizarse en diferentes puntos dentro de la colonia. Esta situación puso a su vez en evidencia la iniciativa de las agencias estatales por la desaparición de los colectivos familiares en tanto tales, para dar otro destino a sus tierras e inducir a los indígenas a incorporarse al mercado laboral. En este sentido, es que en un matutino de la localidad de Esquel (Chubut) se publicó la respuesta que contempló el Estado, por ejemplo, para las familias de la reserva:

Devolvieronse tierras a la tribu de Sayhueque. El inspector de tierras F. Berondo Guiñazú en compañía del inspector de tierras Juan Baroni y Emilio Argoio fueron al Shaman donde pusieron en posesión de nuevas tierras a los descendientes de Sayhueque que se componen en un total de 28 familias. En un principio se los quería traer a la reserva Nahuelpan pero los dieron una legua en el mismo Shaman. (Diario *Esquel*, 24 de abril de 1945)

Asimismo, otras personas vinculadas a la reserva quedaron deambulando por la zona con un destino incierto, como les ocurrió a las familias nucleares de Victoriana, de Graciela o de Camila. En este contexto, estas abuelas quedaron, desde muy pequeñas, sin el amparo de sus padres y deambularon temporalmente entre las casas de sus vecinos, viviendo, si no, a la intemperie y peregrinando de un punto a otro sin destino. Estas moviidades se produjeron hasta que, finalmente, las

abuelas fueron incorporadas al mercado laboral. Ellas contaron cómo sus padres, momentos antes de su fallecimiento, comenzaron a residir parcial o completamente distanciados de sus entornos familiares más cercanos, que no se visitaron, no se acompañaron y no se ayudaron, como sí lo hicieron algunos de sus (nuevos) vecinos en la época de escasez y privaciones generalizadas que vivían en la zona. Al ser todas estas mujeres miembros de la parentela Sayhueque, el distanciamiento citado evidencia las graves y amplias consecuencias que la expropiación tuvo en ellos.

Diferente a la realidad de aquellas 28 familias mencionadas en el periódico, que quedaron constreñidas en una legua de campo, o a la de los peregrinajes vivenciados por las niñas mencionadas, iba a ser la realidad para los nietos de Mariano Sayhueque,¹³ uno de los hijos del cacique Valentín. Mariano compartía un lote dentro de la reserva, en condominio con su padre y otros dos hermanos. Sus hijos, nueras, nietos, sobrinos, ahijados y demás familias allegadas a él quedaron deambulando un tiempo en torno a un salitral que da nombre al paraje La Salina cuando les expropiaron el lote. Parte de estas familias obtuvo el amparo de Mariano Julián, compadre de Mariano Sayhueque, quien le comunicó su decisión al Instituto Autárquico de Colonización y Fomento Rural (IAC) de la provincia del Chubut, expresándole que:

tiene conocimiento que dentro de las tierras del lote 3 se encuentra un campamento de la tribu indígena Saihueque, que fuera desalojada de la colonia del mismo nombre, le cede la superficie de 2500 ha, ubicado en el lote citado para que se le otorgue a la tribu compuesta por 40 personas. (29 de mayo de 1989)¹⁴

13 En el archivo de la familia Sayhueque se conserva una carta manuscrita del abuelo Mariano, en su intento de detener el desalojo, en la que expresó: «Colonia Saihueque, Territorio Nacional del Chubut. Mi muy excelentísimo señor Vicepresidente de la Nación Señor Coronel Don Juan N Perón me dirijo ante de usted mi señoría Soy Mariano Saihueque, hijo de Valentín Saihueque pido la justicia y el amparo aquí nuestra colonia está rematado por un comerciante y un Doctor. 30 familias fueron desalojado a fuerza pública en nuestra colonia muchas poblaciones y mujer fue distribuido por lo acaparadore quedan cinco pobladore están en peligro de desalojarlo decaeria carecientemente de resolver mi pedido el día 28 de este corriente mes comparecio el juez de Paz un embargo por Romero Carlo y Cía. Presento una cuenta el devito de doz mil pesos presento de cinco mil pesos».

14 En un documento procedente del IAC de la provincia del Chubut, que corresponde al acta 437/93, por resolución 366/66 (folio 109), se otorgó permiso precario de ocupación a favor de Blanca Rosa Huanquiritpay de Saihueque, por la superficie aproximada de 50 ha ubicadas en la parte noroeste, legua C, lote 3, fracción D, sección H-II.

Analizado este período en términos de trayectorias colectivas, las respuestas que agenciaron estas familias ante los traslados compulsivos, los desplazamientos y las movilidades forzosas hacia otros puntos de la colonia tuvieron un efecto momentáneo, frente a la solución que pretendían lograr. Ello fue así a consecuencia de que las expropiaciones por parte de terceros los alcanzarían también en estos nuevos lugares de residencia, y porque los efectos de la crisis económica de los años 30 los obligaron a conchabarse compulsivamente bajo relaciones laborales precarias, mientras las familias que quedaron en los lotes padecían múltiples penurias. Sin embargo, así como antes ciertas prácticas habían interconectado lugares y personas, incluso en este contexto ciertas personas, cabezas de parentelas extensas, actuaron en el lugar como nexo para conectar y prohijar familias que procedían de parajes diferentes.

Entre estas personas se encontraba don Mariano Julián, quien era poseedor de un prestigio que transcendía a su propia parentela por haber viajado con los antiguos, por haber obtenido lotes garantizados con papeles, por haber reunido cierto capital que le permitía compartirlo, y por haber heredado compromiso con relacionalidades previas, como el *lakutun* que lo unía a don Mariano Sayhueque por haber recibido el mismo nombre de pila. Más allá de los compromisos filiales, las familias asumieron decisiones de amparar a quienes lo precisaran, porque estas prácticas hacían a sus formas generalizadas de conectar personas, familias y grupos de familias entre sí; eran modos significativos entre y para ellos de producir espacios de emplazamiento, modos que venían del pasado.

Se mencionó que sólo parte de la parentela Sayhueque, la rama de don Mariano, se ubicó en La Salina. Al mismo tiempo, el espacio de La Salina operó en este momento de la trayectoria colectiva como punto de convergencia de más familias expropiadas de diferentes parajes. Por sus condiciones agroecológicas, este paraje era periférico y, por ello, figuraba aún como fiscal para el Estado. Así, a él arribaron otras familias con trayectorias similares, que compartían un presente común de despojo con las recientemente asentadas. Ahí se instalaron inicialmente, sin la intervención del Estado y por acuerdos entre sí, familias como los Sayhueque, Marín, Painepán, Cayupichún, Cayupán, Rivera, entre otras. Estos grupos se apropiaron del lugar, recreando circuitos específicos asociados a la búsqueda de alimentos y prácticas de comensalidad, por la escasez de alimentos que afrontaban. Interacciones como llevar un pedazo de carne a los vecinos, reunirse en un monte a compartir una

cebadura de yerba, salir a juntar leña, recorrer casas vecinas recibiendo comida, alojamiento y abrigo, como le pasó a la abuela Graciela cuando tenía seis años, configuraron mapas de circuitos comunes dentro de este paraje, el de Chacay y el de Cerro Negro; configuraciones desde donde entretejieron y dieron continuidad a su trayectoria colectiva.

Aquellas circunstancias posibilitaron la conexión, en torno al espacio de La Salina, entre familias que, procedentes de parajes aledaños, estaban relacionadas con las recién llegadas desde la reserva. La familia Paineacán-Marín quedó sin lugar en la zona de Lago Azul por no entrar en la sucesión del lote que ocupaban en ese lugar, pero llegaron a obtener un permiso en La Salina porque Filomena, cuando niña, había sido tomada como ahijada por el abuelo Mariano Sayhueque. Por ello, nos dijo Filomena, nos dieron lugar para estar ahí. Partes de la extensa familia Cayupichún también obtuvo lugar en este paraje porque, por engaños similares a los sufridos por sus parientes los Paineacán-Marín, perdieron tierras de veranada e internada en el paraje Río Pico donde previamente residían. Tal como los Marín, los Cayupichún se vinieron a la zona con permiso de un suegro de ellos, don Cayupán, quien residía en El Chacay. En consecuencia, así como una misma parentela tendría que desparramarse entre diferentes parajes ante la coyuntura de la crisis económica, la escasez y las expropiaciones por engaños, otras familias de distintas parentelas quedaron reducidas a convivir dentro de un mismo lote, emplazado en alguno de los parajes.

La Salina se constituyó entonces en un espacio reconfigurado, como resultado de las expropiaciones. Estas re-localizaciones determinaron que las familias quedaran encerradas en medio de explotaciones grandes y medianas, en lotes reducidos, con majadas escasas o directamente sin ellas. Al tiempo que algunas parentelas lograron articularse con otros grupos familiares para obtener tierras en el paraje, otros miembros de determinadas parentelas se separaron hasta ir perdiendo vinculación con el tiempo, porque se vieron obligados a salir a trabajar. Ya sea por emigración a los pueblos cercanos, o por instalarse familias nucleares completas en puestos de estancias, ciertos integrantes se alejaron de la zona para trabajar en otros latifundios de la región y perdieron comunicación. Para las familias que quedaron en torno a La Salina, muchas convergieron ahí para trabajar en el aprovechamiento de la sal que, empleada para los animales, se vendía a las estancias. Esta realidad generó entre ellos vínculos de afinidad. Tan es así que hoy nuestros entrevistados refieren unos a otros aludiendo a que se conocen tanto, como que se criaron todos juntos entre los montes desde chiquitos.

Casi inmediatamente al arribo de las familias mencionadas, el paraje de La Salina se diferenció jurisdiccionalmente del paraje aldeaño de El Chacay, producto del accionar de los inspectores de tierras que intervenían en el otorgamiento de permisos precarios de ocupación. Ambos parajes quedaron sin embargo en relación de continuidad entre sí, porque las personas priorizaron organizar su residencia de modos interconectados. En tal sentido, las memorias vincularon a las familias de El Chacay, La Salina y Cerro Negro en torno a la figura de la abuela María Epul, machi como vimos muy reconocida por este colectivo. Las familias coincidieron así en observar marcos propios de comunalización en torno a los conocimientos ancestrales de la abuela María. Y todavía hoy, algunos de nuestros entrevistados orientan las evaluaciones de sus vidas en torno a lo que ella transmitió.

Todas estas familias también convergieron en torno al camaruco que levantaron la abuela María y don Zenobio Jaramillo en El Chacay. No obstante, en sus relatos, los espacios comenzaron a reconocerse como contiguos porque gravitaron la filiación y afinidad de pertenencia o no a las ramas familiares con que se identificó a los dueños de la ceremonia. En consecuencia, si bien tuvieron asistencia a la ceremonia de don Zenobio, las familias de otros parajes se posicionaron diferencialmente respecto del colectivo que resguardaba esa ceremonia, tanto en su modo de enunciarla (era el *camaruco de*) como porque explícitamente señalaban que ellos iban de visita. En estas expresiones, se van haciendo visibles las redes definidas de familias que levantan la ceremonia. Si bien esta ceremonia se habría levantado, en el tiempo, después de la de los Sayhueque, las familias que asistieron a ambas eran las mismas. Así, cuando las familias de El Chacay iban a los camarucos de los Sayhueque, lo hacían en carácter de visitas, como los Curín. Lo mismo acontecería con las familias de la reserva que conocieron el camaruco de don Zenobio, y lo visitaban sin cumplir otro rol en su desarrollo.

En ese momento, por tanto, la reconfiguración de la trayectoria histórica colectiva se tradujo en una lógica de segmentación del espacio por parte del Estado. Con el tiempo, las familias fueron desplazando su construcción de sentidos de pertenencia desde la colonia hacia los parajes, lo que implicó desconectarse de algunas vivencias que los reunían con el pasado del lugar más amplio a través de experiencias comunes. A partir de este momento, y tal como comenzaron a identificarse con su paraje de residencia, también comenzaron a distinguirse de parentelas situadas en parajes vecinos. Producto de políticas individualizantes como el alambrado, el control de la producción ovina o su incorporación

a instituciones disciplinantes como las escuelas emplazadas en cada paraje, las familias reorientaron determinadas interacciones sociales al entorno inmediato de su emplazamiento y, a partir de ello, tomaron decisiones que dejaron de incluir a parientes con los que antes residían en un mismo espacio.

Desde mediados de la década del 50, a consecuencia de las múltiples modalidades de expropiación mencionadas, los vínculos directos de las familias con sus lugares de residencia fueron cada vez más reducidos. En esta dirección, se produjo cierto cambio de jerarquía en torno a los sentidos de pertenencia. Producto del desplazamiento a los pueblos y/o estancias cercanas, las personas empezarán a conectarse con los lugares expropiados desde el ámbito de sus memorias familiares, o por trabajar en ellos como mano de obra para terceros. Para otras familias, la permanencia en sus lugares de residencia se mantuvo, pero en un espacio mucho más reducido o residiendo en otro lote distinto al que inicialmente accedieron. En consecuencia, todas estas familias cuentan su historia en el lugar desde los mismos tópicos, es decir, desde cómo se evitó perder o desde cómo perdieron los lotes que habían conseguido sus abuelos.

Para mediados de la década del 60, en los lotes de los parajes de La Salina o El Chacay residían mujeres solas, niñas de corta edad y ancianas. Estas familias sin recursos padecieron carencias por más de veinte años, como les ocurrió a los Sayhueque, quienes habían perdido al padre. Don Gabino trabajaba en la estancia Don Guillermo y falleció siendo joven aún, al ser apretado por un caballo de la estancia que había traído a su casa para domar, de modo de obtener un ingreso extra a su trabajo de puestero. Su esposa, doña Rosa Huanquitripay, sin ingreso alguno ni animales, y con seis hijos pequeños, los reunió y les dijo: «Nosotros vamos a tener que ir al pueblo, porque si no acá nos vamos a morir de hambre». Situaciones como ésta, de presión y necesidades, terminaron en la expulsión de las familias de sus lotes.

Otras personas aludieron a que en los lotes convivieron entre la imposibilidad de obtener medios para llevar comida a las familias, y solventar los gastos que suponía viajar al pueblo en busca de provisiones porque estaban sin animales. También se refirieron a la inaccesibilidad a la que quedaron expuestos en esos lotes encerrados por campos alambrados, o a las enfermedades que padecieron los familiares que fueron envejeciendo en el lugar. En efecto, entre fines de la década del 50 y principios de la del 60, muchas familias fueron desplazadas al pueblo de Gobernador Costa. Así evocó Florentino Julián esta época para las familias del lugar:

Y viste que X había sacado a todos en Mulanguiño, iba allá y le decía a la gente que le iba a ser una casa acá [en el pueblo]. Después andaban. Hasta acá andaban con las pilchas al hombro y todo, porque quedaron sin casa y en la calle. (Gobernador Costa, 2015)

En sus palabras, don Florentino refirió a una constelación generalizada de situaciones para las familias del paraje Mulanguiño, El Chacay (de donde era oriundo) y La Salina, entre otros de la colonia. En efecto, esta alocución formó parte de una conversación que mantuvo con su madre cuando decidían qué hacer, entre un expropiador que les ofrecía una casa en el pueblo por el lote y otro que había introducido un alambre que les acaparaba parte del mismo lote. Florentino se encontró con esta situación cuando regresó al lote familiar, después de cumplir con el servicio militar, para hacerse cargo del cuidado de los pocos animales que le quedaban a su madre. En conclusión, continuó explicando cómo, ante esta situación, ya irreversible en ese momento, ponderaron optar por las consecuencias menos graves para su mamá y hermanos: Florentino comenzó a trabajar como peón de estancia y el resto se instaló en el pueblo.

Cuando las familias procedentes de diferentes parajes llegaron al pueblo de Gobernador Costa, se incorporaron a distintos trabajos con pagas minúsculas o directamente nulas. Delia nos contó que, de pequeña, trabajaba de niñera, mientras veía a su mamá recorrer el pueblo para ofrecerse como lavandera, situación que siempre la apenó mucho. Rosaria, por su parte, nos contó que trabajó en un hospedaje donde se enfermó porque, siendo lavandera, quedó expuesta a cambios bruscos de temperatura y a mucha fatiga, hasta que se le paralizó parte de la cara. Doña Amelia Sayhueque se hospedaba, a su llegada al pueblo, en la casa de otros parientes y trabajó en un restaurant, propiedad de un vecino devenido estanciero local, donde sólo le pagaron con comida y ropa usada para la hija bebé que llevaba consigo.

Ante aquellos desplazamientos que las familias iban refiriendo, se inició un proceso de memoria con varias aristas, que empezó a involucrar tanto su relación con los espacios expropiados, como con los nuevos espacios de residencia. En este sentido, al describir la situación de su familia, don Olegario Sayhueque recordó que, cuando llegaron al pueblo, estuvieron viviendo en un risco, un montículo de piedras, debajo de unos campamentos improvisados. Otras familias sobrevivieron, en estos primeros tiempos, de la hospitalidad de familias que habían llegado antes al pueblo, quienes les daban casa y comida. Doña Rosa Huanquitripay obtuvo un terreno en el pueblo, después de que su hija

lograra que su patrona la acompañara a la municipalidad a solicitársele al intendente de turno. Otros, como lo expresó don Julián, quedaron deambulando en el pueblo «con sus pilchas al hombro».

Aun así, la llegada al pueblo implicó a estas familias en el trazado de trayectos que los siguieron comunicando entre sí para conseguir un trabajo, obtener hospedaje o comida. Estos accesos recrearon situaciones de mutualidad bajo el calificativo de vecinos que, desde el marco del presente en el que hablan, ya se habían ayudado en un pasado de necesidades comunes. Estas situaciones –que conectaron las casas de vecinas que se invitaban a compartir lo que había para comer, porque tenían hijos pequeños– encuadraron espacios desde donde también pusieron en común sus historias de despojo. Estos tránsitos generaron en el vecindario cierta relación de contigüidad entre patios y barrios enteros de familias, con historias previas, que fueron estableciendo relaciones de diferencia y desigualdad con otros espacios de circulación que funcionaban en el pueblo de Gobernador Costa. En este sentido, se entiende que nuestros entrevistados identifiquen hoy que el barrio Malvinas, donde residen casi todos en la actualidad, esté conformado por todas las familias indígenas de la zona a las que les expropiaron sus tierras.

En suma, La Salina, hasta que se organizó como un espacio desde principios familiares y sin intervención estatal, constituyó un lugar configurado por recorridos propios y localizaciones agenciadas por sus moradores. Estas nuevas relaciones y recorridos se vincularon, en un contexto de necesidades, a la hospitalidad para compartir alimentos y obtener un lugar para asentarse. Asimismo, los recientemente llegados al paraje fueron redefiniendo sus nuevas relaciones con las familias de parajes aledaños como El Chacay o Cerro Negro, tanto por actividades ceremoniales, como por prácticas medicinales. Al mismo tiempo, estos recorridos involucraron en este contexto a las estancias como puntos de convergencia de familiares conchabados que iban y venían desde las taperas emplazadas en los diferentes parajes.

Por un lado, en este segundo momento, las relacionalidades tal como se describieron en el primer apartado dejan de codificarse desde prácticas que, además de sellarlas en el tiempo, les imprimían valores y nuevas calificaciones a las personas involucradas. Por otro lado, los sentidos de esas formas de entender las relacionalidades fueron las que se emplearon para llegar inicialmente a La Salina y acceder a una morada en el paraje. En consecuencia, las obligaciones y responsabilidades que aquellos vínculos parentales implicaban entre las personas les permitieron

acceder a un permiso para quedarse en el lugar a los Sayhueque, Marín, Painepan o los Cayupichun, entre otros grupos familiares.

Al mismo tiempo y aun cuando las estructuraciones que fueron imponiendo las agencias de regulación estatal modificaron, con el tiempo, el rango de las relacionalidades –de emparentados a vecinos– el estar juntos en condiciones de necesidad y padecimientos extremos recreó circuitos en torno a la obtención de alimentos tanto al interior del paraje, como en el recorrido entre el paraje y las estancias. En estas grandes explotaciones convergieron entonces integrantes de distintas familias que siguieron vinculándose entre sí, y que compartían situaciones similares entre sus familias que habían quedado en los lotes de los parajes. Estos tres recorridos por el espacio (dentro de un mismo paraje, entre parajes y entre las estancias y los parajes) anudaron a este colectivo de familias en un entretejido de situaciones de vida en común.

Las formas preponderantes de recorrer los lugares y desplazarse entre ellos conllevaron una yuxtaposición de partes de diferentes parentelas que se fueron solapando en estos diferentes recorridos y actividades. A razón de esto, con el tiempo se anudaron a diferentes niveles de congregación como vecinos, como compañeros de trabajo o como viejos conocidos, al menos hasta que pudieron permanecer en los parajes. Cuando las mujeres, ancianas y niños fueron impelidos a desplazarse al pueblo de Gobernador Costa, en esta localidad intentaron resolver de otra forma la falta de recursos para satisfacer sus necesidades mínimas. Desde este contexto histórico es que se inicia el tercer y último momento que hemos identificado en esta trayectoria y que analizamos a continuación.

La coyuntura de reivindicación territorial y re-articulación comunitaria

En 2009, parte del colectivo Sayhueque (específicamente familias que fueron quedando emplazadas en la localidad de Gobernador Costa) decidió reafirmar sus derechos territoriales sobre un lote. Precisamente, reclamaban las 50 ha que les cediera don Mariano Julián en La Salina al ser desalojado Mariano Sayhueque y su gente de la colonia, para ser nuevamente expropiados de este emplazamiento por un estanciero local.

A partir de y a lo largo de la preparación y desarrollo de este proceso de reclamo, esas familias actualizaron la memoria sobre su pasado, en interacción con algunas de las familias mencionadas en apartados

anteriores, así como con otras comunidades, organizaciones indígenas y militantes de diversos puntos de la región que los acompañaron en su decisión. Tanto la acción de reclamo como ese acompañamiento estimularon intercambios asiduos sobre el pasado colectivo, a partir de compartir recuerdos de eventos y experiencias comunes de despojo de y entre los involucrados y sus visitantes. Tales recuerdos y experiencias anclaron y organizaron la historia que juntos fueron reconstruyendo y, al mismo tiempo, fueron legitimando el mismo proceso de recuperación territorial.

Para poner en contexto la incidencia de este trabajo de la memoria, reconstruyo a continuación tramos de la historia de la vida de estas familias en el pueblo de Gobernador Costa, para introducir luego el análisis de los cambios que este marco de reivindicación territorial introdujo en sus sentidos de estar juntos, en sus relacionalidades y en sus formas de repensar el territorio.

Cuando las familias procedentes de diferentes parajes llegaron al pueblo de Gobernador Costa se incorporaron –como vimos a través de los relatos de Delia y Rosaria, entre otros– a distintos trabajos con pagas mínimas o en *especias*. Para los recién trasladados, las realidades vivenciadas en el pueblo se tradujeron inmediatamente en la urgencia por encontrar un techo y un trabajo, para proveerse de lo indispensable. Pero también en este contexto, se fueron modificando las vinculaciones que se daban sobre todo entre las estancias y los lotes. Concretamente, en este nuevo presente las conexiones se re-direccionaron hacia la localidad de Costa además de las estancias. Así, como recordó don Américo, los vínculos practicados con aquellos miembros de la familia que quedaron trabajando en los latifundios de la zona fueron disminuyendo, ya que podían verlos cada tres o cuatro meses, cuando les daban franco en las estancias.

Esta situación operó cambios tanto en las interacciones familiares como en su espacialización. Paulatinamente, mudar de residencia implicó desconexiones entre algunas personas y los lugares expropiados. Para otras familias, esa conexión con los lugares expropiados se mantuvo, pero cambió drásticamente su carácter: pasaron de ser pobladores, a ser sólo trabajadores bajo patrón. Ese fue el caso de don Segundo Loncón quien, según nos contó su hijo, debió quedarse trabajando para su expropiador, con el agravante de que éste lo engañó pagándole su lote de El Chacay con un vehículo que nunca funcionó. Con el tiempo, los hijos llevaron a don Segundo al pueblo a vivir con ellos.

En todo caso, a través de lo que las familias fueron describiendo como parte de las experiencias compartidas, se advierte que los vínculos

con los espacios expropiados continuaron de una forma u otra, pero con características y por vías singulares. Concretamente, la reserva expropiada y el lote de La Salina no desapareció como tema de los intercambios de las familias Sayhueque, pero sus formas de hablar sobre dichos espacios se modificaron. En principio, dado que se inició una etapa donde estuvieron imposibilitados de continuar reclamando, no circuló un discurso público sobre el asunto. Sin embargo, el itinerario de las pérdidas formó, en los nuevos lugares de residencia, parte de interlocuciones esporádicas, fuese de modo casual o como vivencias de momentos únicos y liminales. Esto le aconteció a don Silverio Huanquitripay, cuando un día que estaba de franco llegó a la casa familiar y su abuelo, ya muy enfermo, le dejó un mandato. Le dijo que la reserva era de ellos, que nunca la habían vendido y, por lo tanto, «que alguna vuelta la tenía que reclamar».

La residencia en el pueblo introdujo a estas familias en un proceso donde se fue redefiniendo y cambiando con el tiempo lo decible y lo indecible, lo comunicable y lo incommunicable acerca de sus lugares de procedencia. En este nuevo ámbito, las familias recuerdan como condicionamiento de sus posibilidades de auto-identificarse y reclamar la estigmatización que experimentaron en su tránsito por espacios determinados por las agencias estatales, como la escuela. «A nosotros nos insultaban diciéndonos indios y para mí es un orgullo ser indio», relataba un miembro de la familia Sayhueque, cuando explicaba el tránsito hacia una auto-identificación positiva con la historia de su familia.

En el pueblo de Gobernador Costa, las familias fueron encontrando con el tiempo dos circuitos diferentes habilitados por las escenificaciones del discurso de descalificación para transitar y conectar sus múltiples espacios sociales. Por un lado, y como parte de procesos de mediana duración, llegó a ser parte del sentido común del pueblo, tanto de los vecinos como de sus autoridades, que estas familias perdieron sus lotes porque los abandonaron. Por el otro y como parte de políticas de reconocimiento que se fueron introduciendo en arenas más amplias a nivel nacional y provincial, el municipio local procuró gestionar la diversidad histórica y cultural del colectivo Sayhueque desde presupuestos multiculturalistas,¹⁵ que esencializaron, biologizaron y estereotiparon

15 Con este concepto, Stuart Hall refiere a una variedad de estrategias para enfrentar la diversidad cultural y la heterogeneidad social en las sociedades modernas: «el multiculturalismo refiere a la dimensión política derivada del hecho social e histórico de la multiculturalidad. Es la manera cómo se asume e interviene la heterogeneidad cultural de las sociedades multiculturales» (2000). Aunque Hall identifica diferentes variantes de multiculturalismo, nuestro uso de este concepto busca circunscribir el

de otros modos la figura del cacique Sayhueque, de modo de involucrar a sus descendientes directos en diversas iniciativas gubernamentales, desde ciertos criterios específicos respecto del sentido y lugar de la diferencia cultural. Hablamos de iniciativas como la de erigir un monumento al cacique; sumarlos a políticas focalizadas de subvención; o convocarlos para exponer su diferencia étnica en las calles del pueblo en ciertas fechas clave del calendario oficial de fiestas tradicionalistas y nacionalistas. En tanto intento por ordenar hegemónicamente un pasado en común, esos presupuestos desconectaban a las familias de su propia historia, proponiéndoles nuevas conexiones desde representaciones sociales que operaban la fijación exaltada de una diferencia arcaica.

En todo caso, desde fines de los años 80, las familias Sayhueque se abrieron a otras posibilidades para vincular sus orígenes con discursos de pertenencia que inscribieron, en el espacio público, otros significados para referir su historia. Transitaron experiencias que interpelaban sus pertenencias desde sentidos que, para este colectivo de familias, se articulaban con pliegues de su pasado en los espacios territoriales expropiados. En esta dirección, las familias, por ejemplo, evocaron las visitas de la artista Luisa Calcumil, quien llegó a visitarlos a sus domicilios e intercambió con ellos consejos respecto de la prioridad que, como pueblo originario, debían otorgarle a los sueños y otras anticipaciones que los alertaban, desde entendimientos provenientes de epistemologías propias, incluso sobre su misma visita. En efecto, antes de que se produjera, a Delia se le había anticipado este encuentro por *pewma* o sueño, por lo que se preparó para esperar a Luisa en su casa. Cuando compartió esta certeza con la visitante, juntas interpretaron la verdadera significación de la visita. Además de quedar descontextualizado del curso ordinario e inmediato de sus vidas, el evento fue entextualizado¹⁶

conjunto de políticas estatales que inscriben en el espacio social el reconocimiento de otras identidades, basadas en una idea de mezcla (quedarían únicamente descendientes más o menos degradados), que sólo ofrece un lugar simbólico para representar indígenas idealizados y exotizados. De este modo, esas políticas multiculturalistas reconocen la naturaleza distintiva de este grupo en relación al resto de la sociedad, pero inscriben al colectivo en un espacio-tiempo no conflictivo para el presente de la localidad y la sociedad de Gobernador Costa.

- 16 Bauman y Briggs (1990) definen la entextualización como proceso a partir del cual se transforma parte del flujo lingüístico en una unidad –un texto–, que puede ser extraído de la situación de interacción y ser analizado en sí mismo como discurso descontextualizado. En este sentido, por ejemplo, también la expropiación de la reserva, en tanto proceso convertido en evento y texto, ha adquirido autonomía en las narrativas de estas familias. Así, aunque la precisión y el detalle de algunas de las imágenes a través de las que se lo ha ido refiriendo proceden de un determinado

como señal de que, por haber anticipado conexiones, formaba parte clave de sus pertenencias y trayectorias.

Posteriormente, las ceremonias que levantaron trabajadores quichuas que llegaron años atrás a instalar el gas al pueblo, operaron en un sentido similar. Los ámbitos ceremoniales que abrió el *lonco* Secundino Huenullán del paraje de El Molle también estimularon otras experiencias y entextualizaciones. En efecto, desde la década del 90, estas ceremonias han ido congregando diferentes grupos familiares y organizaciones que luego intervendrían explícitamente en el espacio público de Gobernador Costa a raíz de la recuperación territorial. El efecto de este entramado de interacciones configuró instancias orientadas a visibilizar un pasado colectivo, articulado desde agenciamientos propios y en discursos anclados en epistemologías ancestrales, que se posicionaron como alternativa a los discursos oficiales que circulaban en el pueblo.

Estas prácticas y otras promovidas por colectivos y organizaciones nucleados en torno a la gestación de ámbitos de reflexión sobre la historia y los derechos indígenas¹⁷ oficiaron de nexo para que las familias

contexto y se recrean en otros, esas imágenes empiezan a guardar el desalojo de usos y olvidos coyunturales, pues van siendo entramadas en un relato que fija las distintas experiencias vividas por las familias como evento en y para la memoria de su pasado en él.

- 17 Por ejemplo, el colectivo autodenominado Educación Autónoma congregó, desde el año 2007, a organizaciones urbanas, comunidades de zonas urbanas y rurales, familias indígenas y activistas de distintos puntos de la provincia del Chubut, en *trawun* o parlamentos auto-convocados que se efectuaron en localidades como Comodoro Rivadavia, Trelew, José de San Martín, Gobernador Costa, entre otras. Colectivamente, se producían reflexiones sobre la necesidad de transmisión cultural y de caminos posibles de reconstrucción del pueblo mapuche-tewelche. Para quienes participaban de los *trawun* de Educación Autónoma, recuperar el pasado se traducía en aprender conocimientos ancestrales y transmitirlos en estos encuentros, revalorizando la oralidad en tanto registro propio por el que estos conocimientos habían llegado hasta el presente. Asimismo, se enfatizaba en el proceso la supremacía de su procedencia, ya sea por derivar de autoridades del pueblo, o de experiencias recibidas y vivenciadas en territorios comunitarios. Se interactuaba con un ideal colectivo que valorizaba la autogestión y la autonomía lo que, en términos de los participantes, significaba no tener que rendirle cuentas a nadie. Esto se defendía con determinación porque hacía a la originalidad del colectivo, dado que espacios con estas características no hay y son necesarios, manifestaban. Al tiempo, los encuentros se ofrecían como una instancia donde las relaciones se construían horizontalmente en su dinámica de generar pertenencia. Desde la perspectiva del colectivo, lo anterior propiciaba contextos para interpretar las acciones reivindicativas, las memorias colectivas y el territorio desde conocimientos que instauraban parámetros tanto para entenderse a uno mismo, como para identificarse como parte del pueblo mapuche-tewelche y visualizar posibles lugares sociales a ocupar para efectuar acciones de demanda. Por ello tenían instancias específicas donde las familias participantes

podrían reflexionar sobre sus trayectorias históricas, identificar sus *paradas* en el tiempo y en el espacio, y volver a vincular sus residencias en el pueblo con los espacios desde donde habían sido desplazados. Tanto desde las claves de estos discursos específicos, como desde la red de contención mutua que introdujo prácticas y conocimientos ancestrales, las familias Sayhueque construyeron y, a la vez, re-significaron sus trayectorias previas, los espacios de circulación y discursos para re-vincularse con la reserva y el lote de La Salina.

Si bien fue la familia Sayhueque en particular la que asumiría la determinación de regresar a un lote como acción reivindicativa, otras familias, como la de los Cayupichún, también expresaron determinaciones similares. Los Ancalipe, por su parte, eligieron un camino diferente y conformaron una cooperativa con vecinos que aun estaban en posesión del lote familiar en El Chacay. Tomaron así la determinación de agruparse para acceder a derechos específicos hasta el momento no reconocidos, a fin de introducir mejoras en la producción ovina que llevaban adelante en sus lotes con esfuerzo familiar mancomunado.

Así, en diciembre del año 2009, después de más de cien años de reclamos, un grupo de familias Sayhueque residentes en Gobernador Costa reivindicaron sus derechos territoriales recuperando el lote de 50 ha en La Salina, donde residirían después del desalojo de la reserva. Como vimos, era precisamente el lote que les había cedido don Mariano Julián. Sólo que esta vez ellos buscaron amparo legal y gestionaron su reconocimiento estatal como comunidad con personería jurídica ante el Estado provincial y nacional. Interactuando con diversos actores, las familias actualizaron su pasado en el lugar y entretejieron diferentes contextos de interpretación, lo cual modificó su percepción del espacio y de su agencia como *nosotros* en esos espacios expropiados.

Su reconstrucción del pasado como sucesión de engaños y experiencias de la injusticia sufrida por los pueblos mapuche y tehuelche en la zona se ancló en la identificación de múltiples expropiaciones territoriales y culturales en un tiempo extenso. Sin embargo, para la reivindicación concreta que enfrentaban las familias de la comunidad fueron centrales los insumos identificados por sus propios vecinos de Gobernador Costa. Estos vecinos ayudaron con sus testimonios a legitimar la demanda territorial por el lote, dado que sus contadas permitieron reconstruir los principales mecanismos de expropiación

también podían consultar con un asesor legal la situación de sus lotes, como ocurrió en el *trawun* de Costa, donde asistió el doctor Gustavo Macayo y numerosas familias llevaron sus *papeles* para entrevistarse con él.

implementados para despojar a las familias de La Salina de sus tierras. Al mismo tiempo que este trabajo de memoria fue reconstruyendo la historia familiar local, ésta se fue anudando con la historia que traían otros colectivos como los Liempichun, Antiñir, Lincan, Cañupe-Cañuqueo, Antieco, Rupayán, Curín, y los Cayupichún, entre otros. En este entrelazamiento de historias, se identificaron los cambios que en este capítulo se exploran, sea en los modos de estar juntos y en el establecimiento de relacionalidades, sea en las formas en cómo se fue redefiniendo el espacio.

Las estadias en La Salina y en la reserva se invistieron de nuevos sentidos en la actualización, tanto de la memoria como de la subjetividad de las familias involucradas, al tiempo de establecer correspondencias con otras trayectorias familiares de su localidad, y de otras localidades cercanas. Esto trajo como consecuencia principal la inclusión en sus procesos de reflexión del territorio desde escalas más vastas. Se reconectaron La Salina y la reserva y, a su vez, estos parajes con otros espacios que, hasta el momento, no aparecían conectados con la trayectoria familiar. Ello redundó no sólo en la recuperación de mapas más amplios, sino también en el reconocimiento de múltiples trayectorias sobre dichos mapas. Asimismo, entre todos unificaron al agente de la historia en ese territorio, en tanto actor colectivo, como pueblo mapuche-tewelche. Así, los cambios en la percepción del espacio se dieron en correspondencia con asumirse como agentes de esa historia. En otras palabras, articularon un *nosotros* que trascendió su mera pertenencia al colectivo Sayhueque. En consecuencia, las familias se subjetivaron como parte de una agencia colectiva más amplia, conectada desde y hacia otros tiempos y espacios, donde se pasaba a ocupar un lugar al lado de otros colectivos en distintos puntos de la región.

En el contexto de re-articulación de la comunidad, la reserva y el lote de La Salina operaron como puntos de convergencia, pues se los identificó como instancia de unión de experiencias diversas en una trayectoria única. Esta convergencia se produjo por la reunión de las vivencias del desalojo de la reserva, de la sobrevivencia en La Salina e incluso en Gobernador Costa. La intersección de estos diversos espacios fue operada por las sucesivas restricciones en su acceso a la tierra, develando así los circuitos específicos que los conectaban cuando viajaban entre La Salina y la reserva (devenida en estancia), en busca de las achuras que descartaban cuando carneaban en la estancia Don Guillermo para alimentarse. El circuito laboral había unido esos mismos espacios y, también, dejado contadas sobre la expropiación y las penosas condiciones laborales.

Estos circuitos, que desnudaron las lógicas de la estructura social y la posición de las familias en ella, se efectuaron sobre un telón de fondo que permitió también relacionar la expropiación de sus tierras con engaños nunca esclarecidos por el Estado. En síntesis, el espacio se hacía evidente en su historia, con sus diferentes capas geológicas de ocupación y uso, lo que permitió a las familias de la comunidad identificar tanto las trayectorias canceladas, como las que fueron obligadas a transitar por efecto del funcionamiento de determinadas formaciones hegemónicas. Desde ese análisis, las familias fueron tomando nuevos posicionamientos y produciendo relaciones con respecto a esos espacios, en tanto revertían los discursos dicotómicos que los subalternizaron en ellos.

Las vinculaciones con el territorio de las familias de la comunidad –entendida ahora como entramado de familias vinculadas por una historia común de expropiaciones– empezaron a verse similares a las de otras familias y grupos que llegaban al lote reivindicado contando sus propias historias. Esta conexión de experiencias de expropiación comenzó a mostrarse en contrapunto con un pasado de autonomía y control territorial antes de la Campaña al Desierto. Más allá de sus particularidades, el desalojo de los Sayhueque y sus múltiples desplazamientos se entrelazó con las experiencias de las otras familias, comunidades y organizaciones indígenas que se hicieron presentes en el lote de 50 ha para apoyar la reivindicación. Todo ello permitió, a quienes compartieron desde distintas trayectorias e involucramientos, una conexión reactualizada sobre la historia y el territorio desde nociones de ancestralidad territorial.

En esta dirección, se reflexionó también sobre las contadas que, en el pasado, habían surgido en los fogones entre las peonadas de las estancias de la zona. En ellas, sus antepasados habían ya evocado las agresiones del Ejército en esos mismos lugares. Como lo comentó un vecino, donde hoy se emplazan La Salina, las estancias Don Guillermo y Nueva Lubecka: «se produjeron los últimos enfrentamientos con los blancos. Ahí tuvieron un encuentro donde estaban los Sayhueque, los Crespo y después pasaron a Apeleg [...] quedaron muchísimos [familiares muertos] ahí». Incluso, este vecino dijo que encontró esquirlas, una bayoneta y dagas en una de las estancias mencionadas. Cuando le consultaron cómo se enteró, respondió:

Quedaron muchos familiares decían ellos [familiares de los interlocutores que lo escuchaban] Narraban así ellos, cuando estábamos en las reuniones que sabíamos tener [en la estancia], cuando se juntaban entre ellos [...]. Ellos

en ese sentido no contaban mucho, porque... no querían este... Quedaron muchos familiares decían ellos. (Hugo Sandoval, Gobernador Costa, 2015)

Actualizadas en el contexto de la reivindicación territorial donde volvían a ser escuchadas colectivamente, estas contadas y los dolidos silencios que transmitieron, entrelazaban solidariamente a los escuchas, generando en ellos un afecto en común por todos y cada uno de los territorios alguna vez expropiados. En ese mismo sentido operaron los conocimientos ancestrales producidos en el lugar en el pasado, lo cual vinculó a las personas con el territorio desde parámetros inéditos y puso en evidencia nuevas dimensiones del espacio social donde comenzar a interactuar colectivamente. Desde entonces, por ejemplo, así como don Secundino Huenullán logró reunir, en torno a su prestigio y respeto, a todos los grupos sociales que alguna vez visitara, esos mismos grupos comenzarían a congregarse donde él los citara para levantar ceremonias que sentían propias, más allá del sitio geográfico puntual donde se las oficiara. Asimismo, como la ceremonia que levanta o realiza don Secundino viene de la rama de la machi Maria Epul de Cañuqueo, se ha vuelto a producir, por su intermedio, el solapamiento de espacios y relaciones previas en La Salina, aunque imprimiéndoles nuevos sentidos de lugar.

Al mismo tiempo, el territorio reivindicado fue puesto en continuidad y perspectiva, como un capítulo más de las trayectorias colectivas de despojo de los indígenas en la zona. Así, en las primeras reuniones de re-articulación de la comunidad, se colocó a las generaciones actuales como los herederos de las acciones previas de reclamo por los espacios expropiados que emergían de las historias recolectadas entre los vecinos del pueblo. Desde estas continuidades espacio-temporales, la reconstrucción practicada del pasado permitió articular un contexto interpretativo donde esa expropiación se insertó como una variante más, dentro de un conjunto de variados engaños por los que muchas otras familias indígenas también perdieron sus tierras.

En esto, el intercambio con otros colectivos que acompañaron a la comunidad mapuche-tewelche Valentín Sayhueque implicó ensanchar las dimensiones del espacio que contenía a esas agencias. El entorno descrito, y las historias familiares de despojo como las padecidas por los Sacamata-Liempichún, en la zona de Senguer, o los Cañupe-Cañuqueo en Facundo, los Antieco en Lepá, los Lincán en Futahuao, los Antiñir, Ancalao o Rupayan en otros puntos de Chubut, permitieron reconfigurar la percepción de las relaciones de vecindad entre los participantes y de éstos con relación al espacio. La contigüidad con espacios aledaños

excedió la identificación de un entorno en el que sólo se incluían los parajes de la Colonia San Martín, lo cual resultó de poner en común realidades compartidas de sometimiento, pactos comerciales injustos y violencia estatal en toda la región.

En este tercer momento, los relatos familiares como los de los Sayhueque cristalizaron en un programa (Serres, 1981) que puso en reflexión las circulaciones previas de estas familias a la luz de la historia que les impidió residir en los distintos lugares de donde fueron desplazadas. En estas circunstancias, se identificaron las situaciones por las que quedaron humillados y sin respuestas a sus constantes reclamos, como así también se visibilizaron y valoraron las iniciativas colectivas que en su momento pretendieron revertir aquel desenlace. En suma, diferentes fragmentos de esa historia fueron reconectados en una trayectoria extensa, a partir de la cual las familias pudieron repensar sus modos de circulación por espacios que aún consideraban propios. Identificaron así las invariantes que trazaron con su recorrido, y de ello infirieron la legitimidad que los asistía en su reivindicación del lote en La Salina, por lo que determinaron instalarse en él. El discurso que sustentó esta legitimidad, entonces, se articuló en torno al –y dio cuenta del– recorrido histórico que habían hecho estas familias en los diferentes lugares de los que fueron expulsadas hasta el presente.

Reflexiones finales

Este capítulo reconstruyó una historia de desconexiones, conexiones y reconexiones con nuevas producciones de sentido acerca del *ser juntos* y del territorio en que se era y se es, en las diversas coyunturas históricas identificadas por la memoria social de un colectivo de familias indígenas que actualmente sigue residiendo en parte en Gobernador Costa. Cada uno de estos momentos coyunturales implicó tensiones y cambios entre las lógicas impuestas por el Estado –para controlar los regímenes de tenencia de la tierra– y por grupos de poder en control de los regímenes económicos de producción para transitar el espacio, por un lado; y los propios recorridos de estas familias y sus modos de hacerlo desde relaciones propias, por el otro. En consecuencia, en cada uno de esos tres momentos se identificaron desconexiones y conexiones singulares que operaron en el marco de semejante tensión.

En un primer momento, con la llegada a la Colonia San Martín, las tensiones que amenazaron las formas de estar juntos estuvieron vinculadas a las desiguales situaciones en la que cada familia arribaba y se

posicionaba para obtener su radicación, así como a la traducción de los acuerdos de palabra y tratos colectivos al lenguaje legal con que se regulaba la administración de la tierra fiscal desde el Estado. Desde este lenguaje, diferentes formas de estar en el lugar se dirimieron o bien como sucesiones, o bien como traspaso de dominio o solicitudes/renovaciones individualizantes de permisos precarios de ocupación. Por otro lado, la consolidación de un régimen de explotación económico basado en el principio de producción extensiva de ganado incorporó a los indígenas a tratos laborales y comerciales que impusieron obligaciones que afectaban los ritmos, actividades y vínculos que venían tejiendo las familias en sus formas de ser juntos después del arribo a la colonia.

En un segundo momento, las tensiones que amenazaron esas formas de estar juntos estuvieron vinculadas a los efectos materiales resultantes de quedar sin acceso al territorio por ser excluidos de sucesiones, por ser embargados los lotes a partir de supuestos tratos comerciales u otro tipo de subterfugios similares. A los efectos desarticuladores de los diferentes mecanismos de expropiación, se les sumaban los de una crisis económica generalizada que precarizó la capacidad de abastecimiento desde actividades económico-productivas propias, como así también las condiciones de trabajo en las que quedaban conchabados en las estancias. A su vez, al crear jurisdicciones por parajes, el ordenamiento estatal contrarrestó otras adscripciones espaciales colectivas e impuso nuevas exigencias y regulaciones a las familias para permanecer en sus lotes. En este momento, las familias padecieron múltiples desplazamientos y necesidades que las obligaron a deambular de un lado a otro, dentro de la misma Colonia José de San Martín.

En el marco de la crisis económica, de múltiples necesidades y desamparos, se recrearon, no obstante, sentidos del estar juntos que permitieron a algunas familias, al menos, alcanzar un nuevo lugar de residencia. Actualizando sentidos con los que habían investido relaciones previas a este nuevo contexto de necesidades extremas, subsistieron por un tiempo en diferentes parajes, para ser luego obligadas a conchabarse en el mercado laboral en estancias de la región, o para ser expulsadas compulsivamente hacia pueblos de la zona. En uno y otro recorrido operaron a su vez no pocas desconexiones entre los integrantes de esas familias y de ellos con sus territorios vividos.

En el tercer momento identificado, las amenazas a las posibilidades de recrear otras formas de estar juntos estuvieron vinculadas a los nuevos regímenes de disciplinamiento y territorialización en las localidades urbanas de la región. Aquí, las interpelaciones de las agencias estatales

los marcaban como residuos arcaicos del pasado, confinándolos a circular por espacios que inicialmente transitaban conchabándose en tareas mal retribuidas. En este otro contexto, las familias también recrearon formas propias de estar juntos. Identificándose ante situaciones comunes de despojo, procuraron asistirse y prohijarse para satisfacer sus necesidades mínimas. En estas instancias, a su vez, las formas de estar juntos se fueron también re-anudando al intercambiar los conocimientos que tenían respecto de la historia de sus expropiaciones, lo cual redundó en que, en el pueblo, los espacios expropiados fueran quedando depositados en expresiones más o menos fragmentadas de la memoria. Sin embargo, con el tiempo estas memorias se harían públicas y circularían entre las familias en un contexto de reivindicación territorial donde las familias Sayhueque fueron operando nuevas configuraciones y circulaciones por el espacio, anudando nuevas relacionalidades desde memorias cada vez más socializadas y menos fragmentadas.

Observadas estas trayectorias colectivas en perspectiva, se advierte que, a pesar de las dislocaciones recurrentes y en la marcha en busca de nuevos lugares de emplazamiento, las personas y los grupos procuraron recrear ciertos sentidos de su historia colectiva, para efectuar tales tránsitos desde agenciamientos propios. Se advierte así concretamente que, en sus recorridos, las familias han ido reiterando y actualizando ciertas prácticas para responder a las necesidades de hospitalidad y amparo que cada coyuntura histórica exigió. El recorrido desde estas prácticas y necesidades referencia un colectivo que, en el tiempo, estuvo abierto y predispuesto a congregar familias que venían transitando trayectorias propias desde otros sitios, pero asimismo del que otras familias y personas fueron desprendiéndose para iniciar trayectorias diferenciadas.

Podemos interpretar este proceso de conexiones y reconexiones como una historia de sucesivos desplazamientos entre distintas paradas, donde las familias buscaron anudarse entre sí a partir de entamar relacionalidades que derivaron –en cada momento y casi siempre en contextos de apremio– en dinámicas que fueron habilitando diversas moradas e instalaciones estratégicas (Grossberg, 1992) de convivencia para ser juntos. Estas moradas e instalaciones estratégicas se organizaron principalmente en torno al acceso a recursos indispensables como la comida, tierra, trabajo, hospedaje. Pero, al mismo tiempo, esos centros de referencia también se re-articularon (Hall, 2010) desde prácticas de entrelazamiento que, mientras actualizaban historias previas, recomponían lazos y los fijaban desde epistemologías propias –como ocurrió en torno a las ceremonias, las señaladas, las obligaciones por

compadrazgo y padrinazgo, o por reconocer que se compartía una misma historia de injusticias.

En los diferentes momentos, los trabajos de la memoria procuraron articular y organizar los distintos espacios habitados desde principios culturalmente significativos para estas familias. Desde la memoria, entonces, el espacio como tópico de acción y reflexión siempre integró ese espacio virtual que sostenía –aún no actualizado como tal– un *nosotros* amplio, como posibilidad de subjetivación de las personas, de sus trayectorias, y de la recuperación de su historia.

«No es fácil volver a nacer»: topologías de parentesco entre los Antieco de Costa del Lepá, noroeste de Chubut

María Alma Tozzini
IIDYPCa (UNRN/CONICET)

Introducción

Según cuentan diferentes miembros de la gran parentela Antieco en el paraje Costa del Lepá, Gualjaina, en el noroeste de Chubut, Patagonia argentina, el linaje permanece en dicho territorio desde 1897, año en el que el cacique Zenón Antieco y su hermano Manuel encontraron ese lugar libre y se instalaron junto a la gente que venía *bajando* con ellos para comenzar una nueva etapa.

Esta historia no se aleja demasiado de otras similares en las cuales algunas familias se van enmadejando en el periplo de encontrar un lugar donde establecerse en paz, luego de que la tristemente célebre Conquista del Desierto los arrancara definitivamente de sus lugares –en este caso en la zona que se conoce como Junín de los Andes, en la provincia de Neuquén– hacia fines del siglo XIX. Luego de este hecho, muchos de los sobrevivientes se refugiaron en la cordillera, algunos la cruzaron y permanecieron allí un tiempo, hasta que retomaron las fuerzas necesarias y se decidieron a volver.

En el caso de los Antieco, como en el de muchos otros, volver a su lugar resultó un anhelo imposible de concretar, ya que al llegar lo encontraron re-ocupado y reconfigurado, es decir apropiado y siendo parte de otra dinámica territorial y administrativa tras la avanzada del Ejército argentino en pos de anexar esos territorios al Estado nacional y al sistema de producción capitalista. Este es el motivo por el cual muchas familias comenzaron largos peregrinajes en la búsqueda de lugares libres donde poder quedarse y recomenzar.

Este artículo se propone analizar cómo el linaje Antieco reconstruye la manera en la cual *fue siendo* –a lo largo de más de un siglo– en el espacio territorial donde logró reubicarse. A tal fin, tomaremos inicialmente el concepto de *topología* para indagar este devenir en dos ejes: por un lado, pues resulta sugerente para iluminar esta historia de larga duración a la cual accedemos en el presente a través del trabajo de campo etnográfico

y de la lectura atenta, situada, contextualizada y relacional que realizamos de los expedientes. Por el otro, y complementariamente con el anterior, porque al ser un concepto que busca –a través de seguir el espacio y sus acontecimientos (Serres, 1981, p. 31)– dar cuenta de las continuidades, permite pensar teóricamente el parentesco en la interrelación de los ejes tiempo-espacio, tenidos tradicionalmente como *marcos* de memoria (Halbwachs, 2004 [1950]) separados, y en cuya interrelación la familia Antieco despliega su historia de devenir.

A los fines de comprender la forma en que actualmente sus descendientes reconstruyen tal devenir en el territorio, comenzaré por brindar algunos trazos que permitan describir la figura del cacique Zenón y su hermano Manuel y cómo fueron organizando el territorio durante las primeras décadas de asentamiento en el paraje.

Semblanzas de la organización de un linaje

Como apuntamos en la introducción, tras la avanzada del Ejército argentino sobre el territorio que ocupaba la familia Antieco en la zona cordillerana de la actual provincia de Neuquén, la mayor parte de la familia muere y los hermanos salvan su vida cruzando la cordillera e instalándose varios años en Chile. Es hacia fines de la década de 1890 que ambos hermanos deciden regresar al este cordillerano. Viendo que los espacios territoriales que habitaban antes de la avanzada militar ya estaban ocupados, inician un largo peregrinaje hacia el sur que los llevará a instalarse en Costa del Lepá, Gualjaina, hacia 1897. La familia Antieco no emprende sola este peregrinaje, lo hace junto a otras familias extensas con las que se va encontrando y *familiarizando* (Ramos, 2010a),¹ entre las que se identifica a los Nahuelpan, los Prane, los Nahuelquir, los Epulef, los Neguimaiñ, entre otras.

Si bien se ha podido reconstruir cómo otros caciques que llegaron a zonas aledañas fueron construyendo su liderazgo a lo largo de los años de desplazamiento,² en este caso se desconoce cuándo y cómo Zenón Antieco llegó a convertirse en el cacique del grupo. Lo cierto es que tanto las fuentes familiares consultadas como los testimonios orales

1 Ramos (2010a) utiliza el concepto *procesos de familiarización* para dar cuenta de las relaciones que se van entablando entre aquellas familias que consideran haber transitado similares trayectorias de vida y –sobre todo– lugares comunes de subordinación.

2 Por ejemplo, el cacique Miguel Ñancuche Nahuelquir, de Colonia Cushamen, en el noroeste de Chubut (Delrio, 2005a) o Francisco Nahuelpan, instalado con su gente en las cercanías de la ciudad de Esquel (ver Briones y Ramos en esta misma compilación y Díaz, 2007).

obtenidos en entrevistas y conversaciones informales, ya mencionan que el cacique Zenón se instala con su gente en Costa del Lepá, con lo cual, al menos desde la llegada al lugar, Zenón ya era identificado como el *cabecilla* del grupo.

Como apuntamos en otros trabajos (Tozzini, Grigüela y Pappagallo, 2008; Stella y Tozzini, 2014), instalados en el paraje, los Antieco logran construir una próspera economía basada en la ganadería. Sus descendientes estiman que el cacique Zenón tenía entre seis mil y siete mil cabezas de ganado menor, y un buen capital en ganado mayor. Su hermano Manuel tenía aparentemente cerca de dos mil cabezas de ganado. Ángela Antieco, nieta del cacique Zenón Antieco –y lonko de la comunidad NewentuainInchiñ desde su conformación en 2009–, señalaba, en una de las visitas que le realicé hace algunos años, unas lomadas que se ven desde su casa, próximas al río, y comentaba que solían verse tapizadas de «puras ovejas y chivas» en la época de Zenón.

Con el tiempo, la venta de ganado que se concretaba en barracas ubicadas en la ciudad de Esquel les permitió a los hermanos Antieco no sólo generar una economía que posibilitara la subsistencia del grupo, sino producir cierto excedente. Esto queda ilustrado en la historia familiar por el ahorro que los hermanos logran generar hacia la década del 20 para la construcción de la escuela; dinero que, como relatan sus descendientes, deben reunirlo en dos oportunidades, porque son asalados. Este dato también permite inferir que circulaba información de que en Costa del Lepá existía un grupo que disponía de cierta disponibilidad de dinero (Stella y Tozzini, 2014).

Como se verá, al referirnos al cacique Zenón, casi inmediatamente nombramos –y así lo hacen sus descendientes y todo aquel que los conoció– a su hermano Manuel. Si bien no hay duda respecto de que el cacique del grupo era Zenón Antieco, la figura de su hermano Manuel es enunciada siempre como su complemento. No ocupa el lugar del cacique en los relatos ni recuerdos, pero lo secunda inmediatamente.

Si recurrimos a la consulta de documentación de diverso tipo, por ejemplo, expedientes de tierras y judiciales, resoluciones de los consejos nacional y provincial de Educación, cartas, documentación atesorada por la familia, acaso alguna foto, vemos que este binomio, planteado de esta forma peculiar, se reitera.³

3 En efecto, mediante la resolución 1490/1994, el Consejo Provincial de Educación de Chubut impone a la escuela del paraje de Costa del Lepá el nombre de Cacique Zenón y Manuel Antieco.

La creación de la escuela de Costa del Lepá, en el año 1928, nos da un ejemplo de lo anterior. Ante el pedido expreso del cacique al Consejo Nacional de Educación de crear una escuela en el paraje para que pudieran asistir los niños que allí vivían, por acuerdo con dicha institución los hermanos se hacen cargo de la construcción del edificio escolar, y lo donan al Estado, posteriormente. El Consejo, por su parte, una vez construido el edificio, asumiría tanto su manutención como los cargos docentes. Asimismo, dicha institución le encomienda al cacique Zenón –en 1928 y posteriormente en 1931– la realización de un censo para corroborar la cantidad de niños, potenciales alumnos de la futura escuela. El censo es encomendado a Zenón como autoridad del paraje, pero quien en la práctica se encarga de realizarlo es su hermano Manuel.

Por su parte, y por fuera de los vínculos entablados con distintas agencias y dependencias estatales, también en la relación con otras comunidades los roles de ambos hermanos aparecen juntos aunque diferenciados.

En una carta fechada el 4 de junio de 1937, el señor Millaguala, de la comunidad Nahuelpan, cercana a la ciudad de Esquel, pretendía comunicarse con el cacique Zenón para transmitirle –y acaso generar acuerdo– respecto de una resolución del Gobierno nacional que involucraba a la población indígena. Sin embargo, para acceder al cacique, le escribía a su hermano Manuel. En la carta, se refería a un censo de población indígena de la zona que pretendía llevar a cabo el Gobierno nacional y solicitaba a Manuel que pusiera en conocimiento de Zenón, «como dicen que él manda en esa tribu», acerca de la «voluntad» del Estado nacional de «mejorar la raza indígena» y a tal fin nombrar delegados zonales para censar a la población y representarlos. Algunos meses después, en agosto del mismo año, encontramos a Manuel Antieco realizando un censo de padres de familia en la zona de Lago Rosario.⁴

Estos ejemplos, acotados por razones de espacio, dan una idea de la importancia de la figura de ambos hermanos como referentes hacia adentro de la comunidad de Lepá, pero también hacia afuera del paraje y también de la diferenciación de roles que ejercían.⁵ Claramente Zenón

4 Si bien escapa al eje de este escrito, el mes de junio de 1937 es particularmente significativo para la gente del Boquete de Nahuelpan, puesto que sus autoridades están manteniendo una comunicación fluida y desesperada con las autoridades nacionales a fin de evitar el desalojo de su gente, cuyo decreto databa del mes de mayo. La primera etapa del desalojo se concreta en el mes de diciembre de dicho año (ver Delrio, 2004; Díaz, 2007; Briones y Ramos en este volumen).

5 Esta forma particular de tener divididas las tareas de importancia en la organización comunitaria, parece no ser una novedad en el mundo indígena de la Pampa y

Antieco era la máxima autoridad reconocida, aun fuera de su propia comunidad. Lo ubicamos como el dinamizador político y espiritual de Costa del Lepá. Asimismo, su prerrogativa de tener dos mujeres y descendencia con ambas, es reconocida aún hoy por sus descendientes y por otros integrantes de la comunidad de Costa del Lepá como un rasgo propio de los caciques importantes.

Algunos testimonios recuerdan sus camarucos en el paraje, los que quedaron ilustrados en algunas fotografías tomadas por uno de los maestros que pasó por la escuela hacia fines de la década del 40, e incluso algunas autoridades espirituales lo nombran como una persona a quien fue importante conocer y que en algún sentido marcó sus futuras trayectorias como referentes indígenas. En una entrevista en el mes de mayo de 2008, doña Celinda Lefiú, quien fuera referente espiritual de la zona, contaba que ella conoció de niña a Zenón porque su abuela se reunía con él. De hecho, ella era lonko –nos contaba– porque su madre lo fue, porque así le fue encomendado por Futa Chao, porque su abuela era *machi* y pudo aprender de ella ciertas enseñanzas. Pero además de todo esto, es relevante, en la construcción de su relato acerca de su trayectoria hasta devenir lonko, el conocimiento que desde niña tuvo del cacique Zenón (Tozzini y otros, 2008).

A Manuel Antieco, por su parte, podemos ubicarlo en una figura cercana a la de secretario, siendo el intermediario de su hermano y, en algunos casos, el brazo ejecutor de aquellas tareas que se le encomendaban al cacique.

Ahora bien, ¿qué sucedió con esta suerte de cacicazgo dual (Nacuzzi, 1993) y su división de tareas al morir ambos hermanos? ¿Cómo continuó

la Patagonia. En efecto, la etnohistoria en nuestro país ha relevado algunos casos en los siglos XVIII y XIX. Lidia Nacuzzi analiza los cacicazgos duales en los cuales la fórmula de «un cacique y su hermano» (1993, p. 138) –que encontramos tan naturalizada entre los Antieco de Lepá iniciado el siglo XX– es algo que recupera en documentos de la zona de Sierra de la Ventana, en la provincia de Buenos Aires, hacia 1780. Sin embargo, concluye la autora, este tipo de cacicazgos duales, al acentuarse el contacto con el blanco y como consecuencia de las relaciones político-comerciales con autoridades hispano-criollas (1993, p. 142), fueron dando lugar a jefaturas unipersonales que pudieran vehiculizar mejor esa relación entre dos mundos. Por su parte, Marta Bechis (1994), relevando formas poco frecuentes de matrimonio entre mapuches asentados en la provincia de Buenos Aires hacia el siglo XIX, analiza dichas formas como respuestas políticas adaptativas que permitieran mantener el poder de los cacicatos dentro de una parcialidad, más en los casos de aislamiento. En dicho trabajo releva el caso de dos hermanos varones donde se da la sucesión del cacicato de manera alternativa. Si bien no es exactamente el caso de nuestro estudio, sí marca formas de ejercicio del poder repartidas y/o compartidas entre hermanos varones.

entramándose parentesco, política y territorio, muertos los originales organizadores y dinamizadores?

Formas presentes de entramar familia y territorio

Vuelvo a Costa del Lepá a inicios de 2013 para retomar el contacto después de algunos años. Había conocido a parte de la descendencia de Manuel en 2008 a instancias de un juicio por el reconocimiento de sus tierras en tanto miembros del pueblo mapuche. El caso era en sí sumamente complejo: se trataba de un familiar directo que, aunque miembro de la misma rama de descendencia, no se reconocía públicamente como parte del pueblo mapuche y denunciaba a otros miembros de la familia por usurpación. Esta persona había conseguido el otorgamiento del Permiso Precario de Ocupación (PPO)⁶ a título personal por toda la extensión de la tierra familiar, herencia de Manuel, desconociendo los derechos del resto de los primos quienes, a causa de dicho PPO, pasaban a constituirse legalmente en usurpadores en su propia tierra. La complejidad del juicio se veía incrementada, además, pues el Estado provincial se había hecho eco de este problema intrafamiliar y de la postura de este miembro, para descargar afirmaciones que desacreditaban a los demandantes en tanto parte de un linaje mapuche (Tozzini y otros, 2008) y en consecuencia denegarles todo derecho sobre el territorio.

Al querer conocer el conflicto, llamó mi atención la cantidad de documentación conservada por la familia y el manejo que de ella, así como la conciencia sobre los expedientes faltantes. Se sucedieron meses de alocada tarea por reconstruir la historia de la familia en el lugar e ilustrarla no sólo con testimonios, sino con documentos que la familia tenía atesorados o que –en su defecto– debían buscarse.

Me reencuentro en 2013 con la misma rama familiar, descendiente de Manuel; y conozco a otra parte de la familia, descendiente directa de Zenón. Es en esta nueva etapa –y como desarrollaré en los acápite subsiguientes– donde el trabajo de campo parecía, por momentos, hablarme de dos historias virtualmente diferentes de los Antieco en Lepá, y donde se evidenciaban aparentes rupturas y novedosas introducciones

6 Como su nombre lo indica, los Permisos Precarios de Ocupación (en adelante PPO), son permisos que tanto el Gobierno nacional primero, como el provincial después, otorgaban a los ocupantes de tierras fiscales (que por este hecho son comúnmente llamados *fiscaleros*) y que avalaban la ocupación. Dichos permisos eran intransferibles y caducaban –en teoría– a la muerte del titular. Sin embargo, constituían la primera etapa de regularización jurídica de la tierra ocupada, aquel documento a partir del cual podía iniciarse el trámite de titularización de la tierra.

de la *conciencia de sí* del linaje y de sus obligaciones con la tierra y con el pasado. La rama de Zenón hablaba de costumbres perdidas que ahora se estaban recuperando y con ellas aludían a un «nuevo nacimiento»; la rama de Manuel demostraba, mediante abultados expedientes celosamente atesorados, que siempre siguieron *siendo* en el territorio.

«En estos papeles está todo»

El reencuentro en 2013 no tuvo la urgencia de los trámites judiciales, ni la de tener que terminar con un informe que pasara a formar parte de algún expediente⁷ (Tozzini y otros, 2008), y tampoco la corrida por hacer entrevistas; ni siquiera la de ponernos a mirar juntos expedientes o relevar la documentación que faltaba. Tuvo la serenidad de saber, antes bien, que en el proceso del juicio ciertos expedientes habían sido recuperados por la defensa, y por lo tanto cierta parte de la historia de la familia –aquella cifrada en los documentos de Estado– estaba a resguardo y recuperada.

Compartimos un mapa catastral en el que varios de los hermanos Antieco habían ido marcando los despojos territoriales sufridos históricamente, aquellas porciones del territorio hoy en manos de terceros; así como qué rastros de la historia de la familia (enterratorios, lugares ceremoniales o vinculados a eventos productivos, aguadas y otros) habían quedado allí *encerrados* y –por el momento– perdidos.

En esta etapa de cierta tranquilidad en el fragor de la lucha judicial, Aldo Antieco (hijo de don Julio y nieto de Manuel, el hermano del cacique Zenón) tiene el proyecto de escribir un libro que deje plasmada la historia de los Antieco en el paraje. Uno de sus hermanos, junto a su mujer, está interesado en reconstruir el árbol genealógico, «para que quede» y para que también pueda ser usado por los docentes en la escuela. En referencia a esto, un proyecto de larga data de la familia apunta a poder recuperar el edificio original de la escuela, aquel levantado por Zenón y Manuel –hoy en ruinas y en vías de desaparición–, para montar un museo con la historia del paraje y del linaje. Por su parte, la difusión de la historia de la familia es algo que vienen haciendo desde hace tiempo, ya sea mediante crónicas escritas (Antieco, 2005; Antieco/Comunidades aborígenes de la Pcia. del Chubut, s/f), o a través de visitas a otras comunidades o con la participación en eventos mapuche-tehuelche donde se difunde la historia y la problemática familiar en

7 Para una reflexión etnográfica sobre la tarea de un antropólogo en instancias judiciales, ver Tozzini (2010).

torno a la tierra, o simplemente juntando y atesorando distinto tipo de documentación o recuerdos familiares.

Esta ya era una tarea largamente encarada por su padre, Julio, uno de los tres hijos que tuvo Manuel. Julio Antieco logró que, hacia inicios de la década del 90, se legitimara en una asamblea de comunidades indígenas una bandera por él soñada, que posteriormente fuera reconocida como bandera mapuche-tehuelche de Chubut.⁸ De los hijos de Julio, varios han salido del campo en su juventud⁹ y son ellos quienes, en las ciudades chubutenses donde viven, llevan adelante actividades de reivindicación de los derechos mapuches-tehuelches en la provincia.

Como se ve, esta rama Antieco ha mantenido en el tiempo la impronta de Manuel en lo referente al territorio y su organización: «llevar papeles», esto es, encargarse de los aspectos más burocráticos que implican al conjunto, como las presentaciones judiciales, distintos trámites ante diversos organismos estatales; realizar las tareas referentes a la comunicación con el *exterior*, ya sea mediante notas o comunicados escritos que difundan la situación de la comunidad y se hagan eco de los problemas de otras comunidades o del pueblo mapuche en su conjunto; o bien participando de eventos públicos, semi públicos o privados de otras organizaciones o comunidades en nombre de la propia.

Defender la tierra a fuerza de camaruco

En el reencuentro mencionado con el campo, me vinculé también con otra rama familiar, descendiente directa del cacique Zenón, que hacía unos pocos años había recuperado la práctica del camaruco en la parte del territorio que ocupara, en vida, Zenón Antieco.

Don Honorindo Sánchez es nieto del cacique Zenón y sobrino del recientemente fallecido lonko Agustín Sánchez de la zona de Cañadón Grande, también en el noroeste de Chubut. Es un hombre sereno, de hablar claro y tranquilo. Luego de asegurarse de que no era abogada, ni tenía nada que ver con ese ámbito (por más que había colaborado con los hijos de Julio en su reclamo), aceptó recibirme y charlar conmigo de

8 Bandera azul, blanca y amarilla, con una punta de flecha en la franja blanca central. Fue aprobada por unanimidad en la Asamblea General de la Primera Reunión Provincial de Caciques y Comunidades Aborígenes en 1992. Se instituyó como fecha de conmemoración e izamiento de la bandera el 7 de septiembre de cada año, en conmemoración del 7 de septiembre de 1993, día del fallecimiento de su creador. El decreto 777/94 de la provincia establece reconocer a Julio Antieco como creador del emblema de las comunidades aborígenes de la provincia del Chubut.

9 Las razones por las que estas migraciones tuvieron lugar se hallan analizadas en Tozzini y otros (2008) y en Stella y Tozzini (2014).

la historia de la familia en el lugar. Una de las primeras cosas que me explicó fue que a ese territorio se lo defendía «a fuerza de camaruco».

Al largo peregrinar de la otra rama del linaje por laberínticos espacios estatales e intrincados procesos judiciales, se le contraponían las penurias y la larga espera, cargada de sufrimiento familiar, que esa rama de la familia había soportado hasta poder llegar a realizar nuevamente el camaruco de Zenón en su tierra.

La familia de don Honorindo había conservado algunos enseres que utilizaba el abuelo en sus camarucos. Sin embargo, esos objetos habían quedado guardados por muchos años, sin ser utilizados, desde que dejó de hacerse la ceremonia tras la muerte del cacique. La familia de don Honorindo venía sufriendo muchas penurias en la organización cotidiana de la vida, atravesada por tristezas, incertidumbre, temor; no lograban terminar de comprender los verdaderos motivos de tales padecimientos.

Hasta que una tía de don Honorindo, hermana de don Agustín, ofreció una explicación al problema: los objetos del camaruco de Zenón estaban clamando por volver a ser utilizados. Había que volver a hacer camaruco para que los males terminaran, la vida se reencauzara armónicamente y las cosas «volvieran a ser como antes». Sin embargo, relataba Honorindo, tamaña responsabilidad no podía ponerse en marcha sin más. Alguien debía recibir el *consejo* de cómo hacerlo. Don Honorindo y su familia identifican en la recuperación de esa práctica que Honorindo recibió como mandato, casi a sus 60 años y a través de un sueño, la manera de poder sortear con sabiduría los problemas que se presentaban para su familia en el territorio. Para ellos, volver al camaruco era volver a nacer como mapuches y ese renacimiento –que trae al presente rastros de vivencias del territorio en el pasado– es la manera de defenderlo. Sin embargo, aclara con pesar aunque no sin esperanzas, que «no es fácil volver a nacer».

En esta estrategia de defensa del territorio y en ese devenir en él, parecían no importar los *papeles* que, en definitiva, tampoco habían logrado que se reconocieran los derechos que poseen y acabaran los problemas por la tierra, unidos tanto a falta de reconocimiento estatal como a usurpaciones históricas sufridas por particulares o, incluso, como ya lo mencionamos, conflictos judiciales con algunos miembros familiares que no se reconocen en su pertenencia indígena y buscan regularizar la tierra a título individual desde el derecho civil.

Así, eludir fórmulas estatales y judiciales de nombrarse (el nombre de la comunidad debe ser soñado y debe ser dicho y cambiado en el *rehue*

en ocasión del camaruco), contraponer una ceremonia a los largos trámites de los tribunales y rehuir a la presencia de abogados en el territorio, parecían ser otras coordenadas desde las cuales don Honorindo y su familia ubicaban lo que significaba *ser en el territorio* y defenderlo.

Ser Antieco en Lepá: conectar con el pasado del linaje

Evidentemente cada rama familiar resguardaba en sus propias prácticas la forma en que sus abuelos habían llevado a cabo las tareas en y por el territorio; en consecuencia, ofrecían relatos algo diferentes del ser Antieco en Lepá.

Siguiendo a Michel Serres (1981), podemos ubicar en estos relatos distintas operaciones mediante las cuales los acontecimientos seleccionados fueron constituyendo el territorio. En el presente, la consolidación histórica de dicha división de funciones, sedimentada en cada una de las ramas del linaje, parece haber configurado el espacio en Lepá en dos planos. Uno de ellos privilegia los aspectos legales y formales que necesariamente deben operar en un contexto de dominación hegemónica para su defensa, con la interlocución del Estado en sus diversos niveles de agencia, y en la difusión de los conflictos. El otro, más íntimo, apela a registros simbólicos transmitidos intrafamiliarmente en y a través de distintos soportes de memoria.

En este planteo, resulta de utilidad el análisis de dos dimensiones. En primer lugar, la manera en que cada plano sedimentado estableció conexiones con el pasado a la hora de construir su espacialidad en interrelación con la historia familiar y con los cambiantes contextos históricos que fueron interpelando de diferenciales maneras a los colectivos indígenas, en los cuales determinados agrupamientos también pueden entenderse como imposiciones del poder (GELIND, 1999; Grossberg, 1996). Cabe apuntar que los descendientes de ambas ramas del linaje Antieco refieren, en cuanto a las condiciones de vida, tanto periodos de riqueza como de extrema carencia, y respecto de la seguridad en su territorio, periodos en que la tierra y la permanencia no parecía ser un conflicto y momentos (especialmente a partir de la década del 60) donde el avance de particulares sobre la tierra familiar comienza a expulsar a la descendencia del campo por falta de espacio productivo que pudiera sostener al conjunto. Entonces, cabe preguntarse con qué periodo de la historia familiar se reconecta en cada caso, con cuáles ancestros y con cuáles de sus luchas.

En segundo lugar, cabe analizar también de qué forma estos dos planteos en la manera de ser Antieco en Lepá logran conectarse entre sí, cuándo lo hacen y en virtud de qué circunstancias o motivaciones.

Al referirnos a conexiones que se operan en el territorio, recuperamos el planteo de Serres (1981) a propósito de las *topologías*. Según el autor, la topología nos permite seguir, a través del espacio y sus acontecimientos, un camino paralelo a aquel que podríamos seguir si hiciéramos foco en lo discreto de sus elementos y sus combinaciones (Serres, 1981, p. 31). Este planteo, si bien centrado en la ya clásica discusión acerca de la introducción de la historia en el estudio de las estructuras, nos resulta sugerente a la hora de analizar continuidades y permanencias, aun cuando ciertos datos empíricos pudieran llevarnos a decodificar rupturas, distanciamientos, bifurcaciones. En la misma línea confluye el planteo de Jean Petitot-Cocorda (1981) respecto de las *topologías de la diferencia*, que permite el análisis de las continuidades aun en contextos de (aparentes) rupturas abruptas.

Volviendo al caso en estudio y respecto de la primera dimensión propuesta, el análisis de Serres a propósito del lugar y de sus relatos resulta de suma utilidad para pensar las (re)conexiones que las distintas ramas del linaje operan con el pasado familiar. Refiriéndose al mito, el autor apunta la capacidad de conectar eventos y espacios entre sí y, en consecuencia, la de sustraer del caos y del desorden espacios que aparecen en los relatos separados y desvinculados. Según el autor, en los mitos persiste y subsiste el trazado de recorridos por el espacio. Pero, a su vez, el espacio es la condición del relato, pues los relatos se escriben sobre espacios.

En este sentido, podemos afirmar que ser Antieco en Lepá, como ser cualquier colectivo en cualquier otro lugar, implica estar inmersos en una intersección de relatos y espacios en permanente y variable interrelación. Para el autor, la cultura se define como la manera particular de operar estas conexiones que son únicas para cada grupo en cada momento. Ahora bien, volviendo a las formas de la descendencia de establecer conexiones con su pasado para posicionarse de una determinada manera en el presente, también los ejemplos del autor devienen sugerentes.

Retomemos la inclinación de la rama de Manuel por seguir el rastro de los papeles. Su descendencia, como vimos, ha desplegado a lo largo del tiempo diversas estrategias para permanecer conectados a las funciones de su abuelo en tanto mano derecha del cacique Zenón. En este sentido, y ante la muerte de ambos, sus nietos han sabido establecer puentes que permiten recuperar dichas semblanzas. Empero, su emplazamiento no ha sido sencillo, ni tampoco se los ha podido construir de la misma manera en todos los períodos.

Según Serres (1981), un *punte* es un operador difícil pues debe unir dos márgenes que se hallan alejadas; tiene por función generar una continuidad en una discontinuidad, que puede deberse a una fisura, a una fractura, a una hendidura, etcétera. Decir que la rama de Manuel ha generado puentes con su pasado no implica significar que ha habido allí una fractura con el mismo. Sí implica dar cuenta que la relación del linaje con su pasado se ha visto permanentemente dificultada, obstruida o incluso, puesta en duda, en el proceso de lucha con terceros y con el Estado por la regularización de la tierra.¹⁰ Es por eso que reconectar con la figura de Manuel a partir de llevar adelante similares tareas a las que él hacía en épocas donde ese problema se avizoraba, deviene una apuesta a la continuidad del linaje implicado en la defensa del territorio.

En este despliegue de diversas estrategias, el llevar los papeles, tal como lo hacía Manuel, no ha sido el único movimiento. Recordemos que una rama de esta familia ha optado por el vínculo con otras comunidades como manera de llevar el territorio hacia otros límites y con él, fijar agenda política (Stella y Tozzini, 2014) para sí y para el resto del pueblo mapuche-tehuelche, al tiempo que mantienen viva la historia de la familia y encendido el reclamo por la regularización y reconocimiento territorial. En esta línea se ubica tanto don Julio, con la creación y legitimación de la bandera mapuche-tehuelche oficializada en Chubut, como algunos de sus hijos, quienes, incluso viviendo en diferentes ciudades de Chubut, difunden su historia y sus reclamos y militan por los derechos indígenas en distintos rincones ciudadanos de la provincia. Así el puente con las funciones sostenidas por Manuel es construido de diferentes formas y con variadas texturas, e implica distinto tipo de tareas así como distintas dosis en el privilegio del protagonismo de llevar papeles y entonces protagonizar interminables trámites o procesos judiciales, o, por su parte, apostar a la difusión por distintos medios de la historia de los Antieco en Lepá, o el reclamo de sus derechos.

Ahora bien, ¿cómo traza el vínculo con su historia la rama de Zenón? ¿Cuál es el operador que logra conectar con el pasado? Hemos desarrollado en el acápite previo de esta sección de qué manera peculiar la rama de Zenón concebía el ser mapuche en Costa del Lepá. Esta identidad estaba dada por volver a realizar las ceremonias que llevaba a cabo el abuelo, recuperar y volver a poner en un contexto significativo los enseres que habían heredado de él y hacerlo luego de recibir el *consejo* de

10 Las acusaciones de no ser indígenas, de no tratarse de ninguna comunidad mapuche o de haber abandonado el lugar, son una constante en la interlocución con el Estado provincial (ver Provincia de Chubut, Poder Ejecutivo, 2008; y Tozzini y otros, 2008).

cómo recomenzar. Para don Honorindo, el seguir siendo, se trata de un renacer. Este nuevo nacimiento se gestó a partir de enlazar con la historia no mediante expedientes, sino mediante el consejo recibido en un *pewma*. En este sentido, el vínculo con el pasado se da a través de la conexión con sus antepasados en un formato propio e íntimo como lo es un sueño. La imagen de *pozo* de Serres resulta sugerente para analizar esta (re)conexión. Para el autor, los pozos son operadores dobles. Pueden generar un vacío que produzca una caída, pero también son capaces de «conectar variedades apiladas» (Serres, 1981, p. 27), tienen la capacidad de conectar lo desconectado, dando idea de verticalidad.

En este caso podemos considerar a las sucesivas generaciones como variedades apiladas. Don Honorindo se define menos por la relación con sus pares, que por el vínculo directo con su abuelo, a quien no conoció, pero de quien, por intrincados procesos, termina recibiendo consejo. En algún punto, don Honorindo no busca recrear formas de vincular el territorio y los Antieco con el exterior, sino que recupera, en un contexto de múltiples interpelaciones y siempre latentes problemas territoriales, momentos de la historia Antieco donde el linaje todavía fijaba ciertas reglas en el territorio, ocupaba un lugar importante en la interlocución con las agencias estatales y contaba con la capacidad de realizar el camaruco y solicitar colaboración para el mismo. La figura que recupera don Honorindo con el sueño y con el «volver a nacer» es aquella de traer al presente imágenes prósperas del pasado. En este sentido, acuerdo con Sabatella y Stella, quienes consideran que los *pewma* de personas mapuches y mapuches-tehuelches

dan cuenta del inter-juego entre las interpelaciones impuestas sobre las trayectorias indígenas –con las construcciones del espacio social que se asocian a las mismas– y las experiencias de subjetivación que permiten a las personas mapuche y mapuche-tehuelche convertir estos espacios sociales de sujeción en el lugar desde donde sentirse parte de un colectivo y encontrar perspectivas del devenir –cuestionando las instancias de interpelación que los sujetan. (2013, p. 14)

Como explicitan las autoras, los *pewma* reordenan las memorias y las experiencias, y convierten en saberes aquello que parecía no estar marcado como tal. A su vez, permiten retomar determinados eventos y proveerles significatividad en el presente.

Parafraseando a Benjamin (1973 [1940]), podríamos pensar al *pewma* funcionando en este caso como un *índex temporal* que permite el

señalamiento de un particular entramado de familia, historia y territorio en una clave que logra desplazar situaciones de extrema vulnerabilidad y despojos históricos. Los sueños y sus consejos traen a la superficie, por tanto, experiencias que parecían haberse disipado en el tiempo y tienen la capacidad de comunicar lo incomunicable en otros códigos. Es por esto que la figura del pozo propuesta por Serres (1981) resulta potente, pues permite ir a lo sedimentado en capas que tal vez no son contiguas en tiempo y espacio y, tal como lo propone Jean Marie Benoist a propósito del concepto de identidad, «romper ciertas relaciones superficiales bien establecidas para hacer emerger los mecanismos generativos y constitutivos subyacentes que las hacen posibles y suscitan otras cuestiones de articulación y de convergencia diferentes de las que aparecen en un primer momento» (1981, p. 356).

Como vemos, ambas ramas del linaje operan una continuidad con su pasado y, con él, conectan con la historia de los Antieco en el territorio. Pareciera que el prestigio y la diferenciación de tareas, que supo distinguir a ese dúo político-espiritual en Lepá, continuó en el tiempo a través de su descendencia. Sin embargo, si en los orígenes ambas cualidades iban juntas, complementadas y amalgamadas, al morir Zenón y Manuel, estas funciones, encarnadas en la descendencia de cada rama, se fueron sedimentando en diferentes estilos de ser Antieco en Lepá, aunque también bifurcando y distanciándose.

Al ser los indígenas paulatinamente desplazados de lugares de decisión político-territorial a causa de la consolidación del poder estatal nacional, provincial y municipal en la zona, aquellas tareas y funciones que continuaron revistando una visibilidad pública quedaron relegadas, entonces, a aquellas cercanas a las del rol de secretariado que supiera llevar adelante Manuel. El relegamiento de dicho rol a obligaciones vinculadas con el reclamo y la legitimación, coadyuvó a una mayor visibilidad de su descendencia, por el tipo de acciones públicas que este tipo de tareas requieren.

Por su parte, el rol espiritual que conducía Zenón quedó guardado en diversos formatos que logran desplegarse en el espacio doméstico a partir de operaciones de memoria cifradas en sueños. Esta nueva etapa está marcada, como bien explicaba don Honorindo, por una continuidad delineada por un renacer.

Si volvemos al planteo de Serres respecto de la idea de topología, el autor propone que ella abreva en la necesidad de encontrar (y agregamos, poder estudiar y comprender) espacios que escapen a las medidas (Serres, 1981). Pues, ¿cómo medir el espacio desplegado y puesto

nuevamente en escena por un sueño o el espacio construido a fuerza de reconectar acciones administrativas o de divulgación que transportan, a su vez, el espacio a otros sitios?

Si se tiene en cuenta el análisis de las continuidades, la segunda pregunta que nos hacíamos más arriba se vinculaba con la conexión de estas dos estrategias entre sí. Es decir, ¿cómo operan ambas en el presente, aun en sus distancias o disidencias? Este será el eje del próximo apartado.

Ser familia en las (dis)continuidades de tiempo y espacio

Meses después de iniciada esta segunda etapa de trabajo de campo en Lepá, pude consultar toda la documentación referida a la constitución, en 2009, de la comunidad NewentuainInchiñ, que integran los hijos de Julio. Más allá de que la función de lonko había recaído en una nieta de Zenón (puesto que en el estatuto de la comunidad se postulaba que quien ocupara dicho cargo debía ser descendiente de un lonko), encuentro que también en la constitución figuraba don Honorindo como uno de sus miembros. ¿Cómo podía conjugar esta presencia en un acta del año 2009, formando parte de un documento que se redactaba para ser presentado ante agencias estatales en el contexto de un conflicto judicial aún abierto, con los contundentes conceptos que al respecto había vertido en nuestra conversación de 2014? ¿Cómo explicar esta distancia entre ambas acciones? ¿Cómo aprehender, incluso, la continuidad entre dos ramas del linaje que parecen por momentos distantes, pero que se encuentran íntimamente imbricadas, incluso, en momentos por ellas significados como importantes (por ejemplo, la rama de Zenón participando de la formación de la comunidad de la rama de Manuel, o la rama de Manuel necesariamente participando del camaruco recuperado por la de Zenón)? ¿Cómo enlazar esta vinculación de estrategias presentes en relación al nexo que cada rama estableció con su pasado?

En su ya clásico desarrollo de la Teoría del Actor Red (TAR), Bruno Latour apunta que lo social no refiere a un tipo de dominio especial sino a un movimiento particular de reasociación y reensamblado (Latour, 2008, p. 21) de múltiples, diversos y heterogéneos elementos. En este sentido, propone no detenernos en las deconstrucciones, en la dispersión (o la destrucción), sino verificar cuáles son las nuevas instituciones, procedimientos y conceptos que vuelven a relacionar lo social (p. 27). En esta línea, importaría menos ver de qué forma ambas ramas del linaje se diferencian y se distancian en el tiempo a través de los estilos de luchar por el territorio o detenerse en la diversidad de acciones –incluso

contradictorias– encaradas por una misma persona; que ver la manera en que todas estas acciones confluyen en un mismo ensamblado, en la conformación de un mismo linaje y de un mismo espacio, alimentado por las distintas temporalidades del linaje que cada rama elige recuperar de manera significativa.

En esta línea, adherimos a la propuesta de Lawrence Grossberg (2010) de concebir el espacio como el «acto de existencia de la multiplicidad como posibilidad» (p. 18), poner en práctica multiplicidades, producir relaciones o incluso diferencias. Si Bruno Latour (2008) concibe a lo social como un producto del ensamblaje de lo heterogéneo, Grossberg hace lo propio al concebir el concepto de contexto: un ensamblaje activo organizado y organizador de vínculos (2010, p. 18).

En un trabajo previo (Stella y Tozzini, 2014), hemos analizado de qué manera la descendencia de Manuel articulaba familia y territorio a través de la forma en que este último era transportado por ellos a lugares muy distantes desde donde, a su vez, se aportaba a su continua re-creación. En este espacio, procuramos volver a Lepá para ver las multiplicidades que allí tienen lugar como un modo de dar respuesta a tecnologías de creación de contexto (Grossberg, 2010) en las cuales se fijan identidades y se ordena la diferencia. Si pretendemos entender cómo en Costa del Lepá se interconectan parentesco, política y territorio, es preciso que además de entender el espacio desde la idea de topología, es decir, teniendo en cuenta sus continuidades antes que detenernos en las particularidades de sus elementos (Serres, 1981), podamos sumarle a este planteo el atravesamiento de las relaciones de poder que, en buena medida, implican y contienen una miríada de diversas y contradictorias interpelaciones hacia los colectivos subalternos. En este sentido, acordamos con Grossberg (2010) respecto de que el espacio no puede entenderse sin aquello que sucede en él y, viceversa, los eventos no pueden entenderse sin tener en cuenta el espacio.

Tanto la formulación de Latour respecto de las formas de ensamblaje, como el planteo de Grossberg de formas de construcción de contexto, nos ayudan a manera de halo bajo el cual entender las continuidades y amalgamas en las formas de construir territorio entre los Antieco de Costa del Lepá. En referencia a Grossberg, resulta pertinente la construcción en tres planos que realiza de la idea de contexto, pues brinda pistas claras para entender las aparentes diferencias que ambas ramas de la familia ponen en acto para estar en el territorio. Así, y en referencia a los Antieco, su *entorno o situación* (2010) responde al hecho de ser una familia afincada hace ya más de un siglo en Costa del Lepá; un lugar

que, si bien puede pensarse como aislado, los mantuvo vinculados tanto a otras comunidades indígenas como a centros abastecedores donde ubicar los productos de la ganadería que practicaron y de la que subsistieron –y en buena medida subsisten–. Esta es, en palabras del autor, «aquella porción de espacio-tiempo que da la condición de posibilidad, plantea la existencia socio-material, la comunidad forzosa, en un lugar común» (p. 20).

Sin embargo, la realidad del linaje no se agota en el lugar que les tocó para vivir y –aun con dificultades– permanecer. El territorio o lugar es definido por el autor como la materialidad de esa situación vivida. Se trata de una realidad afectiva atravesada por relaciones de subjetivación, sujetificación, emplazamiento y orientación, identidades e identificaciones (Grossberg, 2010, p. 20); son las diferentes formas de vivir situaciones socialmente determinadas. En este sentido sí podemos ver a las dos líneas del linaje modelando de diferentes maneras la situación dada, de acuerdo a aquello que recibieron como legado de sus ancestros. Y entonces algunos privilegian extender los límites de Lepá por ciudades y tribunales e inmiscuirse en territorios ajenos que –incluso en algunos casos– forman parte de las maquinarias de exclusión hegemónicamente dispuestas, con el fin de desplegar todas aquellas estrategias que puedan coadyuvar a la defensa de la familia en el territorio.

Mientras tanto, otra parte del linaje –que se mantiene aparentemente inactiva frente a ciertos atropellos– elige maneras menos públicas y espera a que ciertos indicios íntimos de conexión sutil con los ancestros se manifiesten para dar consejos de qué relaciones y prácticas entablar o restablecer en momentos de crisis para sacar el linaje adelante.

Ahora bien, en tanto espacio vivido, el lugar o territorio debe poseer obligatoriamente límites frágiles, porosos, inestables y marcados por una lógica de la conectividad en la que cada lugar se sitúa dentro de redes de relaciones y actuaciones (Grossberg, 2010, p. 20). Y es aquí donde el territorio opera la unión de elementos heterogéneos del entorno que se amalgaman formando una unidad coherente aun en los diferentes estilos de gestionar el ser, el estar y el permanecer en el territorio. En definitiva, aun analizando las diferencias, ir a Costa del Lepá es vincularse con el linaje Antieco que se presenta como una unidad con profundidad en el tiempo, discutiendo problemas presentes y posibles proyecciones a futuro.

Finalmente, el contexto es también, según el autor, una construcción ontológica que llama *región*: refiere a aquellas formas posibles de ser en el espacio-tiempo que permiten el tránsito de una determinada manera por entornos y territorios (Grossberg, 2010, p. 21). En palabras del

autor, la región es aquello que nos permite entender la forma en que se dieron las contingencias y las posibilidades que se fueron abriendo. En este sentido, desplegar estrategias particulares de *hacer lugar* y *dar permiso* ante el desalojo de una comunidad cercana, o intentar defender de una determinada manera su pertenencia a un colectivo, eligiendo a veces formas *a priori* menos estratégicas para enfrentar al poder (como negarse a realizar algún trámite que los pondría inmediatamente ante el Estado como *verdaderos indígenas*); resultan todos ellos indicios para entender la región en la que este linaje se emplaza de manera particular en un espacio-tiempo.

A este análisis sumamos y vinculamos el planteo de Marshall Sahlins respecto del parentesco. El autor lo define en tanto una *inclinación a la mutualidad del ser* (2011a), propuesta que nos permite iluminar algunas de las maneras en que los Antieco construyen familia paralelamente, o en interrelación, a cómo construyen territorio o lugar (Grossberg, 2010). Ambas ramas del linaje Antieco *son* juntas y se complementan. Así, Ángela Antieco, nieta de Zenón y hermana de don Honorindo, es convocada por los hijos de Julio para ser su lonko en la comunidad que deciden conformar. Honorindo, aun con sus reticencias, acude a formar parte de sus miembros. A su vez, y también centrado en su propia manera de construir lugar, invita a sus parientes a que participen con la bandera de Julio en el camaruco de Zenón recientemente recuperado.

En una foto del primer camaruco que volvió a celebrarse en el espacio de Zenón hace pocos años, don Honorindo me mostraba unas imágenes donde la rama de Manuel montaba a caballo llevando la bandera de Julio. En una pequeña fotografía antigua, por él atesorada, se lo ve a Zenón en su camaruco abrazado a otro hombre, vestido con menos galas, y que la familia estima que es Manuel. En el camaruco pasado y presente, ambas ramas van juntas: en la foto antigua, los hermanos aparecen abrazados; en la actual cada rama está representada y compartiendo un evento importante a pesar de posibles diferencias.

Sin embargo, la presencia de la bandera de Julio en dicho contexto es un dato por demás interesante, pues pasaría casi medio siglo entre el último camaruco de Zenón y la creación de esa bandera. Es decir, la visibilización de la bandera de la rama de Manuel en el camaruco es una instalación novedosa. En este sentido, la forma en que esa rama del linaje se incorpora no replica de manera idéntica la manera en que se incorporaban en el pasado. Así, se da privilegio a aquel descendiente de Manuel que logró dar una visibilidad pública, allende las fronteras de Lepá, al linaje. Y es en este complemento de mutualidad donde se opera

la continuidad no sólo hacia atrás en la historia, sino en el presente y hacia el futuro. Así, defender la tierra a fuerza de camaruco o llevar adelante y conservar abultados expedientes, son dos formas complementarias de continuidad familiar en el territorio, en las cuales se plasman antiguas y complementarias divisiones de funciones en esa suerte de –citando a Nacuzzi (1993)– *cacicazgo dual*.

Pero, a su vez, dicha inclinación a la complementariedad se da en el presente: ser Antieco en Lepá se explica también por la mutualidad mantenida con los ancestros que aparecen en los sueños, resignifican prácticas pasadas, indican acciones presentes capaces de recuperarlas o dejan con sus muertes mensajes de lucha. Así, el consejo que recibe don Honorindo, a través de un *cahuel* o caballo celeste que le indica dónde y cómo realizar la ceremonia, cómo deben ser utilizados los objetos que quedaron del antiguo camaruco de su abuelo, a través de seres de otro plano que instruyen a los vivos, (re)crean lazos en el territorio y revitalizan alianzas y reciprocidades, incluso por fuera del paraje. Como decía don Honorindo: el camaruco tampoco pudo volverse a hacer inmediatamente después del sueño, pues hubo que rearmar toda una nueva red que pudiera colaborar y ayudar en la consecución de este evento.

En este sentido, podemos decir que aquella mutualidad operada entre vivos y muertos y entre vivos y seres no humanos (el *cahuel*) existentes sólo en sueños, tiene la capacidad –en determinados contextos– de reproducir la mutualidad vivida por el linaje en el pasado en el territorio y extenderla, incluso, por fuera del espacio comunitario. Y no sólo porque se reestablezcan antiguos lazos que permanecieron en suspenso a lo largo del tiempo, sino porque son indicadores de tipos de lazos y relaciones que tal vez sólo una práctica (como en este caso el camaruco) tenga la capacidad de revitalizar por su especificidad y necesidad (por ejemplo, vincularse con comunidades de lugares lejanos que, por su distinta geografía, puedan proveer las cañas para el *rehue*, o personas que ejecuten funciones puntuales en la ceremonia).

En este sentido, no está de más indicar que el «volver a nacer», que don Honorindo postulaba respecto de volver a ser mapuche a partir de recibir un consejo, podría extenderse hacia el tipo de relaciones particulares que este renacimiento vuelve a poner en juego. Esas relaciones también van surcando de una manera renovada el territorio y van construyendo una forma mapuche de lugar. Y la dificultad que don Honorindo señalaba como inherente de este renacer implica, a su vez, la cantidad de lazos y concepciones que deben volver a ser puestos en contexto, significados y aprehendidos.

A su vez, la explicación que uno de sus hijos brinda acerca de la muerte de Julio, vinculándola a hechos que *a priori* resultarían de difícil constatación, está devolviendo—a través de la apelación a otro plano—la importancia de seguir el legado. Si Julio murió de una manera sospechosa, si se intuye que alguien recurrió a fuerzas extraterrenales para enfermarlo, entonces su accionar en vida por defender el territorio adquiere fuerzas renovadas para ser continuada por sus descendientes.

Sin embargo, este relato en el cual se marcan ciertas personas unidas en parentesco accionando de manera negativa sobre la salud de don Julio a través de fuerzas sobrenaturales, está marcando en este registro poco habitual los límites dentro de los cuales se concibe el parentesco. Así, si bien en todo ensamblaje confluyen agentes humanos y no humanos (Latour, 2008), el linaje Antieco nos muestra que no todos los ensamblajes entre personas unidas consanguíneamente y los entes extraterrenales por ellas convocados, marcan parentesco. Si, en el caso de don Honorindo, podíamos sugerir que se entramaban en parentesco seres no vivos (ancestros), o incluso no humanos (el *cahuel* celeste), aparecidos en sueños; en este caso, la conexión con fuerzas sobrenaturales no refiere precisamente a esa inclinación a la mutualidad del ser que definiría parentesco.

Por el contrario, y como también lo apunta Sahllins (2011b), estos registros, que siempre apuntan a generar un efecto sobre los vivos, son usados en este caso de manera malevolente y por lo tanto marcan una suerte de *parentesco negativo* (p. 237); un no parentesco, una restricción, ya que aquello que se está inhibiendo con estas relaciones y las acciones habilitadas es la continuación de un linaje.

En este sentido, acudir a entidades extraterrenales amplía tanto como restringe las concepciones de parentesco permitidas y avaladas por el grupo, en virtud de las diversas cualidades de las acciones que se despliegan en el territorio y en relación al linaje. No es un dato menor que, retrospectivamente, ciertas sospechas sobre estas prácticas contaminantes recaigan sobre familiares que alguna década más tarde intentaron privar a la descendencia de Julio de su propio espacio de vida. Ejercer ciertas prácticas que tendrían consecuencias sobre la salud del padre, así como intentar privar a futuro a su descendencia de su espacio territorial, es leído como parte de la misma historia donde hechos del pasado se iluminan y explican a partir de sucesos presentes.

Por tanto, estamos ante la continuidad de un parentesco en un territorio, entendido éste no como una invariante cultural (Levi-Strauss, 1981), sino—como ya lo expresáramos en otra parte (Stella y Tozzini, 2014)—como

espacio de circulación, de movilidad, de transporte y de diferentes formas de concebirlo, (re)crearlo y defenderlo. En este contexto, el parentesco se expresa en las diferentes concepciones de territorio que enuncian las dos ramas, donde parentesco y territorio se explican mutuamente, a la vez que recuperan selectiva y situadamente porciones del pasado del linaje.

Conclusiones

En este artículo se intentó dar cuenta de las formas en que dos ramas del linaje Antieco, en Costa del Lepá, Gualjaina, noroeste de Chubut, construían parentesco y territorio de maneras diversas pero relacionadas.

Las dos etapas de trabajo de campo arrojaron datos de diferentes texturas. En la primera etapa, los provenientes de unos Antieco totalmente comprometidos con el curso de los expedientes, preocupados por los papeles faltantes, difundiendo su problemática y su historia por donde fuera posible. En la segunda etapa, una rama del linaje, negando la efectividad que estas estrategias pudieran tener, postulaba que la única forma de defensa del territorio era *volver a nacer* como mapuches a través del camaruco y la lengua de los abuelos. En medio de esta segunda etapa, unos documentos que no había visto previamente confirman un dato *a priori* discordante: aquella persona que parecía descreer de las estrategias jurídicas y de los documentos, y quien manifestaba que al territorio se lo defendía «a fuerza de camarucos», formaba parte, en un documento con su firma, de la comunidad formada por sus primos, de la otra rama del linaje.

Seguir a la persona (Marcus, 2001) sin más o, como en este caso, *encontrarla* en caminos por ella misma postulados como antagónicos, hubiera podido llevarme o bien a postular contradicciones, o bien, de no advertirlo, a postular conclusiones apresuradas, cuando no incompletas. Antes bien, poder tomar ambas acciones como parte de aquello que se ensambla y que define lo social, ha permitido delinear de qué forma aquellas acciones de un pasado cercano, hoy vistas como discordantes, pueden ser interpretadas como *rastros* que quedaron de otras maneras de ensamblar lo social, en el momento en que una nueva asociación entre elementos (Latour, 2008, p. 23) se está gestando.

Como vimos, los Antieco están en permanente reconstrucción de sí mismos y del territorio donde ha transcurrido el devenir el linaje por más de un siglo, generando nuevas asociaciones, recuperando los rastros de viejas formas de ensamblaje, a las que dotan de autoridad, reflexionando –parafraseando a Latour (2008)– sobre aquellas

asociaciones que se han visto obligados a establecer, mientras ensayan otras que no necesariamente siguen a pies juntillas las de sus predecesores o las que ellos mismos pudieron haber elegido –aun con diferenciales márgenes de acción– en otras oportunidades. Este movimiento se revela tanto como una forma de resistir lugares sociales disponibles o la restricción de movibilidades dispuestas vía la operatoria de diversas maquinarias (Grossberg, 1992), como la posibilidad de contar con más opciones en caso de que alguna estrategia se revele inconducente (Briones y otros. en Briones, 2007b, p. 36).

Ahora, si bien hemos tomado aquí una perspectiva en la que priman conexiones, continuidades y ensamblajes, el presente es un trabajo que aspiró a mostrar, paralelamente, las desconexiones que las diferentes interpelaciones hegemónicas hacia el grupo los ha compelido a realizar. En definitiva, aquellas prácticas que se recuperan en un renacer también nos hablan de todo aquello que debió ser puesto en suspenso, aquello que sí generó –antes que una reconexión con sedimentos apilados– una caída en un pozo (Serres, 1981).

Pues hablar de reconexiones entre grupos subalternizados e interpelados de contradictorias maneras por el poder en el proceso de lucha por la hegemonía, necesariamente nos obliga a hablar, en paralelo y como su telón de fondo, de aquellas desconexiones históricamente situadas que fueron marcando la forma de ser y estar en el territorio. En este sentido, abandonar determinadas prácticas como el camaruco o la lengua de los abuelos, salir del territorio familiar para trabajar en la ciudad o aceptar dialogar con el Estado ciñéndose a los términos y los canales por él propuestos, también fue la forma de continuar siendo.

Sin embargo, los enseres del camaruco se guardaron (mas no se extraviaron), la lengua quedó cifrada en sueños y en el conocimiento de las formas correctas de pronunciar determinadas palabras aunque no se las hubiera enunciado por décadas; el traslado a las ciudades se convirtió, con el tiempo, en una forma de llevar la reivindicación territorial allende las fronteras del Lepá (Stella y Tozzini, 2014) y ciertas causas judiciales –como la de usurpación que los trabó en conflicto con un pariente– finalmente fueron ganadas (aunque eso no implicara la finalización de todos los problemas vinculados al territorio).

Conexiones, desconexiones y re-conexiones, así como las contradictorias imágenes y rumbos que cada una de estas operaciones haya podido ofrecer en el campo, forman parte del mismo proceso social que, en tanto antropólogos, estamos comprometidos a seguir indagando de manera relacional.

Fuentes primarias

Antieco, Eva, Juana y Joaquín (2005). «Historia de la Lof (comunidad) Antieco». Mimeo.

Antieco, Joaquín Lucas/Comunidades aborígenes de la Pcia. del Chubut (s/f). «Ti Lof Antieco». Mimeo.

Manuel Millaguala, de la Reserva Nahuelpán, a Manuel Antieco (4 de junio de 1937).

Carta.

Censo de padres de familia realizado por Manuel Antieco en Laguna Rosario (agosto de 1937).

Lofche mapuche-tehuelche Newentuain Inchiñ (24 de octubre de 2009). Estatuto.

Designación de Zenón Antieco para realizar Censo Escolar (1931). Nota 806 Insp. Sec. Xa.

Provincia de Chubut, Escribanía General de Gobierno (2009). Expediente 02174-GB-09.

Provincia de Chubut, Poder Ejecutivo (29 de abril de 2008). Decreto 411.

A través del mito de *chreng chreng* y *cay cay filu*: pozos y puentes sobre el ser mapuche

Carolina Álvarez Ávila

IDACOR-Museo de Antropología (CONICET/FFyH-UNC)

Cuando he hablado del pozo, sencillamente he hablado como de un desgarrón de varias vías en un recorrido, cosa enteramente paradójica. Es no sólo un desgarrón de varias vías en un recorrido sino también la conexión de varios tipos de variedades. Y en tanto el pozo es generalmente una figura caída, pero también la figura de un resurgir ¿por qué no tratar de interpretar este pequeño relato de la antigüedad como una fractura que, en un momento dado, es ocasión de un resurgir?

MICHEL SERRES (1981)

La idea del pozo, donde caemos, donde puede ocurrir un desgarró, desconexión, confusión o miedo supone –como mínimo– un movimiento previo, un tránsito hacia algún lado y una interrupción de dicho transitar. Pero también puede incluir, como señala Michel Serres, un resurgimiento y posibles reconexiones.

La sensación de un tránsito apacible y la abrupta aparición de un pozo es la imagen que mejor describe lo que transitamos cuando se repuso el mito de *chreng chreng* y *cay cay filu*¹ en el contexto de los talleres de *mapuzungun* en una comunidad mapuche rural, en la provincia de Neuquén. La cadencia, la calma y hasta cierta armonía que nos envolvió en el desarrollo de los talleres se sacudió por completo cuando algunos participantes, al escuchar el mito, comenzaron a desplegar dudas, inquietudes y desasosiegos.

En el presente trabajo me propongo, entonces, analizar lo que supuso reponer el mito de *chreng chreng* y *cay cay filu* en el contexto de los talleres de idioma en la comunidad mapuche Ancatruz. En este análisis, entiendo que los debates y reflexividades de mis interlocutores pueden comprenderse como profundamente *propios* pero que también

1 Diversos modos de transcribir estas palabras en mapuzungun figuran en la bibliografía consultada: *caicai filú*, *kai kai filu*, *Kay kay filu*, *Cai cai-Vilu*, *trentren*, *Treng treng filu*, *Trentren-Vilu*. Para éstas y otras palabras y expresiones en *mapuzungun*, soy fiel al modo de escribir que utilizamos durante los talleres de idioma que se dictaron en la comunidad en junio de 2011 y que analizo, en parte, en este trabajo.

reverberan allí tensiones y conflictos que devienen de una larga historia de invisibilización, injusticias e imposiciones que los lleva a preguntarse hacia dónde van y cómo. Propongo también recurrir al debate sobre el concepto de *topología* y cómo ciertos operadores espaciales permiten repensar categorías como identidad o cultura (Lévi-Strauss, 1981; Serres, 1981).

Como punto de partida, se vuelve necesario historiar brevemente de qué comunidad mapuche hablamos, para así entramar las preguntas a experiencias históricas concretas. Describiremos concisamente la comunidad, que ya ha cumplido más de 100 años de existencia y (auto) reconocimiento como tal. Cierta estabilidad en su situación hace que algunas de las diatribas y luchas acuciantes que atraviesan otras agrupaciones y comunidades de la Patagonia le sean un tanto ajenas. Sin embargo, estas reflexiones se entraman con algunos debates acerca de cómo se continúa viviendo y siendo mapuche en comunidad, cuando algunas condiciones (nunca todas) para la vida como pueblo indígena en la Argentina están aparentemente aseguradas, como en este caso.

100 años de comunidad, en comunidad

Luego del largo proceso de incorporación de territorios patagónicos al Estado-nación argentino, diversas familias de distintos linajes mapuches y no mapuches fueron asentándose en estas tierras a inicios del siglo **XX**. En 2003, con un gran asado y fiesta en el salón comunitario en el paraje Zaina Yegua, la comunidad mapuche Ancatrúz festejó sus 100 años de existencia. La agrupación se ubica al sudeste de la provincia de Neuquén, en el departamento Collón Curá, a 225 km de la capital provincial y a casi 200 de la ciudad rionegrina de Bariloche. Dividida en cuatro parajes, actualmente habitan en el campo entre ciento veinte y ciento cincuenta personas, y los miembros en total suman entre ciento cincuenta y doscientas personas.² En el territorio comunitario existen

2 Sorprende la drástica disminución de la población rural. En el verano de 1980, se realizó un relevamiento demográfico en toda la comunidad Ancatrúz que registró un total de 356 habitantes entre los cuatro parajes. De dicho relevamiento participaron los antropólogos C. Briones y M. Olivera y el señor J. Schulz, como parte del convenio entre el Instituto de Antropología (UBA) y la empresa Hidronor s. A. En dicho relevamiento se consignó también la distribución de hombres, mujeres y niños por paraje. Dicho relevamiento dio pie para que Olivera, Briones y Carrasco (1985) realizaran un análisis pormenorizado de las pautas matrimoniales en la comunidad, que fue también punto de partida para el análisis de algunas transformaciones comunitarias. El número de habitantes actuales se desprende de la confección de

alrededor de setenta y ocho puestos habitados en los cuatro parajes que componen la comunidad y otras tantas taperas, como se les denomina a los puestos deshabitados.³

En otro trabajo (Álvarez Ávila, 2013), se analizaron dos sentidos nativos relacionados a la comunidad. Por un lado, un sentido sedimentado que denominé *comunidad territorializada* y que se comprende a la luz del largo proceso de incorporación de los territorios patagónicos al Estado-nación argentino y a su institucionalización (Escolar, 2007). Dicha incorporación abarcó múltiples pasos y procedimientos para que el grupo de familias, representadas en sus inicios por Diego Ancatruz, fueran reconocidas tanto por el Estado nacional como provincial. Entre 1904 y 1908 aproximadamente, tras una cierta estabilización de los patrilinajes fundadores de la comunidad (Briones, 1988), este conjunto de familias decide elegir un representante que medie y negocie con el Gobierno nacional. En aquellos años, Diego, acompañado de lenguaraces, realizó diversos viajes a Buenos Aires para iniciar los pedidos de reconocimiento comunitario y territorial, reclamando también una escuela rural para, en palabras de nuestros interlocutores, «defenderse de la trampa de los blancos y entender los códigos *huingca*». En 1917, a través de un decreto del Poder Ejecutivo Nacional firmado por el entonces presidente Hipólito Yrigoyen, se otorgó un permiso provisional de ocupación de tierras a «Diego Ancatruz y sus familias».

Durante la etapa como Territorio Nacional, en lo que respecta a políticas y discursos sobre la población indígena y concretamente en la comunidad, no hubo cambios significativos sino hasta que se emprende la provincialización, en 1954.⁴ Ya conformada la provincia neuquina, el próximo gran hito ocurre en 1963, año en que fue elegido gobernador el dirigente del Movimiento Popular Neuquino (MPN)⁵ Felipe Sapag,

mapas por paraje donde dibujé los puestos y las taperas existentes en coautoría con el *longko* de la comunidad en aquel momento, Carlos Ancatruz. Fue realizado en 2012 y al concretar los mapas tuvimos en cuenta la variante de aquellos pobladores que poseen casa en Piedra del Águila –el pueblo más cercano– y viajan constantemente entre ambas viviendas, así como aquellos poquísimos *pobladores* que vuelven al campo sólo durante el verano.

- 3 Los parajes son Paso Yuncón, Zaina Yegua, Piedra Pintada y Sañicó.
- 4 Es destacable, en este período de transición, el último informe realizado por el último gobernador del territorio, Pedro Luis Quarta y elevado al Ministerio del Interior de la Nación, sobre las tribus indígenas que abarcaban 5863 personas en 1954.
- 5 La proscripción del peronismo y la división del radicalismo, entre otras cuestiones, llevaron a la emergencia de nuevos partidos, considerados por algunos como neoperonistas. En 1961, en la localidad neuquina de Zapala y liderado por los hermanos Sapag, se conformó el Movimiento Popular Neuquino (MPN). Según

cuyo Gobierno abordó la problemática de tierras de las comunidades mapuches en la provincia. Luego del censo de 1963,⁶ en marzo de 1964, el gobernador firmó el decreto 737 que otorgó reconocimiento oficial a 18 agrupaciones mapuche⁷ e incluyó entregas de grandes extensiones de tierra con carácter de ocupación permanente, pero de tenencia precaria. Específicamente se les reservaban tierras consideradas fiscales a objeto de dar «la sensación de seguridad que la tenencia de la tierra requiere para hacerla producir y mejorarla con el trabajo diario y constante» (Aylwin, 2004, p. 8). Se trató de una adjudicación de carácter comunitario, permanente y gratuito, y que otorgaba exclusividad frente a terceros. En el texto del decreto figuraban los nombres de las diversas agrupaciones, quiénes estaban a la «cabeza» y las «familias que las integraban», detallando a todos con nombre y apellido.⁸ Finalmente, es-

se lee en las actas y los documentos de la época, el MPN tuvo como primer objetivo mantener las banderas del peronismo hasta que finalizara su proscripción; pero luego de que esto ocurriera, el movimiento no reingresó al partido y se mantuvo autónomo, gobernando hasta hoy la provincia (excepto en los períodos de Gobierno de facto). En su inicio, se integraron mayoritariamente peronistas o personas que habían desempeñado cargos durante el peronismo, excepto una minoría radicada en la capital neuquina. Una de las figuras centrales de aquellos primeros años, don Felipe Sapag, luego de haber sido intendente de la ciudad de Cutral-Có hasta 1955, se presentó por primera vez ante el electorado provincial en 1961, y resultó electo gobernador pero con elecciones anuladas. Fue reelegido como gobernador en 1963. Para comprender el surgimiento y el predominio del MPN en Neuquén –incluso sus quiebres internos entre sobischistas y sapagistas– son indispensables los trabajos de Orietta Favaro y equipo: Favaro (1999a y b, 2004 y 2012), Favaro e Iuorno (1999), Favaro y Arias Bucciarelli (1999), entre otros. Favaro (2001) en particular, aborda desde una perspectiva histórica crítica, la variante peronista provincial que representó el MPN, con especial énfasis en el estudio histórico de Neuquén desde una perspectiva que entrelaza lo local, regional y las relaciones con el Estado nacional que permiten comprender la importancia central del petróleo y la lana durante las primeras dos décadas de vida gubernamental emepenista.

- 6 En Neuquén, el censo permitió identificar y reconocer a 22 comunidades a partir de la previa entrega de tierras del Gobierno. Estos 22 grupos sumaron 682 personas a los 8000 reconocidos durante esa época. Este reconocimiento se dio a través de dos decretos. Primeramente se reconocieron 17 y, en 1966, otras 5 más. Ver nota siguiente.
- 7 Las reservas, o más precisamente las agrupaciones –término de aquella época– reconocidas por este decreto fueron: Aigo, Ancatruz, Antifiñir, Atreuco, Aucapan, Cayulef, Currumil, Cheuquel, Chiquillihuín, Filipín, Huayquillan, Kilapi, Mellao Morales, Millaín Curical, Paineofilu, Painemil, Puely Quinchao. El decreto dispuso la reserva de unas 175 000 hectáreas a favor de estas 18 agrupaciones. Posteriormente, se dictaron los decretos 1608/64 y 0977/66 que beneficiaron a las agrupaciones Namuncurá, Rams y Catalán. Ver Falaschi y otros, (1996 y 2005) y Aylwin (2004).
- 8 Como analiza Delrio (2005b), esta fórmula de dos términos «el cacique y su gente»,

tablecía el compromiso de realizar mensuras, amojonamientos y otras obras en las tierras entregadas. Su naturaleza jurídica era, entonces, la de un usufructo permanente y definitivo y no la de un derecho de propiedad (ver Falaschi y otros, 1996; Awlin, 2004, p. 8 y ss.). Entre los grupos figuraba la comunidad Ancatruz y en el decreto se les reconocían las 17 300 ha que ya habitaban, con acceso a lo que, en aquel momento, seguía siendo el río Limay. Al momento del decreto, la agrupación se encontraba liderada por el *longko* Francisco Ancatruz, nieto del legendario Diego.⁹

Esta iniciativa se comprende en el marco de un plan emepenista mayor de regularización de las tierras bajo el régimen de Reservas, que implicaba ciertos derechos y obligaciones, «al tiempo que iniciaba una política de tipo desarrollista y clientelar (incluyendo el acercamiento y cooptación de las comunidades), tornando ambos gestos en pilares de su estrategia de acumulación de poder» (Falaschi, Sánchez y Szulc, 2005, p. 185). Según estos autores, la tierra (pública) y su administración fue una preocupación central en los años iniciales de la provincialización, en un comienzo asociados a dos destinatarios diferentes: inversores o productores en general, y agrupaciones indígenas. Todas estas estrategias e iniciativas distinguen a Neuquén de sus vecinas provincias patagónicas, Río Negro y Chubut.¹⁰

relacionada a su vez con la idea de tribu, fue operativa tanto para la implementación de sistemas de parlamentos y tratados entre administraciones coloniales y nacionales y agrupaciones indígenas o naciones independientes pre-revoluciones independentistas; como para dispositivos de localización (creación de colonias, reservas y misiones) luego del sometimiento al Estado-nación argentino, después de la Conquista del Desierto.

- 9 A cargo de las familias Antifil, Colipi, Curipe, Currulef, Epullan, Guayquimil, Paine, Payllalef, Queupán, Aquito, Coliluan, Epulef y Guayquimil. Con el regreso de la democracia, y en las elecciones de octubre de 1983 frente a peronistas y radicales, los neuquinos eligieron por cuarta vez al líder del MPN por amplia mayoría. Retomando comentarios tanto de los pobladores de Ancatruz como materiales bibliográficos elaborados por miembros de comunidades del Neuquén, «Sapag emprendió, con decisión y envergadura, la gran reivindicación de las tierras indias. Que es también la reivindicación de los derechos de los mapuches» (Curruhuinca-Roux, 1993, p. 270). Apresuradamente y luego de sus reelecciones de 1972 y 1983, completó la entrega definitiva de las tierras, manifestando en el decreto que aquellas entregas resultaban insuficientes «para crear en el ánimo de los favorecidos la sensación de seguridad que la tenencia de la tierra requiere para hacerla producir y mejorarla con el trabajo diario y constante» (provincia de Neuquén, decreto 0737, 20 de marzo de 1964).
- 10 «Otras provincias de asentamiento de poblaciones mapuches sólo empezaron a reconocer a las comunidades indígenas en la década del 80 (Río Negro) o del 90 (Chubut)» (Kradolfer, 2007, p. 45).

El último gran hito en relación al reconocimiento estatal de la comunidad fue la gestión de su personería jurídica.¹¹ A partir de 1988 –mediante la ley provincial 1759– obtener la personería fue el requisito para que las agrupaciones pudiesen conseguir la propiedad de sus tierras. En el caso específico de Ancatruz, además de que deseaban obtener dicha propiedad, se sumó otro factor de importancia que los impulsó a llevar adelante las gestiones de la personería. A fines de la década del 80 e inicios de la del 90, la empresa Hidronor s. A. iniciaría y completaría la construcción de una gran represa hidroeléctrica a la vera del río Limay, que generaría el anegamiento en parte de los campos de la agrupación.¹² Si bien al formar el espejo de agua se inundaría un bajo porcentaje de los campos de la comunidad (aproximadamente el diez por ciento de las tierras), el proyecto repercutió mucho puesto que operaba «sobre una realidad de escasez y consecuente saturación de pasturas que impide una reabsorción de los pobladores directamente afectados sin perjudicar seriamente las posibilidades del conjunto» (Olivera y Briones, 1987, p. 35). La comisión directiva de aquel momento comenzó a planear, entonces, la inminente necesidad de gestionar la personería para, así, tener acceso a los fondos de las indemnizaciones y gestionarlos comunitariamente.

Articulado a este largo período de gestiones por reconocimiento y estabilización/institucionalización de la agrupación, la expresión mencionada, *comunidad territorializada*, pretende dar cuenta de cómo ese sentido de comunidad se solapa y coincide plenamente con el del territorio rural. Es decir, cuando muchos de nuestros interlocutores hablan de *la comunidad*, hacen referencia a la historia, conflictos y

-
- 11 La figura de la personería jurídica y la comunidad continúan, hasta hoy, siendo hegemónicas como modo y tipo ideal de reconocimiento e interpelación. Luego de la última dictadura militar en el país y con más fuerza a partir de la década de 1990, las comunidades indígenas en la Argentina llevaron adelante diversos reclamos y gestiones como personerías jurídicas, pedidos de expropiaciones de tierras, entre otros. A partir de la reforma constitucional de 1994, la ex Secretaría de Desarrollo Social de la Presidencia de la Nación, de la cual dependía el INAI y el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI), dictó la resolución 4811/96 que adecuó los criterios para autorizar la inscripción de comunidades. Dicha resolución establece, en el artículo 2, los cinco requisitos básicos para inscribirse como tales (GELIND, 1999).
- 12 Las represas de El Chocón-Cerro Colorado, Alicurá, Piedra del Águila y Pichi Picún Leufú, erigidas sobre los ríos Limay y Neuquén, son las que aportan actualmente casi el veinte por ciento de la energía consumida en el país (ver Olivera y Briones, 1987; Radovich, 2001; Balazote y Radovich, 1992, 1993 y 2003). Muchos de nuestros interlocutores masculinos, de entre 40 a 70 años, nos comentaron sus experiencias como mano de obra de estas grandes obras.

proyectos actuales en tanto espacio rural. Y si bien cierta estabilidad en su situación hace que algunas de las diatribas y demandas que atraviesan otras agrupaciones y comunidades de la zona patagónica sean un tanto ajenas,¹³ como mencionamos anteriormente, no dejan de reverberar entre los ancatriuceños ideas hegemónicas sobre comunidad, sobre identidad indígena y sobre su devenir que los compromete con (meta) reflexiones permanentes acerca de la situación comunitaria, la vida de sus miembros y pobladores que entrelazan presente, pasado y futuro.¹⁴

En segundo lugar –y vinculado a esto último– otro sentido de comunidad repica con fuerza entre los ancatriuceños. Es el sentido condensado en la expresión «la comunidad está vacía», que se entrama a las transformaciones acaecidas durante, aproximadamente, la última década. Con dicha expresión, mis interlocutores se refieren a una preocupante disminución de la población, migración constante, baja natalidad, pérdida de los ancianos («que son los que más saben»); sequía y falta de pasturas y lluvias.

Todos estos factores suelen condensarse en una acuciante incertidumbre acerca de las posibilidades de vivir (o de vivir bien) en el ámbito rural. Ambos sentidos de comunidad conviven y se tensionan, y han conllevado algunos cambios en los mecanismos y pautas de pertenencia de los pobladores en Ancatruz. Han activado también debates (meta)

13 Nos referimos específicamente a las demandas territoriales y/o por reconocimiento de personerías jurídicas que se extienden a lo largo de la Patagonia. No queremos significar con esto que en Ancatruz no haya reclamos pendientes por tierras usurpadas, vinculadas a los estancieros colindantes. Pero la estabilidad que describimos en cuanto a su reconocimiento y estatus jurídico, ha vuelto no tan prioritarias las negociaciones y acciones tendientes a la revisión de sus límites territoriales. A esto se le suma que, durante la última década, son otros problemas los que se perciben como acuciantes y a los que se han enfrentado las últimas comisiones directivas. Entre ellos, la sequía y falta de pasturas que son imprescindibles para la actividad de los crianceros, la sequía de pozos de agua de los puestos, la falta de electricidad y gas en todo el ámbito rural, etcétera. Para acercarse a un análisis de los conflictos territoriales y por reconocimiento estatal en la Patagonia son referencias ineludibles los trabajos de Briones y Ramos (2005), Kradolfer (2007), Crespo y Tozzini (2009), Trentini, Valverd y otros, (2010) y, para el caso específicamente neuquino, el de Radovich (2013). También los trabajos de Briones y Ramos; Naelquir; Tozzini y Sabatella en este mismo volumen.

14 En particular sobre la comunidad Ancatruz, Claudia Briones y Miguel Ángel Olivera exploraron desde mediados de los años 80, temas vinculados a la identidad, articulados a las interpelaciones hegemónicas del Estado-nación, así como problemáticas nativas coyunturales y también procesos que los involucraban como tribu, luego reserva indígena y finalmente comunidad con personería jurídica (ver Briones, 1983, 1988 y 1989; Olivera y Briones, 1987; Olivera, Briones y Carrasco, 1985).

culturales sobre la pérdida de tradiciones y sobre el devenir o cómo seguir con la comunidad.¹⁵

Como parte de estas últimas preocupaciones es que ubicamos el desarrollo de los talleres de *mapuzungun* en 2011; que a su vez estuvieron enmarcados en el Programa de Maestros de Lengua Mapuche, dependiente del Consejo Provincial de Educación de la provincia de Neuquén. En 1995, el Consejo reglamentó la incorporación de la enseñanza del *mapuzungun* y la cultura mapuche en las escuelas primarias ubicadas en comunidades, como resultado de una demanda prolongada de éstas y organizaciones mapuche.¹⁶ La incorporación de los maestros, con carácter optativo y a solicitud de las agrupaciones, se concretó en la comunidad Ancatruz a través del nombramiento de Claudio A. como maestro de cultura y lengua mapuche en sólo una de las tres escuelas rurales ubicadas en el territorio comunitario.¹⁷

En 2009, la comisión directiva de la agrupación propuso y negoció con el docente mapuche hacer valer parte del convenio de trabajo del Programa, que consigna que deben dedicarse un par de horas al «rescate cultural» de la comunidad, además de las horas de enseñanza escolar. En esa dirección, y como una propuesta inédita, se organizaron talleres

15 Algunas de estas cuestiones las trabajé en mi tesis doctoral presentada en 2014, en el Doctorado en Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Humanidades (Universidad Nacional de Córdoba).

16 Este programa, articulado a su vez al Programa de Educación Intercultural Bilingüe nacional (EIB), fue la respuesta del Gobierno neuquino a las demandas de las comunidades y organizaciones mapuche, que desde inicios de la década del 90, demandaban contar con maestros de *mapuzungun* en las escuelas donde las comunidades lo estimaran necesario. Esta demanda llegó a un punto de inflexión en el Encuentro de Educación Rural y Pueblo Mapuche, realizado en 1992 en la escuela albergue de Naunaucó. En aquella oportunidad, se formalizó el pedido de contar con maestros de *mapuzungun* en las escuelas. Esta demanda se profundizó y mantuvo en los encuentros de educación subsiguientes. A partir de 2001 se designaron 39 maestros, hasta abarcar actualmente unas 50 escuelas (Díaz y Rodríguez de Anca, 2008, p. 116-117). Ver también «Designan 39 maestros de lengua mapuche», sábado 10 de marzo de 2001, *Río Negro On Line* (disponible on line en <http://www1.rionegro.com.ar/arch200103/r10g05.html>). Desde hace dos años, desde la Dirección de Educación Mapuche e Intercultural, se intenta ampliar el número de docentes (Claudio A., comunicación personal).

17 Claudio A. se desempeñó como maestro mapuche en la escuela rural n° 27 del paraje Piedra Pintada, asistiendo dos veces por semana a dictar clases a los alumnos del ciclo primario. Hoy el cargo es desempeñado por Clara P. Hace ya 7 años que el actual *longko* de la comunidad elevó el pedido de nombramiento de un nuevo maestro de idioma mapuche para la escuela del paraje Paso Yuncón. Aún no ha recibido respuesta de las autoridades del Consejo Provincial de Educación de Neuquén para la efectivización de dicho nombramiento.

de idioma abiertos a los pobladores, de los cuales participé activamente registrando y colaborando.¹⁸ El maestro fue el encargado de organizar, coordinar y desarrollar los talleres, informando las fechas al *longko* y *werken* de la comunidad, quienes ayudaron a difundir la convocatoria entre los pobladores y pusieron a disposición un vehículo que trasladara a los interesados. Los talleres se llevaron a cabo en dos de las escuelas rurales y no contaron con ninguna supervisión de representantes de organismos provinciales (del Programa de Maestros de Lengua Mapuche antes mencionado), ni tampoco de las directoras y maestras de las escuelas rurales. Los encuentros fueron planificados y llevados a cabo en su totalidad por Claudio. A fines de mayo, se realizó el primer encuentro en el paraje Piedra Pintada, donde participaron aproximadamente trece personas. Más de la mitad de ellos provenían del pueblo cercano donde viven actualmente.¹⁹ Al día siguiente, se repitió la misma dinámica de taller en Zaina Yegua, con menos participantes: éramos cinco.

En noviembre de 2011, se realizó el último encuentro en Zaina Yegua, donde participamos los anteriores asistentes y algunos nuevos, con una duración de jornada completa. Aquel día, concurrimos aproximadamente veinte personas y no quedó pautado cuándo y dónde nos reuniríamos nuevamente. Claudio se mostró algo dubitativo respecto a la continuidad, acotando que con esa reunión «por lo menos podríamos completar el par».²⁰ Hasta la fecha los talleres no se han reiniciado.

Cada taller tuvo sus particularidades y no analizaremos aquí en profundidad lo que atañe específicamente al reaprendizaje del *mapuzungun*, como sí lo hemos hecho en otro lugar (Álvarez Ávila, 2014). Sin embargo, no perderemos de vista que es el contexto de estos talleres y la importancia de volver al idioma mapuche como parte del rescate cultural, donde se repuso el mito de *chreng chreng* y *cay cay filu*, y donde se volvieron eferescentes algunos cuestionamientos sobre el ser y devenir mapuche.

18 Estos espacios resultaron también una instancia fundamental para aprender un poco de *mapuzungun*.

19 Estas personas han nacido en Ancatruz y, por diversas razones, han migrado al pueblo Piedra del Águila. Muchos de los ancatrucenos migrados siguen participando de las asambleas comunitarias anuales, de las rogativas y de otros tantos eventos. Estatutariamente, los que deseen tener voz y voto en las asambleas, deben figurar como *pobladores simples*, denominación para todos aquellos miembros de la comunidad que viven en el pueblo. Los *pobladores activos* son los que viven en el campo. Todos deben contribuir con una cuota mensual.

20 La importancia de los números pares para el pueblo mapuche está descrita en el mito que analizaremos. Puede encontrarse también una explicación al respecto en Briones y Olivera (1985), Foerster (1993) y Golluscio (2006).

«Bueno, yo soy mapuche por esto...». Los talleres de *mapuzungun* en la comunidad

La estructura de los dos primeros talleres de mayo fue la misma: presentación de los objetivos del taller y sus contenidos, aprendizaje del saludo y la presentación en *mapuzungun*, los números, cómo expresar nuestra edad y el aprendizaje de algunos vocablos como los de los animales más relacionados a la vida cotidiana rural. El maestro finalizó con un breve recorrido histórico de la comunidad y el mito de *chreng chreng y cay cay filu*.

En el tercer encuentro de noviembre, retomamos las expresiones aprendidas en mayo y profundizamos el aprendizaje de saludar y presentarse en *mapuzungun*. Divididos en dos grupos, tuvimos que preparar y luego representar una visita a un hogar ajeno para así practicar cómo y qué decir cuando nos saludamos. Gran parte de aquel taller transcurrió con este ejercicio.

El español fue el idioma preponderante durante los encuentros; cada expresión o palabra en mapuche era repetida por todos los asistentes en voz alta cuando Claudio lo solicitaba. Esto permitió que el *mapuzungun* aflorara como objeto de aprendizaje y reflexión. Como parte de la explicitación de los objetivos del taller, el maestro mencionaba:

Ir conociendo un poco los significados, la simbología de los tejidos. Por lo menos de a poquito. Y en la parte histórica, ir conociendo un poco la historia de la comunidad, como para que vayan teniendo datos, así, como herramientas para ir poder, este..., ir sabiendo qué es lo que forma parte de una cultura, qué es lo que es la cultura mapuche. A qué le llamamos mapuche, si somos mapuche, si nos sentimos mapuche. Si nos sentimos mapuche, cuáles son las herramientas para decir: «Bueno, yo soy mapuche por esto:...». Porque por ahí, por equis razones no pudimos aprender el idioma. Y, no es para responsabilizar a los antepasados pero las generaciones nuevas, eh, han sido expuestas a otras cosas nuevas... Como que, por ahí uno que vive en el pueblo y le gusta eso, aprende a conocer esto, conocen aquello y por ahí va olvidando un poco sus raíces, ¿no? (Claudio A., taller del 27 de mayo de 2011, Piedra Pintada).

En los dos primeros talleres –al concluir con la enseñanza del idioma– se repusieron dos relatos: el primero fue la narración fundacional de Ancatruz y luego el mito del *chreng chreng y cay cay filu*. El relato fundacional comunitario fue escuchado atentamente por los asistentes y no

provocó debates ni discusiones; si bien no nos detendremos en su análisis pormenorizado, destacaremos brevemente algunos puntos.

Al narrar los inicios de comunidad, la agrupación (a)pareció como un grupo que termina asentándose en el actual territorio. No hubo referencia explícita a diversos linajes fragmentados que a partir de la reestructuración generada por la Conquista del Desierto van nucleándose en este espacio; sino que predominó una idea de agrupación ya conformada. No sólo Ancatruz se describió como comunidad sino también la de El Salitral y Namuncurá, entre otras. También se mencionó la conducción y liderazgo del primer *longko*, Diego Ancatruz, y esto coincide con diversos trabajos previos que han dado cuenta de cómo los grupos mapuche-tehuelche, luego de algunos años de radicación en nuevas tierras, deciden organizarse y elegir un representante que pudiera actuar de interlocutor ante las autoridades estatales, reuniendo algunas características importantes, como el manejo del *huingcazungun* (Olivera y Briones, 1987; Delrio, 2005a y b). Así también hubo una referencia e interpretación propia de lo que significó el servicio prestado por parte de Diego Ancatruz y otros pobladores en las «campañas de los Andes»; reposición en términos de, por un lado, cierta reciprocidad y, por el otro, cierta inevitabilidad o impotencia ante lo ya consumado. Se destacó que dicha participación viabilizó y favoreció el permiso de radicación otorgado mediante el decreto antes mencionado a «Diego Ancatruz y sus familias».

En los dos talleres consecutivos, Claudio preguntó a los asistentes si conocían la historia de los inicios de la comunidad y la mayoría respondió afirmativamente. Una vez concluido este relato no hubo intervención alguna, lo que dio paso a que se continuara con el mito como modo de finalización de los talleres.

A contrapelo de la narración fundacional, relatar sobre el *chreng chreng* y *cay cay filu* generó diversas interpelaciones que analizaremos a continuación. Éstas fueron de tal magnitud y relieve que, parafraseando, también podríamos decir que en medio del trayecto que estábamos transitando hacia un re-conocimiento del idioma y la cultura mapuche, o que transitando hacia el objetivo de (re)aprender esas herramientas, y como mencionó el maestro, «para poder saber qué forma parte de la cultura mapuche» (y qué no), caímos en un *pozo disruptivo*. En cada encuentro, el pozo tuvo diferentes profundidades y estratos geológicos (Serres, 1981), pero ambos pozos contenían conexiones entre sí. Veamos.

Al no creer en Dios, al no creer en nada... empezaron a perder su vida

Diversas versiones coexisten del mito de *chreng chreng* y *cay cay filu*.²¹ Es un relato recogido desde tempranas épocas coloniales, que aparece mencionado, por ejemplo, en una antigua *Historia general del reyno de Chile*, de fines del siglo XVII. Del lado patagónico, también se registran varias versiones (Koessler, 1962; Faron, 1964; Fernández, 1995; Foerster, 1993; Mariman, Caniuqueo y otros, 2006).²²

En el primer taller, el maestro finalizó el encuentro con el relato del mito que fue escuchado atentamente:

C. —¿Ustedes conocen la historia del *cay cay* y el *chreng chreng filu*? ¿Qué significa el *cay cay* y el *chreng chreng filu*? Bueno. Antiguamente, antes, *cuificuifi*, *cuifi*, *cuifi*, hace muuucho tiempo, antes *cuifi*, *cuifi*, *cuifi*, estaba el pueblo mapuche muy desmoralizado, muy avergonzado, ya no creían en Dios. No respetaban a la naturaleza, no respetaban a los padres, no respetaban a los abuelos... no había ningún tipo de valor como familia. Entonces Dios envía dos personas a la tierra para que comiencen a ver el comportamiento y la actitud de las personas. Mandó a *chreng chreng filu* y *cay cay filu*. *Cay cay filu*, como vio que las conductas eran malas de las personas, empezó a vomitar; con un aletazo la culebra azotó la tierra y empezó a vomitar agua. Empezó a inundarse. Toda la tierra se empezó a inundar. Empezó a llover, a caer granizo.

M. —¿Como un diluvio?

C. —Como un diluvio. Entonces surge el *chreng chreng filu*. *Chreng chreng filu* se transforma en cerro. En cerro. Y ese, a medida que crecía el agua, el cerro, se iba levantando.

21 Existen diversos modos de llamar el mito en la bibliografía consultada: *caicaifilú*, *kaikai filu*, *Kay kay filu*, *Caicai-Vilu*, *tren trén*, *Treng treng filu*, *Trentren-Vilu*, *xeg xeg* y *kay kay*. Soy fiel al modo de escribir que utilizamos durante los talleres de idioma.

22 Resulta interesante destacar que el mito del *chreng chreng* y *cay cay filu* es extrañamente señalado en la vasta bibliografía que lo reproduce y/o analiza, como el mito de origen mapuche. Decimos extrañamente puesto que, como se vislumbrará, es un relato que no arranca desde un punto cero, desde la no existencia del pueblo mapuche para luego derivar en su surgimiento o creación. ¿Cómo o por qué, entonces, sigue siendo presentado como el mito creacionista? Encuentro en esta aparente ambigüedad una potencia inusual, un relato donde las dimensiones de temporalidad y espacialidad de la identidad mapuche se actualizan de un modo sustancialmente diferente a las lógicas modernas de tiempo/espacio asociadas a la noción de identidad y a la gran mayoría de estudios y producciones sobre ésta (cfr. Grossberg, 2003 y Blaser, 2009 y 2013).

M. —¿Más alto...?

C. —Más alto. Bien. ¿Y qué pasaba? Con la gente, al no creer en Dios, al no creer en nada... empezaron a perder su vida. Mucha de la gente se transformaban en roca, otros se transformaban en pez. [...] Fue tanto el diluvio que hubo que solamente se salvaron cuatro personas nada más. Dos abuelos, una pareja de abuelos y una pareja de jóvenes. ¿Por qué se salvan cuatro personas? Porque los abuelos, a través de un sacrificio, sacrificaron un guanaco en la punta de ese cerro, para que Dios calmara esa bronca de *cay cay*. Entonces cuando logra escuchar eso y logran entender el gran problema que habían ocasionado con la naturaleza y con la familia, entonces ellos quedan para poder seguir enseñando el idioma, enseñando la costumbre. Y los jóvenes para seguir procreando un nuevo mundo mapuche. Por eso que el 2 es sagrado y el 4 también. Porque para formar matrimonio se necesitan del hombre y de la mujer. Y 4 porque son cuatro las formas para nombrar a Dios. Nosotros decimos abuelo del cielo azul, abuela del cielo azul, joven mujer del cielo azul y joven hombre del cielo azul. Esas son las formas de nombrar a Dios cuando hacemos *ngillipum*. Y cuatro ¿por qué también? Porque cuatro son también las formas o las etapas de la vida. Nosotros con treinta años no podemos ser ancianos, ¿eh? Nacemos, somos niños, somos adolescentes, adultos y ancianos. Ahí se cumple el ciclo. Y esa la historia del *cay cay filu* y de *chreng chreng filu*.

(Transcripción del taller del 27 de mayo de 2011, Piedra Pintada)

Este relato culminó con aplausos y, seguidamente, el maestro preguntó a los participantes si habían escuchado la historia alguna vez. Algunos respondieron tímidamente que sí y otros que la habían leído alguna vez, pero que no la recordaban.

Ahora bien, la reposición del mito no concluyó allí. Como ya adelantamos, durante los dos primeros encuentros el maestro fue interpelado y se generó un extenso intercambio entre los participantes. Si bien podríamos leer estos intercambios como diferencias entre las subjetividades y trayectorias de los interlocutores, el contexto mismo del encuentro, así como la alusión y relación con temas que atañen a lo colectivo, nos indican que el relato funcionó, como señala Lévi-Strauss (1981) respecto a los mitos edípicos, como una comunicación abusiva o excesiva, volviendo evidente lo que late como preocupación, confusión y zozobra en la agrupación.

En esta dirección, podríamos asir un tanto superficialmente estos debates. Extrapolar aquellos tópicos contenidos en el mito que se consideran imprescindibles o primordiales para el pueblo mapuche y

compararlos o contrastarlos con los que no pueden ser (re)aprehendidos por los feligreses evangélicos, por ejemplo. Sin embargo, decidimos acudir en este análisis a la potencia del enfoque performático y de *entextualización*²³ de los discursos, que nos permite reponer y conectar otros desafíos, procesos y tensiones comunitarias. Y cuando decimos *superficialmente*, también hacemos alusión a que una mirada topológica sobre la identidad nos permitirá repensar tridimensionalmente, o con más textura, las tensiones que afloraron aquellos días. En esta dirección, coincidimos con Ramos y Delrio en que «en el proceso creador de contar una historia subyacen proyectos políticos, posicionamientos ideológicos, reclamos económicos e intertextualidad y disputa con otras historias» (2001, p. 27).

A continuación, entonces, avanzaremos en lo que el intercambio arrojó: hemos elegido, para ello, hacerlo por capas o estratos que van confluyendo y constituyendo esa sensación de pozo que ya describimos.

Estrato 1. De identificaciones y pertenencias

Entonces cuando abordamos un mito, lo importante es saber *qué* es el cruce de caminos en la sociedad considerada para la gente que cuenta el mito. Esta energética que da tal región del espacio por buena y tal otra por mala, tal recorrido por favorable y tal otro por desfavorable, esta energética, creo que sólo la investigación etnográfica sobre la sociedad en que se dan esos mitos puede proporcionársela.

Claude Lévi-Strauss (1981, p. 49)

Cotejando otras versiones del mito (Foerster, 1993; Koessler, 2000 [1954]; Fernández, 1995; Golluscio, 2006; Kropff y Alvarez, *on line*), encontramos varios tópicos en común en el relato de Claudio; principalmente la importancia del *nguillatum*,²⁴ los números pares, el vínculo e importancia de los ancianos y antepasados (*kuifikeche*), y el respeto por la naturaleza. El *nguillatum*, sobre todo, se vincula a los procesos de primordialización de grupos y comunidades mapuche-tehuelches que, en sus diversas na-

23 Seguimos el uso que de este concepto hace Ramos, entendiéndolo como el proceso que «subraya la construcción de un modo de hablar específico que determina las fronteras de las oraciones, los párrafos, los episodios, y recorta un determinado fragmento del flujo discursivo como una unidad identificable» (2003, p. 5).

24 El camaruco –denominado también rogativa, o en lengua mapuche *nguillatum*– es una de las ceremonias más importantes del pueblo mapuche, extendido a ambos lados de la cordillera andina. Hemos analizado una dimensión de esta ceremonia en Petit y Álvarez Ávila (2014).

rrativas fundacionales, relacionan los itinerarios de reestructuración, post Conquista del Desierto, a las primeras rogativas ejecutadas y cómo éstas fueron y continúan siendo parte de procesos de familiarización (cfr. Ramos, 2010a).

Si bien durante el primer encuentro no hubo cuestionamientos a los tópicos contenidos en el relato, de repente, una anciana, pobladora de uno de los parajes ancatrucños interrumpió luego de los aplausos:

M. —Y la otra gente que no creen en mapuche, ¿qué significa?

C. —¿Cómo que no creen en mapuche?

M. —Claro porque te acordaste de eso.

C. —No, yo no dije eso.

M. —Siiii...

C. —¿Cómo?

M. —Por eso. Hay gente que no cree en mapuche.

C. —No, yo no dije.... [Breve silencio] Eso tiene que ver con la historia, con la leyenda. Porque cuando pasó esto...la, la... No se escuchaba a los ancianos, nadie creía en el tema mapuche. Porque había otro mundo mapuche. Una vez que pasa eso del diluvio comienzan a nacer el tema de nosotros como mapuche.

M. —Claro...

C. —Pero a partir de ahí. Como leyenda, como historia. Ahora si nosotros tenemos que analizar esa historia, hoy estaría pasando algo similar, ¿o no? ¿Escuchando la historia...?

[Breve silencio]

Algunos: —Y si...

(27 de mayo de 2011, Piedra Pintada)

Al preguntar la *ñaña* incisivamente sobre «los mapuche que no creen en mapuche», la incomodidad del maestro fue notoria; pero el intercambio generado a partir de su pregunta no prosperó más de lo transcrito. Finalizado el encuentro, algunos de mis interlocutores más allegados comentaron entre sí que la pobladora hacía alusión a la presencia de algunos evangélicos participantes de aquel taller. El comentario no me resultó nada extraño, puesto que venía escuchando, hacía varios años, cómo algunos pobladores tensiona(ba)n las feligre-sías pentecostales y la identidad mapuche. Es decir, para algunos ciertas dobles membresías o pertenencias son incompatibles, por ejemplo, la del *evangélico mapuche*; mientras que otras no son percibidas de la misma manera. Por ejemplo, la pobladora mencionada profesa una

religiosidad católica y, sin dudas o cuestionamientos, expresa su pertenencia mapuche y comunitaria.

Esto hace que nos preguntemos: ¿acaso ciertos entramados de religiosidad vuelven más flexibles las identificaciones, los lugares estratégicos que otros? ¿Será acaso que las iglesias pentecostales permiten conectar con ciertas cosas pero llevan a desconectarse de otras consideradas por algunos como tradicionalmente mapuches e irrenunciables? Esto es, en parte, lo que se profundiza durante el segundo taller, que analizaremos más adelante.

Ante la incisiva pregunta de Mirta, la pobladora, el maestro intentó relativizar el relato mediante una explicitación metacomunicacional: «Esto es una historia, una leyenda de un pasado y un evento que da lugar al pueblo mapuche actual, al tema de nosotros como mapuche». Pero simultáneamente, volvió a correrse de la propia definición cuestionando la idea de un/el pasado irrevocable. Lo que podría entenderse como irreplicable, aquí es potencial presente y futuro:

C. —Ahora si nosotros tenemos que analizar esa historia, hoy estaría pasando algo similar ¿o no? [...] ¿Está pasando lo mismo? Está volviendo a pasar. Dicen que *cay cay* se va a volver a despertar en cualquier momento. Así dicen en mapuche. Los abuelos contaban así. Vamos a ver... (27 de mayo de 2011, Piedra Pintada)

Luego de este brevísimo silencio, todos asintieron a media voz. Tras esto, se dio por finalizado el taller y todos partimos.

En ambas reposiciones del mito se volvió evidente la importancia de la puesta en acto o performance de la historia, no sólo como vehículo de contenido referencial relevante, sino también como objeto de una posible evaluación externa –por parte de una audiencia– de las competencias y habilidades del narrador (Bauman, 1992). Esto es significativo, en tanto y en cuanto, narrar una historia no sólo da cuenta de lo que sucedió, sino que también actualiza marcos interpretativos y constituye entextualizaciones (Bauman y Briggs, 1990) o puestas en intriga de puntos de vista determinados (Ricoeur, 2000).

Concretamente aquí, el maestro fue leído –cuanto menos por parte de Mirta– como reponiendo una puesta en intriga específica acerca de los que «no creen mapuche», y su re-pregunta y observación actualizaron y apuntaron a reafirmar ese punto de vista.

Durante los últimos años de trabajo de campo presencié, en forma sostenida y hasta creciente, que los miembros de la comunidad

volvieron un tema de debate la presencia de feligresías evangélicas. Es por esto que el primer comentario disruptivo de Mirta no resultó del todo extraño (ni a los participantes ni a mí, como antropóloga) puesto que, enmarcada en esas *entextualizaciones*, la puesta en intriga de la *ñaña* radicó en la (im)posibilidad de ciertas dobles membresías que vienen siendo cuestionadas hace tiempo. Por todo esto, mi sensación *in situ* y durante los días posteriores fue que los debates suscitados tenían que ver exclusivamente con las pertenencias e identificaciones tanto étnicas como religiosas.

Al día siguiente, para la finalización del segundo taller, Claudio volvió a narrar el mito de *chreng chreng* y *cay cay filu*, pero esta vez la interpelación por parte de otra de las participantes se redobló, generando un debate álgido. Aquí —y como analizaremos a continuación— se retoman otros puntos de vista sobre el relato que efectivamente registran esos cortocircuitos entre dobles membresías, pero que optamos por abordar también desde otros enfoques teórico-analíticos, una vez que cierta necesaria distancia temporal y reflexiva transcurrió desde lo sucedido.

El momento del *quiebre*, en esa segunda oportunidad, se produjo cuando Claudio mencionó nuevamente el matiz de potencial futuro (o más bien presente) del relato. Fue interrumpido, abruptamente, por Jazmín, una feligresa evangélica:

C. —Porque si nosotros analizamos esa leyenda muchos pueden creer, muchos no podemos creer, pero esa leyenda mapuche que lo toman muchos como mito, hoy está pasando, hoy está volviendo a pasar todas esas cosas. Pero no sabemos... y ahí queda inconclusa esa historia. Esa es la leyenda que se cuenta generalmente cuando se inicia el pueblo mapuche. Con una nueva generación, con una nueva generación. Qué puede pasar. Uno no sabe... Pero hoy se están viendo tantas cosas.

Jazmín [interrumpe]: —Yo no. Yo veo la historia esa pero no... pero si me voy a la Biblia me habla algo pero no es parecido...

C. —Claro. Pero fijate vos que...

J. [interrumpe]: —Cuando Dios destruyó a todo el pueblo no... O sea, él se arrepintió de haber transformado, o de haber hecho al hombre y a la mujer y por haber multiplicado la maldad, él hizo que se destruyera. Vino esa inundación del Arca de Noé y toda esa historia. Pero después, lo demás, no. O sea... y si vos me hablas otra cosa... o sea... [Sonriendo]. Yo en la Biblia tengo que sí que se llega a un fin que es verdad, que todo se va a destruir y lo ves todos los días. Pero yo veo que se cumple a través de la Biblia. A través de

la palabra de Dios, veo que se cumple todo lo que sucede hoy. Entonces por ahí no, no comparto lo que... es la historia...

(28 de mayo de 2011, Zaina Yegua)

En el campo de los estudios sociológicos y antropológicos se viene abordando en profundidad la presencia de iglesias pentecostales no sólo en zonas marginales sino también en relación a los pueblos indígenas. Es muy estudiado el surgimiento y el crecimiento, en las últimas décadas, de movimientos religiosos alternativos al catolicismo en América Latina. Éstos representan, para algunos, una significativa modificación del antiguo monopolio católico que comienza a desintegrarse. Para otros, representan la complejización de un campo religioso que nunca deja de diversificarse y cuya multiplicación se explica, en parte, por la capacidad específica de estos movimientos de dar respuestas, a través de sus discursos y prácticas, a ciertas necesidades simbólicas y materiales de un colectivo amplio de creyentes que ya no encuentran en las religiones hegemónicas ese reparo o contención para sus vidas cotidianas. En la Argentina, esta diversificación del campo religioso se asocia a la creciente presencia del protestantismo y otros movimientos minoritarios, entre finales del siglo XIX e inicios del siglo XX.²⁵

Respecto a los estudios que se focalizan en estos movimientos vinculados a los pueblos indígenas en la Argentina, podemos dar cuenta de una corriente que se centra en cómo se releen, re-semantizan –al decir de Segato (2007)– estos cultos dentro de los colectivos indígenas, o –al decir de Ceriani Cernadas y Citro (2005)– cómo se dan «creaciones culturales a partir de una particular confluencia dialéctica entre el bagaje socio-religioso nativo, una matriz ética-teológica-experiencial propia del evangelismo pentecostal y la presencia interrumpida de misioneros» (2005, p. 113).²⁶ Para el caso concretamente mapuche, los estudios

25 Diversos trabajos vienen mostrando cómo la vida religiosa de los grupos populares está entramada con los valores y la estructura familiar, y cómo el pentecostalismo se caracteriza por retomar los sistemas de creencias preexistentes en estos grupos, haciendo así una síntesis particular entre modernidad y cultura popular (Seman, 1997, 2000 y 2001; Míguez, 2000). En los últimos años han surgido nuevas líneas de investigación, centradas en comunidades evangélicas particulares (Ceriani Cernadas, 2008; Capdevielle, 2010; Espinosa, 2014), en la dinámica organizativa de mega-iglesias (Algranti, 2008a y b, y 2009) y también en procesos de politización de actores evangélicos en ámbitos partidarios, en el contexto de la crisis de la representación política tradicional y la redefinición continua de las fronteras inestables entre lo religioso y lo político (Carbonelli, 2011).

26 Estos autores analizan la presencia de misiones menonitas que, desde los últimos 50 años, se encuentran entre los qom de las provincias de Chaco y Formosa. La

de Radovich (1983), Ramos (2005), y Foerster y Guevara (2009) son fundamentales para comprender el impacto de estos movimientos en comunidades mapuche en la Patagonia y Araucanía, respectivamente.

A diferencia de algunos de estos análisis, en el caso de Ancatruz no existe una sostenida culturalización o mapuchización de las agencias pentecostales (Ramos, 2005, p. 277)²⁷ o un entrelazamiento de la narrativa evangelizadora con *nuevos modos de devenir*, como en el caso de los namqom analizado por Salamanca (2009).²⁸ Mencionaremos aquí,

presencia de estas creaciones culturales son las que, en parte, explican este crecimiento y la elasticidad de la reapropiación cultural que diversos colectivos realizan de estas iglesias. «Tal vez dos elementos centrales del pentecostalismo, uno ligado a su corpus doctrinal y experiencial y otro a su dinámica expansiva, permiten explicar el por qué de este crecimiento y la elasticidad de su reapropiación cultural: 1) la teología del Espíritu Santo, junto a su énfasis en los poderes divinos, la curación y la experiencia extática y emocional, ha sabido articularse (no sin fricciones) con los complejos cosmológicos y rituales de las sociedades nativas, dando origen a numerosas iglesias indígenas; 2) los procesos de fisión o atomización de las iglesias, a causa del carácter eminentemente congregacional de las mismas, donde la autonomía de cada congregación da pie a una consiguiente fragmentación y constitución de nuevas iglesias» (Ceriani Cernadas y Citro, 2005, p. 115).

27 En su tesis doctoral sobre Colonia Cushamen, Ramos (2005) se dedica a describir y analizar la constitución de la iglesia llamada Gloria Divina, lo que le permite mapear el entramado de discursos y prácticas configurado por las instituciones católicas y pentecostales. La autora concluye que, para el caso específico estudiado, los sujetos se apropiaron de la iglesia pentecostal; es decir, la volvieron parte de lo propio, una organización propia, un lugar desde donde actualizar algunas experiencias compartidas de pertenencia y devenir como pueblo mapuche. Ese proceso de constitución de la iglesia también incluyó la primordialización de prácticas como la rogativa.

28 El proceso paulatino de constitución de un asentamiento precario hacia la conformación de un barrio periférico denominado Namqom, estratégicamente ubicado en la ciudad de Formosa, es uno de los ejes trabajados por Salamanca (2009). A partir de tres narrativas diferentes (tierra, ciudadanía y evangelización) el autor va desentrañando el sentido del devenir histórico de los tobas, es decir, el espacio de intersección entre pasado, presente y futuro que los constituye como colectivo qom y que se entrelaza permanentemente en relación a otros (los blancos). En la década del 60, numerosos qom se desplazaron desde distintos puntos de la provincia a la ciudad. Situados en su periferia y con el paso de los años, el lugar elegido comienza a constituirse y construirse como un barrio periurbano. Namqom implicó una conquista de y en la ciudad, puesto que les permitió obtener y construir un lugar acorde a su nueva subjetividad. El barrio y las memorias que de él se reconstruyen, entrelazan las narrativas de ciudadanía y evangelización que, según el autor, marcan para los toba diversas experiencias que pueden parecer contradictorias pero que, a la vez, son constitutivas de su (nueva) identidad: la dominación y la incorporación en el Estado nacional mediante mecanismos de igualación como la ciudadanía; el acercamiento al Evangelio como metáfora del nacimiento de un hombre

sucintamente, dos ejes/sentidos diferentes en relación a estas iglesias²⁹ para el caso comunitario que trabajamos.

En primer lugar, las iglesias vinieron a romper con cierta idea u organización discreta de comunidad indígena. Nos referimos específicamente a cómo muchas veces operan en imaginarios propios, en discursos mediáticos o de agencias estatales que las comunidades indígenas deben poseer una organización social y política propia, y que esto tendría que englobar una cosmovisión y/o un conjunto de relatos míticos, leyendas o narrativas que los identifiquen. Es interesante cómo las tensiones que re-conocí en aquellos talleres remiten a pertenencias e identificaciones diversas que no necesariamente decantan en identidades discretas y homogéneas. Pero lo llamativo aquí es que esto no es sólo un problema o una exigencia de las agencias estatales que muchas veces requieren de estas identidades discretas para interpelar, negociar o dirimir demandas y conflictos con pueblos indígenas; sino que para nuestros mismos interlocutores se vuelve un tema de debate, generando sensaciones de confusión e intranquilidad cuando se reflexiona acerca de qué está/debería estar incluido dentro de la cultura mapuche, o cómo y qué comprende *ser mapuche*. En este sentido, otras preguntas podrían ser enriquecedoras: ¿por qué no resulta problemático pensar actualmente una nación conteniendo un mosaico de feligreses de diferentes religiones y cultos? ¿Por qué pensar en un pueblo indígena conformado por diferentes religiones y cultos resulta contradictorio, incómodo o disruptivo? ¿Por qué las feligresías evangélicas y no otras –o no con tanta fuerza o visibilidad– vienen a generar tensiones como en este caso?

Y en segundo lugar, las pertenencias religiosas de los pobladores a iglesias ubicadas en el pueblo forman parte de un entramado más complejo en el que se juegan otras pertenencias, en espacios diferentes al campo. A diferencia de los «tiempos de antes», la migración y la movilidad hacia el pueblo han adquirido un ritmo vertiginoso, como se describió. Los viajes a Piedra del Águila, que antes eran puntuales, costosos y espaciados, actualmente son semanales o –en algunos casos– hasta cotidianos. Muchos de los pobladores que viajan al pueblo se acercan a estas iglesias, ya sea porque poseen familiares que ya asisten y los instan y entusiasman a participar, o porque por motivos personales buscan

nuevo y como un lugar donde los testimonios del sufrimiento, la enfermedad y el rechazo encuentran privilegiada importancia.

29 Excede los límites de este trabajo que profundicemos más en la arena de estos cultos y feligresías.

nuevas respuestas o soluciones a algunos problemas cotidianos, como el alcoholismo.

De lo anterior, podríamos aseverar que la reposición del mito se vincula a un devenir pueblo mapuche que los evangélicos no comparten. Pero con el tiempo y superando algunos prejuicios propios sobre estos cultos, comencé a revisar las preguntas que formulaba y lo que observaba en relación a esto. Sostengo ahora que indagar acerca de estas disputas no sólo se vincula a una *interreligiosidad* y a diversas pertenencias, trayectorias y movibilidades, sino a conflictos ontológicos (Blaser, 2013) que generan a veces –y como en este caso– que los sujetos se involucren y comprometan en reflexiones acerca de la (meta)cultura y las mundanizaciones que se construyen y vuelven acto. Es decir, que ciertas tensiones alrededor de las iglesias evangélicas pueden leerse no sólo como reflexiones y debates religiosos sino también como conflictos ontológicos (Blaser, 2009 y 2013) en términos de prácticas que hacen mundo.

¿Qué es lo que no pueden algunos apre(he)nder como parte del mundo mapuche? ¿Qué puede re-presentarse como mapuche sin entrar en contradicción con lo evangélico, lo mapuche argentino, lo indígenamente deseable (y tolerable), y por qué?

Estrato 2. De relatos a mundos, de narraciones a prácticas: la performatividad de las historias

En un estudio sobre las diversas versiones amazónicas del mito de Luna, Luisa E. Belaunde (2005) cita a Janet Siskind quien reproduce que, cuando llegó el momento del relato sobre cómo la Luna copula con las mujeres antes de partir al cielo, un narrador shranauha le pide a una pequeña niña que escuchaba que se tapara los oídos. Siskind explica que la niña no había llegado a la menarquía y, si hubiese escuchado la vivencia de Luna en el relato, hubiera comenzado a menstruar, así como las mujeres en el episodio mítico (Belaunde, 2005, p. 258). Según el pensamiento shranauha, recordar a Luna es evocar el poder de la sangre con la posibilidad de transformar el cuerpo de los oyentes.

Este relato es un contundente ejemplo del enfoque que propone Mario Blaser (2013) y que nos permite asir otra dimensión respecto de las historias. Con *historias*, el autor se refiere a aquellas narrativas que encarnan ciertas ideas sobre el mundo y su dinámica. En este sentido, toda Historia es una historia sobre el estado de desarrollo del mundo, contada desde algún punto de vista panorámico, desde un conjunto particular de ideas. En otras palabras, no hay ninguna intrínseca diferencia entre los términos *Historia* (*history*) e *historia* (*story*), ya que la

primera engloba necesariamente a la segunda. Retomando el análisis de los pueblos no europeos en la clásica obra de Eric Wolf (1982), Blaser (2013) concuerda en que los pueblos americanos no pueden pensar sus historias por fuera o dejando de lado a Europa; pero argumentará también que, en muchos casos, pueden ser y son historias a pesar de Europa, es decir, historias que no se instalan/caben/se agotan en el redil de las categorías modernas. Entonces, la pregunta sería: ¿de qué nos estamos perdiendo cuando algunas historias se ven obligadas a encajar en una naturalizada H/historia de la modernidad? También podríamos acotar aquí: ¿de qué nos perdemos cuando reproducimos las historias de los pueblos indígenas creyéndolas prístinas e inmóviles?

Para Blaser, la pérdida de situarnos *cómodamente* en alguno de estos extremos radica en invisibilizar o negar las diferencias ontológicas, produciendo así las condiciones de posibilidad para desconocer conflictos ontológicos. Estos conflictos ontológicos involucran historias contradictorias sobre lo que hay y cómo se constituyen realidades en campos cargados de poder. El primer momento incómodo durante el segundo encuentro permite relacionar esta particular dimensión:

[Continuación]

C. —No... está bien.

J. —O puede ser falta de...no sé, no... O sea yo creo que existe Dios y que nosotros fuimos creados por él. Eso. Y que la mujer sale de la costilla del hombre.

[C., otra asistente al taller, asiente con el gesto de su cabeza.]

J. —Ahí todo. Y que Dios nos trajo del polvo y al polvo volvemos cuando morimos ¿viste?

C. [interrumpe]: —Bueno, esta es una leyenda...

J. —Claro, ¡por eso! Es a lo que voy yo. Pero lo que pasa es que yo también...

C. —Y encima es una leyenda que en muchos lados, y hoy la estamos trabajando pero no para imponer como que es la realidad. La leyenda está tomada... no sé si es tan mapuche, si es tan *huingca* o no. Porque si nos ponemos a fijar se habla de noche y diluvio es como que... que esta leyenda sí la podemos analizar con una mentalidad de los curas cuando empezaron a llegar a evangelizar como quien dice. Cuando llegaron en la época que venía la Conquista del Desierto, ¿bien? Pero, es una leyenda... nada más que eso.

J. —Claro. Lo que pasa es que por ahí te entra confusión en el sentido de que... A mí me pasa ¿no? Por ahí... a vos te produce miedo porque no sabés el significado. Cuando te empieza a faltar el significado... Es como que a

vos te asusta descubrir lo que es el pueblo mapuche porque no terminás de descubrir al final qué es lo que es, o si es bueno o es malo.
(28 de mayo de 2011, Zaina Yegua).

Tanto en Jazmín como en Claudio se genera un quiebre en relación al mito, puesto que lo que está actualizando como posibilidad de realidad, de futuro o devenir, no concuerda entre uno y otro participante. Lo que se menciona desde la perspectiva de Claudio es la posibilidad del retorno de algo que ya sucedió, porque puede que ya esté sucediendo de nuevo. Esto último vuelve dinámico al mito,³⁰ acercándolo también a otro género del *mapuzungun*, un *ngitram* (contada).³¹ A Jazmín le resulta inviable y confusa esta posibilidad, puesto que entiende y comparte otra teleología sobre el mundo y las personas, conectada a lo que el evangelio describe como el fin del mundo o la muerte como el final de la vida terrenal.³² Es decir, existe dinamismo y profundidad en ambos, al momento de cómo piensan un/el devenir vital, pero con matices diferentes y trayectos que parecieran no intersectarse.

Entonces, ¿cómo evitamos reducir el análisis a un debate sobre prácticas religiosas, a modos de hacer mundo sólo dentro del *mundo espiritual*? En esta dirección, la idea levistraussiana contenida en el epígrafe de este acápite, acerca de la energética de los mitos, de cómo algunos trayectos son favorables y otros no, se actualizaron en este intercambio; no sólo a nivel de las trayectorias subjetivas sino también –como veremos a continuación– a eventos, espacios y experiencias comunitarias.

Vale la pena destacar también que, ante la primera acotación de Jazmín transcrita, y al sentirse también interpelado y movilizado en su propio decir, Claudio atinó a aclarar que no sabe cuán *huingca* o cuán mapuche es el mito, por las claras vinculaciones oreminiscencias al

30 Tal vez aquí sería interesante profundizar el debate sobre topología y energética entre Lévi-Strauss, Serres y otros, (1981).

31 *Ngitram* es un tipo de género narrativo mapuche, una historia verdadera que narra –en palabras y silencios– los acontecimientos del pasado. El *ngitram* lleva implícito una conversación en la que las experiencias –vivas o heredadas– se vuelven transmisibles, y es por esta relación que los marcos de interpretación de la memoria social interpelan políticamente a quienes reciben los relatos (ver Golluscio, 2006; Ramos y Delrio, 2011).

32 Respecto a la temporalidad inscripta en esta narración, se genera un quiebre de un modo de relato hegemónico moderno. Hablamos de lo que Blaser analiza como modo de ordenamiento de tres elementos: diferencias entre cultura/naturaleza, un entendimiento jerárquico entre las diferencias del *self* (moderno) y los otros (no modernos), o el tiempo lineal específicamente moderno que, siempre progresivo, diferencia sustancialmente la narrativa de la fundación de la comunidad y la del mito.

diluvio bíblico.³³ Intentó relativizarlo o *suavizarlo* de alguna forma (o, tal vez, más precisamente a sus impactos), no sólo subrayando el tipo discursivo en sí mismo—como lo hizo en el primer encuentro—sino también poniendo en duda su *pureza mapuche*. Pero Jazmín arremetió de nuevo, ahondando en sus sensaciones, en cómo la incertidumbre viene asociada al miedo y la confusión. Aclaró que hay una parte de la cultura mapuche que sí reconoce y quiere aprender (como el idioma); pero que hay otros aspectos, como este mito, que (se) cuestiona.

C. —No, más vale. Esto lo damos para marcarle una entrada a todos. Pero eso la... ¿con qué intenciones lo hice? Esto para comenzar a compartir lo que es la interreligiosidad porque... vos tenés una manera de pensar por tu religión, yo por mi religión... Con esto podemos comenzar a buscar nexos para unir la interreligiosidad, ¿viste? Porque... por ahí no sé si se nota mucho la competencia entre el evangélico, el mapuche... el tratar de buscarle un nexo...

J. —Claro, eso es lo que yo no quiero, ¿viste? De chocar con cosas de mi creencia. O sea, yo me quedo con la parte de lo que yo siento, o sea, no quiero salirme de mi lugar. Yo sé que estoy caminando por un camino a donde me va a llevar a mi lugar. Si no, tampoco quiero contradecir todo lo otro. A mí me crea una confusión, ¿viste? [...] O sea, no siento en el sentido de que yo no acepto religión. A mi alguien me dice que es mapuche de religión, yo no, no, no sirvo a religión, yo no soy religión [...] yo sé que adonde habita Dios hay libertad, alegría, sentir gozo, sentir alegría, sentir comunión que estamos adorando, alabando a Dios. Y yo no lo siento así a la rogativa. No lo siento. Siento que todos estamos aplastados, aplacados, como que estamos haciendo algo ¿viste? Como que estuviéramos atados.

(28 de mayo de 2011, Zaina Yegua)

Qué es lo que hay por detrás del relato, es uno de los cuestionamientos de Jazmín que aparecen entrelazados a desconocimientos sobre *lo que es* el pueblo mapuche. No podemos abordar este desconocimiento sin tener en cuenta los largos procesos de incorporación/argentinización que atravesaron los grupos indígenas en nuestro país. Pensemos, por ejemplo, en la imposición del español y las prácticas coercitivas hacia el uso del *mapuzungun*;³⁴ la escolarización, la migración obligada por

33 La presencia de evangelizadores en distintas partes de la Patagonia es un tema abordado en varios estudios etnohistóricos y antropológicos.

34 No sólo en las escuelas se ubicaban agentes vinculados a la represión lingüística; también representantes de la iglesia católica, gendarmes, policías y mercachifles

trabajo a grandes estancias, a las Grandes Obras³⁵ o pueblos y ciudades; el acceso y presencia cada vez mayor de medios masivos de comunicación, entre otros complejos y largos procesos norpatagónicos. Estos generaron, en parte, la disminución de *eventos de habla*³⁶ donde tradicionalmente se utilizaba el *mapuzungun* y sus géneros discursivos. No saber el significado podría comprenderse también como no saber, no (poder) re-conocer como propio un relato como el de *chreng chreng* y *cay cay filu*, porque no fue escuchado nunca antes o porque, si lo fue, habría que rastrear cómo se dieron las contextualizaciones de dicho relato.

Ahora bien, el debate tomó otro giro subrepticio cuando se asoció con lo ocurrido en la rogativa de aquel año, volviendo evidentes no sólo las relaciones entre narrativas y modos performáticos de hacer mundo, sino también trascendiendo aquella desconexión del primer encuentro a través de la intervención de Mirta: aquí ya no todo giró sobre las incompatibilidades de identificaciones étnicas y pertenencias religiosas.

J. —A mí me pasa eso. Yo no puedo, no me gusta quedarme con la duda ¿viste? Ni tampoco ¿viste? mostrar algo de lo que también no puedo hacer. Entonces yo digo «esto acepto, esto no». Y lo digo. Porque no quiero que haya algo en mí y no lo tenga que saber. Porque igual para mí el tema de la rogativa de este año, me quedé con la cosa fea [...]. Y a la vez hoy la idea de, también pensé: «voy, no voy». Pero a la vez dije: «no, yo quiero descubrir». Pero siempre que vos querés descubrir, también siente miedo, de qué venimos o cómo es la historia. O sea no, no... No quiero aceptar la historia porque yo conozco una verdad y yo creo en esa verdad que está escrita y la que veo yo que se cumple. Pero después lo demás, de descubrir o aprender a hablar yo quiero, estoy de acuerdo y quiero aprenderlo.

(28 de mayo de 2011, Zaina Yegua)

La posición de Jazmín es también interesante porque plantea la confusión en términos de vacío significante: ¿qué es lo que significa el mito?, ¿qué es lo que significa el pueblo mapuche?, ¿qué es lo que se continúa transmitiendo y por qué? Estos cuestionamientos remitieron a

prohibían el uso del *mapuzungun*, fluctuando entre amenazas de cárcel y burlas diversas (cfr. Golluscio, 2006).

35 Con esta expresión nos referimos al conjunto de grandes represas hidroenergéticas de la zona del Comahue, área de influencia de la cuenca hídrica más importante y exclusivamente argentina: la de los ríos Limay, Neuquén y Negro.

36 Seguimos a Hymes (1972) en su descripción de *evento de habla* como una actividad gobernada por reglas para el uso del habla, compuesta por varios actos de habla. Por ejemplo, una conversación o un ritual.

otras preguntas vinculadas a la ejecución de la rogativa. Es decir, en una primera lectura, su incomodidad se generaba por no poder ni querer compartir la dimensión religiosa de la mapuchidad; pero acaba vinculando, con vehemencia, que no es sólo sustrato discursivo: la rogativa de aquel año fue una instancia dolorosamente confusa para algunos.

Siguiendo a Blaser (2013), entendemos que la dimensión performática de las historias subraya la conexión entre historias y prácticas.³⁷ ¿Qué significa esto? El punto más importante no es el carácter denotativo de las historias/mitos que se narran, ni tampoco que sean representaciones más o menos fieles de las prácticas *reales*. Más bien, lo que nos interesa rescatar es que la puesta en acto participa en la realización de lo que se está narrando. Una consecuencia analítica y metodológica es que las historias narradas no pueden ser plenamente comprendidas sin referencia a sus efectos para *hacer mundo*: diferentes historias implican diferentes mundanizaciones, no *flotan* sobre una versión final (o real) del mundo. En palabras del autor:

El corolario es que, de hecho, algunos temas etnográficos (o historias/mundanizaciones/ontologías) pueden estar equivocados pero no en el sentido de una falta de coincidencia con la realidad externa o final, sino, en el sentido de que se realizan mal: son/actúan mundos, donde o con quien no queremos vivir. (p. 552)

En este sentido, el debate y el mito que parecía generar una extrema desconexión termina también tendiendo un puente hacia un debate sobre la rogativa que atañe a todos. No reproduciremos ni analizaremos aquí este fragmento de la conversación, en parte porque consideramos a la ceremonia como un tema espiritual y «delicado», que mis interlocutores –a través de los años– me enseñaron a conocer y respetar.

Pero sí interesa destacar que al debatir sobre la última rogativa (y sobre las rogativas en general) todos los asistentes confluyeron en algunos puntos en común y que consideran imprescindibles: la importancia de que dicha ceremonia continúe ejecutándose, y siendo un espacio de encuentro y armonía comunitarios; la necesidad de seguir trabajando sobre los *cómo* de su ejecución; y de acercarse a las nuevas generaciones para enseñarles sobre el *nguillatum*, entre otros temas relacionados y conversados. Es decir, que a través de la charla, pudieron converger en algunos eventos, prácticas y sentidos comunitarios fundamentales,

37 Aquí retomamos el planteo del autor donde comprende los términos ontologías, mundos/mundanización, y las historias como sinónimos (Blaser, 2013, p. 551).

dando cuenta de que las tensiones entre pertenencias evangélicas y mapuche no equivalen a imposibilitar una espiritualidad en común.

A pesar de las diferencias visibles, en éste y otros encuentros, la espiritualidad de la comunidad es debatida y evaluada como un problema y tema prioritario; y generalmente se condensa alrededor de la rogativa. Estos temas, a su vez, se vinculan a lo que describimos al inicio de este trabajo, a esa idea de que «la comunidad está vacía», que moviliza y nutre sensiblemente los debates y las negociaciones entre los ancatriceños sobre el ser mapuche y el devenir en comunidad.

Luego de la extensa charla durante el segundo encuentro, Claudio intentaba resumir lo conversado, con la siguiente frase, cerrando así el taller:

Y por eso salí muy desanimado [se refiere a la última rogativa], salí con muy poca fuerza y salí... no como en años anteriores. Yo a mi mamá le decía, «¿por qué salimos así? Algo pasó». Entonces, eso te da para poder empezar a hacer este trabajo que no tiene que ver con las leyendas. Por eso les di ese papel en blanco para poder ir sabiendo lo que ustedes quieren. Para ir trabajando eso. Porque yo puedo venir y hacer temario y capaz que a ustedes no le sirva ¿eh? Entonces cuando hablamos de buscar el consenso comunitario, la integración de la comunidad, tenemos que buscar elementos que nos sirvan para empezar a trabajar. Y respetarnos. Cuando yo digo lo del respeto mutuo tiene que ver con esto, vos tenés tu idea religiosa, yo tengo mi idea religiosa, la *lamñen* tiene una idea religiosa, pero en base a eso no crear una división sino buscar un nexo, para comenzar a crear y comenzar a crecer con el concepto de comunidad. Por eso yo marco siempre esto de hablar mapuche. Hoy, hoy se llevan algo muy grandioso que es el saludo mapuche.

(28 de mayo de 2011, Zaina Yegua).

A partir y a través del mito: ausencias, límites y puentes entramando mapuchidad

En las trayectorias de mis interlocutores (y en la mía propia), la articulación de las maquinarias de territorialización, diferenciación y estratificación (Grossberg, 2003) operan en la producción hegemónica de nociones del saber y no saber, y en las experiencias marcadas, reconocidas y aceptadas como indígenas. En este sentido nos interesa recuperar –en los trabajos que venimos encarando– reflexiones acerca del consenso y los modos de mantener el poder en relaciones jerárquicas –de dominación y subordinación– entre diversos grupos marcados étnicamente. La

hegemonía es mantenida a través del esfuerzo constante de los grupos dominantes para forjar un consenso que no sólo legitime el *status quo*, sino que también incorpore a los grupos subordinados que de otra manera podrían resistirse y subvertir aquello. Para lograr esto, los sujetos

deben llegar a visualizar el orden de relaciones existente, el modo que las cosas son o se supone que son. El orden social debe parecer natural y racional. Estas no son cuestiones de la realidad misma, sino del modo en que la realidad es interpretada, significada y representada. (Grossberg, 1992, p. 90)

Pero, también, estamos interesados en registrar y abordar todo aquello que abre la posibilidad del cuestionamiento, la lucha y las prácticas de agenciar-se. En esta dirección, nos cuestionamos y analizamos por qué resulta algo *antinatural* que los sujetos adscriban a entramados de mundos diversos, como en este caso del culto evangélico y la identificación mapuche, o por qué resulta tan problemático para ellos mismos –y para mí como antropóloga presente– abordar estas tensiones y/o detectar qué es lo se está abriendo como *debate de fondo* o qué profundidades y estratos de *pozo* pueden rastrearse.

Es decir, que también es a través de estas maquinarias donde ciertas prácticas e identificaciones pueden dotar de poder a los sujetos y llevarlos a cuestionar qué se indexicaliza y cómo, qué se primordializa y por qué. Podemos pensar, en este sentido, que la lucha por las ontologías (o aquellas significadas como concretamente indígenas) vienen adquiriendo cada vez mayor visibilidad pública y (re)activando viejos y nuevos debates antropológicos.

Simultáneamente, esto no significa que no se precipiten conflictos de tipo ontológico o de mundos. Los sujetos objetivamos prácticas en un campo cargado de poder, donde diferentes agencias, entre ellos el Estado como Nación, co-construyen aboriginalidad (Briones, 1998) con diacríticos discretos; así como también otras agencias, como las iglesias pentecostales. En esta dirección, las realidades que enfrentamos y los análisis culturales que emprendemos necesitan, cada vez más, ser leídos de manera tal que permitan interpretaciones más fracturadas, parciales e incluso opositivas, que registren lo que excede a las oposiciones moderno/no moderno, pensamiento mítico/pensamiento histórico, identidad A/identidad B, entre otros diversos binarismos y lógicas modernas (Grossberg, 2003).

Si bien muchas de las trayectorias con las que nos topamos en la Patagonia dan cuenta de ciertos vacíos, desconocimientos y transmisiones

que no se sucedieron por vergüenza, por violencia o por pudor, son esas mismas trayectorias las que ponen en jaque algunos modos hegemónicos de pensar y habilitan nuevas o viejas reconexiones o puentes. Varios pobladores de la comunidad, feligreses pentecostales, cuestionan y debaten las identidades (étnicas) que, desde agencias hegemónicas, pre-figuran fórmulas discretas. El discurso de Jazmín condensa lo que durante mis años de trabajo de campo vengo experimentado, esto es, las tensiones pero también las convivencias de diversas trayectorias y pliegues de subjetivación (cfr. Rose, 2003) que también son percibidos y sentidos como profundamente mapuche.

Los vacíos, desacuerdos y desconocimientos pueden, en determinados contextos, devenir en instancias de constitución de subjetividad y de subversión de modos hegemónicos de entender las identidades étnicas. En este sentido, pensar la *topología* de las identidades, repensar la reposición del mito articulado con ciertos operadores espaciales (puente y pozo, por ejemplo), nos permitió enriquecer el análisis de la reposición del *chreng chreng* y *cay cay filu*, otorgándole profundidades en aquel *aquí y ahora* y analizar el recorrido transitado en sus conexiones con otros espacios-tiempos. En palabras de Serres:

La topología se ciñe al espacio, de otra forma y mejor. Para ello, utiliza lo cerrado (dentro), lo abierto (fuera), los intervalos (entre), la orientación y la dirección (hacia, delante, detrás), la cercanía y la adherencia (cerca, sobre, contra, cabe, adyacente) la inmersión (en), la dimensión... y así sucesivamente, todas ellas realizadas sin medida pero con relaciones. (1995, p. 68)

En este sentido también podemos repensar la perspectiva de los conflictos ontológicos (Blaser, 2013). A *priori*, las tensiones y discusiones generadas a partir del mito fueron efectivamente experimentadas como un pozo que interrumpió la cadencia y el trayecto que estábamos transitando. Pero como ya describimos, es muchas veces *a través* del pozo que se construyen, refuerzan o negocian diferentes conexiones. Los conflictos sobre qué mundos habitamos, anhelamos y al –o a los– que pertenecemos actualizan muchas veces una vasta complejidad (socio) antropológica o (parafraseando a Lévi-Strauss) una energética que tal vez la investigación etnográfica puede ayudar a rastrear y comprender. Esa mirada sobre los conflictos ontológicos –que es un compromiso más o menos conflictivo también para el etnógrafo– remite a rastrear, dilucidar e interpretar qué está siendo disputado como lo cerrado (dentro), lo abierto (fuera), los intervalos (entre), la orientación y la dirección (hacia,

delante, detrás), la cercanía y la adherencia (cerca, sobre, contra, cabe, adyacente), dónde y cómo se dan las inmersiones (en), o las fugas en esas diferentes mundanizaciones.

«Andábamos por todos lados como maleta de loco»: impactos de un desalojo sobre las memorias y prácticas de la comunidad del Boquete Nahuelpan, noroeste de Chubut

Claudia Briones y Ana Ramos
IIDYPCa (UNRN/CONICET)

La comunidad del Boquete Nahuelpan emerge como uno de los colectivos más reconocidos en el noroeste de Chubut. A tan sólo dieciséis kilómetros de la ciudad de Esquel, su visibilidad no sólo resulta de la importancia de Francisco Nahuelpan como uno de los *caciques bravos* que retornan o se instalan en la región después de los peregrinajes posteriores a la Conquista del Desierto, sino también de haber devenido ícono de lo indígena a través de una oferta turística que ofrece a los visitantes una excursión de medio día para acercarse a una comunidad mapuche a comprar artesanías, viajando en la llamada Trochita.¹ Además, como colectivo, el Boquete Nahuelpan queda asociado a un desalojo masivo producido en 1937 que se destacó tanto por ser una expulsión sistemática –y no en cuentagotas, como en otros casos– de todas las familias allí radicadas desde fines del siglo XIX, como por tomar estado público para debatir en las cámaras parlamentarias federales la funcionalidad y racionalidad de los latifundios y derivar en la interpelación del Ministro del Interior que lo ordenara (Briones y Lenton, 1997). En círculos más vinculados a los entretelones de las políticas indigenistas, esa visibilidad también ha quedado vinculada a los distintos caminos de lucha implementados para lograr primero retornar y, luego, un reconocimiento del derecho a la tierra que, en épocas recientes, conllevó una conflictividad hecha pública tanto al momento de la tramitación de personería jurídica para ser reconocidos por el Estado como «comunidad indígena», como al de solicitar el relevamiento de tierras previsto por la ley nacional 26 160 (2006) y sus dos prórrogas.

En todo caso, estas circunstancias aparejan no poca complejidad al momento de identificar los contornos y devenir del colectivo. Por un lado, porque no es sencillo ni posible estabilizar sus bordes, ni definir de una

1 La Trochita es un tren de alcance local que conecta la línea sur rionegrina con Esquel y que por su factura e historia constituye un atractivo peculiar (Manosalva, 2011).

vez y para siempre qué familias lo han ido integrando, ya que lo que ha primado históricamente en su composición son constantes re-dibujamientos y tensiones. Por el otro, porque las lecturas retrospectivas confrontadas de los sentidos de pertenencia y devenir que nuestros interlocutores nos comparten en la actualidad nos dan acceso menos a las formas en que esos procesos se fueron interpretando en distintos momentos, que al modo en que la dispar re-lectura de experiencias sucesivas está hoy sobredeterminada por esos sucesivos redibujamientos y tensiones.

No obstante, la manera en que nuestros interlocutores seleccionan y significan determinados hechos para fundamentar sus distintas visiones de comunidad sí son índices de sus distintas formas de evaluar márgenes de maniobra disponibles y hacer jugar la capacidad de agencia propia. En este sentido, nos interesa pensar los procesos y sus efectos en y a través de esas memorias específicas que brindan perspectivas evaluativas de conjunto sobre los caminos en cada momento disponibles, sobre los costos de transitarlos o de imaginar otros. En definitiva, no evadir la coexistencia de memorias y lecturas discordantes y descentradas da acceso a los diversos factores que, en los procesos de comunalización (Brow, 1990), van creando puntos de convergencia pero también de divergencia.

En particular, los puntos de divergencia se fueron plasmando en narrativas estructuradas por los detalles sobre las prácticas de los otros que cada cual evalúa como engaños o traiciones. Así se han ido no sólo dirimiendo las disputas al interior de las familias de la región sino que, en los últimos años, los desacuerdos han ido también adquiriendo estado público. Ha devenido usual que los distintos medios de la zona enmarquen cualquier noticia sobre el Boquete haciendo mención al «histórico conflicto» entre las comunidades Prane y Nahuelpan.² En vez de soslayar estas disputas en torno a los caminos elegidos en el pasado y las decisiones sobre el devenir de estas familias en comunidades, optamos por comprender los sentidos sociales de estas divergencias en los contextos históricos en los que se fueron anclando.

Por tanto, nuestro desafío pasará por analizar cómo relaciones políticas y parentales forzadas a continuos desmembramientos logran

2 Esto puede verse, por ejemplo, en el modo en que se tituló la noticia del 19 de diciembre del 2014, cuando una denuncia de usurpación iniciada por la comunidad Prane fue archivada por el Juzgado Federal de Esquel. Los titulares subrayaron, como en otras oportunidades, la enemistad entre las comunidades. Por ejemplo, Radio Nacional de Esquel escribía el siguiente titular en su página web: «La Justicia Federal exhortó a las comunidades Prane y Nahuelpan a dialogar y cooperar para resolver su histórico conflicto de tierras» (2011).

reestructurar grupos para sostener pertenencias y trayectorias. Argumentaremos que la puesta en contexto de esos procesos y las distintas visiones sobre sus implicancias y efectos al momento de circunscribir el colectivo no se pueden explicar solamente como mero efecto de imposiciones o de pura agencia; tampoco desde la incidencia excluyente de categorías hegemónicas o de sentidos propios de memoria, parentesco y política. Apuntamos a mapear, desde un camino topológico, sucesivas conexiones y desconexiones para ver, por un lado, cómo *se permanece juntos* a pesar de desalojos y relocalizaciones parciales y, por el otro, cómo las experiencias de *haber andado juntos* no neutralizan sino que alientan lecturas antagónicas del proceso y distintas visiones de comunidad que no obstante se anclan y disputan un mismo evento fundacional.

Tres momentos de un proceso

Hay una manera muy sencilla de contar la historia del Boquete Nahuelpan: familias vinculadas a un mismo líder encuentran/logran del Estado un lugar donde radicarse, pero luego son desalojadas hasta lograr finalmente retornar.³ Es, sin embargo, sobre estos tres eventos fundamentales—devenidos umbrales dominantes para relatar el proceso—que se van entramando lecturas discordantes entre quienes lo padecieron directa o indirectamente. A partir de esas lecturas, nos interesa presentarlo en este acápite, para reconstruir topológicamente, en el siguiente, las formas en que quienes lo padecieron maniobraron ante diversos condicionamientos, desde prácticas tanto sedimentadas como innovadoras. Retomamos esas lecturas siguiendo mayormente la forma en que nos la transmitieron don Sergio Nahuelpan y don Cipriano Prane en vida, cuando ambos aún oficiaban de las dos últimas cabezas de parentelas extensas cuya convivencia fue entramando el Boquete como *lugar* para varias familias allí radicadas.

a. La llegada: «Nos dieron nueve leguas de campo»

La página oficial de la feria de artesanías y productos regionales del Lof Nahuelpan, llamada *Tokom Topayín*, relata la historia del colectivo de un modo diferente al de los relatos compartidos en situaciones de mayor intimidad. Se menciona que, si bien Francisco Nahuelpan y su gente se radicaron en el Boquete entre los años 1889-1892, fue su participación favorable a la soberanía argentina en la zona, frente a un conflicto

3 Para una reconstrucción de ese derrotero que incorpora distinto tipo de fuentes oficiales, ver por ejemplo Delrio (2005b) o Díaz (2003).

límitrofe con Chile en 1902, lo que daría legitimidad a esa ocupación ante el Estado nacional. Así,

el decreto 5047 del 3 de julio de 1908 firmado por el presidente Figueroa Alcorta reconoció el gesto del cacique Nahuelpan y dispuso para la tribu del mismo una superficie de 19088 hectáreas ampliada en 1922 con 2500 más, lo que hacía unas 9 leguas de campo aproximadamente. Se producía así el primer reconocimiento a nivel nacional del cacique Francisco Nahuelpan y su tribu. («Historia de la comunidad de Nahuelpan», 2011)

Ahora, según nos contara uno de sus nietos –que en ese momento oficiaba de *logko* y cabecilla del camaruco de la comunidad–, Francisco fue tomado prisionero a los diecisiete años cuando, viniendo en viaje desde Río Negro, se encontró con una tropa del Ejército. En ese enfrentamiento, un hermano de Francisco murió y otro, Cañumilla Nahuelpan, sobrevivió y lo seguiría acompañando hasta la conformación de la comunidad. En todo caso, este episodio ya sirve para demostrar la excepcionalidad de este líder a pesar de su juventud:

él peleó contra diecisiete soldados. Fue un hombre que se hizo respetar, era un muchacho joven y, al último, no le podían hacer el entre ni nada, ¿vivo? Por eso cuando él se sintió cansado y no podía, y no había caso, lo atropellaban uno con otro y así, de cansado, de tanto defenderse, se tiró al suelo y les dijo: Mátlenme. El capitán que venía con ellos, al verlo al hombre tan poderoso y joven, le dijo a ellos: no lo maten que para algo nos va a servir. Y ahí lo agarraron de prisionero, ¿vivo? Pero no (lo) dejó matar. Entonces, él avanzó con la tropa, pero él se hacía presente, era como un guía del lugar. Entonces donde estaban los grandes caciques, él llegaba primero y le explicaba que era mejor entregarse y que no haya matanza [...]. Y entonces tocó la última encuentro [...] que fue la matanza más grande que hubo. [...] mi abuelo que sabía defenderse, habla a uno, hablaba a otro hasta que llegó un momento que a dos capitanes [no indígenas] lo iban a matar y [mi abuelo] pegó el salto al medio y dijo: ¡No! Los arrojó y por él se salvaron. Y por eso fue esta devolución de tierras que se las dieron por honor y por respeto. Entonces se ganó este lugar. Por eso mi apellido es Nahuelpan, porque él se lo ganó de esa manera, que se jugó la vida. Y al defender los capitanes, el Gobierno le donó las tierras, que fueran de él. Eso me contaron ellos, pero yo creo que debe ser así, porque de no haber sido así no hubiera habido mapuches en estos lugares que le correspondía todo acá y la 16 de Octubre donde están los Galenzo. (Sergio Nahuelpan, octubre de 2007)

Según Javier Valdez (s/f), habría habido dos caciques, padre e hijo, llamados Francisco Nahuelpan, que aparecen colapsados en este relato. El primero de ellos, capitanejo de los toldos de Sayhueque y relacionado con los líderes Orkeke y Biguá de más al sur, habría empezado a recorrer las tierras de otros referentes desde mediados de siglo XIX, propiciando una vía más negociadora. Su hijo, puesto al servicio del Perito Moreno, sería quien habría participado en el conflicto de límites y recibido las tierras en recompensa. En todo caso, sobre la imagen de quien recibe las tierras, se depositan también otros atributos, como los vinculados a la generosidad con que fue dando permiso a otras familias indígenas e incluso a los galeses para que se establecieran en tierras originariamente concedidas a él «y su gente»:

Y como acá habían, en ese lugar había... no había mucha gente, [a] los que venían, le decían: «Bueno, ¿me da permiso para un día dos?». Y después no tenían a donde irse, bueno, él los dejaba. Y después, cuando él falleció, que todos eran dueños, todos se andaban haciendo el dueño [...] el primero que le llegó parece que fue Prane, acá. Y le pidió permiso por una semana para descansar animales y qué sé yo [...] y ahí se quedaron y después dijeron si se podían quedar, «sí», dijo el otro, «total campo hay de sobra, quédense tranquilos», pero el dueño era él. (Sergio Nahuelpan, octubre de 2007)

Según se recuerda, la primera esposa de Francisco Nahuelpan, Mercedes Inacayal, era hermana del famoso Inacayal, y la segunda, Josefina Canash, era cuñada de Eduardo Prane. Desde esta lectura, ese matrimonio habría sido propiciado a instancias de los Prane para hacer más duradero un vínculo que inicialmente sólo comprometía un permiso para acampar en el lugar por una semana. En todo caso, Canash sería la madre de los dos caciques siguientes, Francisco hijo y Simón Nahuelpan. De esta etapa fundacional lo que Sergio Nahuelpan enfatiza es que, en la región, los caciques famosos, «bravos», fueron Nahuelpan, Nahuelquir y Mariano Antieco Epulef, definidos como «los que fueron los primeros habitantes del lugar patagónico». Aún así, varias cabezas de familia levantaban su propio camaruco y se visitaban entre sí. Particularmente, respecto de los Prane resalta que:

vino, llegó, se acampó ahí, averiguó los que estaban ahí, medio cerca y dijeron «tienen que hablar con Nahuelpan, si le da permiso». Y le sacó permiso para una semana y después se quedó, y se quedó ahí. Y después lo invitaba para cuando hacía camaruco. Entonces, para los camaruco que hacía acá

mi finado abuelo, [los] dos abuelos, ellos [los Prane] venían acompañar en el camaruco, y cuando ellos levantaban camaruco, al otro día se quedó, se fue quedando. Lo invitaba a las señaladas y así se hacían amigos, ¿vivo? Se hicieron buenos amigos. Y como él [Prane] no lo molestó nunca, se quedaron tanto. Si acá había muchísima gente. Si acá ustedes supieran que todo esto es campo, en ese tiempo como era todo abierto, llegaban, se acampaban, sacaban permiso que no tenían dónde estar y él [Francisco Nahuelpan] les daba permiso. Si está todo lleno de tapera esos campos, acá el lote cinco, el diecinueve. Todos esos campos ha habido; hay tapersas viejas ahí [...] después vino el desalojo y quedó un desparramo. (Octubre de 2007)

Esta generosidad con los permisos deja como rastro material numerosas tapersas pero, en la memoria vivida, también la realización de diferentes camarucos, costumbre que se mantendría en períodos posteriores. En todo caso, esta reciprocidad de visitas y la fuerza con que las relaciones sociales, políticas, parentales así como rituales, fueron perdurando en el tiempo a pesar del *desparramo*, contrastan con la forma en que, desde esta lectura, se destaca la dimensión conflictiva de la convivencia, al insistirse en que, con la muerte de Francisco, quienes sólo tenían permisos temporarios «se hicieron los dueños de todo».

Subsisten entonces dos imágenes contrastadas de la etapa fundacional. Por un lado, la de que nunca tuvo problemas Nahuelpan con el Ejército y la de que antes del desalojo las familias tenían mucho capital así como que –señaladas, visitas y camarucos mediante– se llevaba muy bien la gente. Por otro lado, la de una enemistad creciente que, basada en trampas desleales, genera el clima que posibilita el desalojo, porque llevaría al encarcelamiento de Simón y Francisco hijo:

pero cuando ya empezaron, hubo disturbios. Empezaron a discutir y a querer que mandaran ellos. Ahí fue donde... Yo le conversaba de que mi papá y mi tío Francisco cuando eran joven los invitaban así a unas farras, cumpleaños, cualquier cosa. Iban [los dos hermanos a esas reuniones] y después los provocaban para poderlos pelear y así. Y, bueno, ellos [los dos hermanos] no tenían paciencia. Pelearon y lastimaron a... No lo mataron, pero se hacharon sí, a cuchillo no más. (Sergio Nahuelpan, octubre 2007)

Los Prane por su parte recuerdan que, a fines del siglo XIX, algunos de los abuelos y abuelas de los ancianos que hoy se encuentran en el Boquete residían en la zona sur de la actual Neuquén, donde las parentelas de distintos *logko* o caciques estaban relacionadas entre sí por alianzas

y parentesco. Concretamente, Prane y Nahuelpan eran lanceros o capitanejos de Sayhueque:

Eduardo Prane, cuando se lo llevan cautivo, él había sido lancero de Sayhueque como... junto con... como fue Purrán. Y lo agarraron en un enfrentamiento por Río Colorado. Pierden y se lo llevan cautivo. Y después, cinco años estuvo en el cautiverio, después se viene de la provincia de Buenos Aires, según lo que me comentaban a mí, que se viene en un rosillo moro. Que yo no recuerdo... porque siempre me dijeron mis tíos, mis viejos, el caballo que lo trajo a la Patagonia es un [rosillo] moro. Y él había hecho un... un romance a su caballo, un romanceo que... romanceo en mapudungun es como hacerle un verso a tu caballo. (José Prane, hijo de Cipriano, octubre de 2006)

Cuando el Ejército nacional somete a la población indígena de esa región, algunas de estas familias fueron llevadas a Chichinales (los Prane, los Llankaqueo, los Sayhueque, los Nahuelquir, los Huilcao, los Piscole, los Cano), sitio que funcionó como campo de concentración varios años

que dice que se morían de hambre, le daban algo que comer, y si morían se lo llevaban, dicen que la gente era arisca como animal y dice que... que le daban a veces y no lo comían, y se morían de hambre... y había un cerrito, no sé qué, decía que ahí era donde ponían, los tiraban, los muertos... (Cora, esposa de Cipriano Prane, octubre de 2006)

Allí murieron muchos de sus parientes y se gestaron nuevas relaciones. Fue allí también que, de acuerdo con la memoria oral, los Prane y los Nahuelpan realizaron un convenio con el Estado para hacer de baqueanos durante la expedición de la Comisión de Límites, a cambio del otorgamiento de tierras para vivir tranquilos con sus familias. Realizadas estas tareas de baqueanía, se organizó un colectivo conformado por nueve líderes indígenas, es decir, una alianza entre nueve grupos parentales. A saber, Eduardo Prane, Francisco Nahuelpan, Choimán, Aipan, Tacuman, Huitraqueo, Herrera, Basilio y Macías, mientras Mariano Santú oficiaba como secretario. Este grupo resolvió que Prane y Nahuelpan los representarían en las tratativas por las tierras con el Gobierno, con Macías como lengua. Al respecto, subrayaba Ana, hija de Cipriano, que «cuando habitan toda esta zona... habitan nueve, habían nueve líderes indígenas, podríamos decir así, que eran *logkos*» (febrero de 2006).

Recién en 1905 se reconocen las 19 000 ha –más otras 3000 que conforman inicialmente las 22 000 ha– otorgadas por el Gobierno a las

comunidades que las gestionaron, las que se dan a nombre de Francisco Nahuelpan. Pero, en el transcurso de estas tratativas, las familias fueron campeando a sus parientes, en recorridos diferentes. Por ejemplo, cuando salieron de Chinchinales, Prane y Huilcao llegaron primero a la zona de Arroyo Pescado, cercana a Tecka, mientras otros cruzarían la cordillera y retornarían. No obstante, una vez instalados en el Boquete, algunos de los que formaron parte del colectivo inicial de las nueve comunidades se fueron finalmente ubicando en otros sitios, mientras que, una vez en el lugar, fueron llegando otras personas y familias.

Esos primeros años en el Boquete están signados por relaciones parentales regionales entre familias mapuches y tehuelches. Se recuerda así que una hija de Eduardo Prane se casa con un hermano del cacique Nahuelquir, mientras una hermana de Teresa Huilcao se casa con Francisco Nahuelpan. La mujer de Eduardo Prane es a su vez pariente de los Llankaqueo de Cushamen. También se recuerda la heterogeneidad de actividades productivas y formas de habitar el territorio. Así, además de contar que algunos vivían en casas de piedra, de las que han quedado restos en algunos lugares, mencionan que, mientras unos se dedicaban a la caza (pues «había guanacos, muchos guanacos, y esos boleaban los argentinos», recuerda Cipriano), otros se abocaban a la agricultura, y tenían alambrados, árboles frutales, de guindas, plantas de ciruela, de grosella y de manzanas silvestres traídas del norte.

La importancia de esos distintos cabeza de familia se pone de manifiesto en el hecho de que llegaban al lugar junto con otras parentelas que estaban bajo su protección. Así, junto con Eduardo Prane, venían familias tehuelches como los Napaiman. En un momento de cambios bruscos en las actividades de subsistencia, Eduardo

¡tenía que velar por ellos! Porque ellos más allá de que tenían su artesanía, nada más, no podían este... o sea no evolucionaban... pero seguían con su cultura, y eso que para ellos fue una fuente económica de sustento en un momento, en ese momento, no, no... tenían que cambiar la economía así al toque, porque si no se morían de hambre. Al hecho de no podían salir a cazar, de no ir a recolectar... eso ya no les servía, porque ellos tejían la lana de guanaco, o usaban los cueros... y lo que recolectaban... Y eso ya no lo podían hacer más. (Ana Prane, febrero de 2006)

A su vez, Cipriano enfatiza que «cuando nos donaron todas las tierras, las nueve leguas, a estos, todos tenían... o sea cada cual tuvo camarucero» (octubre de 2006), esto es, levantaba su camaruco y se

invitaban recíprocamente. Como en otros casos, una vez instalados en el Boquete deben realizar distintas negociaciones con los Gobiernos para obtener seguridad jurídica sobre las tierras ocupadas, lo que en la memoria de esta etapa se recuerda a través de la realización de parlamentos intra-étnicos y viajes a Buenos Aires. «Hacían los parlamentos, porque hay escritos donde figuran varios, eh... varios *logkos*, y que le dan un aval al abuelo Emilio, con otra persona más, me parece, para que hagan trámites en... de tierras», recuerda Ana.

En efecto, en 1924 Truquel Sayhueque le entrega a Emilio Prane una autorización firmada en un parlamento por distintos *logkos* donde lo declaran lenguaraz. Según José Prane,

firmaron todos para que haga tramitaciones y solucione problemas particulares, dice el poder, un poder que le han dado, firmantes... Todos los que no firmaron... de la comunidad de Sayhueque, los que no sabían firmar ponían el dedo, y le dieron un poder a mi abuelo para que le lleve todas las tramitaciones. En el año 24 tiene fecha el poder ese. (Octubre de 2006)

Hacia 1931 o 1932, Cipriano Prane tenía unos diez años y es enviado por su padre, en un caballo de su abuelo, como *werken* o mensajero a Cushamen, para entregar una carta a su pariente, Rafael Nahuelquir. Es que estaba por llevarse a cabo un viaje a Buenos Aires donde irían Mellao (de la zona cercana a Tecka), Sayhueque (Colonia San Martín) y Nahuelquir (Colonia Cushamen). En ese período también Emilio Prane viaja con Truquel Sayhueque y otros dos (Ramírez era el nombre de uno de ellos) a Buenos Aires. Truquel muere en este viaje y regresa Emilio sin ninguna respuesta. Pero antes de concertar este viaje, se realiza un acuerdo entre los Prane y los Sayhueque. Según Cipriano, «le dijo el finado Troquel a mi padre: “cuando te salgas de acá yo te voy a dar una legua allá, ¿me acompaña?”». Es decir, si a Truquel le salían bien las negociaciones y si a Emilio Prane lo desalojaban del Boquete, podía ir a vivir en unas tierras que Sayhueque le ofrecía.

Posiblemente muchos de estos viajes se hayan hecho con el conocimiento previo de que podrían ser desalojados pues, según Ana Prane, ese rumor ya se corría, dicen que se corría. Pero fundamentalmente, este conocimiento previo se adjudica a una mujer llamada María Llinkapi, quien cumplía funciones de machi en la zona, y lo había predicho. Según José Prane,

dicen que ella había tenido *pewma* [sueño] que iba a caer la reserva indígena. Entonces ella se fue dos años antes... dijo que no, que iba a caer, y se van dos años antes... se van de la reserva... bueh, se corrieron muchos, porque prácticamente los indígenas tenían su creencia en la naturaleza... supersticiones, incluso, había tenido... Ella se va, y bueno, medio que en todo... en la ceremonia... en todo, siempre [se supo] como que iba a ver una tragedia entre el pueblo indígena de hoy. (Febrero de 2006)

Así, Emilio Prane hizo un último viaje para parar el desalojo, cuando éste ya era inminente, en el año 1937. Su hijo Cipriano lo alcanza con los caballos hasta Ñorquinco, desde donde tomó la combinación por Jacobacci hasta Buenos Aires. Recién alojado en el Hotel de Inmigrantes, le llega un telegrama diciendo que su familia ya había sido desalojada. En ese viaje, no pudo hablar con nadie pues «dicen que le cerraron la puerta», nos relata su nieto José.

b. El desparramo: «Andando por todos lados como maleta de loco», con y sin parientes

Los relatos sobre la acción del desalojo de 1937 presentan en sí dos características constantes y coincidentes. Primero, particularmente para los ancianos que entonces eran niños, transmiten emociones de mucho dolor, impotencia y sufrimiento por haber perdido todo, por ver a los mayores desesperados cuando les quemaban sus casas, tratando de rescatar lo más posible. Segundo, la idea de desparramo remite a que cada cual fue hacia donde pudo, porque tenía parientes o porque comenzó a buscar un lugar para establecerse. Algunos, más afortunados, fueron acogidos o prohijados más prontamente. Otros, iniciaron un prolongado deambular hasta encontrar un lugar. En todo caso, el área de dispersión fue muy amplia, por lo que el evento resuena fuertemente en las memorias de muchos habitantes del noroeste de Chubut, desde diversos parajes de la Colonia Cushamen, hasta Gualjaina, y Lepá hacia el norte del Boquete, y desde Arroyo Pescado y Lago Rosario, hasta Mallín Grande y Cerro Cucho, por el sur. También en los actuales barrios periféricos de Esquel, que por entonces aún tenían características rurales.

Sin embargo, las lecturas difieren cuando se trata de explicar no tanto quiénes fueron los no indígenas de Esquel que motorizaron o se beneficiaron del desalojo, sino sobre todo qué factores vinculados a las propias acciones crearon el campo propicio para que esa desgracia aconteciera. Es aquí donde se entran dos lecturas antagónicas.

Desde la visión de Sergio Nahuelpan, hijo del cacique de entonces, Simón, el desalojo se asocia con

los malos criterios, las malas invocaciones que hubieron entre las familias, entre los habitantes del lugar. Querían ser más que ellos [que Simón y Francisco hijo, los caciques de entonces], ¿vivo? Y ellos quedaron huérfanos de muchachos joven, también. Por eso lo llamaban a un lado y a otro para poderlo exasperar: señaladas, marcaciones, bueno, hacían bailes, le buscaban, lo buscaron, le buscaron la roña, hasta que lo hicieron cansar y ellos se defendieron, ¿vivo? Por eso es que muchas veces está la palabra dicen «Nahuel». Nahuel es tigre y Pan es la bondad de todo el mundo, ¿vivo? Por eso es que llevamos ese criterio [los Nahuelpan]. Pero Nahuel, cuándo se enoja, guarda el hilo. Y ahí fue que fue preso Simón con un hermano [...] fue con Francisco, el hermano de él. Los llevaron a Rawson. Mientras estaban presos ellos, aprovecharon a hacer las cosas que ellos querían hacernos. Y de ahí produjo el desalojo [...] los Prane aprovecharon que [los hermanos Simón y Francisco hijo] estaban presos y ahí vino el desalojo, porque estaba todo desorganizado. La jurisdicción vino de esa manera. Cuando ellos vinieron ya estaba todo el plan hecho y entonces ellos buscaron firmas de los vecinos para poder quedarse, que aunque sea le dejen el lugar tranquilo [...] mientras que ellos [los hermanos Simón y Francisco hijo] estaban detenidos, hicieron las cosas que quisieron [...] Esa fue la mala traición que hicieron con los hermanos [Nahuelpan]. Y cuando se perdió, cuando desalojaron, le echaron la culpa que ellos habían vendido, [a] mi papá y mi tío. Que ellos habían vendido el campo. Por eso los sacaban, lloraron, lo maldiciaron, qué sé yo. Por eso el papá te va a decir, vino a decirme «nunca hay que tener confianza ni con la propia sombra. Hoy estamos acá hijo –me decía– por las huellas». Fue un reparto. Cada cual tomó el rumbo que podía. Es triste eso. Agarraban el rumbo a ver a donde le daba pena, se quedaban y así algunos fueron a Corralito, la familia, otro a Gualjaina. Todos se separaron. Le pasan para todos lados, Cañadón Grande, Fofó Cahuel, Cushamen... Hasta Cushamen fueron a parar [...] [los mayores] no tenían idea [de que los iban a desalojar]. Eso fue de improviso, de improviso. Cuando fueron presos mi padre y mi tío, ya empezaron con eso. En ese tiempo estaba todo abierto acá, no era alambrado como hay ahora. Esto se alambró cuando aprovecharon los ricos, cuando desalojaron a la gente. Entonces ellos empezaron a cerrar los campos y a alambra [...] los que hicieron todo su empeño en sacar la gente fueron los Amaya [...]. Ellos eran doctores, ¿vivo? De leyes. Y ¿qué van a hacer los pobres paisanos si no tenían escuela? [...] Pero ese desalojo vino por eso, por la mala, la mala, mala pelea y cuánto que se querían quitar los campos; se hacían los dueños. Ya se echó a perder cuando falleció

el abuelo [el primer Francisco]. Mientras él estaba en vida, no pasaba nada. Todos estaban a la orden de él [...] [los vecinos linderos no indígenas que juntaron firmas para forzar la orden de desalojo] les mintieron a la, a las dos hermanas [de Simón y Francisco], la finada tía Catalina y la finada tía Isabel que mi papá y mi tío habían vendido el campo. Sacaron a todos [...] algunos [como mi papá] fueron para Esquel. [Mi papá] primero se fue a trabajar acá a una estancia de Elvira que le dicen. Bueno, ahí nació yo [...], después se vinieron para el lado del Corinto. Y cuando se empezaron a establecer en ese pueblito, Esquel, entonces ya ellos se arrimaron, como ser mi tío Francisco, mi tío Julio, todos se arrimaron. Ahí hicieron su casita y mi finado papá hizo la casita ahí donde está la capilla de Don Bosco, el barrio La Lata le decían en esos años [...] ahí me vine a criar. Hasta los diez años estuve ahí. (Octubre de 2007)

El hijo de quien hizo el relato anterior, incorpora un matiz que exculpa aún más la responsabilidad de sus abuelos, Simón y Francisco hijo, en el desalojo:

mi abuelo con mi otro abuelo [los hermanos Simón y Francisco hijo] iban a Rawson, pasaron a Rawson. Pero, claro, empezó las peleas ésas por Qui-laqueo, Prane y después Payllalef. Entre ellos se peleaban. En realidad ellos se peleaban, ¿vivo? [...] por los animales, por quién quería quedarse con el campo, así, ¿vivo? En realidad, mi bisabuelo le daba permiso a ellos. Eso es lo que me contaban mi papá y mi bisabuelo. O sea, mi abuelo con mi otro abuelo fueron a Rawson a denunciar y allá los metieron presos, en Rawson los metieron presos y después los metieron en la cárcel. Y ahí fue donde levantaron [desalojaron] la comunidad, ¿vivo? Estaban presos, porque fueron, fueron a denunciar y quedaron presos. Claro, entre Amaya y esos le hicieron la cama a ellos [...]. Claro fueron a decir que ellos no eran los Nahuelpan que andaban haciendo eso, que era la otra gente, pero ligaron todos. (Hijo de Sergio Nahuelpan, septiembre de 2013)

En contrapunto a estos relatos, los hijos de Cipriano anclan el proceso que lleva al desalojo en eventos previos. Según Ana, ya había participado un Amaya en la expedición del árbitro británico para saldar el litigio con Chile, evento que, por los servicios prestados y por haberse declarado argentinos, resulta en el permiso de radicación:

un señor Amaya que también vino con la expedición le echó el ojo a estas tierras. Se compra un pedazo de tierra ahí, que hoy actualmente lo tiene Yagüe, que es el Refugio. Y ese señor empieza a manipular que los indígenas

no eran dignos de tener estas tierras fértiles, manda proyectos a la nación, que estas tierras podían ser destinadas a la ganadería, ampliar la tierra de... de crianza ganadera. Crea la Sociedad Rural, y desaloja a todos esos. Donde mueren un montón de indígenas... En eso está la comunidad Prane. Que la comunidad Prane es una de las comunidades que nunca se calló la boca. (Ana Prane, octubre de 2007)

A su vez, este Lorenzo Amaya, quien tenía entonces un cargo como funcionario del Gobierno, es uno de los que participa de la reunión realizada en el lote 5 del Boquete (junto con miembros del Ejército y de la Iglesia), donde obligan a Francisco Nahuelpan a firmar el desalojo. Frente a la expulsión de sus hogares, Juana Vera, mujer de Emilio Prane, se va con sus hijos cerca del arroyo La Cancha, donde tenían familia Llankaqueo. Cuando regresa Emilio Prane de su viaje a Buenos Aires, se van a Arroyo Pescado, cerca de Tecka, donde tenían familia Paiñir, y luego a Kaquel, también cerca de Tecka, donde están un año porque también tenían familia. Aproximadamente en el año 1941 el Gobierno les concede un lugar para tener sus animales en Mallín Grande, en Cerro Cucho, a unos cinco kilómetros de Corcovado, en la pre-cordillera, pero en 1944 hay una gran nevada y se quedan sin animales. Si bien todos los recorridos de las familias desparramadas fueron dolorosos, Ana enfatiza que no todos acabaron en lugares tan inhóspitos como los Prane. Así, algunas familias se fueron a Lago Rosario, que

mal que mal, son tierras más aptas, no hace tanto frío, tienen comunicación, habían escuelas, hay un hospital medianamente. Los que fueron a Gualjaina también; los que fueron a Cushamen también... O sea que mal que mal se radicaron, pudieron seguir adelante. A los Prane se les da un lugar inhabitable, donde nevaba casi un metro y medio. Ahí llega casi el exterminio de la comunidad. Mi papá vuelve... El único lugar que se les da para habitar es ese. Ahí pierde la comunidad, se pierde la comunidad, la gente se murió a muy corta edad. La mamá de él murió a los 44 años, las mujeres morían de parto, de la pulmonía, del resfrío y de frío morían, porque se les murió todos los animales... Porque esas tierras que... en aquel entonces se nevaba un metro y medio, donde no podía recolectar ni un... ni siquiera hierbas medicinales [...] Se morían ahí arriba. Es más, tenían el cementerio ahí al ladito de la casa porque no los podían sacar. Es un lugar muy... muy... en invierno que no entra. Así que te imaginás que tenían que buscar un lugar donde... y papá por eso no se quedó ahí. El tenía su idea fija, bueno, que sus hijos estudien... (Ana Prane, octubre de 2007)

Segundo Basilio nace el año del desalojo y vive con su familia en Mallín Grande hasta los 26 años de edad. Como sobrino nieto del cacique Emilio Prane, recuerda que «éste era nuestro cacique que teníamos nosotros», y que:

Bueno, nosotros antiguamente, según mi... yo tuve conocimiento por parte de mis abuelos, mis abuelas, mi mamá, que nosotros fuimos despojados en 1937 del Boquete Nahuelpan. Y, bueno, y así, ahí fue, fuimos, este, despojados todos y nos echaron allá en un lugar que es, este Mallín Grande, que venía a ser la colonia 16 de Octubre, en el Cerro Cucho, que allá en el invierno ni los pájaros habitan. Bueno, todo lo que... todos teníamos animales, habían animales, allá quedaron las osamentas nomás. Se murieron todos los animales, así que nos hemos quedado sin nada, en el lugar donde nos echaron. [...] Entonces cuando yo tuve conocimiento, estaba en Mallín Grande. Ahora sí, después de allá me comentaban de que cuando nosotros fuimos despojados, bueno, ahí quedaron los campos y los campos después los abarcaron todos. Es, como ejemplo, mi mamá es familia Napaiman, mi papá Basilio. Como ejemplo, Juan Basilio era de la legua 1 que, hoy por hoy, está acaparado por la estancia de La Maciega. Ese, ese era el campo de mi abuelo, de Juan Basilio. Y, bueno, la parte de que era Napaiman, también lo agarraron todo, está todo cerrado ahora. Así que, bueno, y que ahí hay que seguir. Como nos quedamos allá y allá no teníamos ningún medio, en esa cordillera, se nos terminaron los animales. [...] [En Mallín] toda la comunidad que había era, habíamos 17 familias. Estaba la familia Ainqueo, la familia Castro, la familia Chospi, la familia Napaiman, eh... este, Napal, Emilia Napal, eh, bueno, y nosotros los Basilio éramos tres, componíamos tres familias que había, que eran tres hermanos y entonces, bueno... Pero de allá, en aquellos entonces, a nosotros lo que nos valía mucho es que éramos muy unidos en todo, le hacíamos mucho, le hacíamos caso a nuestro cacique cuando él nos hablaba, que él hacía viajes a Buenos Aires. Bueno, la hermana se llamaba Rosaria Prane, esa era mi abuela, esa es la mamá de mi mamá. Y la otra se llamaba María Prane, que era hermana del cacique. (Febrero de 2008)

Aún en circunstancias tan adversas, Basilio recuerda que las relaciones con las personas dispersas entre Lago Rosario y Boquete Nahuelpan siguieron manteniéndose:

En Mallín Grande hacían camaruco el 20 de septiembre, cuando la nieve está altísima. Entonces la gente no, no, no iba. Por ejemplo, de Lago Rosario, Boquete Nahuelpan no, no podían cruzar derecho por la cordillera. Así

que, bueno, no iban. Cuando Cipriano era soltero, en esa época, bajaban de Mallín Grande para ir al camaruco de los Nahuelpan y Lago Rosario, porque ellos hacían el camaruco en el verano, en marzo, entonces estaba la pasada libre. Y sí, cuando había camaruco en Lago Rosario, veníamos todos de allá de a caballo, con mujeres y hombres, todos de a caballo. Y cuando había en Boquete Nahuelpan, lo mismo. Claro. Así que cuando había un camaruco en el Boquete Nahuelpan, nos juntábamos la comunidad nuestra de Mallín Grande, de Prane, y la comunidad de Lago Rosario. (Febrero 2008)

Ana y José Prane comparten recuerdos similares sobre la participación de su familia en otros camarucos. Según Ana, su papá Cipriano «era activo en su ceremonia. Mi papá siempre colaboró con ellos en la ceremonia. Cuando lo hacía doña Isabel Nahuelpan, hacía ceremonia, a nosotros venía el *werken* (a invitar)». ⁴ José refuerza, enfatizando que

doña Isabel Nahuelpan mandaba un chasqui, un *werken* como dicen, a invitarnos personalmente, no nos invitaba con un comunicado, nada [...] venían personalmente a invitarlo, personalmente. Un *werkén*, llegaba un *werkén* a invitarlo un mes antes, antes de empezar el camaruco. Un mes antes. (Febrero de 2006)

c. El retorno desde los Nahuelpan, los Prane y los que nunca regresaron Según se consigna en la página oficial del Lof Nahuelpan ya mencionada,

el 15 de noviembre de 1943 mediante Decreto 13806 dictado en el Expediente 79806/35, el gobierno intenta reparar parcialmente el error cometido con la tribu de Francisco Nahuelpan y ordena la restitución de los lotes 2, 3 y 6 a los descendientes directos del mismo. («Historia de la comunidad de Nahuelpan», 2011)

En esencia, el decreto 13 806 determina la caducidad de los arrendamientos dados a los particulares que se beneficiaron con el desalojo y, en el artículo 2, establece la reserva del lote n° 4 para las necesidades del Departamento de Guerra, y la de los lotes n° 2, 3 y 6, para ser ocupados por componentes de la tribu de Francisco Nahuelpan. Ese mismo año, el diputado Herrera presenta un proyecto de ley para devolver a la tribu de Emilio Prane parte de las tierras de lo que antes era la reserva fiscal

4 Isabel Nahuelpan, nieta del primer Francisco, es quien levanta o realiza el camaruco, cuando los Nahuelpan son los primeros que pueden regresar al Boquete, a mediados de los años 40.

donde estaba la tribu del cacique Francisco Nahuelpan; específicamente, 2450 ha ocupadas por la Secretaría de Guerra para la crianza de ganado. Sin embargo, este proyecto no alcanza estado parlamentario. Lo mismo ocurre en 1991, con otro proyecto presentado por el diputado Solari Irigoyen, que iba en similar dirección (ver Dirección de Información Parlamentaria, 1991). En todo caso, ambos intentos muestran que la lucha de los Prane por ser reconocidos en el Boquete es de larga data; y que contaba con el reconocimiento de algunos legisladores al menos, pues los consideraban víctimas del desalojo de 1937.

De todas formas, los Nahuelpan recién regresan en 1948, mientras uno de los Prane, hijo de Emilio, regresará mucho después. Las espacializaciones y temporalizaciones que dan cuenta de los distintos recorridos de retorno parecen ser la clave de la bifurcación de las dos visiones sobre qué y quiénes conformaban la comunidad original y mantienen derechos en el Boquete al regresar. También son la llave para enfatizar desde las memorias qué otros desafíos y negociaciones con distintos representantes estatales se tuvieron que ir enfrentando para lograr una mínima estabilidad con los vecinos linderos no indígenas que no se retiraron de todos los campos considerados propios. Por último, constituyen el pivote para hilar, a través de la realización o no realización de camarucos por parte de sucesivos cabecillas, la forma en que se recompusieron las relaciones parentales, vecinales y políticas.

En cuanto a cómo se repiensen los bordes de la comunidad desde la visión de los Nahuelpan, la manera en que se obtuvo un nuevo permiso deviene medular:

Cuando tenía diez años, entregaron el campo de vuelta. Pero fue una suerte ¿no? Si no, [nos] hubieran mandado no sé a qué parte ¿no? Fue una suerte. Por eso digo que fue reconocido dos hijos de Nahuelpan. Nada más. Andaba gente también que había vivido acá, como que habían dejado unas viviendas y qué sé yo. La entrega se hizo en la escuela 20, lo mandaba Ángel Taboada. Fue el abogado ése que vino a entregar los campos. Y ése le dijo había muchos que andaban a la siga y que también pedían, ¿vivo? Que por qué le iban a entregar a los Nahuelpan nada más y ellos quedaban afuera. Y él le preguntaba de qué nacionalidad eran, ¿vivo? Pero él le dijo que él tenía la orden de entregarle a los hijos de Nahuelpan, porque ellos eran los dueños. No eran los [otros] hermanos, [pues] esos todos vivían de, con permisos. Así que por eso se le devolvieron las tierras a los hijos legítimos de Francisco Nahuelpan. Y ahí, claro, muchos no quedaron bien porque no pudieron volver más. Los que vivimos acá somos todos, nosotros llevamos el apellido

directo Nahuelpan, somos hijos del hijo de Nahuelpan. Por eso nos reconocieron y pusieron Nahuelpan. Claro, acá hay Castro, están los Castro, están Antieco, Neipán, pero ellos no llevan Nahuelpan por la razón de que llevan el apellido del padre de ellos. Sí pertenecen a la familia [por matrimonio]. O sea, son sangre de la comunidad. Más Quilaqueo, ¡uh! Si es muchísima gente. Pero esos suelen estar en la estación, ahí. Ahí están los hijos no más de los primos que están todos fallecidos. Ahí estaba la finada tía Isabel. Tenían hijas, hijos. El único que no dejó ni un hijo fue el finado Aniceto Antieco. (Sergio Nahuelpan, octubre de 2007)

Para esta lectura, es claro que la comunidad pasa a quedar circunscrita a la descendencia directa de los ocho hijos del primer Francisco, todos Nahuelpan por padre o por madre: Catalina, Avelino, Rosa, Julia, Avelina, Simón, Isabel y Francisco hijo. En todo caso, habría luego otros intentos de expropiaciones y de desalojo, que los Nahuelpan nuevamente lograrán afrontar y frenar, tratando de ampliar sus alianzas y contactos para refrenar a vecinos indígenas y no indígenas que reclamaban espacios considerados propios. Respecto de una nueva amenaza de desalojo, Francisco hijo, con su sobrino Sergio, reiteraron un viaje a Buenos Aires. Como cuenta Sergio:

Nosotros viajamos cuando yo tenía dieciocho años. Fuimos porque el diputado nacional que había en Esquel, De Benarde, [...] le avisó a mi tío, ¿vivo?, que hiciera el viaje. Le dio una carta cerrada para que le entreguemos al presidente, ¿vivo?, a la casa de presidencia. En ese tiempo estaba el doctor Frondizi y Gómez el vicepresidente, cuando nosotros viajamos estuvimos ocho días allá en Buenos Aires. Y nos atendieron en la casa presidencial, y todo por la nota que le mandó el diputado, porque él le avisó. Se enteró en un viaje que hizo a Rawson y se enteró de que tenía noventa días de plazo, no más faltaba para levantar la colonia de vuelta. Entonces le avisó, le hizo una carta a mi tío que trate de viajar. Le dio una carta cerrada para que se la entregue. Pero a nadie más, solamente directamente al vicepresidente o al presidente directo. Y como mi tío no tenía ni un hijo, bah, tenía pero eran chicos todavía, y el hijo mayor estaba trabajando en Buenos Aires, en ferrocarriles, que era Demecio Nahuelpan, y la Amelia Nahuelpan también estaba allá, así, trabajando, también estaba en el ferrocarril, en Guillermo Enrique Hudson estaban ellos, así que él me buscó a mí. Como sabía que yo más o menos [escribía], porque le hice una carta yo una vez por una orden que teníamos, y ahí le gustó claro con la letra clara y todo me mandó a buscar con mi mamá [...] yo agarré el caballo acá y me fui, fui a verlo, y

me dijo que le hiciera el favor de acompañarlo, que sé yo, para que le sirva como secretario a él. Y, bueno, no había otro así que me tocó de ir al viaje, le acepté [...]. Salimos de Nahuelpan a las seis de la mañana. Pasó el tren y nos fuimos directo a tomar el tren que viajaba directo de Bariloche a Jaccobacci, ¿vivo? y en Jaccobacci agarramos el tren grande. Pero se solucionó de ahí, de inmediato, porque cuando nosotros fuimos a la casa presidencial vinieron los asistentes ahí a preguntarnos qué necesitábamos. Entonces mi tío le dijo que venía para entregarle una carta cerrada, dijo, al presidente, ¿vivo? En ese tiempo, había entrado en poco tiempo, habían entrado Frondizi, estaba el doctor Gómez también. Así que ahí ellos los recibieron, bah, había el asistente y dijo que si le podía pasar la carta para entregar, para hacerle entrega al presidente o al vicepresidente, que sé yo. Y como mi tío le dijo «el diputado me aconsejó bien que no la entregue a nadie, en mano tenía que entregarle», cuando vino un ministro a preguntarle otra vez de nuevo por qué no le podía dejar la carta a ellos, y le dijo que no, que tenía esa orden él de entregarla en mano al presidente, entonces ese ministro le... el presidente Frondizi no estaba, andaba en otros lugares, y el que estaba era el vicepresidente no más. Entonces, cuando el ministro se enteró de eso, que esa carta tienen que entregársela a ellos no más directamente, entonces le habló por teléfono que «vino un señor Nahuelpan», en fin, que quería entrevistarlo a él, hablarle, entregarle una carta, que era cerrada y vino el vicepresidente. Ahí lo conocimos al doctor Gómez, vino un momento nomás, vino y cuando nos llevó a la oficina le dimos todo, y nos hicieron pasar para adentro. Y ahí nos atendió muy bien, muy atento era, muy rápido fue. Él comunicó enseguida por radio, bah, por teléfono al presidente y el presidente mandó una orden de que tenían que solucionarle, que hable por teléfono a la ciudad de Rawson de por qué motivo iban a levantar la colonia, cuál es la causa [...] ya el vicepresidente y el presidente le hablaron al gobernador de acá que por qué motivo, cuál era la orden, y por qué le iban a levantar la colonia [...]. Mucha molestia hacían también en reclamos [otros que habían viajado antes]. Todos quería ser el más grande y el cacique era mi tío, que era el hijo directo de mi finado abuelo. Y así por ese motivo le hicieron caso y ahí le dieron la contesta, le dieron una nota como que presentara acá para el doctor De Bernardi, porque él era el diputado, ¿vivo? [...] y hasta ahora estamos tranquilos por eso. (Octubre de 2007)

Sin embargo, esta tranquilidad obtenida con esfuerzos propios del Gobierno para la parentela extensa de los Nahuelpan se vería tensada por los intentos de retorno de otras familias desalojadas, lo que a su vez generaría algunos malentendidos entre integrantes de esa parentela.

Respecto del modo en que los Prane regresan al Boquete, la perspectiva de Sergio explicita que:

fue en el 70 [...] vino el gobernador a visitar a la colonia para poder solucionar los problemas y por las andanzas de la gente que estaba ocupando ese campo que hasta ahora está Prane. Y, bueno, tocó la consecuencia que se hizo la reunión en la casa de mi tía Isabel, ahí, porque en esos tiempos las reuniones se comunicaban, se hacía un aviso. Iban todos, llegaban como podían, pero llegaban. Así que había mucha seriedad entre las viejitas; aunque ellas no sabían nada de lapiceras, ni una cosa, ¿vivo?, eran ignorantes directo, pero obedecían las ordenes que decía un cacique, en fin, una llamada y se reunían todos. El que estaba, el verdadero cacique, era mi finado tío Francisco y porque se enteró de que venía el gobernador a visitarlo, se hizo la reunión y fuimos todos. Y ahí entonces le preguntó, estaba Prane, y entonces le preguntó cuando lo vio le dijo «y este hombre qué anda haciendo acá, por qué está» y le dice «usted qué necesita», le dice el señor gobernador. Y dice «yo vengo porque estoy aquí con el permiso de mi tío—decía él— Francisco Nahuelpan» [...]. Y bueno ahí hicieron un arreglo, de que esa parte que tenemos nosotros acá de este lado [...] toda esa parte por ahí, tenían que ocupar los otros [los Prane]. Y mi papá no era un tipo avariento, nada, ¿vivo? [...] Así que se solucionó, se hizo el cambio ese por orden del gobernador y Prane se quedó [...]. Así que le dio permiso que pase el invierno ahí [...] le pasó el puesto y todo y se arrimó ahí. Y ahí se hicieron vecinos con mi tío y tocó a lo siguiente que se hicieron tanta amistad, como había boliche viajaban juntos al boliche, [que] cuando el regimiento lo sacó del campo, le dijo que tenía que retirarse, entonces [mi tío] le dio lugar él para que se venga a vivir ahí cerca de él, y de hacer un puesto para que esté él, para que cuide a los animales y eso. Tenía la familia en la calle y así con ese permiso entró Prane. Y después, cuando vinieron a entregar los títulos, ya hicieron las planillas para entregarle los títulos a cada lugar. Entonces le dijeron, vinieron los jefes de la oficina de tierras a visitar acá la colonia, y estaba mi mamá acá [...] y ahí le preguntaron que con Prane qué iban hacer [...]. Y bueno, como la pobre vieja no sabía no tenía nada de escuela, ni una cosa, entonces mandó a buscar a mi hermana [...]. La mamá le preguntó, le dice «¿qué haremos, hija, ocuparemos ese lugar?» y entonces le dijo «pero con esto sería demasiado» [...] entonces, para eso, para andar así, como somos nosotros, ella le firmó conforme que ocupara, nomás, Prane. Pero no me avisó a mí que yo estaba ahí cerca, ni a mi hermana tampoco. Cuando nosotros leímos el legajo fue cuando entregaron el título. Recién [nos enteramos] que habían firmado conforme. Pero mi mamá no sabía, ella no sabía ni firmar. Cuando

yo me enteré, me avisó el capataz de ahí [...] y ahí me vine a enterar de que había firmado ella de que ocupara nomás Prane ese lugar. Pero quedó así nomás, ¿eh?, y cuando ya a lo último, cuando andábamos haciendo pleito, viajé yo con un nieto que es sobrino de Segundo Antieco a la gobernación, y allá nos enteramos que había seis firmantes: Isabel, este Argentino, Aurelio, que es finado y mi tía Ceferina y en una de esas estaba la firma del finado tío también. Claro, ha habido un pacto ahí. Entonces ¿qué íbamos a hacer? Yo le dije que «si es la veranada, tendríamos que ocuparlo nosotros». Por eso es que nosotros nos enteramos cuando fuimos a la gobernación. Bajamos en el IAC [Instituto Autárquico de Colonización] en Trelew, en Rawson, y ahí le dieron, le dictaron como que ese hombre [Prane] ya estaba, tenía apoyo porque había seis firmantes. (Octubre de 2007)

No obstante estos malentendidos, la historia del retorno también se cuenta desde otro lugar, el que tiene que ver con la realización de distintos camarucos, particularmente de quiénes fueron heredando el de Francisco Nahuelpan, pues eso permitió identificar quiénes podían ser caciques además de cabecillas de las rogativas, hasta llegar a la figura de Sergio Nahuelpan, quien volvió a reunir las dos funciones:

Sí, bueno, yo empecé a soñar [...]. Yo soñaba noche, noche por medio, que yo venía, que yo iba a ser [cabecilla], que acá, que lo otro. Qué locura, como era un hombre joven, ¿vivo?, no le importa. Hasta que un día que mi señora se levantó y una mañana, me dice yo me voy a levantar, eran como la cinco de la mañana, voy a entrar los chivitos. Bueno –le digo– yo me quedo un rato más. Me quedé en la cama y me apretó el sueño, y ahí soñé, soñé eso, que llegó mi abuelo y me entregó la bandera, acá, en esta misma puerta que tengo ahí de la cocina, ¿viste? Venía [mi abuelo]. Aparte venía otro viejito, a la par de él, y dos muchachos jóvenes, y esos traían la caña y la bandera. Y él me llamó salí a la puerta y yo le decía que no. No –me dijo– hay que dárselo. Me pide que yo agarre eso. Me arrodillé y lo miraba y decía yo ¿qué voy a hacer, si yo soy un loco? Así le dije, en serio. No –me dice– agárrelo. Usted va a ser el dueño. Bueno, está bien. ¡Guárdelo! Cuando lo dijo así, bueno, ¿no va a pasar a tomar un mate? le decía yo a mi abuelo. Y me dice: ¡No! Nosotros estamos apurados en volver. Y agarraron, montaron a caballo, y se fueron por este camino, así. Y, claro, después de eso me recordé [desperté] justo. Me recordé pero a lo otro lo estaba viendo, ¿eh? Me sorprendí, sí. Me levanté, le dije a mi señora, mirá –le digo– qué cosa –le digo–. Si yo soy un loco, ¿para qué me voy a enojar? Ahí me quedó mirando. Me dice: no. ¿Sabés –le digo– lo que yo pienso? Le voy a pedir a mi prima que me haga una rogativa si quieren ellos para que me

perdonen si yo no soy el capacitado para esto. Pero a esta hora no me voy a ir. Está el sol alto. No me voy andar. Mañana temprano sí, voy a atar al caballo conmigo. Bueno, así lo hice. Cuando vino soltando los rayos el sol, ya estaba allá y ahí tenía a mi prima Catalina [...]. Le digo: yo te paso a ver ¿sabés por qué? ¿Por qué?, me dice. Claro, se le cayó la cara. Soñé esto y esto –le digo– y no sé qué experiencia me pueden dar y yo venía a ver a tu hermana, porque ustedes que saben –le digo– me entregó la bandera el abuelo. Yo lo soñé de tal manera [...] Te vengo avisar nomás que, como mayores, quiero que ustedes, venía a pedirte por favor –le digo– a ver qué pueden hacer ustedes para dejar de soñar estas cosas, porque yo no soy capacitado, le digo. Aparte –le digo– [...] ¿qué voy hacer yo? Por más que la quiera tener, yo no puedo. Ya sé –me dice– ¿sabés lo que vamos hacer? ¿estás apurado? Sí, le digo. Bueno, vamos a ir a ver a Teresa –me dijo–. Con ella vamos a hablar. Yo dije: bueno [...]. Yo digo pero ¿qué voy a hacer yo! ¡Si yo soy un loco! Aparte no sé contestar, no sé sacar la lengua –le digo–. [...] Te vamos a ayudar, no se aflija. Pero hacer lo posible hay que hacerlo. Si usted recibió eso, es porque algún poder va a tener –me dijo–. Así que hacéle nomás. Te vamos a ayudar. Y no tiene por qué ponerse pero yo no tengo esto, no tengo esto otro. [...] Ya quedaban pocos días para que sea el camaruco, pero nadie me ayudó ¿eh? De acá salí con ella, fuimos a Lago Rosario y ahí alcancé por eso [a] la hermana Mercedes que un poco lo conocía, pero fui y le dije [...] que había soñado bien. [Mercedes] me dice [que] también me había soñado. Y así salió para afuera: el tío llevó en el cuerpo –dice–, vamos a pedir. Y ahí no más me habilitó con eso [...] yo le dije gracias nomás, porque yo no [hablaba] en lengua ¿vivo? [...] Me dijo que no llore, viejo [...]. Después, llegamos acá y me quedé pensando. Pero me costó ¿eh? Hasta lloré, lloré. Porque a veces hay gente que cumple y gente que no cumple. (Sergio Nahuelpan, octubre de 2007)

La esposa de Sergio, Francisca, amplía el contexto de ese sueño. Ella recuerda que en el último camaruco que levantó Teresa Antieco, la anciana, cuando todavía estaban todos reunidos, explicó que:

cualquiera de ellos, sea varón sea mujer tenía que recibir la bandera. Y le dijo que en sueños lo van a saber. Ahí estaban todos, que en sueño lo iban a saber. Y, bueno, pasó la casualidad que falleció la viejita ésta, la anciana. Al año siguió, [Sergio] empezó a soñar. Qué, las veces que habrá soñado, qué sé yo, que llevaba la bandera... Al último se levantó como sollozando con lagrimón en toda la vista. Y ahí le pregunté yo qué le pasaba. Y ahí dijo «pero yo no sé –dice– qué voy a hacer ahora. Yo soy loco. No sé lo que es hablar en mapuche. ¿Por qué me van a poner a mí?» [...] Y entonces le digo yo «[...] vaya

a ver a tu hermana mayor que tenés, la Teresa o la Mercedes, Catalina». «Bueno –dijo– voy a ir mañana». (Octubre de 2007)

El camaruco de Sergio ha sido el último que estuvo vigente para la familia después del retorno. El primero en retomarlos al regresar al Boquete fue Francisco hijo, que lo hacía en el mismo *lelfvn* o pampa sagrada donde lo hará Sergio. En esas rogativas, Sergio fue *piwichen* o niño santo por ocho años. A ese camaruco le siguió el de su hija Isabel Nahuelpan, esposa de Antieco, quien lo hacía en la laguna. Teresa Antieco, hija de Isabel, retomaría el de su mamá. Todavía en los dos primeros camarucos se extraía el corazón en vida de los animales grandes. Además de estas prácticas, y de la importancia que tenían, Sergio también recuerda la prodigalidad y cooperación que caracterizaba esas rogativas y que la suya volvió a emular:

Por ejemplo, hemos llevado nosotros de aquí seis u ocho animales vnales y yeguarizas. Y toda la familia entraba. Lo que se juntaba para la gente que entraba, sobraba. Y cada vez que han venido la gente de Lago Rosario, que se iban de viaje, a cada jefe de familia se le entregaba capones carneados y todo para lleve. Llevan carne de yeguarizo. Y para la gente que venía de Esquel, a ayudar, bah, porque todo es una colaboración, ¿vivo?, entonces, cuando se van, se llevan siempre. El local, lo mismo. Se carnea animales grande y chico y, bueno, para prepararle la comida cuando se termina la fiesta. Al otro día se hace la despedida, ¿vivo? Entonces se hacen los asados y todas cosas con y todas cosas con hierro. Y la gente se va contenta. [...] Así que hay que esperarlos con la carne. Cuando se van, termina de comer uno, bueno, se despidieron. Entonces, bueno, ¿qué es lo que quiere llevar usted? Un asado o lo que quiere nomás. La gente de Lago Rosario, que van de acá, se entregan capones carneados. Capones o chivos igual. Llevan enteros [...] uno o dos y así. Y para la gente que viene a colaborar de Esquel, viene mucha gente de los barrios, también se les da cuando se termina el camaruco [...] sean parientes o no sean. Basta que sean morochos, nomás. Igual gente blanca, igual viene [...]. Así que cuando yo hice el camaruco [...] yo pedí colaboración ahí en el regimiento y el regimiento colaboró con camiones y todo para traer a la gente. (Octubre de 2007)

Cuando las remembranzas de Sergio operan en esta línea, no sólo contrastan con el dolido recuerdo del desalojo, sino que también suele enfatizarse el hecho de que se seguían visitando para los camarucos entre las familias que quedaron en el Boquete y aquellas que siguieron desalojadas y recalaron en Mallín Grande o en Lago Rosario:

ellos solían venir. Se venían todos, ¿eh? Si daba gusto en esos años. Y venían todos de a caballo [...] llegaban ellos y primero se hablaban los cabecillas, sí, porque ellos mandaban chasquis a avisar que ya estaban acá [...] y ellos venían cada grupo venía con su cabecilla [...] y ahí venían todos los ancianos, todos de a caballo, y entraban en el lugar donde, cuando hacen la ronda. Y entraban las mujeres jóvenes, todos de a caballo [...] se trataban como parientes [...] ésa era la usanza de la forma de tratarse en aquellos años. Tenían otro sistema al nuestro antiguo. Ellos querían, avisaban y hacían de cuenta que eran todos una sola familia. Acompañaban muy bien, no como ahora. Ahora los únicos que vienen acá son la gente del Lago Rosario [...] ahora la gente de Lago Rosario si [...] esos venía todos de a caballos no más. Traían su pilchero, sí, y su tropilla. Parecía un regimiento eso. Y las comunidades de acá se preparaban para recibirlos. (Octubre de 2007)

Lo interesante es que este hacer *de cuenta* que eran todos una sola familia simultáneamente implicaba diferenciar las formas de participar en los camarucos de acuerdo con sus respectivas pertenencias a cada una de las parentelas y lugares reconocidos, pues

los mayores iban a hablar de cómo iban a entrar, si iban a entrar en conjunto o iban a entrar aparte. Entonces, por ahí se juntaban los caciques y decían «bueno, nosotros vamos a entrar junto», se conversaban, «vamos a entrar juntos» [...] pero después de eso para hacer la rogativa entraba un grupo primero, sea los de Mallín Grande, y terminaban ellos de hacer la rogativa, y entraba la comunidad del Lago Rosario. Así se hacía, terminaban ellos y después se agarraban los animales para carnear, se hacía el rodeo para carnear. (Sergio Nahuelpan, octubre de 2007)

De parte de la parentela Prane, el regreso al Boquete se recuerda como más accidentado y, por tanto, tardío. Se lo enmarca en tres circunstancias diferentes. Primero y, como vimos, en la crudeza del lugar donde recalaron los mayores y sus allegados luego del desalojo. Segundo, en los esfuerzos de Cipriano por obtener desde allí autorización para retornar al Boquete mediante sucesivas gestiones y viajes a Buenos Aires. Tercero, y como explica Ana Prane, un subterfugio estatal para ocultar la injusticia:

La comunidad se llamaba Nahuelpan, pero dentro de la comunidad Nahuelpan habían mil comunidades... Y se lo devuelven exclusivamente a Nahuelpan las tierras, pero una parcela, un pedacito. Tres leguas creo que son

las que se le devuelve a Nahuelpan. Como para decirle al mundo acá está reparado el desastre de este desalojo del 37. (Febrero de 2006)

Sin embargo, Cora, esposa de Cipriano, agrega que, en este permiso selectivo de regreso, también interfirió la mala fe de terceros:

Pero... ¿sabe lo que pasó acá? Cuando entregaron ese campo a los Nahuelpanes, le entregaron para entregarle a Prane y Nahuelpan. Los hijos de Nahuelpan tenían que mantenerse en la legua de Nahuelpan... Y le dieron a cada uno una legua. Dijo el finado Nahuelpan, Francisco, conversaba, dice que ellos estaban conforme que le entregaran a Prane. Y dice que hubo un doctor Lezama... dice que le dijo «no, no le den nada a Prane, quédense usted todo con el campo». Porque Catalina Nahuelpan, Julio Nahuelpan, Rosa Nahuelpan, Simón... Francisco... todos tenían que mantenerse en la legua Nahuelpan que les habían dado antes. Y... entonces ellos se repartieron las tres leguas que les entregaron. Se repartió la familia Nahuelpan nomás, y la familia Prane no le dieron nada. Después de eso, el año 51 venimos nosotros acá. (febrero de 2006)

Brevemente, entonces, Cipriano Prane regresa desde Cerro Cucho al Boquete recién en los años 50. En 1951 viaja con su papá Emilio a Buenos Aires y les prometen que les van a devolver las leguas 4 y 5. Después de uno o dos años de haberse instalado nuevamente en el Boquete, a Cipriano lo vuelven a desalojar «y lo tiran aquí al ladito, en la legua 3» (Cora). Como este lote es de veranada, en el invierno hacían entrar sus animales «de prepo» en los campos vecinos, entregados al Ejército para su uso luego del desalojo. Por ello, los Prane todavía están en litigio con las Fuerzas Armadas por una parcela de 300 ha en la legua 4, que se encuentran dentro de las 22 000 ha originales. Inician así años después un juicio contra el ejército, que sigue en proceso hasta hoy, pues el juez federal aún tiene que dictar sentencia.

Como recuerda Cipriano, en ese primer viaje, cuando los recibe «un hermano de Perón, los militares los engañan dos veces». Primero, para hacerlos regresar, uno de los oficiales les asegura que «no, Prane –dicen– no, no precisa [papeles]. Nosotros necesitamos tenerlo unos poquitos días los caballos nomás ahí en la legua 4. Vamos, vamos, vamos ahí... yo le voy a dar los títulos». Luego, porque, como relata su esposa Cora, no sólo los desalojan sino que, para hacerlo, llevan a Cipriano a Esquel y mientras tanto le queman uno de sus puestos:

Mientras [Cipriano] se fue para allá, una noche de lluvia, seguramente que lo mandaron a quemar la casa. Nosotros allá abajo estábamos en la casita y de repente vimos luz... No podíamos hacer fuego de la humedad que había adentro... Estaba ardiendo arriba, se ardió todo, la quemaron todo... y menos mal que estaba Francisco Prane y no sé quién que trabajaba allá había llegado, los Carranza... y varios habían, esos alcanzaron a sacar las cosas para afuera y tirar... ¿Y usted sabe cómo llovía? Y cómo se ardió y toreaban los perros... Yo le decía «¿qué torear tanto los perros en el arroyo?» Pero pasaban en los montes, así. Seguramente que fueron y largaron nafta arriba, para arder de esa manera... y la quemaron [...] Nosotros estábamos sentados afuera y yo la hija mayor era chiquita, tenía un año... Estaba sentada con las pilchas todas tiradas... Me prendieron fuego la casa ahí. Y ahí yo estaba sola, yo ni cuenta [me di]. Y cuando llegó Cipriano, estaba todo quemado. (Febrero de 2006)

Por ello, respecto de este primer viaje de padre e hijo a Buenos Aires para lograr el retorno, José Prane interpreta que:

en la Secretaría de Desarrollo Social lo chamullaron. Es como yo te digo que es Buenos Aires. Y... se metió por delante el coronel Moreno. Y Moreno los trajo [de vuelta] engañados. Les dice: «no, yo tengo la orden para entregarle el campo a ustedes, vamos allá que yo lo voy a entregar». Y lo trajo acá y acá no le entregó nada. Jorge Raúl Cueto y el coronel Moreno le pusieron el fusil en la espalda a mi padre y lo hicieron obligar al desalojo acá en el Ejército acá. Con un grupo de 30 soldados lo vinieron a tomar acá; lo citaron al Ejército, le pusieron un fusil en la espalda y lo hicieron firmar el desalojo. El coronel Moreno y el mayor Jorge Raúl Cueto. Y lo obligaron a firmar el desalojo cuando lo sacaron de ahí. (Febrero de 2006)

No sería ése el único viaje a Buenos Aires para intentar legalizar la situación, ni el último engaño. Después de 1959, ya fallecido su padre, Cipriano vuelve a viajar a Buenos Aires con otros que estaban aún en peor situación económica para pagarse los costos del viaje. Cipriano regresa incluso durante la presidencia de Alejandro Lanusse, a inicios de los años setenta, y durante la de Raúl Alfonsín, a inicios de los años ochenta.

Más allá de la falsedad de sucesivas administraciones estatales, Ana Prane considera que el conflicto con los Nahuelpán no empieza antes de mediados de los años noventa, y por influencia de terceros no indígenas que siembran intrigas:

Yo, mirá, me enteré un día que había conflicto con los Nahuelpan, un día que salía la comunidad Nahuelpan hablando por los diarios que nosotros no éramos de acá en el 95, cuando nosotros empezamos a reclamar [al Ejército]... Porque Fernández Fúnez le pide al hijo, a Sergio Nahuelpan, le pide de ahijado el hijo. Entonces lo llama a Sergio Nahuelpan, que es el que como que figura él como cacique de ahí, entonces le dice, lo endulza, pidiéndole el hijo y palmeándole la espalda. Y le dice «no, compadre –qué sé yo– hice esto y esto. Como los Prane hacen así, vos tenés que fijarte esto, esto, defender al Ejército». Entonces, le dio vuelta la cabeza, su pensamiento, y lo endulzó y lo usó, y tiró en baranda en contra de nosotros [...]. En las declaraciones que hizo la comunidad Nahuelpan en los medios de comunicación, [es] cuando nosotros nos enteramos que ellos estaban en contra de nosotros, dejaban de ver que había un conflicto que nosotros ignorábamos. [Sergio] decía que el Ejército le daba alimentos, le ayudaba con la leña en la ceremonia, que su hijo era del Ejército, que ellos no tenían problema para que... [...] [que] ellos no tenían problema de que el Ejército siga usando la tierra para hacer maniobra... (Ana Prane, febrero de 2006)

Claro que este desencuentro empieza a quedar anudado para Ana con otros desacuerdos anteriores donde no faltan las confabulaciones de los no indígenas y los errores propios, pues los Nahuelpan:

cuando a ellos le reconocen las 7000 ha (en los años cuarenta), se basan en que la comunidad se llama comunidad Nahuelpan, que las 22 000 ha eran para la comunidad Nahuelpan. Y no es así. Porque si vamos a hacer historia, y retrocedemos un poquito más atrás, este conflicto comienza a principios de siglo, cuando se reconocen estas tierras y se hace el trazado de límites... y que los que fundaron este... y [a los que] el Gobierno le reconoce este territorio, son las nueve comunidades. No es a Nahuelpan solo. Que se llamó comunidad Nahuelpan es otra cosa, pero dentro de la comunidad Nahuelpan estaban los Prane. Y que los Prane habitaban el lote 4 no lo pueden negar, y que dentro del lote 4 existe el cementerio donde está sepultado Eduardo Prané, no lo pueden negar [...]. Porque los Nahuelpanes, ¿sabes qué? Eso lo dijo Sergio Nahuelpan en un discurso, lo reconoce, sí, lo reconoce en un discurso en la Dirección de Cultura, que Amaya le hizo una cena y los hizo firmar para que entreguen la comunidad Nahuelpan, eso. O sea que, más allá de que Amaya consideró a los indígenas, tanto a los Prane como a los Nahuelpan, porque para él todos eran iguales, eran indígenas y punto, era un racista, no servían, él quería la tierra. No era que los Nahuelpan eran más bonitos ni que los Nahuelpanes eran... Para él los Nahuelpanes le servían

para que firmaran y le entregaran... Entonces, más allá de que él [...] Amaya decía que los indígenas que habitaban acá no tenían hábitos de trabajar y todo eso, que estas eran tierras fértiles para el desarrollo humano, para ampliar eso... No le servía a Amaya para desalojar a los pobres indígenas, no era bastante, no le alcanzaba. Necesitaba la firma, al menos, del que era Nahuelpan. Entonces ¿quién firma? Les hace un banquete y les hacer firmar, son los Nahuelpan. Son los viejos Nahuelpanes que firmaron y entregaron la... Más allá de eso de que los Prane... por supuesto las otras comunidades se enojaron, porque ellos veían más allá de eso. Y Amaya les dijo que los iba a tener siempre en el campo. Lo dijo tal cual como lo estoy diciendo yo Sergio Nahuelpan en un discurso en la Dirección de Cultura. Lo decían... los pueblos indígenas siempre lo dijeron [...] Nahuelpan siempre fue un traidor con nuestro pueblo, se dejó manejar, se dejó manejar por lo que el *wigka* [el no indígena] le dijo. Y no un *wigka* bueno, sino un *wigka* que quería sus tierras. Y ellos firmaron, entregaron ese reconocimiento que había hecho el Gobierno, cuando los reconocen, y ahí sí los desalojan. Pero... tampoco eso es válido. Ellos por empezar no tenían... no se podían valer de una persona o dos, si eran nueve comunidades. Pero... como los políticos lo hacen valer quién sabe cómo lo hicieron pasar... (Ana Prane, febrero de 2006)

Las visiones desde las que se recentran las memorias de los procesos de formación de colectivo/s marcan –con énfasis y selectividades– las circunstancias desde las que se fueron entramando formas de *ser juntos* (Massey, 2005a). Por un lado, un evento como el desalojo, tan constitutivo y doloroso para las distintas experiencias y subjetivaciones sociales, otorga el carácter igualmente dominante a los otros dos umbrales. En otras palabras, *el desparramo* marca tanto hacia atrás *la llegada*, como hacia adelante *los regresos*. Pero por otro lado, parece officar también de punto de inflexión de desacuerdos, tanto ante el dramatismo, la arbitrariedad y los arreglos para afrontar las injusticias fundacionales, como ante la legitimidad, la inexcusabilidad y los alcances de la reparación. Esos énfasis y las responsabilidades que a cada cual se atribuyen ante penurias colectivas no alcanzan, sin embargo, a invisibilizar diversos esfuerzos para reconectar lo que en diferentes momentos tensionaba hacia el desmembramiento. En el acápite siguiente, exploramos topológicamente esos dispares esfuerzos de ensamblaje, las tensiones que los provocaron y las que a su vez resultaron de las lecturas que de ellos se hicieron. Sobre esta base, sopesaremos después no sólo qué márgenes de maniobra han ido dejando los distintos condicionamientos, sino también cómo se los usó, por qué se lo hizo de diferentes maneras y con qué efectos.

Puentes, pozos y vadeos

Si nos quedásemos con la forma en que hoy se tematizan las relaciones presentes e históricas entre los Nahuelpan y los Prane, concluiríamos precipitadamente que los desacuerdos y conflictos entre ambas parentelas preceden incluso al desalojo de 1937. Pero si llevamos en paralelo el análisis de ambas visiones, veríamos que esa historia tendría que contarse a la luz de innumerables y persistentes intentos y estrategias por ensamblar cada parentela y varias parentelas entre sí, ante los igualmente diversos y persistentes constreñimientos que en distintos momentos fueron poniendo en jaque la posibilidad de andar y vivir juntos como comunidad.

Esos esfuerzos por conectarse para ensamblar grupo responden sólo parcialmente a la Teoría del Actor-Red (TAR) de Bruno Latour (2008) por dos razones. Primero, tales esfuerzos ciertamente se despliegan a través de diversos dispositivos –algunos preexistentes y otros novedosos– que atañen a lo que desde criterios clasificatorios ajenos al grupo segregáramos en términos de parentesco, política, memorias, ritualidad. No obstante, vistos pragmáticamente, esos dispositivos responden menos a la conformación de redes, que a lo que Timothy Ingold (2011) definiría como *meshwork*, esto es, el entramado de líneas que se van anudando de maneras dispares, según los recorridos que la van atravesando y constituyendo. Segundo, porque lo que motiva esos esfuerzos y la manera de canalizarlos a veces excede los caminos previstos por los actores, sea porque agencias externas transforman sustantivamente las condiciones de existencia creando desconcierto, sea porque ciertos eventos ajenos a la agencia humana –como las señas y los sueños para los mapuche– comienzan a indicar la necesidad de tomar otros caminos o, en palabras de Ingold, de hacer otros anudamientos.

En este contexto, las ideas de *punte* y *pozo* de Michel Serres (1981) nos permitirán desentrañar ese abigarrado *meshwork*, haciendo el seguimiento de los distintos y variados esfuerzos de conexión que parecen operar para concretar anudados puntuales, pero que precipitan en un denso entramado común sobre el cual es más fácil entender trayectorias o caminos de recorrido realizados por diversos agentes, que comparten condicionamientos así como ciertos marcos de acción e interpretación, pero que se diferencian en su forma de transitarlos y anudarlos. Al modo de los caminantes de Ingold, nos interesa leer las trayectorias personales y colectivas de los Nahuelpan y los Prane sobre ese entramado, pues tales trayectorias explican no sólo distintas formas de desplegar agencia, sino también sus visiones diferenciadas.

En esto, los tres umbrales temporales que organizan procesos con múltiples vericuetos nos servirán nuevamente para identificar anudamientos que logran o no formar trama, pues remiten a las coyunturas críticas, que plantearon más desafíos en términos de poder sostener prácticas recurrentes o verse forzados a innovar para permanecer juntos o separarse. Dicho de otro modo, coyunturas donde se requiere decidir cursos de acción cuando ciertos puentes fueron dinamitados o clausurados, así como recurrir a otros puentes ya habilitados para sobrellevar las discontinuidades que la inhabilitación de otros puentes produce, o iniciar incluso vadeos a campo traviesa hasta construir nuevos puentes para los que se puede o no tener planos disponibles. Del mismo modo, coyunturas a veces sobredeterminadas por el hecho de que un sueño o una seña, que no siempre se pueden interpretar inmediatamente, dan a los involucrados la sensación de toparse con pozos, esto es, situaciones que asocian la doble contingencia de quedar por un lado desconcertados ante lo que eso comporta –lo que Serres consideraría una especie de caída al vacío–, pero por el otro la de saber que se deben emprender una serie de acciones con otros interpretantes para poder leer la clave y obrar en consecuencia. No menos importante, coyunturas que también exigen sopesar qué anudamientos desconectar para fortalecer el basamento de los nuevos puentes o reconectar las distintas dimensiones que los pozos hacen visibles.

En realidad, en los procesos que analizamos, cada uno de esos umbrales puede verse vinculado a la destrucción de puentes laboriosamente contruidos, y testifica la complejidad de las tensiones entre los condicionamientos y posibilidades de agencia. Concretamente, los caminos de llegada al Boquete muestran diversas prácticas para sobrellevar los efectos dinamitadores de lo social ligados a las campañas militares, al selectivo confinamiento en campos de detención, o a la posibilidad de haber escapado a estas circunstancias cruzando la cordillera. El prolongado proceso en busca de un lugar donde permanecer juntos que se resume en la idea de *la llegada* debe entenderse como un trabajo sostenido de reconstrucción de vínculos cercenados y trastocados. A su vez, el desalojo de 1937 constituye una nueva destrucción de los diversos puentes contruidos y reconstruidos en ese período de llegada, e inaugura un nuevo deambular para encontrar otros lugares. Esto requiere nuevos esfuerzos para sobrellevar *el desparramo* de las maneras menos azarosas posibles. Por último, las condiciones impuestas para *el retorno* volvieron a estallar los vínculos que se venían sosteniendo para *ser juntos* a pesar del desparramo, lo cual requirió reformular estrategias para

reacomodarse en espacios mucho más acotados que los disponibles antes del desalojo. En todo caso, esta temporalización oscurece el hecho de que la construcción o activación de puentes y la posibilidad de transformar caídas al pozo en reconexiones tienen temporalidades propias. Así iremos encontrando prácticas que prefiguran anudamientos que se expresan en etapas posteriores.

La llegada sin duda condensa un período muy prolongado donde la necesidad de hacer sentido de *la derrota* (Beckett, 1993) conlleva explicar cómo se vivía antes y lo que se fue haciendo antes, durante y después de quedar sometidos, para preservar la vida y también la pertenencia. La valentía del primer Francisco frente al Ejército, la participación del antiguo Prane como lancero de Sayhueque y de Francisco como capitanejo también en el País de las Manzanas, el *ulkantún* de Eduardo Prane al caballo con el que escapó del campo de detención de Chinchinales, el encuentro con otros con quienes también se compartió la experiencia de los campos de detención y el posterior *campeo* de parientes para volver a *ser juntos*, son todos elementos que explican la no arbitrariedad de ciertos puentes previamente habilitados que permitieron emparentarse de ciertas maneras para sellar acuerdos y buscar en conjunto un lugar donde establecerse a quienes antes ya habían luchado y sufrido juntos.

La búsqueda de un lugar, a menudo asociada con la de seguir *campeando parientes* aún dispersos, condensa lo que entendemos como vadeos a campo traviesa por su poca predictibilidad, fuese que comportase regresar a lugares conocidos, o explorar espacios menos transitados. Ello queda por ejemplo ilustrado cuando se recuerda que, al salir de Chinchinales, Prane y Huilcao llegaron primero a la zona de Arroyo Pescado (cercana a Tecka), mientras otros cruzaron la cordillera para retornar luego.

En este peregrinaje, también el hecho de convertirse en baqueanos emerge para los Nahuelpán y los Prane como un nuevo puente a través del cual amortiguar lo más posible las consecuencias de los enfrentamientos con el ejército, para la parentela propia y otras aún en resistencia. De allí la importancia de resaltar que Francisco «avanzó con la tropa [...] donde estaban los grandes caciques, él llegaba primero y le explicaba que era mejor entregarse y que no haya matanza» (comunicación personal).

Que las memorias sociales destaquen estos hechos resulta en parte de la capacidad de los mismos para prefigurar sucesos posteriores. Así, el actuar de Francisco como intermediario para evitar más matanzas, o el haber salvado a dos capitanes del Ejército confluyen en la convicción de que él se ganó este lugar y de que por eso fue estadevolución de tierras que se

las dieron por honor y por respeto. En similar dirección, destacar que los Prane y los Nahuelpan realizaron un convenio para hacer de baqueanos de la comisión de límites, hace sentido por verse como lo que posibilita el otorgamiento de tierras para vivir tranquilos con sus familias.

En este marco, el matrimonio de Francisco –que obtuvo el permiso de radicación con la hermana del gran cacique Inacayal, y luego con una abuela de los Prane–, ilumina dos formas de relacionamiento (Carsten, 2000b), en apariencia, contradictorias. Por un lado, crea grupo y región, lo que se tematiza a través no sólo de los emparentamientos, sino también a través de las visitas recíprocas durante los camarucos que se hacían tanto en el Boquete, como el de los Prane y los Quilaqueo, como entre parentelas más alejadas, como el de los Llancaqueo. Por otro lado, da también nueva direccionalidad a una familiarización (Ramos, 2010a) que ahora destaca emparentamientos con los Antieco, o los Prane, entre otros, desconectando con los Namuncura o los Curruhuinca, quienes quedan para los Nahuelpan como ancestros lejanos.

Desde la perspectiva de los Prane, esos primeros años en el Boquete también están signados por relaciones parentales regionales que entran familias mapuche y tehuelche, sea porque una hija de Eduardo Prane se casa con un hermano del cacique Nahuelquir, o porque la misma mujer de Eduardo es pariente de los Llancaqueo. También articulan el colectivo en términos de relaciones políticas, por las cuales Emilio queda nombrado como *languaraz* en sucesivos viajes a Buenos Aires para lograr seguridad jurídica de los Sayhueque en las tierras que se les asignaran en la Colonia San Martín (ver Nahuelquir en este volumen). A cambio, y en caso de no poder permanecer en el Boquete, los Prane serían prohijados por los Sayhueque asentados más al sur.

Ahora bien, en el proceso no sólo ya de encontrar lugar sino de aprender a vivir en él, el hecho de que fuese desconocido para algunos de los que llegaron primero y otros que fueron llegando después, requirió la activa construcción de puentes nuevos, algunos con y otros sin planos previos. Entre los primeros, destacamos el *lakutun* de un Epulef que toma el apellido Antieco para quedar emparentado en Lepá, aun cuando luego se casa con una hija del primer Francisco Nahuelpan y queda residiendo en Boquete.⁵ Entre los últimos, se destacan los permisos de radicación que fue dando Francisco a familias con las cuales aún no había

5 El *lakutun*, como acto de dar o tomar el nombre de una persona con quien se queda emparentado, ha sido una práctica recurrente para entamar comunidad en distintas partes de la Patagonia.

necesariamente parentesco, así como la búsqueda de ciertas parentelas del lugar donde levantar su propio *rewé* para hacer camaruco.

Más allá de los trabajos para activar o construir puentes que canalizaran las posibilidades de vivir y permanecer juntos, al menos algunas familias ya empiezan a actuar transitando ciertas experiencias a modo de pozos que anticipan eventos por venir. El *pewma* de María Llankapi, quien cumplía funciones de machi en la zona, preanunciaba que iba a caer la reserva indígena. Ello llevó a María a abandonar el Boquete hacia 1935, pero a los Prane a iniciar una serie de reuniones y viajes para evitar el desalojo y ver cómo proceder. A pesar de que ese sueño fue hecho público en una ceremonia, no todos debieron asignarle igual importancia. Encontramos aquí un primer punto de divergencia en las lecturas, ya que mientras los Prane conservan memoria detallada de sus esfuerzos para evitar el desalojo, y de cómo realizaron incluso nuevos anudamientos con los Sayhueque para protegerse en caso de que se concretara, la versión disponible desde la perspectiva de los Nahuelpan sostiene que ese desalojo los tomó de sorpresa.

A partir de aquí, de los caminos transitados y de los recordados, comienzan a estabilizarse otras divergencias sustantivas entre sus visiones. Brevemente, si para unos fue la desidia y recurrentes borracheras de los hermanos Simón y Francisco Nahuelpan lo que posibilitó que los engañaran y les hicieran firmar un papel que conduce al desalojo, para otros será el engaño y las trampas de los Prane entre otras familias los que conducirán a la detención de los hermanos, que se ven imposibilitados así de evitar *el desparramo* a pesar de los intentos de conseguir firmas para detenerlo. Si bien los viajes a Buenos Aires para conseguir o ratificar permisos de radicación así como la recolección de firmas para dar entidad a lo demandado eran prácticas ya en uso, en ambas visiones adquieren la entidad de vadeos desesperados para evitar la destrucción de los puentes que con tanto esfuerzo se venían construyendo y que, finalmente, serán dinamitados en forma masiva en 1937.

En todo caso, el desalojo inaugura una etapa de vadeos a mayor escala para ver dónde recalar, más allá de los planes estatales de alojar a los habitantes del Boquete en Lepá y Gualjaina. Algunos individuos o familias tratarán de transitar por puentes habilitados a través del parentesco, yendo donde suponían serían recibidos, fuese Cushamen o Tecka. Otros deambularán por distintas zonas hasta encontrar dónde ubicar toda la parentela, como aconteció con el asentamiento de los Prane en Mallín Grande.

Según Rosaria Cayecul, hija de Rosaria Neipan y Raimundo Cayecul, todos viviendo en el lote 4 como los Prane, el camino fue tan triste

como para otros pero tal vez más azaroso. Según recuerda Rosaria sobre su mamá respecto del derrotero que los lleva hasta Lago Rosario desde donde habla:

ella no quería ir pa' allá a... por ejemplo, ir en otro lugar, Gualjaina, Lepá. No quería porque dice que el lugar es muy seco, no valía, que conversaba así mi mamá. Y ella tenía una familia pa'allá en... ¿Cómo se llama? Centinela, más allá, en Corcovado, y ella quería ir a allá, pero fue hasta cerca, pero no, no alcanzó a llegar a allá tampoco. Después se vino para acá, se quería venir por acá a ver si le daban permiso y uno de Sierra Colorada lo fue a buscar y nos trajo a Sierra Colorada y de ahí le dijeron que venga pa'acá [Lago Rosario], porque nosotros éramos chicos y en la escuela precisaban chicos. Y ahí la llamaron a ella que venga a acá a pedir permiso ahí, con Millahuala. Y ahí vino a pedir permiso y le dieron permiso y tenía chicos para poner en la escuela. Por eso llegamos a acá. (2008)

En todo caso, enraizarse en Mallín Grande como los Prane, o en el barrio esquelense de La Lata como los Nahuelpan, no sólo llevó tiempo de circulación por la región, sino también para la construcción de nuevos puentes, con o sin plano, para reunirse como familias y garantizar durante el trayecto los medios de subsistencia. Así, antes de ir a La Lata, los Nahuelpan se conchabaron en distintas estancias de la región, lo que les permitió recuperar, con el tiempo, parte de las antes extensas majadas y tropillas que tenían. Ya en La Lata, ensayaron vínculos políticos diversos, algunos de los cuales los ayudaron a prefigurar el retorno. Las memorias de los Prane abundan también en las circunstancias que hicieron penoso su deambular y dificultoso su enraizamiento en un lugar como Mallín Grande «donde nevaba casi un metro y medio, por lo que ahí llega casi el exterminio de la comunidad». Además de tener que adaptarse a cambios en las actividades de subsistencia, retomando prácticas de caza que paradójicamente les había costado abandonar en el Boquete y les costaba retomar ahora.

A pesar de estos sufrimientos, parte de quienes se radicaron con los Prane en Mallín Grande recuerdan esa etapa desde otras facetas. Como vimos, Basilio –cuya abuela materna era hermana de Emilio Prane– en Mallín Grande dice que «habíamos 17 familias [...] éramos muy unidos en todo, le hacíamos mucho, le hacíamos caso a nuestro cacique cuando él nos hablaba». Según Carolina Castro, hija de Sofía Aínqueo y nieta de María Prane (una de las hermanas de Emilio, con quien Carolina se crió) la rigurosidad del lugar demandó extremar el tránsito por puentes

y pozos habilitados para influir sobre agencias no humanas y pedirles un tipo de permiso de radicación diferente al que podían dar los caciques. Como recuerda de Mallín Grande, «nevador era, pero lo amansamos por rogativa. Todo, lo amansamos». En todo caso, todos estos sufrimientos prefiguran la constancia con la que Cipriano (hijo de Emilio que también padeció de niño el desalojo) decide regresar solo con su familia de procreación al Boquete.

Los caminos del retorno ya muestran trayectorias –y, por ende, anudamientos– cada vez más divergentes. Desde la perspectiva de los Nahuelpan, los énfasis recaen en haber obtenido un permiso de regreso exclusivo para los descendientes Nahuelpan del cacique fundador. Es para reforzar esta lectura de la comunidad como formada sólo por los Nahuelpan que las memorias destacan las maneras en que Cipriano maniobró para hacer permanente un permiso de residencia nuevamente temporario dado por Francisco hijo, como el que había obtenido su abuelo Eduardo del cacique fundador, Francisco padre. A partir de esta lectura que acota quiénes tienen derechos en el Boquete, los avatares de la comunidad pasan por historiar los sucesivos cacicazgos y camarucos de los Nahuelpan, tratando de volver a reunir las figuras de cacique y cabecilla en la persona de Sergio, como ocurría antes con el primer Francisco.

Dos son los recursos principales que despliega y pondera Sergio para dar cuenta de cómo logró recomponer la comunidad. Por un lado, transita puentes conocidos al decidir viajar a Buenos Aires a entrevistarse con el presidente Frondizi ante el mero rumor de que otro desalojo sería posible. Por el otro, acepta, a un gran costo personal, el desafío que le plantea el *pewma* donde se le aparece el abuelo para pasarle la responsabilidad de levantar camaruco y asumir, por lo tanto, su liderazgo. Cuando Sergio abunda en el vacío emocional que los sueños recurrentes le producían, cuando ahonda en la angustia y el llanto que sumergirse en ese pozo le aparejaban, pone de relieve simultáneamente las vías de conexión que los mayores consultados ponen a disposición en lo que hace a ayudarlo a superar su sensación de no estar capacitado para tamaña responsabilidad. Y será su posibilidad de desplegar desde entonces diversas relacionalidades con propios y funcionarios lo que le permitirá re-editar camarucos prósperos como los de otrora.

Sin embargo, Sergio también nos hace evidente que no todas las situaciones vivenciadas como pozos por plantear desconciertos y desgarros pueden encauzarse ni de modo personal ni de modo colectivo, particularmente cuando tensan convicciones encontradas. Por ello Sergio

expresaba una sostenida incertidumbre respecto de la legitimidad de ciertos cambios en la práctica ritual. Por un lado, valoraba positivamente los camarucos de los mayores por su efectividad para producir lo que se solicitaba en las rogativas. Él mismo, de niño y como joven, respetó y actuó esas formas. Y es esto precisamente lo que le generaba dudas respecto del consejo de su tía, quien habiendo heredado el camaruco del Francisco fundador, aconsejó a sus hijos suspender la práctica ritual de extraer el corazón en vida de un toro moro. Por otro lado, el hecho de que esa tía diera el consejo antes de morir es lo que Sergio ve otorgando fuerza de mandato a sus palabras que, al provenir de un mayor conocedor cercano a la muerte, adquieren una fuerza performativa comparable a la de ciertos sueños. Por ello, Sergio respetó esa interdicción al retomar el camaruco como cabecilla. Sin embargo, y tal como lo expresara al comunicarnos sus dudas, subsistía en él la imposibilidad de dirimir cuáles de estas prácticas eran legítimas y cuáles eran resultantes de un «error», o incluso de una «traición». Al hablar del asunto, Sergio reflexionaba:

[el camaruco de los mayores] vino de descendencia [...] o sea el abuelo vio y por eso él hacía esas cosas [sacar el corazón a un animal vivo, un toro moro]. Pero ahora eso de sacar el corazón se prohibió [...]. Cuando ella falleció, al final la tía [Isabel Nahuelpan] le dejó dicho a los hijos que no lo hagan ellos, porque era otra cosa, que era muy raro. Entonces a mí me quedó esa sensación, hasta ahora. Porque si hubiera sido legal, legal, directamente, ¿viste? se hubiese seguido haciendo [...] ¿Por qué le negó a los hijos que lo sigan haciendo? Por eso muchas veces me da que pensar eso. Porque yo la verdad es que hasta ahora tengo desconfianza en esto. ¿Habría otro poder ajeno? ¿Cómo fue el asunto?, ¿eh? Lo sigo pensando y voy a pensar dentro mío. Hasta que me muera lo voy a pensar. Porque si hubiera sido así, legal, como corresponde, entonces estaban jugando con la gente ¿qué pasa? Cuando ella iba a morir, le avisó a los hijos que no, que no lo hagan porque era una cosa muy grande, muy peligrosa. Y vos decías pero ¿cómo? [...] No sé, hasta ahora no pude llegar al acuerdo por qué lo hizo, por qué negó esas cosas [...] yo hasta ahora no tengo ninguna respuesta [...] Yo veo que hay una cosa como una traición para dominar. Yo lo tomo así, que es una traición. Porque ella que sabía tanto, ¿por qué le prohibió a los hijos? ¿Y por qué tuvimos que seguir de otra manera? Entonces, no era así la tradición que entregaba mi abuelo, y eso ha sido un invento de afuera [...] ¿por qué cuando ella sabiendo que esas cosas se hacían, o hacía ella, por qué le va a prohibir a la hija y los hijos? (Octubre de 2007)

Varias son las cuestiones que las incertidumbres compartidas por Sergio nos muestran. Expresan primero la seriedad que ciertos mandatos poseen en sí mismos, lo que lleva a que se los cumpla aún cuando no se termine de comprender su significación, o generen dudas respecto de su razón de ser. Devienen, luego, experiencias de esos tipos de pozo que pueden llevar a refrendar compromisos ontológicos incluso con lo que aún permanece inconexo, o no puede ser reconectado en direcciones plenamente comprensibles. En este sentido es que consideramos esas experiencias como la expresión de un *exceso*, no sólo porque escapan a instrumentaciones racionales por parte de la capacidad de agencia considerada propia, sino porque desbordan incluso la posibilidad de realizar anudamientos de sentido que den cuenta de los caminos transitados. Igualmente relevante para lo que nos interesa reconstruir es que estas experiencias de pozo, que enfatizan un desgarrero de sentido, pueden aún así producir cambios en las prácticas y, por ende, en los procesos.

Ahora bien, vistos esos procesos que dan cuenta del retorno desde los Prane que regresan al Boquete luego del desalojo (Cipriano y sus descendientes), los énfasis quedarán puestos en otras circunstancias. Se sostiene, por cierto, la importancia de participar en los camarucos que solían visitar, y sobre todo la trascendencia de la ceremonia realizada para volver a trasladar su *rwe* desde Mallín Grande al Boquete. Pero quizás lo que más se destaca en la mediana duración es el agotamiento de ciertos puentes transitados desde antaño a fin de lograr seguridad jurídica para su radicación. Así, el detalle de cómo fracasaron los viajes para que distintos presidentes (Perón, Frondizi, Alfonsín) reconociesen la legitimidad de su asentamiento en el lugar antes del desalojo de 1937 de modo de habilitar su regreso será el pivote desde el cual explicar por qué se vieron llevados a realizar y transitar otros anudamientos. Podríamos decir que van construyendo un nuevo entramado que pasa tanto por la decisión de oponerse al Ejército y de recuperar tierras, como por la de realizar alianzas y militancia en organizaciones con filosofía y liderazgo mapuche que exceden el ámbito rural y la pertenencia comunitaria. No menos relevante, por la de iniciar juicios contra el brazo militar del Estado que ocupaba tierras reclamadas como propias.

De alguna manera, esta búsqueda de nuevos puentes para los que no se tenía planos disponibles parece ser una alternativa a la clausura de los puentes que antes probaron tener alguna eficacia. En todo caso, lo que interesa destacar es que todas estas emergencias –es decir, nuevos caminos– van logrando transformar las movilidades estructuradas

disponibles creando eventualmente otras nuevas para los Prane y otros colectivos.⁶

Sin embargo, no todos los desalojados intentaron o pudieron concretar el retorno. Según Rosario Cayecul, cuando su madre quiso volver, no la dejaron:

Y sí. No le dieron más lugar. Mi mamá se quería ir pa' allá [Boquete], pero no le dieron lugar. Que tenía que haber ido cuando vinieron a entregar la tierra a los Nahuelpan. Si se hubiera presentado ese rato, sí que le daban lugar ahí. Pero después no, los que entraron ahí no le daban lugar a otros.

Lo que de todos modos resulta destacable es que se mantuvieron las visitas recíprocas entre camarucos distantes, levantados por quienes lograron retornar primero, sólo pudieron regresar más tarde o no pudieron volver nunca. Según la misma Rosario, ella regresaba periódicamente al Boquete para participar del camaruco:

Cuando le entregaron el lugar, hizo camaruco la Doña Isabel Nahuelpan. Ésa hizo camaruco cuando entraron ellos a allá. Y yo tenía 16 años, 17 pa' cuando le entregaron el campo a Nahuelpan ahí. Fuimos al camaruco nosotros a caballo, con la finada mi mamá todavía estaba, existía todavía bien ella. Fuimos con ella. Fue el primer año. Fuimos, en junio hicieron el camaruco, junio dentaron ellos a allá e hicieron el camaruco. Y siempre lo hacían ellos. Bah, y uno de los Nahuelpan lo hace siempre, hasta ahora. El año pasao hizo camaruco ese Sergio Nahuelpan. (2008)

A su vez, en Lago Rosario, la gente que había llegado desalojada del Boquete también levantó camaruco y recibía las visitas de Mallín Grande y Boquete. Como cuenta Rosaria: «Sí, antes hacían esos... Hacía Cheuquehuala y después, este, este... Calfu y Aillapan hacían camaruco, primero hizo camaruco Aillapan dos años me parece, y después ha hecho camaruco este... Calfu».

El realizar visitas recíprocas entre camarucos distantes muestra que, luego del retorno y a pesar del desparramo que nunca pudo recomponerse por completo, se pudo sostener la mutualidad del ser (Sahlins, 2011a y b), propia del parentesco, y la mutualidad de la palabra, propia

6 Finalmente y luego de muchos otros tránsitos por los nuevos caminos habilitados a nivel federal, la comunidad Prane logra en 1996 ser reconocida como persona jurídica (resolución 5565-SDSPN-96 E. 6689-97), y considerada luego para el relevamiento de tierras prescripto por la ley 26 160 y sus prórrogas.

de la política. Otros indicadores, como el documento con seis firmas de la comunidad Nahuelpan –la de Francisco hijo incluida– que avala la permanencia de Cipriano y su familia en el lugar, mostrarían que esa mutualidad estaba también operativa en contextos no rituales.

Deducimos por ende que el entramado de dos memorias de conexión divergentes que llevan a resignificar los eventos pasados es posterior, aun cuando desde ellas se resignifique todo el proceso desde las preliminares de la llegada. Lo cierto es que lo que parece precipitar esas progresivas divergencias es el hecho de tener que retornar a espacios que nunca recuperaron la magnitud que tenían antes del desalojo, lo que lleva a tratar de construir distintos puentes para reubicarse, y a generar desacuerdos sobre la licitud de las estrategias desplegadas por cada cual, esto es, sobre la legitimidad de los modos en que cada uno intentó desplegar su capacidad de agencia. De alguna manera, cuando los Nahuelpan sostienen «que nunca tuvo problemas Nahuelpan con el Ejército» –razonamiento que proyectan a toda su parentela– están censurando el camino más recientemente tomado por Cipriano y sus descendientes. Del mismo modo, cuando los Prane entienden que Nahuelpan siempre «se dejó manejar por lo que el winka le dijo», lo que destacan como contracara para su propia parentela es que «nosotros fuimos una piedra en el zapato del Estado, porque siempre le reclamamos».

En todo caso, desde los Nahuelpan, esto lleva a enfatizar desde las primeras épocas la existencia de sólo tres caciques bravos en la región, cada uno presidiendo su propio colectivo: Nahuelpan, Nahuelquir y Epulef. Se invisibiliza así la posible existencia de otros caciques y sus comunidades, como tiende a destacar la visión de los Prane, para quienes la llegada al Boquete fue resultado de un acuerdo previo entre nueve comunidades, algunas de las cuales se asentaron allí y otras se fueron ubicando en otros sitios. A su vez, lo que desde los Nahuelpan se significa como permisos de residir en el Boquete puntuales –y transitorios en el caso de los Prane– dados por el cacique fundador, desde otras parentelas se subrayan como fruto de acuerdos previos de búsqueda conjunta de un lugar donde residir. No obstante, la figura legal del decreto que da permiso de radicación a Francisco Nahuelpan y su tribu también da –como veremos– otra entidad a la figura de solicitar y obtener permiso del cacique para radicarse.

Con los retornos, los Prane siguen sosteniendo esa idea de varias comunidades reunidas en el Boquete, pero la visión de los Nahuelpan insiste en sostener que el nuevo permiso sólo fue dado a los ocho hijos de Francisco, lo que lleva a subsumir a quienes, siendo procedentes de otras parentelas y/o lugares, quedaron viviendo en el Boquete por

matrimonio. Surge así una idea de comunidad integrada por una parentela única. A partir de esta divergencia central, se minimizan o reinterpretan ciertas prácticas del pasado. Se minimiza, por ejemplo, la amistad entablada entre Cipriano Prane y Francisco hijo, la cual llevó a éste a darle un puesto en su propio lugar para radicarse con su familia una vez que el Ejército le reclamase las tierras donde le dejaron pasar dos inviernos (1950-1952). Se reinterpreta a su vez el matrimonio del Francisco fundador con Josefina Canash, abuela de los Prane actuales, de dos modos. Primero, cuando Sergio reconoce que «por eso es que ellos son familia, pero nosotros no tenemos nada que ver». Luego cuando explica que Eduardo Prane se hizo amigo de Francisco, «lo llevaba a la casa y así lo hizo acomodar con esa mujer», que era su cuñada, y sería madre de Julia, Simón y Francisco (hijo) Nahuelpan. En este caso, el segundo matrimonio de Francisco se lee más como fruto de una estrategia que de una alianza, a pesar de que los dos hijos que heredarían su liderazgo son fruto de esa unión. Queda testimoniada así la fuerza performativa de cada versión en términos de operar familiarizaciones selectivas ancladas tanto en conexiones como en desconexiones.

Re-entramando divergencias y sopesando la capacidad de agencia

Entre otras cosas, el *caso* del Boquete Nahuelpan muestra lo difícil que se hace unificar la historia indígena por la forma en que testimonia heterogeneidades de prácticas, caminos recorridos y visiones que, aun disputando territorializaciones y formas de comunalizar colectivas, reivindican un lugar de radicación en común con posterioridad a las campañas militares. A partir del reconocimiento etnográfico de esas heterogeneidades, nos propusimos leer el proceso de modo de dar otra espesura a nuestras teorías de agencia social. En el camino advertimos que también para nosotras parecían presentarse dos planos desde los cuales entramar una lectura que desborda otras polaridades recurrentemente planteadas en la reconstrucción de esa historia, sea la que separa lo mapuche de lo tehuelche, sea la que distingue lo intra de lo inter-étnico.

Uno de esos planos resultaba más familiar por ser mucho más transitado desde la teoría sociológica en términos de la tensión estructurado/estructurante (Bourdieu, 1991), entre condicionamientos y márgenes de maniobra (Chambers, 1991), o la idea de movilidades estructuradas (Grossberg, 1992). El otro empezó a aparecer como un desborde o un exceso para nosotras, en la medida en que también parecía serlo

para nuestros interlocutores. Hablamos de situaciones donde intervienen también otras agencias no siempre humanas, que crean finales inciertos. Y lo que aprendimos en este recorrido es que ambos planos son necesarios para dar cuenta de las convergencias y divergencias de prácticas y visiones que permiten hacer sentido del *caso* analizado. Por ello retomamos lo reconstruido hasta ahora desde la incidencia diferenciada pero también desde la imbricación pragmática de estos dos planos. Retomaremos los conceptos topológicos de puente y pozo como encarnando respectivamente uno y otro plano, y los usaremos como mapas para recorrer el *meshwork* o entramado de trayectorias y anudamientos que fuimos identificando.

La historia del Boquete Nahuelpan muestra tensiones en términos de condicionamientos y márgenes de maniobra muy comparables a los afrontados por otras comunidades indígenas de la Patagonia. No obstante, el desalojo masivo de 1937 constituye una excepcionalidad que hace particularmente visibles no sólo los desafíos en torno al ensamblaje de colectivos, sino también el activo trabajo social desplegado para reconstruir puentes sucesivamente dinamitados. Tensiones recurrentes en lo que hace a tratar de recrear sentidos de devenir y continuidad en el marco no ya de reiterados desplazamientos y por tanto relocalizaciones, sino fundamentalmente de políticas estatales que van produciendo fisuras, sea por forzar desarraigos o por dar *soluciones* parciales que fueron quebrantando distintos acuerdos previos para (volver a) *ser juntos*.

En lo que hace a condicionamientos, entonces, la historia del Boquete se destaca no sólo por la dureza de una expulsión violenta y compulsiva que ha marcado la memoria de los mayores y sus descendientes a nivel regional, sino también por la arbitrariedad de un permiso de retorno selectivo y a muchas menos tierras que las originariamente acordadas. Ambas imposiciones fueron acotando los márgenes de maniobra de maneras tan contundentes como dolorosas, tan destabilizantes de los dispositivos habilitados para el trabajo de (re)ensamblaje social, como generadoras de incertidumbre. Tal vez por ello, esa historia nos ha llevado a dimensionar los costos sociales y emocionales de deambular para encontrar un lugar donde permanecer o a donde retornar—lo que llamamos el vadeo a campo traviesa— y, por ende, el enorme esfuerzo invertido en ubicar puentes habilitados o en construir otros no disponibles hasta el momento.

Algunos de esos puentes fueron movilizando y resignificando convenciones y prácticas habituales de articulación en términos de parentesco, memoria y política, para recrear territorios vividos y locaciones

como fijeas en el movimiento. Hablamos de consolidar vínculos a través de matrimonios que entramaron nuevas relacionales entre las personas radicadas juntas, así como de la reactivación de lazos parentales para ser prohijados en otras comunidades durante los distintos momentos de vadeo. Pero hablamos también de *tomar acuerdos* sobre cómo proceder ante diversas eventualidades, fuese para fortalecer alianzas en el lugar y en la región, fuese realizando viajes en representación del colectivo para evitar su desalojo o autorizar su retorno.

En todo caso, es también en la puesta en acto de estos puentes que los mismos dispositivos –permisos, ideas de comunidad o de liderazgo– se van viendo transformados por sucesivas imposiciones. Aun cuando se los invoque como medio para recrear fijeas en el movimiento, las formas de enmarcarlos desde visiones cada vez más divergentes fueron performativamente operando su resignificación y diferenciación.

Por ejemplo, la lógica del permiso comportaba que quien llegase a un lugar donde había otros asentados debía solicitar la conformidad de quien oficiase como referente del lugar para poder quedarse, de manera tanto temporaria como definitiva. Operaba inicialmente en contextos altamente protocolares, para acordar prácticas de convivencia y reforzar ritualmente vínculos y legitimidades. Desde la perspectiva de los Prane, el acuerdo de co-residencia logrado para radicarse en el Boquete a principios del siglo *xx*, comportó reactivar vínculos preexistentes entre parentelas extensas, así como generar otras mutualidades en términos de parentesco, visitas recíprocas a los camarucos de cada cual, y participación en parlamentos donde se puso de manifiesto la co-responsabilidad para intentar evitar el desalojo.

Aunada a la práctica estatal de otorgar reconocimiento a un individuo –identificado como cacique– y «su tribu» o «su gente», al estrechamiento de las tierras a las que se autorizaba retornar, esa idea de dar permiso para vivir juntos va quedando acotada a la decisión unidireccional de quien oficiaba de *logko* en lo que hace a asignar un puesto donde ubicar la familia de Cipriano y sus animales. Desde la perspectiva de los Nahuelpán actuales, y a diferencia de los acuerdos iniciales, ese segundo permiso ni siquiera era conocido por todos. Incluso habría sido un permiso no sólo acotado sino transitorio, como para ellos también lo habría sido el primero. En todo caso, las transformaciones en estas formas de dar permiso se van entramando progresivamente con dos visiones divergentes de comunidad.

Como vimos, desde los Prane, su derecho a regresar estaba amparado en el primer acuerdo de co-residencia realizado –acuerdo que reunía a

nueve parentelas diferentes pero equivalentes en prestigio, algunas de ellas con sus propios camarucos y lenguas—. A su vez ese acuerdo se vería reforzado en el ámbito común de residencia, donde esas parentelas irían creando nuevas relacionalidades y vínculos, así como compartiendo responsabilidades y sufrimientos, a la par de mantener y crear vínculos propios a nivel regional, como el que trabajaron los Prane con los Sayhueque de la Colonia San Martín de más al sur. Para los Nahuelpan, en cambio, el valor performativo del permiso estatal para radicarse y para retornar va a operar como marco de una idea de comunidad que cada vez más se irá pensando como parentela única y territorializada, que incluye y absorbe a los afinales, independientemente del prestigio que tuviesen las parentelas de éstos en sus respectivos lugares de radicación.

En el transcurso de estos esfuerzos grupales de reacomodamiento, también los liderazgos se irán redefiniendo. No será en lo inmediato tan sencillo que se dé entre los Nahuelpan una sucesión ininterrumpida de *logkos* que, además, oficien de cabecilla del camaruco principal de comunidad. En las memorias cobran relevancia intermediarios no indígenas que *avisan* que se podría retornar, que median en la reubicación de Cipriano Prane y su familia en Boquete, o que anticipan sobre otro eventual desalojo que motiva un nuevo viaje a Buenos Aires. Este *vadeo* de un liderazgo con atributos cada vez más acotados se irá resolviendo de distintos modos según el punto de vista desde el cual se relate. Sergio Nahuelpan recuerda que «todos querían ser el más grande, pero el cacique era mi tío». Alude con ello a gestiones para el retorno o la permanencia realizadas desde distintos lugares que no estaban necesariamente encabezadas —como hubiese correspondido— por Francisco hijo. A la muerte de éste, su reemplazo no es inmediato. Habrá camaruco sin jefatura política, primero el encabezado por Isabel Nahuelpan y luego por su hija Teresa Antieco. Deberá mediar una experiencia de pozo para que el propio Sergio decida actualizar en 1990 el mandato recibido por un sueño de oficiar de cabecilla de la rogativa y *logko*—oficio condensado que vuelve a quedar en suspenso con su muerte en 2009.

Desde la perspectiva de Cipriano Prane, a la par de obtener permiso del tío para estar/regresar al Boquete, fue necesario realizar diferentes viajes a Buenos Aires para legalizar la situación de la ocupación de la familia en tierras que luego del desalojo quedaron asignadas al Ejército. Sintiendo progresivamente excluidos de la comunidad del Boquete, deciden obtener personería jurídica, conformarse como comunidad distinta e iniciar un juicio contra el Ejército a mediados de los años 90. De algún modo, varias de estas acciones muestran tanto vadeos

en búsqueda de soluciones ante el agotamiento de puentes habilitados –concretamente, el sentir que se cerraron todas las puertas al ser recurrentemente engañados por promesas presidenciales incumplidas, y que eran excluidos por los Nahuelpán– como la creación de nuevos puentes para los cuales no tenían planos previos.

Como anticipáramos, el juicio al Ejército luego de un resistido intento de desalojo en 1995, así como el conformarse como *comunidad Prane* de la legua 4, inician caminos de visibilización y confrontación que van modificando las movilidades estructuradas disponibles hasta entonces, desafiando las políticas indigenistas normalizantes de la época características del nivel provincial y del nacional (Ramos, 2006). Ello se da en el marco de un creciente proceso de asociación de distintas comunidades de la región nucleadas en sucesivos *trawvnes* convocados por la organización 11 de Octubre –parlamentos a los cuales mayormente asisten comunidades en conflicto o en lucha para ser reconocidas como tales–. Este tratar de ampliar los márgenes de maniobra disponibles no tiene necesariamente efectos inmediatos, pero va desplazando los pisos de interlocución para éstas y otras comunidades (Briones y Ramos, 2010). Variados en su devenir, los distintos caminos de militancia que, a partir de la lucha de los Prane, se inauguran o se usan son uno de los factores gravitantes en el cambio de los escenarios donde pelear en Chubut por reconocimiento de derechos para ellos y para otros.

Ciertos condicionamientos pueden o no ser reconocidos como tales en toda su dimensión de imposición que restringe los márgenes de maniobra disponibles. Así, las visiones diferenciadas de comunidad van entramando distintas perspectivas acerca de qué cuota de responsabilidad le cupo a cada uno al momento de tratar de evitar el desalojo, por ejemplo. Sin duda, esto responde a lo que se vayan identificando como caminos más apropiados de ser transitados, o como las posibilidades de reconocer y hacer uso de alternativas disponibles en situaciones de clara desventaja. Es también desde estas lecturas y ensayos que se definen en bajorrelieve elecciones o decisiones inapropiadas de los otros, que pueden eventualmente ser significadas como *traición*. No obstante, también nuestros interlocutores identificaron circunstancias que, si bien han ido entramando la historia tal como ellos la articulan, en su momento emergieron como desborde respecto de su propia capacidad de hacer y decidir o incluso la contradijeron. Estas circunstancias que fuimos vinculando a la noción topológica de pozo son las que, al menos en principio, parecen no admitir ningún margen de maniobra o manipulación.

Desarrollamos, a partir del *pewma* de Sergio, uno de los tipos de tales circunstancias. No es el hecho de que su abuelo se le apareciera en sueños para indicarle el camino a seguir, sino el de que Sergio se sintiera incapacitado lo que le provoca un conflicto ontológico (Blaser, 2013), en este caso interno, que sólo podrá resolver en la medida en que se articule con señas y sueños de otros y que éstos le reconozcan capacidad personal para asumir tal responsabilidad y confirmen su obligación de aceptar el mandato. La incertidumbre no sólo se prolongó en el tiempo, sino que también produjo en Sergio una angustia que es lo que identificamos como sensación de vacío y desconexión propia de la experiencia de pozo. Ese vacío deviene un exceso para lo que se interpreta como capacidad de agencia propia. Lo es por lo que demanda de uno, pero a veces también porque comporta tomar responsabilidades por otros – como las de sostener un camaruco o un liderazgo– sin saber con certeza cuán comprometidamente esos otros accionarán. Esta prolongación de la angustia y la incertidumbre es lo que Sergio resumía diciendo: «Pero me costó ¿eh? Hasta lloré, lloré. Porque a veces hay gente que cumple y gente que no cumple». En términos del proceso, esas experiencias de pozo dan *tempo* y provocan acciones que no quedan acotadas a explicaciones basadas en la idea de cálculos racionales sobre lo que es más conveniente o posible hacer.

Hay a su vez otro tipo de experiencias que también producen sensación de desborde, aun cuando parecieran deberse menos a irrupciones de otras agencias, que a anudamientos tan constitutivos de la propia persona o familia que devienen no negociables o no desanudables. Algunas de las ancianas que padecieron de niñas el desalojo del Boquete y quedaron formando familia en otras comunidades de la región solían reconocer que su vida estaba hecha en otra parte y no pensaban ya en retornar. Sin embargo, las conexiones con el Boquete distaban de estar cercenadas. Por ello, así como resultaba inevitable la angustia y el llanto al recordar ese evento pasado –evento que por tanto construía un presente de tristeza continua en su rememoración– también lo era la convicción de que lo que siguiese aconteciendo en ese lugar podía eventualmente ponerlas en riesgo en caso de ser impropio, a pesar de estar viviendo ellas en otra parte.

Así, por ejemplo, cuando Rosario retorna al lugar donde había vivido de niña para participar del *gillatun* en el que Cipriano entronizaba a su hijo José como *logko* de la comunidad Prane, ella se mostró visiblemente incómoda y preocupada ante ciertas prácticas que evaluó como inadecuadas. Fuese tanto por el abandono del fuego como por ciertas

innovaciones en el hacer ritual, Rosario se sintió incluso movida a hacer pública esa incomodidad de un modo que no necesariamente involucraba a otros invitados. Sugestivamente, la conexión con los parientes a los que fue a apoyar empezó a quedar mediada por su apego constitutivo con el lugar y con lo que consideraba modos apropiados de obrar en él. Esa incomodidad, en definitiva, resultaba también de la tensión de tener que elegir entre sostener la etiqueta de la visita, tan medular para la sociabilidad y la comunalización, o responder a otro tipo de compromiso con el lugar donde se nació y que vive con uno y en uno, a pesar de residir en otra parte. Y esto nunca es una elección sencilla.

Por ejemplo, aun cuando uno evalúe negativamente las formas en que ciertas personas ensamblan lo social, esa desconexión no autoriza por sí misma a dejar de ir a sus camarucos cuando forman parte de un anudamiento tan medular que *fallar*, renunciando al compromiso de asistir, implica un desgarró personal. Por ello, no puede dejar de destacarse que las familias radicadas en distintos lugares siguieron visitando luego del desalojo los respectivos camarucos por mucho tiempo, y algunas incluso hasta el día de hoy. Entramaron así región de un modo diferente al que lo hacían antes, y este modo se solapa, pero no de manera idéntica, con una región que en términos políticos se viene desconectando por presiones mayormente externas.

En todo caso, estos compromisos y anudamientos se expresan en muy distinto tipo de prácticas. Entre ellas, las que involucran otras formas de *permiso* donde no es una agencia política la que lo concede, sino que son las agencias no humanas del lugar las que indican lo que debe o puede hacerse, y habilitan las acciones a realizar. Ciertas iniciativas no pueden acontecer en cualquier parte, ni en cualquier momento, ni de cualquier modo. Son las personas quienes pueden decidir o no regresar al lugar, pero la forma y el sitio al que tienen que hacer retornar el *rewe* de su camaruco escapan a su mera elección. Es algo que lo comunican las fuerzas o *newenes* del lugar a través de señas, o que es indicado a cierta persona en sueños. Lo que sí hace a la agencia humana es asumir la responsabilidad de respetar esas indicaciones y obrar en consecuencia. Tampoco es decisión puramente personal la de oficiar de *logko*, sino que uno *es dejado* para cumplir esa función. Lo que en todo caso es humanamente argumentable o debatible es la lectura de las señas que harían evidente cómo proceder. Así, todas estas situaciones generan tensiones entre modos de ponderar circunstancias de diverso orden y producen conflictos de agencia en el sentido de lo que quiero/no quiero, debo/no debo hacer.

En suma, al historizar desacuerdos actuales y la creciente virulencia que vienen adquiriendo los conflictos entre los Prane y los Nahuelpan, no cabe duda de que la divergencia de sus visiones se remonta hasta las formas de anudar *la llegada*, y va escalando en los modos de diferenciar las causas, responsabilidades y efectos del desalojo y los derechos para retornar. Pero esa divergencia tiene una génesis mucho más reciente. Incluso pareciera que una de las fisuras más estructurantes respecto de qué eventos realzar y en cuáles direcciones recién se consolida cuando el Ejército argentino se erige como principal antagonista para una de las partes, pero no para la otra, esto es, a mediados de los años noventa.

Independientemente de su temporalidad, la conformación de dos visiones que llevan a articular y significar de modos distintos memorias sobre los mismos eventos ha sido el resultado del juego de muy diversos factores. Decididamente, los condicionamientos impuestos en las formas de radicar o de autorizar retornos a muchos menos lotes que los que se tenía antes restringen dramática y diferencialmente las posibilidades de sostener acuerdos y modos de *ser juntos* previos. La misma experiencia de un desalojo masivo, y sobre todo los vadeos a los que esa imposición fuerza, muestran que, en la práctica, se procuró activar las diversas conexiones intra e inter-étnicas disponibles, de modo de encontrar otro lugar hasta eventualmente ver quiénes, a dónde y bajo qué condiciones podían regresar.

Desde un enfoque pragmático, este recurrir en simultáneo a las diversas alternativas disponibles torna inoperante explicar la capacidad de agencia según su recurso a factores que desde otra perspectiva serían discriminados como *propios* o *ajenos*. En lo procesual, la posibilidad o imposibilidad de maniobrar apelando a relaciones y vínculos de diversa índole es lo que ha ido creando distintos recorridos, y por tanto entramados. Parte de esos entramados fue respondiendo a decisiones estratégicas, a la activación o construcción de distinto tipo de puentes para reconectar con propios y ajenos bajo otras condiciones. Parte de esos entramados han respondido más bien a consideraciones que, por operar desde anudamientos constitutivos, privilegiaron lo afectivo a lo inmediatamente ventajoso. Otros anudamientos que construyeron entramado fueron resultado también de eventos vivenciados, al menos inicialmente, como ocurrencias que excedieron la propia capacidad estratégica y afectiva de agencia, como caídas a un vacío. En esta dirección también parecen operar las muertes de Sergio Nahuelpan (2009) y de Cipriano Prane (2013), quienes oficiaban de pares al momento de

ordenar los comportamientos, como puentes reconocidos por muchos, para canalizar conflictos a pesar de sus desacuerdos.

La sensación de pérdida y orfandad es quizás demasiado reciente como para que estos mayores oficien por sí mismos de anudamiento constitutivo para remontar conflictos, tal como para ellos lo habían sido sus propios padres y abuelos. No obstante, lo relevante en términos procesuales es que ciertas iniciativas novedosas fueron surgiendo tanto de puentes dinamitados por otros, como de esfuerzos por transitar experiencias personales y colectivas de pozo. En todo caso, ha sido desde diversas maneras de caminar y de crear entramados que surgieron diversas formas de subjetivación. Ancladas a su vez en distintos puentes, propios y hegemónicos, esas subjetivaciones han ido creando distintas condiciones de posibilidad para recrear ensamblajes. Así pasó y quizás así puede volver a pasar.

«Arranqué con esto, de transitar, de caminar por este camino...»: contextos sociales de movilidad en una comunidad urbana

Valentina Stella

IIDyPCa (UNRN/CONICET)

La comunidad mapuche-tehuelche Pu Fotum Mapu (Los hijos de la tierra) de la localidad de Puerto Madryn, provincia de Chubut, surgió en el año 1998. La conformación de este *lof* se dio a partir del encuentro de un grupo de personas que residían en la ciudad y que juntos comenzaron un camino de lucha caracterizado por el *fortalecimiento cultural y espiritual*, y por la visibilidad y el reconocimiento de derechos en el contexto de una localidad urbana, escenario en el que la presencia indígena era negada o enmarcada en un pasado folclórico.

En su momento, Pu Fotum Mapu fue la primera y la única agrupación mapuche-tehuelche en conformarse como comunidad en esa localidad. Como suele ocurrir en los procesos de formación de colectivos sociales, sus ritmos y sus miembros fueron fluctuando de acuerdo con las diferentes experiencias y situaciones de los participantes. Con el paso del tiempo, algunas de las familias –por diferentes motivos personales y políticos– fueron alejándose, separándose y hasta formando otras comunidades en esa misma ciudad.

Esta trayectoria de desmembramientos y de diferentes articulaciones a lo largo de todos estos años derivó en que la comunidad se caracterice por tener una fuerte constitución familiar, conformada hoy por dos o tres familias. Las historias de lucha de estas familias se enmarcan principalmente en el contexto urbano. Esto último marca una impronta muy importante en los procesos de constitución de sus subjetividades como mapuche-tehuelche y, por ende, en los objetivos y en los proyectos políticos del *lof*.

En este trabajo, entonces, propongo reconstruir el camino que ha transitado la comunidad, para dar cuenta de cómo han sido las rutas, los circuitos, las moradas y los espacios sociales por los cuales las familias –principalmente una de ellas– han tenido y han elegido transitar a lo largo de estos años. El objetivo es dar cuenta de la particularidad de estas trayectorias, específicamente del modo en el cual sus luchas se

definieron desde subjetividades familiares conformadas en una ciudad de la zona de la costa de Chubut, escenario que es particular y diferente a otros contextos, sobre todo a aquellos rurales donde suelen desarrollarse las luchas indígenas en la Patagonia.

Aquí, las historias de vida familiares y las memorias de los ancestros conectan entre sí en sentidos de pertenencia como mapuche-tehuelche, cuyo principal objetivo tiende a impugnar la invisibilización y la obstrucción de los procesos genocidas de conformación del Estado-nación argentino, cuya consecuencia fue, entre otras, la imposición de una dicotomía hegemónica urbano-rural que coloca a lo indígena en el campo. La consolidación de esta dualidad moderna entre campo-ciudad ha sido funcional para dirimir la autenticidad de saberes, competencias y habilidades indígenas y, en consecuencia, para establecer reconocimientos diferenciales del ser mapuche-tehuelche.

Como herramientas teóricas para el análisis de las trayectorias en movilidad y la conformación de sus circuitos en los espacios sociales, retomo las metáforas de Michel Serres (1981) y Lawrence Grossberg (1992, 2010) quienes proponen analizar las formas de tránsito por un espacio configurado por diversas articulaciones y asociaciones hegemónicas. Para estos autores, estas asociaciones son permanentemente reconstruidas por las mismas personas que, al habitar y al circular por los lugares de morada y de paso, crean también sus propias conexiones espaciales. En este sentido, coincido en que los sujetos transitamos un mapa social que se caracteriza por «tantos espacios como han conformado la sociedad, el grupo o la colectividad» (Serres, 1981, p. 29).

El contexto social de movilidad en una comunidad urbana

Como lo anticipé, la comunidad se compone por tres familias que residen en la localidad de Puerto Madryn. Entre ellas se encuentra la familia Ñanco, la cual ha sido parte fundamental en la historia de la comunidad, desde sus inicios. Tanto es así que el padre de la familia es el *longko* o cacique de la comunidad y, hoy en día, también uno de los principales referentes mapuche-tehuelche de la zona costera de Chubut. Muchas comunidades recurren a él en búsqueda de consejos y de apoyo en asuntos relacionados con reclamos, con levantar ceremonias, con llevar a cabo proyectos, entre otras cosas. También agentes del Estado –como el secretario de Cultura, el intendente y concejales– buscan su apoyo o participación para los eventos oficiales del aniversario de la ciudad o para cuestiones que atañen a asuntos indígenas tanto locales como

provinciales. Sin embargo, hace unos años, estos reconocimientos eran impensables.

Los mapas hegemónicos en los que se enmarcan las trayectorias de cada una de las familias y comunidades que habitan las zonas urbanas de la costa chubutense han marcado, silenciado y jerarquizado a lo largo de la historia a los sujetos que se reconoce como mapuche y como tehuelche. Estos mapas de alteridad han encorsetado, bajo la égida de una retórica multiculturalista, los lugares y las formas posibles de los reclamos de derechos y visibilización indígena. La construcción de estas cartografías no se llevó a cabo únicamente por narrativas escritas, sino también por dispositivos como los museos, las fiestas conmemorativas de aniversarios de las localidades, los actos oficiales de reconocimiento de derechos, entre otros. Todas estas *performances* o escenificaciones han logrado, a lo largo de los años, patrimonializar la historia social como una historia natural, cosificar la cultura y, así, delinear las formas de presencia aborígenas en las ciudades. De este modo, cualquier forma de presencia que no se acomode a los criterios oficiales corre el peligro de caer en la sospecha de *inautenticidad* y en la invalidación de los derechos proclamados. En breve, estos mapas sociales han circunscrito al *indio permitido* (Hale, 2004) como un *descendiente* de tehuelche –no mapuche– cuya legitimidad ha residido en una historia de convivencia pacífica con los colonos galeses –los pioneros del progreso en la zona.

Es este el escenario hegemónico, específico de Puerto Madryn y de la costa de Chubut, por el que circulan, construyen y disputan lugares sociales los miembros de cada una de las comunidades indígenas de la zona. En este marco, entendemos como desplazamientos políticos y reconfiguraciones espaciales aquellos que se fueron produciendo cuando algunas de las comunidades conformadas hicieron visible una subjetividad mapuche-tehuelche. Al hacerse lugar, habilitaron formas de presencia y de visibilidad hasta entonces impensables en una región que se pensó a sí misma sin indígenas, y en una provincia donde la cuestión indígena formó tardíamente parte de la realidad y la agenda oficial (Delrio, 2005a; Ramos, 2005; Tozzini, 2008; Nahuelquir, 2008; Briones y Ramos, 2010).

Como parte de estos mismos procesos de subordinación al Estado-nación argentino, las historias oficiales también fueron presuponiendo y recreando marcos epistémicos particulares (con sus propias asociaciones entre indígenas, naturaleza, ciencia y conocimiento), que fueron fundamentales en la producción de las memorias y los olvidos de los colectivos indígenas. Distintas agencias fueron definiendo qué olvidar

y qué recordar como, por ejemplo, el archivo estatal. Por medio de sus funciones, rutinas y procedimientos, éste no sólo seleccionó ciertos discursos sobre *lo que realmente sucedió* en el pasado, sino que también proveyó discursos, imágenes y símbolos para legitimar esta selección. Como consecuencia de la inexistencia de discursos, o de lugares de enunciación, para conectar experiencias pasadas y presentes como indígenas, estas vinculaciones se vieron cortadas, limitadas o interrumpidas para quienes han nacido, crecido y/o migrado desde muy jóvenes a una localidad o zona urbana de la costa de Chubut.

No obstante, y pese a esto, muchas de las familias –como los Ñancohan ido recreando formas de transitar como comunidad mapuche-tehuelche en este contexto urbano, produciendo lazos y entramando pertenencias. Con el tiempo, éstos resultaron en los actuales y numerosos *lof* y agrupaciones indígenas de la zona.¹

Retomando a Grossberg (2010), entiendo que son estos contextos sociales los que estructuran y habilitan las movilidades de quienes se fueron encontrando como mapuche-tehuelche en la ciudad. En este transitar, los sujetos, quienes llevan consigo determinadas relaciones con el entorno, con la región y con el territorio, van identificando experiencias similares, y negociando formas de interpretación sobre esas experiencias. En este sentido, los encuentros se conforman en lugares, a partir de poner en relación otros contextos y producir complejos juegos de asociaciones y conexiones multidimensionales. Las comunidades mapuche-tehuelche de la costa de Chubut pueden ser entendidas, entonces, como un evento histórico particular: uno en el que las personas fueron conectando las lógicas de los procesos materiales y las estructuras de influencia (entorno), con las formas de ser en el espacio-tiempo (región) y la topografía vivida (territorio).

En contrapunto a los presupuestos hegemónicos anteriormente señalados, comenzaron a emerger, a principios del siglo **XXI**, distintas iniciativas políticas de organizaciones y comunidades indígenas en la

1 Hoy en día entre las comunidades que se localizan en Puerto Madryn se encuentran: Pu Kona Mapu, Akutun Meo Newen, Newentuaiñ Iñchiñ, Willi Pu Folil Kona. Por su parte, las organizaciones de Trelew también fueron transformándose y conformando otros colectivos. En la actualidad, la organización con más visibilidad es la denominada organización *Warriache* mapuche (*Ormache*). En los últimos años han comenzado aparecer otros *lof* en otras zonas urbanas de la costa de Chubut: el *lof* Sayhueque-Namuncura de la localidad de Gaiman, el *lof* Katrauletuaiñ de Rawson y el *lof* Gajna ina üyey a gayau-az waiwen kur'ruf y Ruka mapu de la localidad de Dolavon.

provincia de Chubut. Éstas disputaron las visibilidades dominantes, desde el momento en el que optaron por utilizar la auto-definición de *mapuche-tehuelche*, puesto que, al conectar trayectorias hasta entonces pensadas como divergentes, inconexas e impensables como constitutivas de una misma subjetividad, tensionaron las formaciones provinciales de alteridad.² Dentro de estas iniciativas, se encuentra la experiencia de la familia Ñanco y su conformación como una comunidad mapuche-tehuelche urbana.

Los relatos sobre la historia de la familia como *lof* establecen como el momento de inicio la experiencia del padre y su participación por primera vez en una rogativa mapuche. Si bien Ángel (padre y *longko* de la comunidad) sabía que tanto su madre (Sacamata) como su padre (Ñanco) pertenecían al pueblo mapuche y tehuelche, no fue hasta su adultez que él sintió la necesidad de valorar su subjetividad como indígena:

Y si te digo de a poco es porque en algún momento yo no participaba de esto. Todo comienza, digamos... yo te había comentado que más o menos arranqué con esto, de transitar, de caminar por este camino, más o menos por cuarenta años, cuarenta y dos... para mi gusto muy tarde. (Entrevista, 2010)

Fue luego de esta experiencia que la familia inició un camino de conformación como comunidad, el que simultáneamente iría produciendo las memorias significativas del proceso. Tiempo después de la participación de Ángel en la ceremonia, la familia comienza a asistir a encuentros con miembros de pueblo mapuche y tehuelche en la localidad de Trelew. Son estos encuentros los que les permiten a los Ñanco crear acuerdos y alianzas con otras personas y familias mapuche-tehuelche que también residían en Puerto Madryn, logrando, con el tiempo, conformar su propia comunidad en el lugar donde ellos residían. De este modo, nace la comunidad mapuche-tehuelche Pu Fotum Mapu en el año 1998.

Como parte de las actividades y los objetivos del *lof*, sus miembros organizaron charlas en las escuelas, se dedicaron a aprender sobre la historia, las tradiciones y la lengua de su pueblo, realizaron ceremonias y se fortalecieron como comunidad. En el año 2001 consiguieron que

2 Estas últimas lograron configurar una historia oficial en la cual los tehuelches son constituidos como el prototipo de aboriginalidad patagónica argentina –quienes se encontraban en armonía con su medio– y los mapuche como aquellos extranjeros –venidos de Chile– y los productores de los cambios negativos en la historia provincial (Delrio y Ramos, 2005).

la municipalidad les cediera un predio de 6 hectáreas ubicadas en las afueras de la localidad, al que llamaron, desde entonces, El Campito (Stella, 2014). Así comenzaron un camino que ellos mismos caracterizan como de *fortalecimiento espiritual y cultural* y de lucha por la visibilización de *lo indígena* en una localidad en la cual no sólo era tema del pasado, sino que, además, estaba circunscrito a *lo tehuelche*. Desde el sentido común hegemónico, éste último era el *único y auténtico* pueblo originario, el cual, además, convivió y compartió en forma *pacífica* con la colonia galesa.

Reconectar lo desconectado a través de las narrativas de los abuelos

Para transitar los caminos de aquel espacio social, fue fundamental para la familia poder reconectar con las historias de los abuelos y de los padres. Estas narrativas les otorgaron explicaciones a preguntas sobre la invisibilización, el silenciamiento y el ocultamiento de tantos años en relación a su reconocimiento como mapuche y como tehuelche. Aquí las experiencias de los *de antes* fueron el puente para conectar lo que hasta entonces no se había pensado junto:

Yo no nací en la zona rural, yo nací en Puerto Madryn y me crié en Puerto Madryn, pero el vínculo con mi gente se vio cortado desde que estaba en el vientre materno, es decir, no viví las injusticias que le tocó vivir a mi pueblo. (Á. Ñ., diciembre de 2014)

Fue, entonces, la reconstrucción de estas historias y de las experiencias de los abuelos, interrumpidas y obturadas, las que les permitieron, en su momento, empezar a entender la manera en que fueron operando a lo largo de los años los diferentes dispositivos hegemónicos. Estos últimos no sólo cartografiaron aquel espacio social, sino que además destruyeron la mayoría de los lazos que conectaban a las familias con sus sentidos de pertenencia como mapuche y como tehuelche.

Una de estas historias es la del *longko*, quien apela a las narrativas de su padre como parte de su propia subjetividad:

Mi padre quedó huérfano de madre desde muy chico. Al poco tiempo de fallecer mi abuela quedan cuatro hermanos. Ellos vivían en el campo. Seguramente, mi abuelo habría pensado que si él mantenía a los dos más chiquitos a su lado no le iba poder dar todo lo que necesitaran y entonces buscó a una

familia que los pudiera tener y le pudiera brindar todas las cosas, dado que él trabajaba en el campo [...]. Tenía una familia conocida, una familia galesa de apellido Roberts, los cuales residían en Gaiman. Bueno, mi padre se crió y pasó su adolescencia en Gaiman [...]. El matrimonio Robert se había quedado solo porque sus otros hijos ya se habían casado y le ofrecen a mi papá quedarse en la chacra y trabajarla, incluso le ofrecen todas las herramientas para que la trabaje en su beneficio. Pero mi papá decide hacer su propia vida para no depender ni de sus padres ni de la chacra y entonces, como quien dice a transitar la vida [...]. A los años de haber conformado una familia, tienen un hijo que ese hijo soy yo, el único hijo. Como mi padre trabajaba en el ferrocarril tenía un buen pasar económico. Es más, a mi padre por el buen comportamiento que tenía en el ferrocarril, le otorgaron una vivienda, que en aquel entonces sólo se la brindaban a aquellos que tenían muchos hijos y mi papá si bien tenía uno solo [...], por su buen comportamiento le otorgaron esta vivienda que hasta el día de hoy la conservamos y la habitamos [...]. A mi padre siempre lo vi como alguien muy especial porque a pesar de ser arrancado desde muy chico por esas circunstancias de la vida de su lugar de origen, él no había perdido el hecho de hablar el *mapuzungun*, la lengua materna. (Á. Ñ., 2008)

Por otro lado, la historia de la bisabuela y del abuelo materno también es una narrativa familiar que se transforma en un puente cuyo relato explica lo sucedido y el por qué de alguna de las condiciones actuales por las que su gente está transcurriendo:

¡El caso de mi mamá! Que tenía a su abuela que era mapuche y que le enseñaba a su papá... o sea vendría a ser a su hijo... le enseñaba la lengua, pero ella tenía prohibido por su esposo... eh, su esposo era español. Entonces, tenía prohibido, ella que era mapuche, enseñarle el idioma... Y así fue que un día que se fue, la descubrió. ¡La engañó! Le dijo que se iba al campo, entonces él salió... y ella los juntó a todos, sus hijos, para enseñarle la lengua... y él ahí nomás volvió. ¡Y qué! Estaban ahí todos hablando en mapuche... y la mató a palos... la mató a palos... porque ella tenía prohibido. (L. Ñ., febrero de 2010)

Por lo tanto, las narrativas de los padres, abuelos y bisabuelos, con sus silencios y olvidos, influyeron en el modo en que la familia realizó las conexiones con su pasado; son el puente que fue conectándolos hacia atrás y habilitando las respuestas a tantos por qué de tantas situaciones actuales de discriminación y desigualdad:

por qué pasé tanto tiempo sin saber todas estas cosas, ¿por qué? ¿Por qué todos progresaron, y no mi pueblo! Que son los verdaderos habitantes originarios. (Á. Ñ., 2010).

¿por qué nuestra gente tuvo que pasar por lo que pasó, por qué tuvo que soportar toda esta injusticia que pusieron en práctica sobre su persona?... ¿Por qué?... ¿Qué hicimos de malo? ¿Qué fue lo tan grave que ameritó a este tipo de tratamiento? (Á. Ñ., 2014)

Así, las experiencias de sus antepasados –el hecho de avergonzarse, de vivir bajo discriminación y agresión, de desconocer la lengua o de recibir una casa por ser buen trabajador– se convirtieron en parte de las historias heredadas y constitutivas de la propia trayectoria familiar. Con esta reconexión de experiencias, los fragmentos recibidos sobre las luchas cotidianas de *los de antes* logran operar como orientaciones y reflexiones que producen conocimiento del pasado y son vehículos de pensamiento y de acción en el presente (Ramos, 2008).

Retomo, aquí, la metáfora que utiliza Serres (1981) para dar cuenta de la diversidad de operadores espaciales que utilizan las personas en su movilidad por aquel contexto social. En esta línea, las narrativas se vuelven *puentes* en el sentido de que conectan y unen dos márgenes que se encontraban separados y que hasta ese momento no podían conectar: el pasado de los padres con el propio presente de la familia como mapuche-tehuelche.

Conectar con Sergio Nahuelpan

Además de estos puentes hacia atrás, la familia ha podido construir otros para contarse hoy en día como comunidad. Los Ñanco, en el mismo proceso en el que se fueron constituyendo como parte del pueblo mapuche y tehuelche, eligieron conectar con las narrativas de *otro abuelo* que fue fundamental en sus procesos de constitución como comunidad. Este abuelo es Sergio Nahuelpan, quien fuera el *longko* de la comunidad Nahuelpan ubicada cerca de Esquel (en la zona de la cordillera de la provincia) y cuya historia de reconocimiento y visibilización es muy importante para el pueblo mapuche en general (ver Briones y Ramos en este volumen).

Los Ñanco y Nahuelpan se conocieron en uno de los tantos viajes que realizó la familia a la cordillera como parte de sus vacaciones. Fue de regreso a su localidad cuando Ángel decide visitar la casa de Sergio para conocerlo, conversar y, de ser posible, invitarlo a la ceremonia para

el aniversario de la ciudad de Puerto Madryn –actividad que la comunidad realiza como parte de sus procesos de lucha en esa misma ciudad (Stella, 2014).

Esta práctica de *parar* a conversar en las *rukas* (casas de mapuche) ubicadas en la zona de la cordillera era una práctica recurrente en la mayoría de las vacaciones de la familia. Para Ángel ésta era una forma importante de poder reconstruir sus lazos de pertenencia como mapuche y como tehuelche frente a otros hermanos, y de encontrarse con personas que le aportaran conocimiento sobre la historia de su pueblo.

Según lo recuerdan las jóvenes de la familia, Sergio es quien les abrió la puerta y quien muy amablemente los invitó a pasar. Es a partir de este primer encuentro que la relación de Sergio y de Francisca (su esposa) con los Ñanco se tornó una relación experimentada como de *familia*, aun cuando no hubieran lazos parentales de consanguinidad. Así, los Nahuelpan comenzaron a concurrir todos los años a Puerto Madryn para la rogativa de los 28 de julio (aniversario de la localidad) y los Ñanco empezaron a participar de todos los camarucos que organizaban los Nahuelpan.

Sergio no fue un referente más para la familia, sino que se transformó en *el abuelo* que, además de compartir con ellos anécdotas e historias, les transmitió los conocimientos necesarios para conformarse y desarrollarse como comunidad. Les enseñó a levantar ceremonias, a darle importancia y comprender los *pewma* (sueños), a valorar a los ancianos y a los jóvenes; y los motivó a asistir a camarucos y a aprender la lengua. Nahuelpan, además, fue quien les marcó el camino a seguir, señalándoles que era Ángel quien debía ser el *longko* de esa comunidad.

Por lo tanto, *el abuelo* Sergio no sólo se volvió un puente que conectó el presente con el futuro de la comunidad, marcando los caminos para seguir transitando en ese mapa social, sino que además se convirtió en el puente que permitió reconstruir lazos de familiarización con los Nahuelpan. Estos procesos de *relacionalidad* (Carsten, 2000b) fueron fundamentales para la familia, ya que les permitieron sortear sus dificultades para establecer relaciones con base en los parentescos biológicos. Con su práctica, ellos redefinieron ciertos presupuestos de relación indígena con énfasis en la consanguinidad, en conexiones que podían estar atravesadas –entre otras cosas– por vínculos sociales, materiales y/o afectivos. Esta diversidad de formas de *estar relacionados* con Sergio y con Francisca fue (y continúa siendo) reconstruida por la familia a través de actos cotidianos como el invitar a Francisca a las ceremonias, o el apelar a Sergio y sus historias como parte de su pasado. Estos actos

son los que crean lazos y parentescos donde no necesariamente existían previamente.

Así, el pasado de la familia Ñanco se fue entramando con historias de sus padres y abuelos, pero también con las de aquellos abuelos del pueblo mapuche-tehuelche en general. En la creación de estos entretejidos, los sentidos de pertenencia resultantes comenzaron a disputar e impugnar las imposiciones hegemónicas de uniformidad, la simplificación de los estereotipos parentales y los olvidos forzados. La producción de estos conectores espaciales le permitió a la familia revertir las interpelaciones hegemónicas y comenzar a transitar espacios novedosos para acceder al conocimiento y a las experiencias necesarias para llevar a cabo su movilidad en el escenario social como una comunidad mapuche-tehuelche urbana.

Los restos de los antepasados y los *pewma* como otras formas de conexión

Como se aclaró, a lo largo de estos años los Ñanco construyeron distintos *puentes* –tanto las narrativas interrumpidas de sus padres y abuelos, como las relacionalidades establecidas con Sergio y su familia– para conectar sitios de pertenencia y moradas afectivas que se encontraban obstruidas por los procesos genocidas y las configuraciones hegemónicas consecuentes del Estado argentino. Entre éstos, me detengo en aquellos puentes creados para acceder a las dimensiones más profundas de su ser y estar en el mundo. En palabras de Serres, en esto la familia también pudo «conectar lo desconectado» (1981, p. 27).

Entre estas otras formas de conexión se encuentran las instancias de recibir un *pewma*, de darle entierro a un ancestro mediante prácticas ceremoniales, de sacar un *tayil*, o de recibir un *ngilam* o consejo, o un *ngitram* o contada verídica. Estas prácticas son las que les permiten vincularse públicamente con sus ancestros, no ya como *descendientes*, sino como miembros de un mismo pueblo a lo largo del tiempo (Rodríguez, 2010).

Por otro lado, estas instancias se convierten en *portales* (Ramos, 2010b) que habilitan lugares afectivos –*impregnados* con las presencias de los antiguos– en las trayectorias de subjetivación política de las personas. Al mismo tiempo, constituyen un acceso autorizado para formar parte de las redes de transmisión de la memoria social. Son los antiguos quienes, mediante estas conexiones, se hacen presentes para revelar y guiar a los que quedaron: «ellos me fueron guiando mediante su *ngilam*, mediante su *ngitram* y mediante todas las formas de enseñar» (D. H., 2011).

Estos tipos de acceso a los conocimientos, mediante formas o conexiones que son experimentadas como propias y alternativas a las dominantes, le permitieron a la mayoría de las familias que habitan en zonas urbanas poder replegar aquellos *dobleces* (Rose, 2003; Ramos, 2010a) que estaban ocultos o en silencio por el accionar de las agencias hegemónicas. Familias como la de los Ñanco se encuentran en la compleja situación de negociar y resignificar su propia historia a partir de los sentidos heredados con base en otras formas de transmisión de conocimientos, donde los *kwifike che* (o gente de antes) señalan qué iluminar y qué conectar de las distintas experiencias vividas y heredadas.

Estas otras formas de conexión muestran cómo se conforman los escenarios en los que circula la familia en relación con otros contextos, y con base en la producción de asociaciones y conexiones con otros tipos de espacios multidimensionales. Retomando a Serres, estas otras formas de conectar son las que el autor caracterizaría como *pozos*, como aquellos agujeros en el espacio que pueden desconectar un trayecto—de lugares profanos—, para conectar con otros en otras dimensiones (sitios sagrados).

Siguiendo la metáfora del autor, estos portales (estos pozos) se caracterizan por lo acontecimental, ya que surgen en la mitad de una trayectoria, la irrumpen y la reformulan. Al encontrarse con alguna de estas instancias, las personas se topan con una situación no prevista, una que implica *caer* hacia algo novedoso, hacia lo sorpresivo que reconfigura el camino generando un nuevo trayecto.

A lo largo de su trayectoria, los Ñanco se han topado varias veces con estos portales que los conectan con lo sagrado y con su memoria social. Sin embargo, hay dos instancias en sus recorridos que fueron particularmente significativas y que, tal como los pozos de Serres, irrumpieron reformulando la trayectoria familiar en curso.

El primer encuentro con aquel pozo disruptivo fue cuando Ángel recibió el *pewma* sobre su cargo como *longko*—sueño que, después de hacer público, el mismo Sergio Nahuelpan interpretó como un mandato de entronización y, por ende, como no soslayable—. El segundo encuentro con un portal sagrado fue cuando la familia, junto con otras comunidades de la zona, participaron en la segunda restitución del *longko* Inacayal.

El antes y el después del *pewma*

Después de un tiempo de participar como integrante de la comunidad que él también estaba ayudando a formar, Ángel recibió un sueño relacionado al cargo del *longko*. A pesar de la importancia que le otorga a los

pewma, decidió en su momento no contárselo a nadie debido a los posibles comentarios críticos de los demás miembros de la comunidad y, principalmente, al hecho de que no se sentía con la capacidad de poder asumirlo:

yo eso lo viví en sueño... me trajeron un caballo blanco, me lo entregaron... y eso es un sueño cuando recibís un cargo así. Y yo no se lo quise comentar a Gladys, no se lo quise comentar a Gladys por no... para no pasar por vanidoso, y mucho menos frente mi gente. (Á. Ñ., 2010)

Sin embargo, y siguiendo ciertas prácticas entendidas como apropiadas en relación con los sueños, Ángel lo comparte con algunas personas de confianza. Entre ellas, fue Sergio quien le sugirió a él y a los demás miembros de la comunidad que Ángel asumiera como *longko*. Cuando Ángel le comenta a Nahuelpan el *pewma* que había tenido, las palabras de éste último giraron en torno a la obligatoriedad de comprender un sueño y actuar en consecuencia. En este marco de interpretación, Sergio le señala que él no puede no hacerle caso a ese sueño, ya que la instancia de haberlo soñado es una señal acerca de la orientación de su camino, pero, principalmente, porque son los ancestros, a través de estos portales, los que están guiando a las personas.

Esta situación fue para Ángel un acontecimiento de mucha presión, debido a que le implicó asumir una gran responsabilidad que, en aquel momento, estaba asociada con el dolor, con preguntas acerca de sus propias capacidades y con un saber que evaluaba incipiente. En el contexto de una comunidad, el rol del *longko* está asociado a determinados criterios y estereotipos acerca de cómo debería ser, los cuales Ángel –por haber nacido y crecido en una zona urbana– encontraba ausentes en su persona. Así, características como el no haber nacido en el campo, el no haberse criado con sus abuelos y sus historias, definen algunas de las instancias de su vida que, para él, le *restaron* conocimiento:

me crié sin ningún tipo de conocimiento... por ahí, muchas veces me siento mal, porque a veces pienso por qué, por qué me eligieron a mí, por qué... apuntaron a mí... este... si yo, digamos, soy un inútil... digo, por qué no apuntaron a otros hermanos, que por ahí tienen los conocimientos. (2010)

A pesar de esta situación, Ángel no pudo obviar el hecho de haber sido elegido a través de un sueño, ya que el *pewma* es una «práctica cultural de pasaje» (Ramos, 2010a): el medio por el cual el ser se constituye

como heredero de la antigüedad y de los conocimientos. Es través de los sueños que las personas mapuche y tehuelche seleccionan, valoran y confirman ciertos vocabularios y normas desde un marco de interpretación experimentado como propio para ver el mundo.

De este modo, se instauró en la familia un nuevo trayecto que es caracterizado por ellos mismos como «un camino de ida y del cual no se puede volver atrás». Ser *longko* para Ángel y para la familia implica un compromiso: «es un cargo para siempre, uno no puede renunciar». Fue a partir del traspaso a esta nueva situación que Ángel se volvió referente no sólo para su comunidad, sino también para otras comunidades de la zona. Su rol ha estado asociado desde entonces con el apoyo y la vigilancia para procurar una ampliación de derechos, con el accionar de reclamos y con el acompañamiento y puesta en marcha de muchos proyectos colectivos.

Esto último se vio, por ejemplo, en el caso de las restituciones que se llevaron a cabo en Gaiman y en Tecka, donde su palabra y su participación fueron valoradas como fundamentales en ambos procesos –tanto en lo que se refiere a la organización y puesta en marcha, como en la forma en que debían llevarse a cabo espiritual y políticamente–. Por lo tanto, este *pewma* recibido –escuchado y aceptado como un pozo en la vida de los Ñanco– modificó los surcos de las trayectorias de la familia. Al señalar como inevitable una re-orientación de la vida, el sueño de Ángel identificó un nuevo camino en la historia, esto es, otros lugares de los que venían siendo ocupados en aquella cartografía social urbana.

El antes y el después de Inacayal

Modesto Inacayal fue un *longko* que, luego de las campañas militares, fue tomado prisionero, pero con un destino diferente al de otros en situación de cautiverio. Inacayal fue trasladado, junto con su familia, al Museo de Ciencias Naturales de La Plata. La particularidad de esta prisión responde a las gestiones efectuadas por su director, Francisco Pascasio Moreno, quien obtuvo en su momento el permiso del Gobierno para trasladarlos a aquella institución con el fin de ser estudiados y cumplir funciones de servidumbre.

Inacayal murió en el museo el 24 de septiembre de 1888. Sus restos no fueron enterrados, y lo mismo sucedió con su mujer, la hija de Foyel y una indígena llamada Tafá. Sus huesos, cerebro, cuero cabelludo y su máscara vaciada en yeso –tomada después de su muerte– se convirtieron en objetos y piezas de estudio del museo (pertenecientes a su

Departamento de Antropología) y fueron exhibidos en las vitrinas hasta el año 1940.

Según María Luz Endere (2011), los restos de Inacayal han sido objeto de reclamo por diversas organizaciones indígenas desde los años 70. En 1989, el Centro Indígena Mapuche Tehuelche³ reclamó al museo de La Plata los restos de Inacayal. Este reclamo obtuvo la adhesión de algunos docentes de la Facultad de Ciencias Naturales de La Plata, lo que fue visto como una insurrección por las autoridades académicas (Endere, 2011).

Como lo señala la autora, en ese contexto no había amparo legal para que aquel reclamo de restitución fuese viable, ya que los restos de Inacayal formaban parte de las colecciones del museo y, por ende, pertenecían al dominio público del Estado (en virtud de lo dispuesto en el artículo 2339, inciso 9 del Código Civil). Fue recién en 1990 cuando el senador nacional Hipólito Solari Yrigoyen presentó un proyecto de ley al Congreso solicitando el retorno de Inacayal a Tecka (Chubut). Para el senador, la devolución de los restos del *longko* era justificada apelando al hecho histórico de que Inacayal había ayudado en la exploración de la Patagonia; había brindado protección a viajeros y científicos como Musters y Moreno; había enarbolado en su toltería la bandera argentina como reconocimiento del Gobierno nacional; y había sido tomado prisionero injustamente. Finalmente, el decreto 2391 fue sancionado en noviembre de 1993. Tres meses después, el Consejo Superior de la Universidad Nacional de La Plata aprobó el traslado por unanimidad, cambiando un criterio que había sostenido por décadas.

El 19 de abril de 1994 los restos fueron trasladados a Esquel en un avión de la Fuerza Aérea y acompañados por autoridades nacionales, provinciales y representantes del museo de La Plata. Sus restos fueron entregados por las autoridades del museo en un acto oficial realizado en La Plata, en el cual le rindieron honores militares; el proceso ritual continuó en Tecka, donde lo enterraron con la bandera argentina en un mausoleo hecho específicamente para él.

En el año 2006, el Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social (GUIAS) hizo público el hallazgo de que el cuero cabelludo y el cerebro de Inacayal, conservado en formol (Pepe y otros, 2010) permanecían aún en el museo. Efectivamente, en 1994 se restituyeron sólo los restos óseos, pero no los órganos y tejidos extraídos del cuerpo. El cuero cabelludo se encontraba en un sobre de papel madera que contenía su

3 En noviembre de 1989 el Centro Indígena Mapuche Tehuelche de la localidad de Tecka, representado por su presidente Juan Antilef, invoca el mandato comunitario por el cual los restos de indígenas muertos en cautiverio deben volver a su comunidad.

número de registro (Endere, 2011). En el laboratorio se guardaban cuatro cerebros en formol; dos de ellos tenían borrado el número de inventario, pero se suponía que podrían corresponder a Inacayal y a Margarita Foyel (Pepe y otros, 2009; Endere, 2011).

En el año 2014, la familia Ñanco (como *lof* Pu Fotum Mapu) junto con otras comunidades ubicadas en la costa de la provincia de Chubut se conformaron como Consejo de Comunidades Mapuche-Tehuelche de la Costa y Valle de la provincia, con el fin de reclamar y llevar a cabo la restitución complementaria de los restos del cacique, de su esposa y de Margarita Foyel. Luego de varias reuniones, pedidos y encuentros, lograron que el 9 de diciembre de ese mismo año el museo de La Plata hiciera la devolución de los restos y de un poncho que pertenecía al *longko*.

En un principio, el museo se había negado a restituir el *makuñ* (poncho) por considerarlo «un regalo que le había hecho Inacayal a Moreno». Aquí, las comunidades plantearon la necesidad de su devolución con base en dos argumentos. En primer lugar, reclamaron la clase de amistad que se estaba señalando como justificación para la no restitución:

Escuchame, ¿qué amigo permite que se le hicieran todas las atrocidades que se le hicieron? No hay amistad, ¿cómo van a permitir que hicieran todo lo que hicieron con la familia de su amigo? Ese poncho va a venir junto con los restos del *longko*. (Á. Ñ., 2014)

En segundo lugar, el reclamo del *makuñ* se ubicó dentro de los propios marcos de interpretación del pueblo mapuche y tehuelche:

Mi mamá contaba que cuando estuvieron en el museo vieron el poncho, nos mostraron el poncho. Nos querían decir como que era un regalo de Inacayal al perito Moreno. En esa época, él como supuesto amigo, lo llevaba prisionero con su mujer y con su gente, él mismo lo mataba, le sacaba las cosas... ¿Todavía tenemos que creer que eso es un regalo? Como integrantes del pueblo nosotros también reclamamos que devuelvan esos restos porque parte de las creencias del pueblo es que cuando uno muere también va con sus pertenencias. Porque es como un viaje, a un pasar a otra vida. (S. Ñ., 2014)

De este modo –y al igual que la primera restitución– lograron que los restos, junto con sus pertenencias, fueran llevados en avión hasta Esquel y acompañados por representantes de las comunidades, quienes los trasladaron en caravana hasta Tecka, realizando sus correspondientes ceremonias ancestrales.

Como se señaló, tanto la instancia del *pewma* como la de darle sepultura a *los de antes* constituyen experiencias que, siguiendo las metáforas de Serres, hemos denominado como pozos. Es decir, como agujeros en el espacio que conectan los espacios ordinarios con otras variedades o dimensiones. En los casos que aquí se consideran, el pozo ayuda a reconstruir nuevos trayectos, en la medida en que vincula con la superficie ciertas dimensiones ontológicas, epistémicas o interpretativas que exceden a aquellas usuales en las alianzas políticas, las decisiones identitarias y el debate histórico.

Así como los sueños son acontecimentales, lo que sucede en estas instancias de restitución también deviene un evento imprevisto, particularmente por sus cargas afectivas y dolorosas. Si bien –a diferencia de los *pewma*– la restitución de Inacayal fue pensada y organizada a lo largo de varios meses, lo que sucedió en ella y la forma en que se desencadenaron los acontecimientos no sólo no estaban previstos, sino que constituyeron, además, una nueva irrupción en la trayectoria de los Ñanco. El acontecimiento Inacayal, al igual que el *pewma* de Ángel, se constituyó como un nuevo separador entre un antes y un después:

nos toca a cada cual que participó en esto, nos toca regresar a nuestro punto de origen... pero eso sí... desde aquí no nos tenemos que ir con las manos vacías... esto de Inacayal es todo un mensaje que el *longko* nos deja... pasará por el compromiso que asuma cada uno... pasará por nuestros *pu piuke*, por nuestros corazones. Es algo que queda grabado en el oído, en la memoria, en la retina... pienso que nadie está ajeno a esto. Esto de Inacayal es un antes y un después... es una bisagra para las comunidades y hermanos... nos tiene que llevar a reflexionar sobre nuestra identidad, a reconocernos y saber que somos lo que somos porque así nos parió nuestra madre en esta tierra. No hemos venido de ningún lado. (Á. Ñ., 2015)

Así como los *pewma*, eventos de este tipo son un portal de acceso a los ancestros, cuya conexión implica que éstos operen como guías de los vivos. Al mismo tiempo, los vivos inician en base a los antiguos y sus orientaciones otras formas de replegamiento de sus subjetividades. De este modo, reconocer contigüidad con los antepasados a quienes pertenecen esos restos humanos, asumir responsabilidad hacia ellos, y enterarlos como parientes, transformó a estos restos de *los de antes* en otro tipo de conector con los antepasados. De este modo, el hecho de que el *longko* Inacayal *vuelva a la tierra* les permitió generar una nueva situación

en el proceso de *ser juntos*, esto es, un desplazamiento más profundo hacia el pueblo mapuche como morada de apego y pertenencia:

restituyendo al *longko* Inacayal vamos a ser libre nosotros... es una muestra de libertad de nuestro pueblo y de nuestro espíritu, porque si bien nuestro pueblo se dirige, todos sabemos ceremonialmente por los *newen*, los *pillan*, nosotros nos morimos pero nosotros seguimos acá... y nosotros debemos lograr que la alma de ellos descansen y nuestro *pillan* siga libre, como el viento, como este sol. (J. A. en *Inacayal*, 2014)

Para las personas mapuche-tehuelche que participaron de la restitución, fueron los ancestros (y en especial Inacayal) quienes, al volver a la tierra, redefinieron el acto de justicia. Este consistía menos en el reconocimiento estatal, que en la posibilidad que tuvieron las personas que participaron del entierro de dar significado a las experiencias de sus vidas. De esta forma, hubo una conexión muy especial que logró revertir una de las tantas situaciones de injusticia:

Pienso que el *longko* nos proveyó de todos los *newen*. Nos movilizaron. Y yo muchas veces digo no porque seamos capaces los que lo hemos logrado... sino porque hemos tenido una ayuda externa... si se quiere, y que fue la del *longko* y su familia y los *kwifike che*. El *longko*, de alguna manera, en este lapso de tiempo, ha librado su última batalla... Se ha servido de quienes fuimos convocados para lograr esta restitución, para lograr su liberación... ciento treinta años cautivo... siendo exhibido como un animal en el zoológico... soportar ver morir a su esposa, hijas, familiares... (Á. Ñ., 2015)

Entiendo, así, que la restitución de Inacayal se tornó una instancia fundamental en la trayectoria de la familia. Que el *longko* regresase a su lugar llevó a los Ñanco hacia otras formas de pensarse y entenderse en el mundo. Inacayal conectó a la mayoría de los que participaron de su restitución con una dimensión más experiencial de la historia del pueblo mapuche y tehuelche, una que produjo entramados más afectivos. Son estos accesos los que permiten que las personas puedan conectarse con los *antiguos de formas antiguas*:

Será que Futachao de alguna manera pone palabras en mi boca... y siempre me encomiendo a él, que me dé la inteligencia suficiente, que me dé la claridad suficiente, que ponga la palabra necesaria en mi boca, que él haga todo

lo que tenga que hacer. Yo simplemente soy un elemento. Y siempre me dio resultado. Y ¿sabés? porque siempre me dispuse así, de corazón. (Á. Ñ., 2010)

Tanto Inacayal como Nahuelpan son para los Ñanco aquellos *kwifike che* que, enterrados, se transformaron en mediadores entre dimensiones del mundo disímiles, y como tales son, hasta hoy en día, respetados, recordados, consultados y escuchados. Estas instancias no sólo refuerzan las relaciones de pertenencia común con los ancestros sino también entre los vivos, apelando a un pasado antiguo y compartido. Para la familia, entonces, el *longko*: «viene a fortalecer a las comunidades... demostró la capacidad que tenemos... hermanos con muchas capacidades... está asomando una nueva generación como pueblo, una nueva generación de *pu kona*, de guerreros ¿no?» (Á. Ñ. en *Inacayal*, 2014).

Estas conexiones, al igual que los puentes de las narrativas de los abuelos, también logran que la familia Ñanco pueda des-obturar las historias recibidas en un medio urbano, para dar curso a la conexión de recuerdos desde símbolos metaculturales sobre el ser mapuche: los antiguos (como narradores del pasado, apareciendo en sueños, o volviendo a la tierra) «representan las reglas, los valores y los conocimientos del pueblo» (Ramos, 2010a, p. 128).

Después de Inacayal, la trayectoria de la familia también reorientó sus decisiones en torno a cómo continuar la lucha como sujetos que, en este presente específico, pertenecen a un pueblo. Así, y en primer lugar, la restitución del *longko* modificó los términos de la lucha que la familia estaba llevando a cabo hasta ese momento. Ya no se trata únicamente de una movilización de tinte familiar, sino que Inacayal amplió los vínculos de pertenencias hacia otras comunidades y con el pueblo mapuche y tehuelche en general:

Creo que, está bien, la restitución del 94 no se hizo completa, pero también por algo habrá sucedido, porque realmente si no hubiese estado completa creo que nuestro pueblo, hoy en día, no se hubiese asentado y entablado en lo que es esta lucha, ¿no? Esta lucha que nos lleva a la unión... que como objetivo y como mensaje tiene esto... que nos unamos... creo que es ese el mensaje que ha dejado el *longko* Inacayal y su familia... que hay que unirse... basta de estar separados. (M. Ñ., en *Inacayal*, 2014)

Por otro lado, y en un contexto social en el que resulta imposible para muchas familias reconstruir genealogías consanguíneas con abuelos/as y bisabuelos/as mapuche-tehuelche, el vínculo con Sergio Nahuelpan e

Inacayal se fue volviendo parental. Específicamente, *al volver a la tierra*, y objetivar en el paisaje la experiencia de pozo, los Ñanco, como otras familias, supieron que allí, en sus tumbas, yace la posibilidad de relacionarse con *sus antiguos*. Estos lazos pueden ser recreados cotidianamente en la rememoración. En la constitución de sus propias subjetividades como mapuche-tehuelche urbanos, tanto los lazos con los antiguos, como el proceso permanente de recrear una afectividad parental con Nahuelpan e Inacayal les permite pensarse como descendientes de un pueblo. Las relaciones con Inacayal, a partir de haberlo enterrado como familia, les permite heredar –y plegar en memorias interiorizadas– sus experiencias tristes, así como sentir sus luchas como propias:

muchas veces no es necesario vivirlas, con que uno visualice este tipo de injusticias, pienso que es motivo suficiente para que uno se movilice y se ponga en marcha... Yo cada vez que pienso en la Campaña del Desierto y todo lo que provocó esa masacre innecesaria me lleva a ver a las criaturas correr despavoridamente al ver cómo mataban a sus padres y a sus madres... eso me provoca un gran dolor, no me lo puedo sacar de encima... Pero no me empuja a ver a quién puedo salir a lancear... no, sino que es el motivo impulsor que me catapulta hacia delante para ver de qué manera y en forma pacífica y demostrar que no somos los salvajes que nos pintaron... de cómo poder darle una solución a nuestro problema. (Á. Ñ., 2014)

En resumen, tanto la restitución como el *pewma* recibido marcaron en los Ñanco un nuevo rumbo en su trayectoria como familia mapuche-tehuelche. Este nuevo trayecto les permitió fortalecer, en otras direcciones, sus convicciones políticas y disputar, como herederos de la historia de un pueblo, las configuraciones espaciales dominantes. De este modo, la comunidad fue rompiendo con los pisos tolerables y hegemonícamente aceptables –aquellos donde sólo tenían lugar como una organización *descendiente de* y con la posibilidad estrecha de moverse como tales sólo en los ámbitos autorizados para ello desde lo folclórico-oficial–. En la profundización de sus relaciones con los antiguos, ellos practicaron conectores espaciales diferentes y nuevas re-territorializaciones.

Entiendo que el pozo, a diferencia del puente, permitió que la familia accediera a aquellas regiones –*dimensiones ontológicas* (Grossberg, 2010)– que, desde la perspectiva dominante, son inverosímiles. Al caer en *caída libre* por estos agujeros negros, los Ñanco se toparon con otros caminos para transitar sus luchas. Tanto los ancestros haciéndose

presentes en el *pewma* como volviendo a la tierra son marcos de acceso al conocimiento y al curso de una historia hasta entonces obturada: «reconstruir nuestro pasado para seguir nuestro futuro no? Si nuestro pasado está incompleto... nuestro camino a futuro costará mucho más» (M. Ñ., en *Inacayal*, 2014).

Reflexiones finales

El propósito del presente trabajo fue mostrar la manera en que una familia mapuche-tehuelche fue transitando su trayectoria a través de los diferentes espacios sociales. Se retomó, para el análisis de los recorridos, las concepciones de Grossberg (1992, 2010) para entender la forma en que la identidad de los sujetos que transitan estas cartografías sociales es formada por complejas articulaciones que señalan diferentes posiciones dentro de una variedad de sistemas de diferenciación social. Estos circuitos de diferenciación social están relacionados con las diferentes formas y niveles en los que opera el poder, produciendo diferencias, moldeando relaciones, estructuras, identidades y jerarquías pero, también, dando lugar a prácticas e identificaciones que dotan de poder a los sujetos que los transitan.

Es decir, si bien la familia Ñanco se encontró con un escenario social ya configurado de accesos, recorridos y moradas, con el pasar del tiempo, y a partir de otras formas de conectar, pudo re-territorializar aquellos espacios sociales, eligiendo los caminos, puentes y formas de transitarlos. La recurrencia de estas líneas de movilidad no sólo organizan el espacio al dejar surcos y señalan un modelo apropiado y dominante de circulación, sino que también habilitan otras formas específicas de moverse (de cambio y de identidad) y, en ocasiones, permiten la emergencia de formas de agencia novedosas dotadas de cierto poder.

En este sentido, la trayectoria de la familia viene a mostrar la manera en que una cartografía –la conjunción entre entornos, regiones y territorios– no está dada de antemano, sino que su construcción es incesante porque resulta de la marcha de las personas. La conjunción de lógicas de contextualización es el resultado de las formas históricas y locales que adquieren las conexiones, es decir, del reconocimiento de puentes y pozos específicos. Hilando lugares a través de ellos, los Ñanco produjeron complejos juegos de asociaciones y conexiones multidimensionales (Grossberg, 2010). Entramados que hasta entonces se encontraban inhabilitados por los mismos procesos dominantes de configuración espacial.

Fue entonces, a través de diversos conectores espaciales –como las narrativas, los *pewma* y la conexión con los ancestros– que la familia pudo acceder a otros tipos de lugares (territorios), a otras situaciones (entornos) y a otros mundos ontológicos (regiones). La diversidad de lógicas de contextualización ha sido, en la costa de Chubut, donde las historias se encontraban parental y narrativamente interrumpidas, el resultado de puentes y pozos creativos en su potencial de conexión con las memorias de un pueblo.

Fuentes primarias

Código Civil de la Nación Argentina. [En línea]. Recuperado de <http://www.infoleg.gov.ar/infolegInternet/anexos/105000-109999/109481/texact.htm>

Ñanco, V. (realizadora), Chein, Y. (realizadora) y González, C. (realizador). (Diciembre 2014). *Inacaya. La segunda Restitución* [Audiovisual documental]. Trelew, Chubut.

Repensar la construcción de cartografías sociales: el conflicto como contexto en los procesos de subjetivación política

María Emilia Sabatella
IIDYPca (UNRN/CONICET)

Este capítulo busca reflexionar acerca de la construcción de relaciones históricas (vínculos parentales, vecinales, alianzas políticas) en la definición del espacio social en contextos de lucha a partir de un caso situado: el de las comunidades mapuche Cañio y Ñiripil, asentadas en el cerro León de la aldea Buenos Aires Chico, provincia de Chubut, Argentina. Desde el año 2010, estas comunidades atraviesan un proceso de conflicto territorial con el municipio y empresarios de la localidad aledaña El Maitén, quienes iniciaron en sus territorios un emprendimiento turístico de pistas de esquí.

Frente a este acontecimiento, estas familias comenzaron a demandar explicaciones al Estado municipal. En principio, tanto las demandas como sus respuestas se daban dentro de los márgenes de una relación de vecindad sin conflictividad, en la que representantes del municipio afirmaban que «no sabían de lo que se trataba». Estos márgenes se trascendieron, ya que se confirmó lo que ambas familias temían: se estaba desarrollando un emprendimiento turístico sin haberlos hecho partícipes mediante una consulta previa. Desde ese momento, los Cañio y los Ñiripil tomaron la decisión de llevar su lucha por otra vía y empezaron a anudar los trayectos de su pertenencia mapuche con aquellos de acción y de lucha, que hasta entonces no estaban tan entramados en sus experiencias.

Paralelamente, fueron también reconociendo el desfasaje existente entre sus reclamos y el marco impuesto por funcionarios estatales y empresarios de la zona –marco que explica lo acontecido como una demanda de dos familias por unas parcelas de tierra fiscal que no les pertenecen–. Tal como fue puesto en uso, el marco de los funcionarios y empresarios buscaba aminorar la emergencia, en este conflicto, de otras subjetividades, como la de los *mapuches en lucha*, desde donde los Cañio y Ñiripil se estaban posicionando. Con esta búsqueda, intentaban desplazar la discusión del terreno donde las comunidades podían

argumentar, apelando a los procesos de subalternización y el modo en el que éstos –objetivados en prácticas de despojo territorial– fueron marcando las trayectorias de las personas mapuche en la zona.

Por esta razón, los cuestionamientos hacia la pista de esquí y la toma de posición que estas personas mapuche fueron haciendo públicos tuvieron como respuesta una serie de discursos locales deslegitimadores de sus acciones, los que principalmente pusieron en duda su pertenencia y la antigüedad de su presencia en el lugar, a la vez que buscaron formas de contrarrestar estas nuevas prácticas y posiciones para lograr, a pesar de ellas, concretar el emprendimiento. Estos discursos se sucedieron con una serie de actos violentos, como el ataque con armas de fuego a integrantes de una de las comunidades.

En este marco de violencia y desacreditación, ambas familias iniciaron acciones legales y articulaciones con otras comunidades y organizaciones. Simultáneamente, iniciaron un proceso de reconstrucción de memoria colectiva –en el que me encuentro trabajando en colaboración– indagando los itinerarios familiares y las relaciones establecidas por sus familias: los regresos tras las campañas militares, la llegada de otras familias al Cerro y el pedido de permisos para asentarse en territorios aledaños, las migraciones laborales y los encuentros ceremoniales, entre otros.

Tomando en cuenta este contexto, se propone analizar la forma en que un acontecimiento conflictivo ha suscitado para las comunidades Cañío y Ñiripil no sólo una disputa territorial, sino principalmente una disputa por sus sentidos y los sentidos del estar juntos a través de los cuales se empezaría a encauzar la lucha. Particularmente, trato de comprender la forma en la cual estas disputas y sentidos, al enmarcarse en procesos de construcción de hegemonía, van conformando una cartografía social particular. En el caso de las trayectorias de los Cañío y los Ñiripil, cartografía muestra los movimientos y las detenciones (espacios hegemónicamente determinados que pueden habilitarse como lugares de encuentro y tópicos de entendimiento, acontecimientos que los entrelazan y los hacen posicionarse en el marco de los procesos históricos que los han subalternizado) que se producen al actualizar recuerdos, conocimientos y subjetividades políticas, generando una serie de conexiones y desconexiones entre determinadas experiencias y formas de comprenderlas.

El conflicto como marco: reflexiones sobre los contextos en los procesos de subjetivación

Las comunidades mapuche Cañio y Ñiripil se ubican en las laderas del cerro León. En el año 2010 comenzaron a atravesar un proceso que, desde sus propios términos, denominaron como «el conflicto». Empezaron a ver más movimiento en sus territorios que aquel al que estaban acostumbrados. Desde hace varias décadas, por parte de sus territorios pasa un camino donde la gente del pueblo y los turistas subían al cerro a observar desde la altura el poblado de El Maitén y zonas aledañas. Si bien era común presenciar el paso a pie, e incluso de algún auto, para visitar este punto panorámico, aquel año notaron mayor tránsito que el habitual.

Descubrieron allí máquinas abriendo caminos y talando plantas nativas, así como un refugio en pleno proceso de construcción. El camino hacia la cima del cerro había traído a los Cañio y Ñiripil algunos problemas anteriores, como el robo de su ganado. Sin embargo, este episodio excedió su tolerancia. Por esta razón, a diferencia de los sucesos anteriores, decidieron no dejarlo pasar. Un tiempo atrás habían comenzado a escucharse versiones de que el municipio y el Club Andino querían iniciar un proyecto turístico en el cerro, pero la intervención de diferentes familias mapuche lo habría frenado.

Pensando en este episodio, cada familia consultó al municipio acerca de esta actividad invasiva de sus campos. Es necesario decir que, hasta ese momento, entre las familias y el municipio primaban lazos de vecindad. El Maitén cuenta con 4400 habitantes y Buenos Aires Chico sólo con 236, por lo que era frecuente escuchar, de aquellos que hacía años vivían en la zona, el dicho de que «todos nos conocemos». Para las familias Cañio y Ñiripil, compuestas por pequeños productores agropecuarios, era incluso frecuente establecer algún vínculo con el municipio por cuestiones ligadas a su actividad. Sin embargo, a pesar de estos lazos, la información no fluía hacia las familias que lo demandaban:

Quando vi que estaban metiendo máquinas para hacer la base, ahí yo ya me fui al Concejo, y bueno ahí fue donde me encontré con un concejal, me había recomendado. Él estaba en el aire, él no sabía que es lo que pasaba arriba del cerro. «¿Cómo no?, le digo yo, vengo a saber si en esto está metido el municipio». «Yo te lo juro, Negro, que estoy en el aire, pero lo voy a averiguar». Me pidió que le dé tiempo. Más o menos a la semana fui, que ya me tenía una respuesta, que había hablado con el intendente, y luego al Concejo

y me encuentro con él. Me conocía por *El Negro*. Me dice, «Mirá, Negro, ¿en qué andás vos?». «Vengo a ver qué novedad me tienen». «Sí, sí», fue cuando dijo que le había contestado el intendente que él no tenía que pasarle el parte a nadie que no fuera del municipio. (Virginio Cañio, agosto de 2014)

Cuando las mismas preguntas se fueron difundiendo entre otros vecinos de la localidad, empezaron también a circular datos fragmentados y explicaciones parceladas sobre los acontecimientos, a partir de los cuales ellos también pudieron enterarse de que las actividades que habían empezado a notar en sus territorios eran el inicio de un emprendimiento turístico de pistas de esquí, que esta vez sí se estaba llevando a cabo. Dado que en el municipio de El Maitén hicieron caso omiso de sus reclamos de información y de solución del problema, en aquel momento ambas familias se acercaron a la radio *Petu Mogelein* (fundada en el año 2008 en la misma localidad), cuyos integrantes, mayoritariamente de origen mapuche-tehuelche, abordan en su programación temas como el medio ambiente, la concentración y extranjerización de la tierra, la desocupación y los derechos de los pueblos indígenas, entre otros. Como explica un integrante de una de las comunidades, en aquel momento comenzaron a comprender, dentro de un proceso histórico, la situación que estaban atravesando: «Cuando el concejal me respondió pensé “¿Y ahora qué, qué nombre le ponemos?”. Y, bueno, fue así, ahí fui y hablé con la gente de la radio» (Virginio Cañio, agosto de 2014).

De allí las cosas tomaron su nombre; era un conflicto que se entendía desde su trayectoria como personas mapuche, ya que además de hacer pública la situación vivida en sus territorios por éste y otros medios, iniciaron un proceso de diálogo y reflexión con algunos de los integrantes de la radio, quienes ya tenían experiencia de militancia y participación activa en otras reafirmaciones territoriales. Particularmente se vincularon con aquellos que pertenecieron a la organización 11 de Octubre, creada en la década del noventa con el propósito de articular demandas de distintas comunidades mapuche y tehuelche de la provincia de Chubut, promoviendo la realización de parlamentos y acompañando distintos procesos de recuperación territorial.

Como resultado de estas conversaciones comienzan, por un lado, a articular acciones conjuntas con distintas organizaciones y comunidades mapuche que atravesaron o atraviesan conflictos similares y, por el otro, inician un proceso legal. En el año 2012, deciden inscribirse ante la Escribanía General de Gobierno de la provincia del Chubut como comunidades mapuche, tramitando su personería jurídica y, junto con el

Área de Defensa de Derechos Económicos, Sociales y Culturales del Ministerio de la Defensa Pública de la provincia de Chubut, realizan una medida cautelar de no innovar en el cerro.

Se suceden así una serie de audiencias con la municipalidad de El Maitén que surgen tras estas demandas iniciadas en la justicia. Y, finalmente, convocan a un grupo de antropólogas, entre las que me incluyo, para reconstruir sus memorias grupales, articulándolas con discursos de demanda indígena de más larga data. Este conflicto particular, definido por los distintos actores que intervienen en él con múltiples discursos y prácticas, fue el marco significativo de una serie de decisiones, conexiones y desconexiones a partir de las cuales las comunidades no sólo fueron estableciendo nuevos términos desde los cuales entender, transitar y luchar, sino también las formas del *ser juntos*.

Resulta interesante para pensar este proceso la metáfora de *pozo* planteada por Michel Serres (1981) para analizar la relación entre el discurso y el recorrido. Para este autor, el pozo es un

agujero en el espacio, un desgarrón local dentro de una variedad. Puede desconectar un trayecto que pase por allí y el viajero caer, caída del vector, pero puede también conectar variedades apiladas. Hojas, pliegos, formaciones geológicas. El puente es paradójico, conecta lo desconectado; el pozo lo es más aún, desconecta lo desconectado, pero conecta también lo desconectado. (p. 27)

En primer lugar, esta metáfora sugiere algunas ideas para reflexionar sobre las trayectorias de las comunidades mapuche Cañio y Ñiripil. Sus recorridos fueron implicando una serie de conexiones y desconexiones de acuerdo con sus formas de experimentar determinados eventos y contextos y con los modos en que estas formas habilitaron distintas subjetividades a través del tiempo. Desde esta perspectiva, como veremos en el próximo apartado, las subjetividades de las familias Cañio y Ñiripil podrían ser pensadas como unas que, al traspasar el conflicto, se reconfiguran. Por un lado, el conflicto como caída produce el corte de un recorrido –aquel que venían transitando como vecinos o pequeños productores rurales–, pero, a la vez, el descenso conecta los estratos que hacen a la superficie del pozo generando un nuevo trayecto. Por otro lado, el impacto de la caída hace que los sujetos en movimiento generen un nuevo entendimiento sobre sus trayectorias y sus recorridos (de allí la búsqueda de actualizar sus memorias). Este conflicto entonces pareciera permitirnos comprender

mejor la historia de conformación de estos grupos, sus movi- lidades y detenciones (en tanto familias, en tanto comunidades, como las *comunidades mapuche del cerro en lucha* o como parte de procesos de lucha indígena de larga data).

En segundo lugar, las trayectorias conectan y habilitan lugares en el marco de una cartografía social. Ellas son producto de una tensión entre una espacialización impuesta hegemonícamente, los lugares habilitados por los sujetos en el marco de estas imposiciones (Grossberg, 2003) y las formas novedosas de entender a, y ser en, estos lugares. Estas cartografías sociales implican discursos contrapuestos, topografías vividas y mallas ontológicas. Las cartografías, como explica Lawrence Grossberg (2010), podrían ser ubicadas –con fines analíticos– en torno a tres lógicas: el *entorno* refiere a los procesos materiales y las estructuras de influencia; el *territorio* permite ubicar aquellas referencias acerca de la topografía vivida (territorio) y la *región* lo hace acerca de las formas de ser en el espacio-tiempo.

Finalmente, y volviendo a la metáfora del conflicto como pozo, los pozos son parte de la geografía formada por surcos de trayectorias pasadas y en proceso, de allí que se puedan variar sus direcciones *saltándolos* o cayendo en ellos. Siguiendo este argumento, me atrevo a decir que las lógicas cartográficas con las cuales los sujetos interpretan las geografías que transitan se encuentran determinadas, en gran parte, por estos momentos de caída. Para muchos de los integrantes de las comunidades Caño y Ñiripil, ciertos niveles de sentido y de interpretación no estaban siendo percibidos al no estar en la superficie, pero la experiencia del pozo habilitó otras experiencias y otras conexiones entre ellas, con las cuales volver a mirar el paisaje exterior.

A continuación, caracterizaré los marcos del conflicto a partir de estos niveles de contextualización propuestos por Grossberg (2010), prestando atención a la forma en la cual los discursos y memorias se resignifican en ellos.

Los marcos del conflicto: los procesos de subjetivación en la definición de cartografías sociales

La reconstrucción de una cartografía social nos lleva a interiorizarnos sobre los discursos disponibles que habilitan u obturan las posibilidades de movimiento de los sujetos. Los discursos acerca de la pertenencia grupal y de las relaciones con el territorio guían hacia la posibilidad de reconstruir las distintas lógicas de esta cartografía social que entran en

tensión en el marco del conflicto. Entre estas lógicas se encuentran las formas en que ambas comunidades comenzaron a conectar experiencias que, como los estratos de un pozo, no eran percibidas antes (por ejemplo, como comunidades mapuche en lucha), pero también aquellos discursos y acciones que históricamente las deslegitimaron y deslegitimaron –los cuales se visibilizan notablemente tras la decisión de estas personas de posicionarse como comunidades mapuche en lucha (por ejemplo, construcciones históricas hegemónicas oficializadas, discursos y políticas estatales, discursos públicos de los empresarios de la zona, entre otras).

Durante nuestros primeros encuentros y a la hora de analizar el conflicto, son dos las preocupaciones centrales que suelen mencionar los integrantes de las comunidades. En primer lugar, que no necesitaban probar que esa parte del territorio era propia, ya que ellos estaban ahí «desde siempre» y no era, ni había sido nunca, su intención ocuparlo mediante una edificación. Y, en verdad, salvo pequeños refugios para buscar leña, no tienen ninguna. En segundo lugar, que ellos «siempre habían sido mapuche y comunidad», eran conocidos por la gente del lugar y no fue sino hasta el conflicto que debieron inscribirse ante un organismo del Estado para enfrentar los litigios legales, dentro del marco de los derechos que atañen a los pueblos indígenas.

De alguna manera, estas dos preocupaciones de la comunidad –demostrar permanencia en el territorio y continuidad como comunidad– adquirieron relieve como temas de litigio, a medida que el conflicto se hacía más público. Empezó a ser frecuente escuchar en los medios locales, o en las declaraciones públicas de propietarios del cerro y de vecinos relacionados con este emprendimiento, que las comunidades Caño y Ñiripil «no son comunidades mapuche»; que «su presencia en el lugar es reciente» y que «el territorio que reclaman no les pertenece», ya que es parte del cerro y «el cerro es de todos», o al menos es parte de las tierras fiscales hasta el momento a cargo del Estado local.

Prestando atención al modo en el cual esta trama de discursos reconfigura la cartografía social y orienta el modo en que las trayectorias se encuentran o se bifurcan, describiré los tres niveles en los que se contextualiza el espacio social en el que se mueven las comunidades Caño y Ñiripil: el entorno, el territorio y la región.

El entorno: lugares impuestos y sentidos hegemónicos desde la memoria

En el nivel del entorno, podemos ubicar los procesos materiales y las estructuras de influencia. Ellos son

una amalgama material y discursiva de actos, estructuras y acontecimientos políticos, económicos, sociales y culturales, pero no es sólo lo que ocupa una porción de espacio-tiempo: es la existencia misma de esa porción de espacio-tiempo como condición de posibilidad de lo que la ocupa. (Grossberg, 2010, p. 20)

En tanto amalgama, el entorno permite pensar la dimensión material en la que «es el espacio y por el espacio donde se produce la reproducción de las relaciones de producción capitalista» (Lefebvre, 1974, p. 223). Es el conjunto de prácticas que plantean las condiciones dadas de existencia, las que constituyen «el punto de partida necesario para nuevas generaciones de prácticas» (Hall, 2010).

Volviendo a nuestro caso, el entorno insta el proceso histórico de relaciones entre el Estado como Nación y los pueblos indígenas en la Argentina. En este sentido, desde su conformación, el Estado ha ido delimitando espacios sociales y simbólicos permitidos y no permitidos para los sujetos indígenas, y como consecuencia de esta distribución diferencial, se fueron condicionando sus condiciones materiales.

El Estado-como-Nación argentino se ha ido configurando como un espacio social de ciudadanos (nosotros nacional) con ciertos encapsulamientos de *otros internos* (entre los que se encuentran los pueblos indígenas) (Briones, 1998 y 2005b), diferencialmente incorporados en los niveles económico, social y político. Las formas de organizar y condicionar los accesos a estos niveles se fue llevando a cabo a través de legislaciones, discursos y políticas dirigidas a los indígenas.

Las personas mapuche, en la tarea de reconstruir sus historias, también relatan cómo los entornos producidos por un Estado-nación en formación fueron condicionando las marchas de sus antepasados. Son estos entornos los que crearon éxodos, escapes, largos peregrinajes en búsqueda de un lugar donde vivir tranquilos y viajes de regreso. Uno de los primeros entornos que la memoria reconstruye es el espacio producido post-campañas militares, época en la cual las familias se asentaron en el cerro:

Mi abuelo [Bautista Caño] por Zapala habría venido, en Choele Choel estuvo mucho trabajando él y de Choele Choel trajo animales, con los muchachos, acá estaba mi papá y mi tío Mariano [...]. Venía la familia sola, y después acá se juntaron con los Liempe, Ñiripil [...]. Porque acá era todo abierto el campo, todo ese campo ocupaba el finado mi abuelo, por eso cuando llegó acá tenía muchos animales, quién sabe cuántos animales traería, yeguarizos, tenía bastantes yeguarizos cuando llegó. (Mariano Caño, mayo de 2013)

No había gente, ellos llegaban, llegaban al sitio, buscaban su lugar y se asentaban. Mi papá venía con mi mamá y con Marcelino, venían los tres solitos, después los otros nacieron acá. (Horacio Ñiripil)

Cuando los integrantes de ambas comunidades narran la llegada sus antepasados al cerro León, suelen decir que sus abuelos andaban «buscando un lugar para vivir tranquilos». Con esta expresión culturalmente significativa, la memoria selecciona un determinado entorno para enmarcar los años de llegada: un periodo entre fines del siglo XIX y principios del XX, que se inicia cuando las campañas militares ya habían sometido a los pueblos indígenas de la Patagonia y detenido, a gran parte de ellos, en campos de concentración,¹ y continúa con el regreso de las familias que pudieron hacerlo.

Los Cañio y los Ñiripil también llegan al cerro León en el marco de estos condicionamientos violentos. Aproximadamente a partir de 1890, las personas mapuche-tehuelche (en ocasiones en grupo) comienzan el regreso o la búsqueda de un lugar donde vivir, ya que es el momento en que fueron levantados los campos de concentración de indígenas. Tanto al este y oeste de la cordillera de los Andes, como a través de sus pasos, inician largos peregrinajes (algunos recorridos duran décadas), trasladándose en procura de un lugar donde radicarse.² La experiencia de estos peregrinajes, buscando un lugar luego de años de confinamiento, es parte de las experiencias evocadas como *historias tristes* (Ramos, 2010a). Como recuerda Gladis Millane, una mujer de la comunidad Cañio, cuando su abuela «se vino campeando», pasó mucha hambre, frío y sed:

Y entonces ella [Carmen Cheuque] se vino campeando, no sé cuántos vendrían, porque decían que ellos cuando llegaban así a una parte dicen «de tanta sed buscábamos»... porque en el tiempo que ella venía parece que no había agua... buscaban vertientes y decía »había que mojarse los labios aunque sea con las raíces de lo que sacaban ahí», así que tienen que haberla pasado... «chupábamos, dice, sacábamos raíces así», dice, para mojarse los labios. (Agosto de 2012)

1 Las campañas militares (1878-1885) buscaban *vaciar* de población indígena el sur de la actual República Argentina y neutralizar su organización política, objetivo que pretendieron lograr no sólo mediante un avance violento, sino posteriormente con la reclusión de gran parte de la población en campos de concentración ubicados en distintas zonas de la denominada región patagónica (Valcheta, Chichinales, Choele Choel, Chimpay y Junín de los Andes, entre otros) (Delrio 2005a; Pérez, 2013).

2 Acerca de los relatos de la memoria social sobre el *regreso*, ver Ramos 2010a y 2010b.

Fragmentos de historia similares a la de Gladys se reiteran entre los Caño y los Ñiripil cuando cuentan la llegada de sus familias al cerro León. En el caso de los Caño, fue Bautista Caño, su mujer y sus dos hijos mayores los que primero arribaron al cerro, mientras que, en el caso de los Ñiripil, fueron Segundo y su mujer y el hijo mayor. Ellos son recordados como *los antiguos* o *los primeros*. Una vez instalados en el cerro León, la forma en la cual estas familias –y otras que llegaron posteriormente– distribuyeron el territorio se organizó a partir de una lógica de pedido de permiso para ocupar parte de los campos ocupados por aquellos que habían llegado antes, o campos linderos. A partir de allí, mediante un acuerdo sellado con la palabra, se establecía no sólo la distribución espacial, sino una forma de *estar relacionados* (Carsten, 2000a) entre personas y con el territorio. Este fue el caso no sólo de los Caño y Ñiripil, sino de otras familias, principalmente mapuche, pero también no mapuche en la zona:

[Las familias de la zona] no se conocían de antes, se conocieron acá todos, todos los que llegaron se conocieron y se hicieron amigos y se ayudaron. (Horacio Ñiripil, mayo de 2013)

Carmen Cheuque que era mi abuela... vivía acá... porque a ella le había dado un lugarcito ahí, Bautista Caño para que viva, y eran parientes decían, con los Rosas, porque el marido de ella era Rosas, pero el primer marido, porque después enviudó y ahí se casó con Millane. (Gladis Millane, agosto de 2012)

A Gaite el finado Bautista, se lo dio a Gaite le dio una parte que ellos ocupaban. Pero todo esto era limpio, no había monte como hay en este momento que llegó la mosqueta y se inundó, se ha clavado todo, antes era todo limpio, todo pampa. (Virginio Caño, agosto de 2012)

Una vez finalizadas las campañas militares, los entornos fueron abruptamente trastocados. En principio, el espacio se encontraba modificado por la propiedad privada y los alambrados. En aquel momento se produjo el ingreso de estancias de capitales extranjeros, principalmente dedicadas a la producción de ganado, que obtuvieron del Estado la propiedad para la explotación de estas tierras, como el latifundio de la Compañía Inglesa Tierras del Sud en la zona de El Maitén. El trabajo en ésta y otras estancias fue determinando, desde entonces, los márgenes de movilidad de los integrantes de estas familias, ya que muchos de ellos fueron empleados allí como puesteros, esquiladores o como mano de obra estacional para el tiempo de la señalada de animales. Con efectos

sociales diferentes, la posición de clase en la estructura económica de producción también es un lugar impuesto de encuentros. Es decir, las estancias eran un espacio donde se establecían relaciones o se fortalecían aquellas que se venían gestando en el marco de la vecindad:

Sí, porque donde se conocían más ahí eran en los trabajos de las estancias, con gente de todos lados, en los tiempos de la esquila, porque los ingleses daban fuentes de trabajo antes, había pa' muchísima gente, manejaban gente. Cantidad. Para la señalada contrataban por 15, 20 días, por un mes, dos, porque salía la señalada y después la esquila, así que tenía una buena changa la gente... Y venía gente de todos lados, así que más, por ahí se llegaba a conocer, por ejemplo de acá de Maitén, con la gente de Cushamen que se encontraba en las estancias. Cushamen, ahí hay reserva, está Napal y Nahuelquir. (Virginio Caño, agosto de 2012)

Las condiciones laborales –bajos salarios y promesas incumplidas– es una de esas experiencias compartidas y significativas a la hora de identificar conexiones históricas entre las familias de la región:

Y, era bajo el jornal [en la estancia]. El trabajo rural es así, si lo pueden usar, mejor todavía [...]. Yo no tengo jubilación... Me exigían 30 años de servicio [...] lo embromaban a uno porque el contratista como que le aportaba a la caja... Y no aportaba nada. Al contrario, se quedaba la plata que tenía que descontar. (Virginio Caño, agosto de 2013)

Tras la estadía en la estancia, los hombres regresaban a sus campos con sus familias. Durante sus ausencias, las mujeres se quedaban en las casas trabajando con los hijos, las huertas y los animales. A pesar de estos constantes desplazamientos para generar mayores recursos para la subsistencia, ni los Ñiripil ni los Caño dejaron de volver a su lugar. Si bien los desplazamientos laborales eran necesarios, también lo era para ellos regresar y ocuparse de la tierra que heredaron de sus antepasados.

Cuando las personas del cerro León cuentan sus estadías como peones en las estancias, suelen también referirse a ellas como puntos de encuentro entre las personas mapuche de distintos lugares y familias de la región. Por tal razón, en otro trabajo (Ramos y Sabatella, 2013), habíamos considerado este tipo de experiencias laborales –signadas a veces por la explotación y el engaño– como un dispositivo agregado a las políticas oficiales en la distribución desigual de los sujetos en el

espacio social. Suelen ser mayormente las personas mapuche quienes se encuentran como peones de las estancias de la zona. Del mismo modo operó la política oficial de titularización de las tierras al utilizar criterios arbitrarios para el otorgamiento de títulos precarios o de propiedad. Muchas de las presencias y ausencias de las personas mapuche en sus campos (como veremos más adelante) están signadas por esta distribución desigual del sistema de propiedad privada. Ni los Cañío ni los Ñiripil cuentan con títulos de propiedad: «Estamos, las dos comunidades estamos en lo mismo, ninguno de los dos tienen un título» (Javier Cañío, agosto de 2012).

Con lo único que cuentan es con algunos recibos de pago del derecho a pastaje. Sin embargo, más allá de ellos, no tienen evidencia de su ocupación dentro del marco de la propiedad privada. El pago del derecho a pastaje de los animales era la forma precaria en que el Estado mantenía el control sobre estos territorios, mostrando autoridad sobre ellos sin regularizar la situación de propiedad de sus ocupantes (manteniendo la tensión de estas poblaciones entre el adentro y el afuera de la ciudadanía nacional). Lo más llamativo es esta situación diferenciada entre vecinos mapuche y no mapuche. Los Cañío y los Ñiripil, a diferencia del resto, no pudieron obtener nunca la propiedad.

Las condiciones materiales en las que hoy en día viven las personas mapuche, al igual que antes, siguen siendo el efecto del espacio social, tal como lo reconfiguran sistemáticamente las políticas del Estado, los sectores empresarios o las multinacionales, dependiendo de los momentos históricos. La violencia durante las campañas militares, el confinamiento, el regreso, la búsqueda de un lugar, los desplazamientos laborales, la precariedad sobre la propiedad de sus territorios son el producto de estas imposiciones hegemónicas configuradas por la desigualdad social y la violencia física. No obstante, y en la medida en que se objetivan como comunes entre los mapuche de la región, estas experiencias actualizan entre ellos lazos sociales y con el territorio. Hasta el momento del conflicto, estas memorias sólo se tomaban como parte de las trayectorias familiares, historias tristes y coyunturas laborales difíciles, que no problematizaban experiencias compartidas de desigualdad ni trayectorias similares de los pueblos indígenas en la conformación y afirmación del Estado-como-Nación. Sin embargo, como veremos a continuación, el conflicto y las articulaciones constituidas en su marco no sólo generan estas conexiones entre trayectorias, sino que también irán identificando sentidos comunes de estar en lucha.

Este recorrido histórico –para mostrar cómo se han ido contextualizando los entornos para las personas mapuche de la zona– llega, en la actualidad, a las prácticas de negación pública por parte del Estado y las élites locales de sus agencias como colectivos mapuche. Así, por ejemplo, cuando las comunidades Cañío y Ñiripil iniciaron una medida cautelar para evitar que continúen las obras del emprendimiento en sus territorios, los abogados del municipio realizaron una respuesta a esta medida en la que negaban las afirmaciones de las comunidades, argumentando que no son comunidades mapuche y que no ocupan ancestralmente sus territorios. De esta manera, los abogados del municipio negaban sus derechos:

En especial niego 1º) Que las autodenominadas Comunidades Mapuche Cañío y Ñiripil Cerro León estuviesen integradas por personas que hubieran ocupado los inmuebles objeto de esta acción de manera originaria, tradicional, comunitaria y ancestral. Expresamente niego que el predio donde se ejecuta el proyecto del centro invernal hubiera sido ocupado por Comunidad aborigen alguna y, además, que lo hubieran hecho de manera tradicional y comunitaria. (Contestación a demanda realizada por las comunidades frente al municipio de El Maitén)

Del mismo modo, los empresarios y funcionarios locales negaron la existencia de una comunidad mapuche –como sujetos de derecho y como interlocutores– al iniciar los proyectos de desmonte y construcción del refugio en territorio de las comunidades sin previa consulta. Podríamos decir, entonces, que la emergencia de un conflicto obligó a las comunidades a poner en cuestión la forma en la que por muchos años habían sido contextualizados los entornos, por quienes tenían mayor poder para hacerlo en la zona: entornos donde los intereses económicos y políticos recurren a una retórica de la *vecindad*, en la que podían ser leídas sin mayores contradicciones las relaciones laborales como peones o las actividades rurales como pequeños productores, pero donde las identificaciones indígenas se fueron asociando con la política no permitida y un separatismo amenazante.

El territorio: las formas de habilitar el espacio

El territorio o lugar es el contexto de la realidad vivida y, por lo tanto, otro proceso de contextualización. El lugar se produce por las formas materiales en que las personas viven las condiciones producidas por los entornos. De acuerdo con Keith Basso, los lugares son «espacios

habitados por gente, por mundos sociales y culturales» (1996, p. 57). Los espacios hegemónicos que postulan las condiciones materiales de las personas se transforman en lugares a través de las prácticas heterogéneas de habitación. Una práctica tan simple como la de habitar el espacio es en la que descansa la tensión real entre la imposición estructural de ciertos mapas de distribución y recorrido y la agencia de las personas.

De acuerdo con la perspectiva de Grossberg (1992), las condiciones materiales de existencia no son estrictamente determinantes. Aun cuando estos espacios se encuentran fijados por la operación de ciertas maquinarias y sus regímenes, los sujetos tienen la posibilidad de ocuparlos, transitarlos y habilitarlos de maneras disímiles en cada circunstancia. Grossberg propone el concepto de *movilidad estructurada* para aludir a las formas de moverse, detenerse y articular en y entre lugares sociales disponibles que pueden abrir, cerrar, redefinir o reorientar ciertos caminos de articulación (1992).

Este nivel de contextualidad –definido por las formas de habitar y por las movilidades estructuradas– permite indagar acerca de las construcciones de subjetividad que pueden emerger al habilitar ciertos sitios como lugares afectivos para la acción. Ya que el territorio o lugar

describe una realidad afectiva o, mejor dicho, un complejo juego de articulaciones y registros afectivos –que incluye configuraciones de investidura y pertenencia, atención e importancia, placer y deseo y emociones– e implica complicadas relaciones de subjetivación y subjetificación, emplazamiento y orientación, pertenencia y alienación, identidad e identificación. En su forma más simple, el territorio define el contexto como una topografía vivida. (Grossberg, 2010, p. 20)

Es este complejo juego de articulaciones el que nos lleva a entender los lugares como una formación de conectividad más que como una circunscripción marcada por límites. El espacio entonces es una configuración de una multiplicidad de trayectorias (Massey, 2000) y, en tanto configuración, no es tanto el escenario como las condiciones de posibilidad de las trayectorias que se despliegan en él, las cuales en su devenir también discuten y caracterizan dicha configuración. La configuración, entonces –e insistiendo con este punto–, nunca es completa y acabada, sino que puede ser puesta en cuestión. La experiencia vivida y la participación de los sujetos pueden hacer del lugar un punto disruptivo frente al entorno.

Ahora bien, en el caso Cañío y Ñiripil, como ya ha sido mencionado, existe una serie de agencias que están produciendo los entornos, los espacios simbólicos y sociales de los sujetos indígenas: el Estado en sus múltiples niveles, los empresarios, el marco legal, los académicos, entre otros. Sin embargo, y a pesar de estas fuertes determinaciones sobre los modos esperables de ocupar un lugar, los sujetos indígenas los habilitan como instalaciones estratégicas y lugares de apego (Grossberg, 2003; Ramos, 2010a). En el año en el que se inicia el litigio en el cerro León, ellos contaban con ciertos lugares disponibles para organizarse como comunidad mapuche y pedir el reconocimiento posterior inscribiéndose en el registro. Son las memorias, las relacionalidades afectivas (entre vecinos, familias que llegaron primero, familias que pidieron permiso, compañeros de trabajo en las estancias, del colegio, entre otros), las que sientan las bases de los lugares de apego desde donde se cimientan, a la vez, las acciones y definiciones político-estratégicas en el litigio.

Las localidades emergen así como los «mundos existenciales constituidos por asociaciones relativamente estables, historias relativamente conocidas y compartidas, y espacios y lugares recorridos y elegibles colectivamente» (Appadurai, 1996, p. 111). Ahora bien, la localidad puede ser desafiante de las matrices espaciales y de la diversidad hegemónica si sus habitantes la recrean como un *contexto propio de otredad* y desde allí enuncian un modo de ser juntos que, en algunas de sus formas de emerger, revierte las estandarizaciones y limitaciones espaciales de la ciudadanía estatal (*Ídem*, 1996).

La topografía vivida muestra entonces la forma en la que los sujetos transitan o no los trayectos disponibles. Volviendo a los reclamos de las comunidades en la instancia del conflicto, podemos ver el modo en el que las formas de habilitación de un colectivo, como personas mapuche, en cerro León fueron generando algunos sentidos contrapuestos respecto de la idea de comunidad oficial.

La figura de comunidad que forma parte del repertorio estatal surge en el marco de la ley 23 302 (1985), mediante la cual se les otorga personería jurídica a los sujetos indígenas organizados en grupo. Desde la perspectiva de la ley, se entiende por comunidad indígena «a los conjuntos de familias que se reconozcan como tales por el hecho de descender de poblaciones que habitaban el territorio nacional en la época de la conquista o colonización e indígenas o indios a los miembros de dicha comunidad» (ley 23 302, 1985, artículo 2). Para obtener esta categoría definida por el Estado, las comunidades deben inscribirse en el Registro de Comunidades Indígenas.

Las comunidades Caño y Ñiripil se inscribieron como tales ante la Escribanía General de Gobierno de la provincia del Chubut, ya que lo consideraban un paso necesario para reclamar desde los marcos de la legislación nacional que dan cuenta de los derechos dirigidos a los sujetos indígenas.

Virginio Caño explicaba el momento de esta decisión de inscribirse como aquél en el que evaluaron la imposibilidad de enfrentar al Estado municipal por las vías usualmente utilizadas de notas y cartas: «Pero llegó un momento que viendo por dónde podía encarar... yo busqué... ahora está una ley que me pueda amparar como mapuche, como aborigen» (agosto de 2012).

Ocupar este lugar los llevó a reordenar sus recuerdos en el marco del conflicto, así como también a seleccionar entre las trayectorias que podían ser reconectadas con las suyas, aquellas que hacían sentido en la idea de comunidad:

Hace un año y cuatro meses armamos la comunidad que se llama Ñiripil-Cerro León. Eso nos ayudó. Si vamos al caso, la comunidad hace un año y cuatro meses que se conformó, pero siempre estuvo, pero es como que legalmente hace un año y cuatro meses se inició el trámite. (Paola Ñiripil, mayo de 2013)

La comunidad entonces se fue conformando desde varios sentidos interrelacionados. En primer lugar, actualizando sentidos de territorio y prácticas territoriales. El proceso de objetivar y reflexionar acerca de ciertas formas de habitar el territorio que ellos venían ejerciendo permitió entrelazar los sentidos de ser parte de una comunidad mapuche que ambas familias presuponían.

Estas ideas de comunidad mostraron la porosidad de sus límites y la importancia de la conectividad regional en las definiciones de *ser juntos*. Los movimientos históricos de las personas mediante estadías o visitas fueron vinculando distintos parajes rurales (cerro León, Rincón de los Liempe, El Coihue y Vuelta del Río, y luego las ciudades cercanas de El Maitén y Epuyén) creando una región, de acuerdo a la frecuencia de estas circulaciones:

Yo hice segundo grado, segundo grado completo [...]. Así que ahí, bueno, mi papá trabajaba allá lejos, en Boquete, y acá tenía un casero o algo, ahí me sabían, me sabían dejar a mí para ir a la escuela. Otro tiempo estuve en Buenos Aires Chico, en una familia conocida, Reinahuel, que son antiguos

de ahí. [...] tienen casa en Buenos Aires Chico y tienen un campito por Vuelta del Río. (Virginio Cañio, agosto de 2012)

En Los Coihues está la familia de los primos míos, porque la madre era Antinao, la mujer de Nazario Cañio. En Los Coihues están los hijos del finado Nazario, los muchachos se solían visitar. (Mariano Cañio, mayo de 2013)

Esta idea de región se reafirmaba cuando se establecían entre los visitantes lazos parentales, como el matrimonio:

Uno de los Cañio se matrimonió con una de los Reinahuel, los viejos Reinahuel tenían propiedad allá adonde fue mi tío Sabino, en Vuelta del Río, de la pasarela arriba. Se fue a vivir allá pero ese lugar era de sus suegros, los Reinahuel, así que tenían casa allá y casa acá en Buenos Aires Chico. (Virginio Cañio, agosto de 2012)

O vínculos de compadrazgo:

Todos eran compadres. Cuando tenían un hijo, lo bautizaban y tomaban un padrino y la madrina. Mi abuelo era compadre con Francisco Liempe y el finado Antonio Reinahuel de Cushamen, Vuelta del Río. (Mariano Cañio, mayo de 2013).

O la crianza de niños:

Después cuando ya crió sus hijos, otros que llegaban los criaba, los terminaba de criar y después se iban, crió varios chicos así ella. Sí, sabía tener una olla grande que habían como 20 por lo menos para comer ahí, y era la vida costosa. (Gladis Millane, agosto de 2012)

En segundo lugar, un tipo diferente de vínculos fue definido cuando los Cañio y Ñiripil recordaron la realización de ceremonias y fiestas que, numerosas en invitados, solían ser experimentadas como herencia de los antepasados y, en tanto sentidos antiguos sobre el ser juntos, como las formas correctas de vincularse. En este punto, podemos entender los espacios sociales y geográficos de la realización de ceremonias como los camarucos, las fiestas de San Juan o las rogativas tras la cosecha o las señaladas:

Yo tengo presente, una vez por acá abajo [en la pampa donde está la escuela], antes no había alambre, yo tendría 6 años [nació en 1946]. Me acuerdo

cuando comentaban los viejos «Vamos al camaruco». Ese camaruco lo levantó Choriman, vivía en algún lado por la zona. (Virginio Caño, agosto 2012)

Sí, para San Juan también hacía rogativa mi abuelo, con mi tía Juana, ahí hacía baile, comilona, se hacía una comilona capaz que ponía dos, tres corderos, se ponían vacunos. Empezaba con una rogativa de mañana él solo [...]. A todos los vecinos se invitaban [...]. Se festejaba el 24 de San Juan y los carnavales. En San Juan hablaban en mapuche, hacían *nguillatun*, agarraban un lugar y hacían... Ahhh, después bailaban el *lonkomeo*, tocaban el kultrun, la pifulca y la trutruca, y cuando empezaban, empezaban todos, se sacaban la ropa de arriba y bailaban todos. Lo hacían para el 24 de San Juan.³ [...] Hacían fiestas para la señalada se hacían chivos, se juntaban las familias. Todas las familias se juntaban, las tres, cuatro familias: los Caño, los Gaité, los Liempe también. (Horacio Ñiripil, mayo de 2013)

En tercer lugar, uno de los lazos más fuertes es aquel que fue gestándose en las formas comunes y similares de usar el territorio que actualmente se encuentra en conflicto:

La veranada llegaba hasta donde están los pozos ciegos, ahí sabíamos tener las ovejas. Ahí nunca hubo alambres. Nunca, nunca de lo que me acuerdo hubo lío con algún vecino por un animal, por cualquier cosa, nunca. (Horacio Ñiripil, mayo de 2013)

Yo me acuerdo que había un lugar donde decía mi viejo [Horacio] que ahí tenía el campamento donde se quedaban ellos para tener los animales durante la época de la veranada. (Sergio Ñiripil, mayo de 2013)

Nosotros que sabíamos ir a hacer leña, sabíamos ir a sacar leña también, traíamos leña así con carro primero... de ñire. Sí, Laura, de todo hay para arriba, sí. (Gladis Millane)

Con el carro de bueyes subiendo, en un día de madrugada podía hacer dos viajes, si no uno, no daba más el tiempo, muy lejos. Y bueno... Es que hay que cortar la leña, hay que cargar y salir cuesta abajo, no sabe si va a salir bien o se le da vuelta el carro, más de una vez pasó, doble trabajo, levantando el carro, cargando la leña, si andaba solo peor, ahora si andaba entre dos, bueno, ya una ayuda más... Pero se hacía difícil. (Virginio Caño)

3 En esta misma fecha se ubica el *Wiñoy Xipantu* (Año Nuevo Mapuche).

El territorio es el lugar vivido donde se inscriben memorias, acuerdos y conocimientos heredados y, por lo tanto, un lugar central para comprender los sentidos de estar relacionados. El trabajo de la memoria para reconstruir los sentidos locales de territorialidad en el cerro León puso en primer plano la existencia de vínculos de pertenencia emplazados en el lugar, y la convicción común de que, al practicar este espacio, ellos también eran constituidos como sujetos afectivos y políticos de un tipo determinado: como comunidad mapuche.

Finalmente, el conflicto permite releer las trayectorias con otros sentidos, no ya como productores rurales, ni como vecinos de la zona, sino como parte de una historia de desigualdad más amplia donde se inscriben otras trayectorias indígenas en general y mapuche en particular. De allí que ser comunidad también se volvió parte del estar en lucha:

Las comunidades mapuche Ñiripil Cerro León y Lof Cañio reunidos en *Trawun* [encuentro ancestral mapuche] decimos: Que luchamos por la vida, por nuestros hijos, por las futuras generaciones, por el territorio ancestral, por el cerro León (cerro Azul) y su perpetua existencia, para que aquellos quienes sigan nuestras huellas continúen conmoviéndose. (Pronunciamiento desde Buenos Aires Chico, cerro León, abril de 2013)

Ser parte de una comunidad en lucha conecta estas dos acepciones de vínculo comunitario arriba mencionadas. Son parte de la comunidad, por un lado, los que entienden el consejo de los sentidos del estar juntos heredados de los antepasados y las experiencias territoriales que constituyen y son constituidas por estos sentidos. Por otro lado, los que asuman el compromiso de luchar «por el territorio ancestral, por el cerro León y su perpetua existencia», compromiso en el que se entiende que aquellos sentidos heredados (los regresos, los permisos, las visitas, las ceremonias) son una clave para el devenir, por eso, de lucha por las futuras generaciones. El conflicto territorial que los Cañio y Ñiripil atraviesan opera como un momento para la lectura de estos sentidos heredados, pero también para definir la lucha como un espacio de conexión y desconexión de otros sentidos comunitarios (por ejemplo, la definición literal de la ley) desde los que estas comunidades deciden constituirse para el devenir.

Sin embargo, el hecho de que construyeran su pertenencia como comunidades – conectando y desconectando desde un proyecto de lucha– fue criticado en distintas ocasiones. Estas críticas de funcionarios, docentes, vecinos y empresarios suelen apelar a los criterios hegemónicos

del parentesco para evaluar la legitimidad de una comunidad, pero, sobre todo, en este caso en particular, se basan en acusar de instrumentales y ficticios los usos regionales y políticos que los Ñiripil y Caño hacen de la idea de comunidad. La disputa no es sólo discursiva, sino que en la misma dirección de estas críticas, el Gobierno desplegó ciertas estrategias de manipulación para intervenir en el curso de estos procesos de formación de comunidad.

Existió una situación particular de intervención del Gobierno que suscitó una desconexión muy dolorosa para los integrantes de la comunidad Caño. Este episodio comenzó cuando la directora de Asuntos Indígenas de la provincia de Chubut convocó a familiares de Virginio Caño –quienes ya no viven en el cerro– y realizó un acta convenciendo a dichos familiares para que explícitamente se proclamasen en disconformidad con la conformación de la comunidad. Por otra parte, les dio lugar y autoridad a estos familiares para que dejaran constancia en el acta de que autorizaban la circulación libre por el territorio de ambas familias, e incluso llevar a cabo el emprendimiento de la pista de esquí. La directora de Asuntos Indígenas, a través de la creación de esta disputa, puso en evidencia los sentidos que para los Caño y los Ñiripil había empezado a tener la idea de comunidad: todos aquellos familiares que en el lugar o la región están en lucha por la defensa del territorio.

Otra forma utilizada por los representantes del gobierno para socavar los vínculos y las alianzas en formación ha sido, históricamente, la creación de divisiones y pleitos a través de promesas desiguales o engaños.⁴ La Dirección mantuvo con ambas comunidades reuniones por separado, usando distintos artificios, con el fin de lograr la firma individual en el permiso para ingresar al cerro y continuar con el proyecto. La funcionaria intentaba convencer de firmar a cada comunidad diciendo que la otra ya lo había hecho, a cambio de los mismos beneficios que les estaba ofreciendo a ellos (camionetas, alambrados, regalías sobre el emprendimiento y otros). De esta manera, la Dirección de Asuntos Indígenas trataba de socavar el acuerdo que se dio al estar en lucha. Desde la concepción de este organismo estatal, el acuerdo se había conformado sólo con fines instrumentales, por lo tanto era fácil romperlo Ninguna de las comunidades lo firmó. El acuerdo de estar en lucha, los sentidos históricos del ser juntos y las experiencias comunes del territorio fueron más persistentes, porque tenían la fuerza de sus trayectorias afectivas.

4 En el trabajo de Briones y Ramos de esta edición, sobre el caso de los Nahuelpan, puede verse cómo esta práctica viene siendo utilizada desde principios del siglo xx.

El territorio vivido en el marco del conflicto implicó una experiencia significativa de comunidad en un lugar hasta entonces no objetivado públicamente de este modo. Una idea de comunidad que para los integrantes de las familias Cañio y Ñiripil constituye la puesta en valor de los lazos conformados en sus relaciones con el territorio. Por un lado, pesaron los vínculos que emergieron de las memorias y experiencias del pasado que construyen los sentidos de ser juntos a partir de las conexiones regionales y entre familias no necesariamente emparentadas, como las historias de los regresos, las llegadas, los pedidos de permiso, y como los relatos acerca de las experiencias laborales. Por el otro, operó la relación que surge de conexiones entre saberes, particularmente aquellos que conectan personas en una forma común de entender al territorio. El litigio planteado en los términos de la Dirección de Asuntos Indígenas dio cuenta también de que existe una disputa más profunda, en términos casi ontológicos (Blaser, 2013), acerca de qué se entiende por comunidad y por territorio. Sobre este último aspecto nos centramos a continuación.

La región-ser: el conflicto como disputa ontológica

Como tercera lógica de contextualización, Lawrence Grossberg define la *región* (en adelante, *región-ser*).⁵ La entiende no como una «posición material en el espacio-tiempo ni un lugar vivido, sino las formas de existencia –formas de ser en el espacio-tiempo– que son posibles y que constituyen las condiciones contingentes de posibilidad de entornos y territorios» (2010, p. 20 y 21). La región no es sólo la forma de ser en el mundo; es lo que nos es dado, es una matriz de posibilidades espacio-temporales, una estructura de implicaciones en la que las configuraciones particulares de situaciones y lugares se pueden especificar, particularizar y conocer íntimamente. En términos de Martin Heidegger, la región especifica los modos posibles en los que el hombre puede morar en y con el mundo (1971).

Si prestamos atención al modo en que opera esta lógica cartográfica en las construcciones de subjetividad colectiva, podemos comprender que el conflicto no es sólo territorial sino también una disputa de tipo ontológico entre mallas que se conjugan diferencialmente para entender y comprender el territorio y el ser en el territorio. Las experiencias, sentidos e interpretaciones del pasado que los Cañio y los Ñiripil

5 Para diferenciar el término *región* acuñado por Grossberg del que he venido utilizando a lo largo del texto –que hace referencia a la región en tanto vínculos zonales– he decidido llamar a este nivel de contextualización, *región-ser*.

empezaron a traer a la superficie y a conjugar en historias comunes fueron progresivamente dando densidad al entretreído de conocimientos sobre qué significa pertenecer al territorio. Un sentido históricamente local fue gestándose desde las experiencias de ruptura y quiebre ocasionadas por las campañas militares. Al menos desde entonces, el territorio se recubre de las memorias que anidan a los grupos dentro de él –memorias que al actualizarse, incluso en breves fragmentos, muestran la importancia que le han dado los antepasados a la reestructuración social en momentos de crisis, dispersión y muertes–. Casi sin proponérselo, la memoria del lugar entre los distintos pobladores se fue hilando en el recuerdo de reuniones ceremoniales, en el festejo del año nuevo, camarucos, las prácticas productivas compartidas y los festejos colectivos en la marca de los animales y tras la cosecha.

En este entramado, la práctica de pedir permiso adquiere también sentidos locales y fuertemente territorializadores. Hemos visto que pedir permiso implica uno de los principales criterios a partir de los cuales en la zona del cerro León las personas establecieron vínculos. La palabra no sólo sellaba un acuerdo, era un compromiso que entendían aquellos que sabían de la importancia de arribar a un lugar para vivir dadas las experiencias pasadas: ese acuerdo era la posibilidad de re-conectarse tras la desconexión de las campañas. Pero también llegar *pidiendo permiso* es un código, lo socioculturalmente apropiado –en el marco del *admapu* o del conocimiento normativo y protocolar mapuche– para ser reconocido como parte de un colectivo mayor, un colectivo que puede incluso ser indecible o no tener nombre (Ramos y Cañumil, 2011). Implica entender una relación con el territorio en la que no existe propiedad sino un lazo o vínculo relacional. Al igual que a las familias que estaban viviendo ya en el cerro, el permiso incluía un pedido al territorio. Con esta interpretación, el pedido de permiso ha sido siempre un criterio de evaluación acerca de los modos de acceso. Por otra parte, si pedir permiso es performativo entre familias mapuche de vínculos sociales más duraderos y anclados en el lugar, el permiso sigue teniendo en contextos interétnicos un carácter socialmente performativo.

Quienes en el 2010 iniciaron el desmonte y la construcción del refugio en el cerro León no pidieron permiso, y esta falta significa mucho más que el derecho legal de ser consultados previamente. Al señalar la ausencia de este pedido, las comunidades Cañío y Ñiripil están presuponiendo estas formas heredadas de entender el territorio y recreándolas para explicar por qué experimentaron desde un primer momento el accionar del Estado como avasallante:

Necesita algo, por decirte, «vamos a caminar un poco por ahí»... Uno está sabiendo, uno le dirá «sí, podés». Pero ya esa persona en el lugar pidió permiso. Pero estos no, es otra cosa que venir y meterse ahí. Que van a hacer una pista de esquí, que van a hacer una confitería... no es así. (Virginio Caño, agosto de 2012)

Este avasallamiento se traslada a la forma en la cual estos emprendimientos entienden el territorio: como un bien negociable que se puede adquirir y vender mediante un intercambio financiero, intercambio que establece un vínculo de propiedad privada. Estas concepciones contrapuestas del territorio se plasman en dos formas diferentes de habitarlo: entre la lógica del permiso y la lógica de la propiedad privada. Respecto al habitar según la lógica del permiso, ocupar no es *edificar* y *poseer*. Como explica un integrante de la comunidad Caño cuando le pregunté «¿qué harían con ese refugio ustedes si ganan la demanda?»:

Como le dije, si quieren llevárselo, que se lleven, pa' qué, nosotros no queremos, no es como pa' que digan que uno se va a ir ahí, si hubiésemos querido nos hubiéramos hecho algo nosotros nomás. Un ranchito de tabla ahí. Como siempre íbamos a hacer leña, hicimos con lona algo nomás, nunca nos quisimos hacer algo para vivir ahí. Nosotros estamos en contra de eso [la pista de esquí] por la contaminación que va a traer con el tiempo. Por eso ahora nosotros, ¿para qué lo vamos a utilizar? Si va a pasar lo mismo, si nosotros construyéramos ahí o participáramos del proyecto también estaríamos contaminando. La gente va hacer ir a parar toda la tierra a los desechos del agua que ensucia. (Javier Caño, agosto de 2012)

En esta narrativa podemos percibir que habitar es más que construir, que establecer una relación de propiedad y que sacar rédito de la construcción del refugio que ya ha sido realizada. Desde esta lógica del habitar, la lucha por el territorio implica también una lucha por los recuerdos y experiencias que lo van marcando. Es luchar por esas memorias y por los vínculos que han constituido, por los sentidos del estar y ser juntos como comunidad:

Luchamos para seguir siendo parte de este lugar, donde estamos desde siempre. Nuestra presencia es innegable y poco ha alterado el *itrofillmogen* [biodiversidad] de este territorio. Generación tras generación desarrollamos nuestras vidas aquí, criando animales, cultivando la tierra, practicando

y recuperando nuestra espiritualidad ancestral, antes y ahora. (Pronunciamento desde Buenos Aires Chico, cerro León, abril de 2013)

Un habitar que, al guiarse por las lógicas del permiso, forja los lazos de un colectivo mayor que caracteriza lo que entienden por *ser mapuche*, no sólo en términos de la ocupación del territorio para la subsistencia, sino en términos espirituales.

La lógica del habitar según la propiedad privada es otra, desde donde accionan el Estado municipal y los empresarios involucrados. Esto se percibe con claridad en la respuesta que los abogados defensores del municipio dieron a la medida cautelar, ya mencionada, realizada en el año 2012 por ambas comunidades. Según esta respuesta, la «ocupación ancestral de la comunidad» no es una cuestión fáctica, mientras que sí lo es el hecho de que

La tierra en la que se ha proyectado la ejecución de un centro de actividades de montaña se trata de un inmueble de aproximadamente 500 ha identificado como lote 9, fracción B, sección J III y es de propiedad de la municipalidad de El Maitén de conformidad a lo prescripto en el art. 2342 inc. 1 y 2344 del Código Civil. (Respuesta a la medida cautelar, abogados del municipio de El Maitén, 2012)

De acuerdo a los abogados del municipio, el territorio es propiedad del Estado local dado que, según el Código Civil: «Son bienes privados del Estado general o de los estados particulares: 1) Todas las tierras que estando situadas dentro de los límites territoriales de la República, carecen de otro dueño» (art. 2342, inc. 1) y son bienes municipales ya que el Estado los ha «puesto bajo el dominio de las municipalidades. Son enajenables en el modo y forma que las leyes especiales lo prescriban» (art. 2344). En tanto son propiedad del municipio, pueden ser ocupadas por él ya que éste las posee. Para habitarlo no es necesario el pedido de permiso, sino tener una forma de acreditar la propiedad, como lo establece el código.

Esta lógica de habitar según la propiedad privada muestra, en su accionar, su forma de operar; es decir, se impone sobre otras ya que cuenta con el poder para hacerlo en tanto es una lógica hegemónica. En el caso de la disputa ontológica planteada en el conflicto que atraviesan los Cañío y los Ñiripil, la lógica de la propiedad privada subalterniza la lógica del pedido de permiso, y la deslegitima por no poder enmarcarse en los términos que ésta pondera: la posesión de títulos de propiedad.

Sin embargo, lo importante de la *región-ser* –conjugada con las otras dos lógicas cartográficas mencionadas– es que la posición hegemónica no excluye *per se* la existencia de otras lógicas, ni puede romper con las conexiones que hacen a la lucha que se sostienen en estas formas particulares de ser juntos. Los Cañío y los Ñiripil podrían haber pensado en reclamar un co-manejo de la pista, en pedir los títulos a cambio de permitir el emprendimiento, obtener recursos como los que mencionamos en el apartado anterior que la Dirección de Asuntos Indígenas ofreció a ambas comunidades. Sin embargo, respetaron la lógica del permiso y las conexiones con los antepasados, con otras comunidades, con otras organizaciones, con el territorio y con los *newen* (las fuerzas) que estas formas de habitar constituyen y que configuran el estar juntos en la lucha.

Este habitar y el estar juntos en lucha se resumió en el pronunciamiento elaborado en el marco del VI *Futa Trawün* (Parlamento) Autónomo Mapuche-Tehuelche realizado en Buenos Aires Chico.⁶ Allí concurren distintas comunidades y organizaciones mapuche para acompañar la convocatoria de la comunidad Cañío que invitó a reflexionar sobre las problemáticas que actualmente atraviesan distintas personas mapuche y plantear articulaciones posibles en esa coyuntura. En dicho parlamento se sostuvo apoyar la lucha de los Cañío y los Ñiripil:

No se nos escapa que detrás de la excusa del centro de deportes invernales, existe el plan de avanzar hacia un gran negocio inmobiliario, interés de los sectores que tradicionalmente se benefician con el funcionamiento del Estado. Además, conocemos los daños que otros complejos de esquí provocaron en el territorio de comunidades mapuches, de manera que el *futa trawün* con energía y hace suya la resistencia de las comunidades Cañío y Ñiripil, actitud que forma parte de una lucha que es más amplia en su extensión y prolongada en el tiempo, porque es la lucha del pueblo mapuche. La *itrofil mongen* [naturaleza] que ya sufrió la agresión del emprendimiento, es

6 Los *Futa Trawün* (parlamentos) son encuentros de acción política que históricamente han realizado los grupos mapuche-tehuelche en la zona de la Patagonia. Los *Futa Trawün* Autónomos Mapuche-Tehuelche, convocados por el colectivo de militancia 11 de Octubre, se realizaron asiduamente durante los años 2002 al 2007, siendo un espacio convocante de lucha mapuche-tehuelche en la provincia de Chubut. En ellos, comunidades, organizaciones y personas mapuche-tehuelche concurren para plantear sus problemáticas –muchas de ellas incluyen al Estado– y pensar estrategias colectivas frente a ellas. El parlamento realizado en la comunidad Cañío continuó esta serie de encuentros. Las particularidades políticas e históricas de los *Futa Trawün* fueron desarrolladas en otros trabajos previos (Ramos, 2004; Delrio y Ramos, 2006).

la que nos brinda *newen* [fuerza] para continuar y profundizar la resistencia.
(*Futa Trawün* de Buenos Aires Chico, Chubut, 1 y 2 de febrero de 2014)

De alguna manera, este parlamento –que fue planteado en la coyuntura del conflicto que atraviesan ambas comunidades– permitió visibilizar las articulaciones que subyacen a esta forma de habitar el territorio y a las mallas ontológicas que permiten comprenderlas. Allí ambas comunidades –y aquellas personas que concurren al *Trawün*– demuestran que conocen las lógicas en disputa. Sin embargo, entienden que su lucha adquiere el poder de lo colectivo, del proceso histórico, pero también el poder de los *newen* (fuerzas) y los antepasados, es decir, de la lógica del permiso. La *región-ser* aún interrelacionada y constituida por los otros niveles de contextualización (el entorno y el territorio) nos permite pensar más allá de ellos. Es decir, desde los otros mandatos que operan con autoridad afectiva en estos contextos, más allá de los límites que instalan las otras mallas ontológicas impuestas, como las de la propiedad privada. Mandatos que dan cuenta de las formas en las cuales se piensa la lucha y se reclama, en conexión con estos niveles. Lejos de restringir el litigio, estas lógicas lo hacen visible. Para los Cañío y los Ñiripil, conocer cómo opera la malla de la propiedad privada plantea el conflicto en los términos que lo constituyen: un conflicto histórico, pero también ontológico en cuanto a las formas de habitar y de reclamar.

A modo de conclusión

Este capítulo ha respondido al propósito de contestar algunas preguntas que surgieron en el marco de un trabajo colectivo de actualización de memorias, pero también al de acompañar en el campo un contexto que se define como conflictivo. El conflicto, como marco y como acontecimiento emergente pero histórico para los Cañío y los Ñiripil, produjo una actualización de sus recuerdos desde donde construyen sus formas de estar juntos y en lucha. El conflicto permite entender las lógicas cartográficas que construyen y son construidas por estas formas de estar juntos, las cuales, en tanto subjetividades políticas, se basan en una serie de conexiones y desconexiones, que recapitularemos a continuación.

En el caso de la cartografía de los entornos relatados, el estar juntos se constituyó para los Cañío y los Ñiripil a partir del haber traspasado ciertas experiencias de alterización y desigualdad, es decir, imposiciones y condicionamientos planteados por el Estado para los grupos mapuche-tehuelche (el confinamiento y los regresos de las campañas

militares, la búsqueda del lugar, el trabajo en las estancias, la falta de título de propiedad, entre otras). La valorización de estas experiencias fue desconectándose de aquellas formas de percibir las sólo como historias tristes familiares o experiencias laborales desafortunadas. A la vez, las conectó con procesos de lucha indígena de larga data.

En el caso de la topología vivida, esta cartografía se constituyó a partir de la decisión o disputa de las comunidades respecto de estos espacios hegemónicamente delimitados. En el caso de las disputas ideológicas acerca de la definición de comunidad, los Cañío y Ñiripil conectaron con sentidos propios que se dieron en el interjuego de los sentidos hegemónicos establecidos por el Estado –la ley 23 302 (1985), la Dirección de Asuntos Indígenas–, los sentidos heredados del estar juntos y las definiciones de la lucha en el marco del conflicto. Se registraron como comunidades ante el Estado, pero definiendo el *ser parte de una comunidad* por el compromiso de estar en lucha para defender su territorio y al cerro León. A la vez, se desligaron de aquellos sentidos de comunidad que no se correspondían con estos compromisos actuales y ancestrales, los que eran impuestos por el Estado para deslegitimar su proceso de lucha (la comunidad definida bajo criterios de consanguinidad).

Finalmente, la lucha se enmarcó en los términos ontológicos que refieren a la lógica cartográfica de la región-ser, lo que permite reconocer disputas en las formas ontológicas de habitar el territorio, de ser en el espacio social. En este marco, habitar según las lógicas del permiso implicó para los Cañío y Ñiripil acuerdos históricos, pero también otros acuerdos y conexiones que remitían a fuerzas, ancestros y prácticas ceremoniales, sentidos de lo territorial que iban más allá de la lógica de la propiedad privada. Al territorio, al igual que a las personas, se les pide permiso. De allí que el conflicto se considere más que una demanda por el consentimiento informado. El habitar según la propiedad privada pareciera condicionar los términos del conflicto, pero sin embargo no lo censura. Por el contrario, lo aviva, pues visibiliza que no sólo se disputan procesos de desigualdad históricos, sino las formas de llevar a cabo esas disputas. Al haber sido históricamente eliminadas, esas otras formas se volvieron inadmisibles e impensables (como la lucha en articulación de personas con *newen*). No obstante, al atravesar este conflicto, las comunidades vuelven a poner nombre a las formas propias de disputarlo: estando juntos como mapuche.

Fuentes primarias

Código Civil de la Nación Argentina. [En línea]. Recuperado de <http://www.infoleg.gov.ar/infolegInternet/anexos/105000-109999/109481/texact.htm>

Caminatas, viajes y papeles: trayectorias mapuches al sur del paralelo 46

Mariela Eva Rodríguez

Universidad de Buenos Aires/CONICET/FLACSO

Introducción¹

Unos meses después de la represión a la comunidad qom (toba) *Potae Napocna Navogoh* (La Primavera) del 2010, un dirigente indígena de reconocida trayectoria presentó un mapa del territorio del pueblo mapuche en un encuentro sobre mapeo participativo en la ciudad de Buenos Aires. Cuando regresó a su asiento, contiguo al mío, aproveché para consultarle por qué esa cartografía –que abarcaba la mayor parte de la Patagonia, parte de la provincia de Buenos Aires, de Córdoba, de San Luis y de Mendoza y se extendía sobre Chile– había dejado fuera a Santa Cruz, y le comenté que también había mapuches en esa zona. Algo molesto, respondió que era el mapa que solían usar y no se explayó más allá. Pensé entonces en el peso de algunos dispositivos de territorialización de lo indígena y en cómo éstos habían logrado imponerse, incluso entre los sectores más combativos. Si bien la superficie del territorio, concebido como propio, desafiaba las fronteras del Estado-nación y de varios de los límites provinciales, no había traspasado la línea imaginaria que separa a Santa Cruz de Chubut: el paralelo 46. En consecuencia, tampoco había logrado desestabilizar el presupuesto de que en esa provincia «no hay indios», o bien que sólo hay –o hubo– tehuelches, invisibilizando así a los miembros del pueblo mapuche.

Los dispositivos construidos conjuntamente por el Estado, la ciencia y la Iglesia se afianzaron a fines del siglo XIX en el contexto de la

1 Agradezco a los miembros del equipo de investigación que participan en este libro por sus comentarios y sugerencias y a Celia Rañil por haber compartido sus experiencias como militante indígena en Santa Cruz. Agradezco además a José Bilbao Copolque y a Myrta Pocón (miembros del Consejo de Participación Indígena por el pueblo tehuelche de Santa Cruz) y a las antropólogas Marcela Alaniz y Celina San Martín, por ayudarme a comprender las relaciones entre la política indígena e indigenista, por las conversaciones francas y por las preguntas que florecen en conversaciones que me alientan a continuar investigando la historia de aquellos que fueron excluidos de las narrativas oficiales y que, cuando ingresaron en la historia, quedaron alojados en el lugar de lo exótico, lo pintoresco o lo folklórico.

Conquista del Desierto (1879-1885). En contraste con la mirada de Pedro de Ángelis (1839) –el historiador de la época de Rosas–, Estanilao Zeballos (1878) construyó, en *La conquista de las quince mil leguas*, a los tehuelches como indios argentinos y a los mapuches como chilenos, a fin de legitimar el avance militar sobre los territorios indígenas al sur del río Salado.

Juzgados como invasores belicosos –y calificados peyorativamente como feos, petizos, haraganes y borrachos– los mapuches fueron desde entonces acusados de la supuesta extinción de los tehuelches a partir de tres argumentos: que los mataron, que reemplazaron sus rasgos culturales como consecuencia del proceso de araucanización (Canals Frau, 1935, 1946) y que los degeneraron debido a que fecundaron a sus mujeres. Las últimas dos afirmaciones fueron sostenidas, entre otros, por los inspectores de la Dirección Nacional de Tierras y Colonias (ente regulador de tierras fiscales previo a la provincialización), por José Imbelloni (ex director del Museo Etnográfico, cuya expedición, a mediados del siglo xx, buscaba constatar si aún quedaban tehuelches racialmente puros, cuántos eran y en qué grado se habían mezclado) [1949], y por los sacerdotes salesianos, entre los cuales se encontraban el padre Alberto María de Agostini (1945) y el padre Molina. Los intelectuales locales, a su vez, los apropiaron como los originales y únicos de Santa Cruz. La obsesión por el registro, la medición y la clasificación de los últimos indios puros excluyó a los mapuches, que en esta provincia quedaron en las sombras, alejados del alcance de los instrumentos científicos y estatales, aunque no completamente fuera de los dispositivos misionales (San Martín, 2013).

Luego de años de peregrinaje, algunas familias autoidentificadas como tehuelches y mapuches que sobrevivieron a los desplazamientos y asesinatos de las campañas militares se radicaron en el Territorio Nacional de Santa Cruz –creado como tal un año antes de la finalización oficial de la Conquista (1884)– y, en las primeras décadas del siglo xx, obtuvieron permisos (colectivos e individuales) de ocupación precaria sobre determinados lotes. En este capítulo reconstruyo las trayectorias de doce familias mapuches en la provincia, y el entramado que las vincula desde relaciones de parentesco y afinidad, estrategias y alianzas políticas, así como también memorias, olvidos y silencios. Iré entrelazando el relato con algunas referencias sobre las trayectorias de familias tehuelches, para contextualizar las relaciones entre ambos pueblos y contrastar los efectos de los dispositivos de ciudadanización, civilización e invisibilización sobre unos y otros.

El análisis se sustenta en un corpus conformado por documentos estatales (expedientes de tierras, información del registro civil, leyes, decretos, ordenanzas, fallos, entre otros), documentos eclesiásticos, archivos familiares, periódicos, registros orales (entrevistas y conversaciones informales), genealogías y observaciones etnográficas de asambleas y reuniones. Esta suerte de palimpsesto es resultado de una acumulación producida en diferentes etapas de trabajo de campo que inicié en 1996, cuando viajé por primera vez a esa zona de Santa Cruz, para interiorizarme sobre un evento que trascendió los medios locales, pues aludía a que dos personas habían sido designadas como caciques, una por el pueblo tehuelche y otra por el pueblo mapuche. En aquella oportunidad conocí además a Orlando Piedra, el historiador de las familias sobre las que trata este capítulo quien, lamentablemente, falleció, al igual que los dos caciques, poco después del 2009, fecha en la que volvimos a conversar luego de trece años.²

En un contexto general de invisibilización, la noticia sobre los caciques sorprendió a la audiencia general. Este evento, sin embargo, no llevó a que cambiara la situación más que momentáneamente. Los indicadores de *pureza racial* que actuaron durante todo el siglo *xx* continuaron operando y, en consecuencia, el sentido común puso en duda tanto la legitimidad de los caciques como sus adscripciones identitarias. Una década más tarde, el contexto cambió radicalmente y personas que hasta ese entonces se habían autoadscripto como *descendientes* –o habían ocultado sus pertenencias a algún pueblo indígena– comenzaron a identificarse públicamente y a organizarse en términos de *comunidad indígena*. Actualmente, hay entre doce y quince comunidades, que se identifican como tehuelches, mapuches y mapuche-tehuelches, algunas de las cuales se encuentran en proceso de conformación.

Las relaciones entre el proceso de reemergencia indígena, reorganización comunitaria y políticas indigenistas condujeron a cambios jurídico-administrativos impulsados por los indígenas. Entre los que se destacan, se puede mencionar que cinco comunidades inscribieron su

2 Respondiendo a los comentarios realizados por dos miembros de la comunidad que aquí figura como *Puma*, reemplacé los nombres de todos los protagonistas por nombres ficticios (incluidos los de las personas no indígenas que figuran en los expedientes de tierras); modifiqué también los topónimos y quité las referencias espaciales concretas (lotes, leguas y números de expedientes). Quisiera también aclarar que, de los cuatro viajes de campo posteriores al 2009, dos fueron realizados con mi colega Celina San Martín, quien ha provisto la mayor parte de la información vinculada al archivo de la Congregación Salesiana, así como también las claves para interpretarlo.

personería jurídica en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI) del INAI: dos tehuelches en el 2007, dos mapuches en el 2012 y una mapuche-tehuelche en el 2014. Por otro lado, las dos comunidades tehuelches que cuentan con personería jurídica realizaron avances en relación con la propiedad comunitaria: Copolque obtuvo su título en el 2011, en tanto que Camusu Aike obtuvo una adjudicación en el 2015. No obstante, aún queda pendiente la titulación de cuatro comunidades territoriales y, en el caso de Camusu Aike, falta también saldar la diferencia entre la superficie adjudicada y la efectivamente relevada en el marco de la ley 26 160 del 2006.³ Por último, a inicios del 2015, el Poder Ejecutivo provincial creó la Dirección de Pueblos Originarios, en la que fue designada Celia Rañil, *werken* de la comunidad mapuche Willi Mapu (Caleta Olivia), luego de casi diez años de insistencia por parte de los pueblos indígenas para que se obrara en esta dirección.

La autoadscripción mapuche-tehuelche, que cobró estado público en Chubut en la década del noventa, tuvo lugar en Santa Cruz varios años más tarde. Si bien la comunidad Willi Mapu se presenta de este modo en 1992, es recién en la primera década del siglo XXI que el término se vuelve común. Concretamente, el cambio se inicia en el 2004, con la conformación de una comunidad en Puerto Santa Cruz (integrada por dos familias mapuche de Chubut y una tehuelche de Santa Cruz), y continúa con otras tres (una en Río Gallegos que aún se encuentra en proceso de consolidación; y otras dos en la zona norte constituidas en el 2012, una en Pico Truncado y otra en Puerto Deseado). En los comienzos del proceso de reemergencia indígena y organización comunitaria, algunas de las actuales comunidades mapuches se autoadscribieron en estos términos para sortear el rechazo hacia todos aquellos que no fueran tehuelches. No obstante, en la medida en que el contexto se fue volviendo más favorable, algunas comunidades mapuche-tehuelche optaron por presentarse como mapuches. Además de estas autoadscripciones, los migrantes limítrofes y los migrantes de las provincias del norte del país radicados en Santa Cruz comenzaron también a identificarse públicamente desde sus pertenencias indígenas como coyas, quechuas y guaraníes. Aunque no se han organizado como comunidades ante el Estado, algunos miembros de estos pueblos indígenas comenzaron

3 Si bien el título de la comunidad Copolque no incluyó la totalidad de la superficie indicada por las comunidades en el Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (RETECI-INAI), los referentes comunitarios consideran que la titulación es un primer paso, un modo de asegurar al menos parte de su territorio.

a interactuar con la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe y a diseñar políticas específicas para aquellos que son los invisibles del presente.

He subdivido este trabajo en cuatro apartados, organizados en torno a eventos significativos que constelan las tensiones entre las estructuras de dominación y la agencia indígena, las luchas de acentos y las batallas por las resignificaciones, así como sus consecuencias prácticas en la vida cotidiana. Siguiendo los lineamientos que hemos acordado para el libro, cada apartado retoma la metáfora del *punte* planteada por Michel Serres, en su presentación en un seminario en el Collège de France, que tuvo lugar entre 1974 y 1975, ante una audiencia presidida por Claude Lévi-Strauss. Serres (1981) contrasta el espacio topográfico con el espacio euclidiano y, a su vez, plantea vínculos entre la imagen del puente y la del pozo. El puente restablece conexiones, sostiene, torna continua la discontinuidad, suelda una fractura, recompone lo que está fisurado. El pozo, en cambio, desconecta lo conectado pero también conecta lo desconectado; es una figura de grieta, de caída, pero también puede ser, según el contexto, una figura de resurgimiento, de germinación. Así, en la topografía hay conexión y desconexión, hay espacios y, lo que interesa resaltar particularmente en este libro, hay recorridos, trayectorias. Siguiendo las metáforas del autor, entre estas trayectorias destaco las de los *tejedores*, es decir, las de aquellos con capacidad para anudar, construir tramas y caminos entre espacios radicalmente distintos.

En el primer apartado, presento entonces a los historiadores, es decir a quienes guardaron registro y transmitieron oralmente las acciones de aquellos que lograron obtener los *papeles*, bajo una lógica del bien común que involucraba a doce cabezas de familia. Describo los desplazamientos forzados hacia el sur y los modos en que fueron vinculándose entre sí mediante relaciones de parentesco y afinidad, construyendo puentes en la marcha, mientras caminaban arreando y repuntado a sus animales, continuamente *corridos*. Los recorridos trazan una región que triangula la provincia de Buenos Aires, el Territorio Nacional de Santa Cruz y la zona sur de Chile, desde el río Biobío, en un período en el que los indígenas (pueblos preexistentes) fueron negociando, con los Estados, ciudadanizaciones estratégicas.

En el segundo apartado analizo las estrategias a las que recurrieron para obtener permisos precarios de ocupación sobre lotes contiguos a comienzos del siglo xx, lo cual involucró reiterados viajes a Buenos Aires e intentos de negociación directa con los presidentes que firmaban los decretos. En estos trayectos, los mapuches operaron como agentes

que actuaron en los intersticios de las estructuras burocráticas y políticas, ampliando sus puentes hacia otros miembros del pueblo mapuche de Chubut y de Río Negro, como también hacia organizaciones de la sociedad civil que involucraban a periodistas de Buenos Aires y profesionales que actuaron como intermediarios. La ampliación de los mapas sociales incluyó también a los inspectores que viajaban desde la Capital Federal, a quienes debían persuadir sobre la legitimidad de sus solicitudes, ya que su éxito o fracaso dependía de las representaciones que ellos hicieran de los solicitantes.

En el tercer apartado analizo el período en que los puentes fueron dinamitados. Comienza con la enajenación de dos leguas en la década del cuarenta y termina con la democracia transicional, en un contexto signado por el despojo y el éxodo forzado, ya sea a los centros urbanos o como mano de obra fluctuante al servicio de las estancias. Luego de la provincialización (1957), las redes de poder local –construidas sobre el clientelismo político y el nepotismo– actuaron con mayor impunidad y, navegando regímenes que alternaban democracias y dictaduras, continuaron el proceso de enajenación. Los *dispositivos disciplinarios* (Foucault, 2002) que durante todo el siglo *xx* se orientaron a civilizar, convertir y asimilar a los indígenas a una ciudadanía indiferenciada, los convirtieron en descendientes y, simultáneamente, socavaron la autoestima y los impulsos para continuar la lucha de sus ancestros. En este contexto, los compromisos y obligaciones ancladas en el parentesco se fueron volviendo más laxos y, lo que las generaciones anteriores vislumbraron como el bien común –puentes que conectaban a unos con otros en el contexto de la lucha por la tierra– fue cediendo terreno a los impulsos individualistas, dejando a su paso brechas y pozos. De este modo, ante la enajenación de las tierras ocupadas con permisos precarios, la propiedad privada individual comenzó a ser vislumbrada como una posible salida.

El tamaño de los pozos fue fluctuando según cada caso y, en el contexto de reemergencia indígena, algunos pozos volvieron a ser cubiertos con puentes, en tanto que otros se profundizaron. Estas conexiones y desconexiones no sólo involucran a las relaciones de los indígenas entre sí, sino también a estos con los funcionarios estatales, con las empresas extractivas y con los investigadores que interactuamos con ellos. El impulso de organizarse formalmente en comunidades y solicitar reconocimiento ante el Estado responde, justamente, a la necesidad de defenderse y negociar un lugar como interlocutores válidos frente a dichas entidades, en el marco de *dispositivos de seguridad* (Foucault, 2006), caracterizados por el *dejar hacer, dejar vivir*.

La última sección aborda entonces este nuevo escenario, en el que las familias vinculadas a las ex reservas suelen apelar, aunque no siempre, a los puentes ya trazados, concretamente a las instituciones y a los instrumentos jurídico-políticos disponibles para el ejercicio de sus derechos como pueblos preexistentes. Las trayectorias de maduración e internalización de dichos instrumentos varía y, si bien los colectivos actuales se sustentan en comunalizaciones (Brow, 1990) previas, en el proceso de acreditación ante el Estado fueron surgiendo dificultades, particularmente en relación a los mecanismos de inclusión y remoción de los miembros, la legitimidad de los liderazgos y la administración económica.

Trayectorias y *contadas*: los doce pobladores

«Eran doce pobladores, seis en un lado y seis en el otro», sostuvo Orlando Piedra, de 84 años de edad, en una conversación en el 2009. Unos días más tarde volvió a recitar la lista de aquellos que se instalaron a comienzos del siglo **xx** en Santa Cruz, con permisos precarios otorgados mediante dos decretos presidenciales diferentes. Uno de los decretos fue firmado por Hipólito Yrigoyen en 1916, en el que otorgó un permiso de ocupación sobre siete leguas a Mario Puma «y su tribu»; el otro, de 1927, firmado por Marcelo T. de Alvear, reservó cinco leguas «para concentración de indígenas» en Laguna Escondida. En total sumaban doce leguas, equivalentes a 30 000 ha.

Habían pasado trece años desde la última vez que había visitado a Orlando en el campo; esta vez el encuentro era en la ciudad. Habíamos ido a su casa con Marcela Alaniz y Roxana Totino (funcionarias entonces de la Secretaría de Estado de Derechos Humanos) para anunciarles que, en los días siguientes, se les informaría sobre el relevamiento de tierras (ley nacional 26 160) y el proceso de tramitación de la personería jurídica, en una serie de reuniones en las que estarían presentes altos funcionarios del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), representantes del Consejo de Participación Indígena (CPI) (órgano consultivo de dicho Instituto), concejales de la municipalidad y referentes de varias comunidades. Los miembros del pueblo mapuche de Santa Cruz aprovecharían el encuentro para realizar sus propias asambleas y discutir temas específicos. Al terminar el primer día de trabajo, volví a la casa de Orlando con Ramón Epulef, quien quería presentarse y conocerlo. Ramón era el *lonkgo* de la Confederación Territorial Mapuche Tehuelche de Pueblos Originarios (CTMTPO), única organización

supracomunitaria que había entonces en la provincia. Durante la charla repasamos la historia de los doce pobladores, un relato dominado por voces masculinas en el que irrumpió la esposa de Orlando para aclarar que el cacique Mario no tuvo hijos. «Ninguno... soltero falleció», sostuvo legitimando su intervención mediante el enunciado «sé un poco yo también». Casi enseguida llegó su hijo que, urgido por hablar sobre la situación presente, desvió el tema de la conversación.

Aquellos eran días de mucha ansiedad, en los que las tensiones incluían a todos. Los indígenas cuestionaban a las instituciones, en particular al INAI, a una empresa minera del Estado provincial y a las empresas privadas que habían ingresado a sus campos. También afectaban a los miembros del pueblo mapuche que, ajustándose al formato de *democracia microrepresentativa* (Villagra, 2008), debían decidir el nombre del cuarto CPI (por el pueblo mapuche). Por otro lado, aunque las familias mapuches conformaban una extensa red de consanguinidad y afinidad, rechazaban férreamente tener que tomar decisiones colectivamente y quedar asociados a una única personería jurídica. Dos de los involucrados habían participado en instancias previas que vinculaban la política indígena con la política indigenista, otros nunca habían reflexionado sobre su aboriginalidad (Briones, 1998), en tanto que uno de los hombres negaba su pertenencia indígena, a la vez que cuestionaba las razones burocráticas que imposibilitaban transformar estos predios en propiedad privada. En este contexto, las tensiones entre los hermanos Puma se agudizaban al tener que enfrentarse con los papeles, lo cual implicaba organizarse bajo reglas escritas plasmadas en un estatuto comunitario a pesar de que —a diferencia de la generación siguiente— ninguno sabía leer ni escribir.

Se sumaban además las particularidades de la ciudad en la que vivían, donde las disputas se suelen dirimir públicamente en las radios locales y en los comentarios de lectores de los diarios, con un alto nivel de violencia. Esta ciudad creció vertiginosamente en los últimos veinte años. En la década del noventa, las cenizas del volcán Hudson terminaron con la producción de hacienda lanar y, en ese contexto enmarcado por políticas neoliberales, las empresas petroleras se volvieron la principal fuente de trabajo. Algunos años más tarde se instalaron varias empresas mineras que explotan vetas de oro y plata, el pequeño pueblo sextuplicó su población y, paralelamente, aumentaron drásticamente los suicidios, particularmente de adolescentes. En el nuevo milenio se volvió uno de los destinos del tráfico de personas víctimas de trata, aunque el trabajo realizado conjuntamente desde la Secretaría de Estado de

Derechos Humanos y desde la Secretaría de la Mujer fueron revirtiendo este proceso.

Si bien el pueblo fue creado por un decreto presidencial en 1921 (año de las huelgas de la Patagonia que terminaron con el fusilamiento de numerosos peones rurales a manos del Ejército nacional), las familias indígenas guardan memorias anteriores, basadas en las *contadas* de padres y abuelos. «El abuelo mío me contaba –sostiene Gabriel Puma– si no ¿qué sabía yo? ¡Nada!».

Conocí a Gabriel en Río Gallegos, a comienzos del 2009, en una reunión de la Confederación en la que conversamos sobre la situación de las tierras y el cacique Mario Puma. Casi cinco años más tarde, en el verano de 2014, nos encontramos en el campo de los Kopolke, dado que había sido contratado junto con un pariente suyo para esquilarse unos 200 animales, en una tarea que involucró a los hombres de la familia y que era vivida como una fiesta, ya que hacía años que no tenían ovejas. Volvimos a conversar sobre la historia y arreglamos para continuar hablando en la ciudad, cita a la que llegamos con Celina San Martín, y que tuvo lugar en el monoambiente en el que vive, en el edificio del frigorífico municipal, donde trabaja por un salario ínfimo.

Los relatos del abuelo Julián (hermano del cacique Mario) solían ocurrir entre caminatas y tareas: «siempre salíamos juntos al campo, a sacar leña, limpiar aguadas para poner la gente [...]. Mientras se hacían los trabajos aprovechábamos para matear y conversar». Julián falleció cuando él tenía catorce años y lo que más le gustaba escuchar, recuerda Gabriel, era sobre la política indigenista, sobre la cláusula que prohíbe vender o alquilar las tierras reservadas para indígenas, a lo cual se refiere como «la ley del INAI»: «que era una ley muy estricta, que había que tener cuidado con eso». Se queja de que sus hermanas solían decirle que el abuelo inventaba, «pero yo les decía que no, que él decía la verdad, porque era así».

La lista de los doce mapuches que enumera Orlando, encabezada por su abuelo materno, Julio Puma, incluye a dos de los hijos de éste, aparentemente los mayores (el cacique Mario y Gervasio) y a los tres hombres que formaron pareja con sus hijas: Lucas Piedra con Carla, Ariel Saes con Francisca y Raimundo Pazos con Angelina. Explica que su padre había llegado un año antes y, tras ponerse en pareja con su madre (Carla, que falleció cuando Orlando tenía dos años) incentivó a su suegro y a sus cuñados a trasladarse desde la costa de Chubut hacia el norte de Santa Cruz y solicitar tierras. Junto a Lucas se encontraban sus dos hijos mayores y también otra persona, a quien su padre llamaba

primo; «así que era tío mío», apunta. Las contadas mencionan que unos iban permitiendo a otros construir sus viviendas en las leguas que les habían asignado, como también casos de hijos de crianza, en los que algunas personas cuidaron a sobrinos o sobrinas, nietos o nietas.⁴

Los itinerarios se iniciaron en lugares de procedencia diversos que conectaban la Región de la Araucanía con la provincia de Buenos Aires. Sin dudar un instante, Orlando afirmaba que sus abuelos (Julio y María), a quienes no alcanzó a conocer, eran oriundos de Carmen de Patagones, describiendo una trayectoria por la costa que, aparentemente, comenzó en Río Negro:

Eran una familia que andaba rodando nomás, no tenían a donde estar, los desalojaban. Yo no sé si allá de Patagones lo habrán desalojado. Y estuvieron en Cabo Raso⁵ [...]. No sé cómo se habrá hecho conocido con ellos mi papá, eso no sé, de qué parte. Y a lo último se juntó con una hija de Julio Puma. Entonces se puso en campaña para que no ande rodando con una familia, andaba con ocho hijos: cinco varones y tres mujeres. Y todos ellos eran diez. Porque mi padre hizo una cosa buena, para dejarlos finalmente que tengan donde estar, si no, no sé para donde iban a ir después [...]. Mi padre en 1902 los fue a buscar a Cabo Raso y los trajo acá, al campo que es ahora de otra persona. (Orlando Piedra, 2009)

El recorrido que narra Gabriel, en cambio, se inicia en Temuco (Chile), continúa en la Capital Federal, luego en Carmen de Patagones y de allí hacia el sur:

No sé cuándo habrá venido a Argentina mi bisabuelo [...]. Toda la familia es de Temuco [...], venían los dos hermanos mayores, Mario y Carla, venían orejanos. Vinieron sin señal, sostiene riendo. Los asentaron acá en la Argentina. El abuelo Mario tendría como dieciséis años [...]. Lo que pasa es que los corrían, eran corridos de Chile [...]. Mi abuelo me contaba que el padre de él venía disparando, disparaban para donde estaba mejor. No sé si los mataban a la gente, no sé cómo era. Y vinieron muchas familias, no vinieron solos [...], venían verando todo ahí, con los carros, con los caballos, ovejas, todo [...].

4 Entre los casos se encuentran, por ejemplo, el de Orlando (que crió a uno de los hijos de su medio hermano) y el de Fabián Puma (hijo de Gervasio y de una mujer procedente de Junín de los Andes) que contó que tuvo dos hijos, aunque luego aclaró que su hijo en realidad es su nieto y que, en total tiene «cuatro hijos de crianza», su nieto y tres hijos de una sobrina.

5 Cabo Raso está más allá de Comodoro Rivadavia, explica Orlando, hacia el norte, en la costa de Chubut.

Ellos caminaban por todo el país [...]. Mi abuelo nació en la capital misma y cuando llegó al norte de Santa Cruz, en 1901, tenía once años. [...] Los otros eran rionegrinos, otros de Río Colorado y así. Algunos nacieron en Carmen de Patagones, otros en Chubut [...]. Acá en Santa Cruz nacieron tres nomás, la abuela Angelina, la abuela Francisca y Ernesto, que era el menor de todos [...]. Por eso allá por Carmen de Patagones hay mucha familia, porque los hermanos de mi bisabuelo, se quedaron por ahí, se casaron. (2014)

Cuando los abuelos llegaron a Santa Cruz continuaron las expulsiones, cuyas trazas se pueden cartografiar a través de taperas, plantaciones de tamariscos, topónimos, nacimientos, etcétera, a los que Gabriel describe con sumo detalle. La familia de su abuela paterna también había viajado, desde Chubut. Aunque describe las persecuciones que llevaron a la familia a «disparar», no entextualiza su relato en el marco de la Pacificación de la Araucanía o la Conquista del Desierto, dado que no tenía noticia sobre tales sucesos. Tampoco sus hermanos y hermanas habían escuchado hablar sobre la Conquista cuando, en el 2012, les pregunté si conocían a Roca (la respuesta fue «no»), a quien había mencionado cuando intentábamos reconstruir la historia de la comunidad y del pueblo mapuche para completar el trámite de la personería jurídica. El relato de Gabriel confirma la historia que se puede leer a contrapelo en los archivos de tierras, la de varias familias vinculadas entre sí, que huyen con sus animales hacia el sur, escapando de la persecución militar de ambos Estados (el chileno y el argentino) que, simultáneamente, promovían la inmigración europea.

Orlando menciona que su padre era chileno y que había huido con dos de sus hijos de la zona de Temuco, como consecuencia de los robos. Posteriormente, especifica que eran de «Vilcún, bajo el Imperial, provincia de Cautín –contrastando y enfatizando en la situación de su propia nacionalidad– yo soy argentino, argentino puro». ⁶ Explica que otros dos yernos de Puma, Saes y Pazos, también eran de Chile, aunque aclara que a este último, que procedía de la zona de río Limay, «le llegó la patria y se hizo argentino». Otro de los doce pobladores (Pellaifa) era de Esquel; otro (Rimu) de Junín de los Andes y de los otros dos no recuerda su procedencia.

Si bien los suegros de Orlando no están incluidos entre los doce, su hijo aclara que «tienen un campo ahí arriba también». La esposa de

6 Refiere al río Imperial. El mismo se encuentra en el sur de la IX Región de la Araucanía, en la provincia de Cautín. Las ciudades más importantes de dicha provincia son Temuco, Villarrica, Imperial y Nueva Imperial.

Orlando es hija de un mapuche procedente de Lagunita Salada (al norte de Chubut) y de una mujer que en los expedientes figura como tehuelche. Este no es el único caso de familias que vinculan a miembros de ambos pueblos en Santa Cruz, tal como veremos en el próximo apartado en relación con las familias de Lago Viedma. Sin embargo, la categoría mapuche-tehuelche no es utilizada por las personas involucradas en este relato, ni tampoco figura en los expedientes. La razón estriba en que los dispositivos nacionalistas –que se apropiaron a los tehuelches como *indios argentinos* y expulsaron del imaginario a los mapuches como *indios chilenos*– también invisibilizaron las alianzas entre ambos pueblos y, simultáneamente, enfatizaron en las tensiones, en una suerte de guerra permanente en la que los indígenas operan como metáfora de los enfrentamientos bélicos entre Chile y la Argentina. La última década es testigo, no obstante, de cambios no sólo a nivel discursivo, sino también en las prácticas organizativas y, tal como anticipé en la introducción, de las doce comunidades que interactúan actualmente con la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe, cuatro se auto-adscriben como mapuche-tehuelche.

La aclaración «argentino puro» que hace Orlando, o el caso de Pazos, a quien «le llegó la patria», alude a las estrategias de ciudadanización empleadas por los indígenas para conseguir los permisos de ocupación colectiva y frenar las expulsiones de lugares que iban volviéndose propiedad privada a medida que caminaban. De acuerdo con Orlando, el proceso de solicitud de las doce leguas se extendió durante casi veinte años e involucró varios viajes a Buenos Aires: «El padre mío es el que solicitó el terreno, o sea, el campo», afirmaba, estimando que las negociaciones con el Estado habrían comenzado hacia

1908, algo así, parecido. Porque yo no sé cuánto tiempo le llevó para solicitar un campo porque enseguida no le debieron dar, se ve que tardaba un año o dos. Ahora definitivamente estamos poblando desde el año 1902, pronto va a ser un siglo y algo. (Orlando Piedra, 2009)

Según recuerda:

Él fue a Buenos Aires porque sabía todas las cosas de los papeles. Además era un hombre que se esforzaba trabajando y tenía algunos pesos para viajar. Era un hombre muy desenvuelto mi padre, porque estuvo en el colegio de los curas. Ahí le enseñaron todo, porque como era muy inteligente para leer, le hicieron leer los códigos, todo, como era en los curas.

Gabriel coincide en que Lucas solicitó las tierras y que era «el único que sabía leer», que «tenía unos estudios bárbaros», según le contaba el abuelo, «como un abogado» pero, aclara, «no se las dieron porque no era argentino»:

Cuando él fue a conseguir las tierras viajó solo, en 1912. Y anduvo hasta 1915, que le estaban haciendo los trámites. Iba y volvía a Buenos Aires hasta que, en 1915, creo, que le dijeron que tenía que llevar a una persona de Argentina, porque él era chileno. Ahí fue que lo llevó a Mario. Mi abuelo se reía porque Mario también era chileno. Y si hubiera sido argentino, hoy no se llamaría Puma, sería todo Piedra [...]. Se reía porque decía que al final le pusieron Mario Puma, que era chileno también. Nada más que lo asentaron de mentira. (2014)

Refiriéndose a los hermanos de Julián genéricamente como *abuelos*, sostiene que «el abuelo Mario y la abuela Angelina» hablaban en lengua, en cambio el abuelo Julián «hablaba poco». La generación de su padre, en cambio, al igual que las que le siguieron, fueron monolingües en castellano. Julián era «como secretario» del cacique, apunta, lo cual implicaba que en caso de morir debía sucederle. Aclara que Mario no siempre tuvo dicho rol, ya que comenzó primero como jefe de comunidad, en 1916, y recién «salió cacique» en 1923. Piensa que cumplió bien su mandato «porque siempre se trataba con la gente» y, a su vez, permitía que cada uno tomase sus decisiones. Es decir, como suele ocurrir, construía su liderazgo a partir del consenso y la persuasión, no de la coerción. Estos principios son los que operaron en la distribución de los lugares en los cuales asentarse:

Mario hablaba con los hermanos y donde le gustaba alguno, ahí se metía. No es que él decía «vos te vas para allá, o vos te vas para allá». Por eso es que la abuela Angelina eligió allá en Pampa Alta [...]. Antes de ir a Buenos Aires recorría todo, hablaban con todos. Y ahí se hacían las reuniones, a veces se hacían acá en Pampa Alta, otras veces en Laguna Escondida, se juntaban todos. (Gabriel Puma, 2014)

Orlando explicó que su padre no quiso ser cacique y que fue él quien «lo puso» a Mario, con lo cual también acuerda Gabriel. El anciano, sin embargo, tenía otras expectativas sobre el rol del cacique y, comparando a su tío Mario con el hijo de su primo, que fue designado como cacique por el pueblo mapuche en 1995, sostuvo: «es igual que el cacique ese, que

no hacía nada. Nunca juntó su tribu ni nada, no hizo ni una cosa buena, nada. Fue nombrado cacique no más por la familia que tuvo».

Orlando es la única persona que mencionó el término *tribu*. Además de figurar en el decreto de 1916, vinculado al nombre de Mario Puma, este término había sido utilizado previamente, en 1898, en el decreto de Camusu Aike. Aparece una vez más –en una nota del periódico *La Razón* de 1917, sobre la que volveré en el próximo apartado– y luego desaparece de los expedientes hasta la década del sesenta, en la que un estanciero que codiciaba las tierras de Camusu Aike señala que «no hay indios, ni tribu» (Rodríguez, 2010). Los otros cuatro decretos que otorgaron permisos colectivos precarios –sobre lo que volveré en el próximo apartado– utilizaron la cláusula «para concentración de indígenas». Mientras que el término tribu parecería estar cargado de estereotipos ligados al salvajismo, *cacique* se siguió utilizando hasta que, en el proceso de tramitación de personerías jurídicas, fue reemplazado por *representante*.

Lucas no sólo le transmitió a Orlando los conocimientos de la lecto-escritura –que había aprendido en el colegio de los curas–, sino también su lucha para conseguir las tierras, advirtiéndole sobre las amenazas, siempre latentes. «¡Los van a desalojar de acá! –dice que solía repetir al resto de la gente– entonces había que ponerle un poco de atención, aprender las cosas», sostiene. Entre las cosas que su padre sabía, se encontraba la capacidad para lidiar con la burocracia. El conocimiento se presenta así como un escudo contra las estafas y los engaños porque, afirma, «si uno no sabe nada, lo envuelve cualquiera». A estos conocimientos se le sumaba el capital económico, que lo posicionaba en un lugar de privilegio para costear los viajes y los gastos administrativos.

En sus últimos días, su padre se encontraba endeudado, pobre y solo y, según Orlando, él fue el único hijo que lo cuidó hasta que falleció en 1956: «Y eso que no me quería. Me aconsejaba y me decía que no iba a servir para nada, en el idioma de él ¿no?». Luego de un silencio prolongado continúa: «Decía que yo no iba a servir para nada porque no escuchaba lo que me decía él. Pero no, yo escuchaba todo». La escucha atenta de Orlando a un padre que le hablaba en *mapudungun* y que desconfiaba de los aprendizajes de su hijo, al igual que las memorias contadas por el abuelo Julián a su nieto Gabriel, o por Gervasio a su hijo Fabián, han sido fundamentales para reconstruir las trayectorias de las familias que, a comienzos del siglo **xx**, fueron construyendo puentes mientras caminaban juntas, corridas de un lugar a otro.

En efecto, un siglo más tarde, la generación de los nietos y bisnietos se encontraron en la situación de tener que contar su historia a las

instituciones estatales, expuestos ante aquello que tanto Orlando como su padre temían: «que los envuelva cualquiera», que los desalojen. En el próximo apartado reconstruiré el contexto de los viajes a Buenos Aires para conseguir los papeles, que les permitieron a los doce pobladores y sus familias ocupar colectivamente doce leguas.

El bien común: la tierra y los viajes a la capital

Tal como expuse en el apartado anterior, en el contexto que siguió a las campañas militares llevadas a cabo simultáneamente en la Argentina y en Chile a fines del siglo XIX, los indígenas que fueron desplazados hacia el sur recurrieron a estrategias de ciudadanización para evitar persecuciones. En este apartado, analizo las estrategias a las que apelaron para demostrar signos de *civilidad* y *racionalidad económica* ante la burocracia y, así, acreditar que se encontraban «en condiciones de contratar con el Estado» (Rodríguez, 2010). El acceso a la escritura, la capacidad como traductores (interculturales y del *mapudungun* o el *aonek'o 'a'iyen* al castellano) y los viajes a Buenos Aires fueron la clave del éxito. En estos viajes, establecieron relaciones con otros mapuches de Chubut y Río Negro y con sectores de la sociedad civil vinculados a un periódico porteño llamado *La Argentina*, sobre el cual, hasta el momento, no he logrado tener mayor información.

Los permisos para ocupar estas tierras son parte de un conjunto de decretos presidenciales firmados entre 1898 y 1927, que permitieron a familias tehuelches, mapuches y mapuche-tehuelches (relaciones que, como ya mencioné, fueron invisibilizadas bajo la premisa de la guerra permanente entre ambos pueblos) a instalarse en predios referidos como «reservas indígenas». Las élites locales del Territorio Nacional de Santa Cruz imaginaron que los indígenas abandonarían la forma de vida ancestral –que en el caso de los tehuelches involucraba desplazamientos asociados a la caza y al pastoreo de yeguarizos– y que se instalarían en un lugar fijo, de manera tal que cada familia ocuparía una parcela, en las que cultivarían sus huertos (Rodríguez, 2010).⁷ Otros

7 Mediante el primero de estos decretos, el presidente Uriburu otorgó un permiso en 1898 «a la tribu tehuelche para que se establezca... bajo la vigilancia de la gobernación» en la zona del cañadón Camusu Aike, al sur del río Santa Cruz. Los siguientes cuatro fueron firmados por Hipólito Yrigoyen. El de 1916 es el título precario acordado a Mario Puma y su tribu sobre el que trata este trabajo, en tanto que los otros tres fueron firmados en 1922, poco antes de ser derrocado. Uno es el de la Reserva del Lago Viedma (conocido como la Vega Piaget) y los otros dos son los de las Reservas

indígenas, en cambio, considerados más civilizados o civilizables, obtuvieron permisos individuales para arrendar lotes, con o sin opción a compra, como en el caso de los tehuelches Antonio Yanke Kopolke o Francisco Vera. Algunos permisos individuales fueron otorgados en compensación por servicios prestados al Estado, como por ejemplo haberse desempeñado como baqueanos en las expediciones de militares, naturalistas, agrimensores, geógrafos, entre otras opciones.

De acuerdo con Orlando, su padre viajó a Buenos Aires por primera vez en 1908. Cuatro años más tarde, en 1912, su suegro Julio envió una carta a la Dirección Nacional de Tierras y Colonias, en la que menciona que se encontraba viviendo en la zona desde 1903.⁸ En dicha carta, solicita que se le conceda en venta la legua en la que se encontraba su vivienda y, en caso de no poder acceder a ésta, menciona otra en un lote cercano. Es probable que la carta la escribiera su yerno (Lucas Piedra), debido a que Julio Puma era analfabeto. En la solicitud no apela a su condición de indígena, sino que pide que le autoricen a ocupar bajo «las mismas condiciones como a los demás colonos» y ofrece las siguientes razones: que era padre de ocho hijos, que era propietario de ganado (2500 ovinos, 80 vacunos y 150 yeguarizos) y que era poblador desde hacía mucho tiempo. Cuatro años más tarde, en 1916, Yrigoyen firma el primer «permiso de ocupación, a título precario acordado a Mario Puma y su tribu», y la Dirección Nacional de Tierras y Colonias le adjudica a Julio una legua «en venta» –que no corresponde a ninguna de las dos que había solicitado– dándole un plazo de noventa días para formalizar la concesión. Según Orlando el trámite se concretó gracias a su padre, que le pidió a un hombre mapuche que acompañara a Mario a Buenos Aires para «conseguir el título precario».

Mario no solía trasladarse solo sino que, sostiene Gabriel, siempre lo hacía con una sobrina –hija de la abuela Angelina y de Raimundo Pazos, que había aprendido a leer y escribir en el pueblo–. Viajaban en un vehículo que «disparaba a 40 km por hora», explica, durante «un mes, un mes estaban ahí y un mes para volver. Tres meses tardaban más o menos para hacer los trámites allá». Estima que el auto sería el Ford T de la persona que se encargaba de retirar la mercadería que llegaba de Buenos Aires al puerto más cercano al pueblo, y repartirla entre los

del Cardiel: el Lote 6 y el Lote 28 bis. El último es el de Laguna Escondida, firmado en 1927 por Marcelo T. de Alvear, territorio que actualmente corresponde a la comunidad mapuche conformada por los bisnietos y tataranietos de Julio Puma.

8 En una de las inspecciones, se identifica como «clase de 1870», y en otra figura como nacido en 1850, aportando información sobre los nombres de su padre y su madre.

pobladores (entre las familias sobre las que trata este relato). No sabe si compraban la mercadería o la entregaba el Gobierno, pero sí sabe que antes de viajar Mario «hacía los pedidos de vicios para todas las casas»: yerba, harina, azúcar, etcétera. Explica que eso duró hasta 1923, año que según él coincide con uno de los viajes de Mario a Buenos Aires, cuando abrieron una cuenta para los Puma en el primer almacén de ramos generales de la zona. Ahí «no viajaron más a Buenos Aires para compras. Sí siguieron viajando para hacer papeles», explica Gabriel.

Al año siguiente de la firma del decreto (1917), Lucas y (aparentemente también) Mario regresaron a Buenos Aires y, junto a otros mapuches, se reunieron con Yrigoyen. Gabriel cuenta que también «había fotos donde estaba mi abuelo con el presidente... Perón, Juan Domingo Perón». La noticia (publicada en el diario *La Razón*, en una nota titulada «Tierras de la Patagonia. Gestiones de indígenas araucanos. Actuaciones de un poblador blanco») se encuentra adjunta en el expediente de tierras, incompleta y ajada. El periodista plantea que un «grupo de indios» de la Patagonia –acompañados por Julio Colón, que reside en la Capital y que sirvió de lenguaraz– visitaron al Presidente para solicitar tierras en las que «radicarse tranquilas las diversas tribus de los territorios del Sur». Menciona que Colón expresó que, en una reunión previa, habían conformado una:

liga de los aborígenes [...] con el fin de prestarse mutua ayuda y propender a realizar todas las gestiones que los incorpore a la civilización y les permita el amplio goce de la ciudadanía argentina, a que tienen derecho, según dijeron, por lo [...] que son los primeros pobladores de ese hermoso suelo.
(*La Razón*, 1917)

La extensa nota no incluye las voces de los indígenas, sino que se centra en los dichos de estancieros, cuyos nombres deja en el anonimato. Los presenta como «pobladores de los territorios del sur» con quienes ha hablado «sobre las tribus y cacicazgos que existen en la Patagonia». Haciéndose eco en el discurso de la extranjería mapuche instalado por Zeballos (1878) en las vísperas de la Conquista de Desierto, los rotula como «tribus organizadas [...] araucanos oriundos de Chile» que están engañando al Gobierno. La noticia plantea que «han seguido viviendo su vida característica de holganza, abandono, indiferencia» y concluye diciendo que esa es la historia del «titulado cacique Puma»:

La opinión y el Gobierno son víctimas de una lamentable superchería nos dijo un caracterizado vecino de Santa Cruz –al acoger las referencias de estos indígenas como expresiones exactas de una vida que no hacen y de una situación que no tienen–. Si en su origen hubieran sido los principales dueños de la tierra patagónica; [...] en otros términos, estos indios fueron los rezagos o los trasuntos de la raza pobladora de esas tierras, podrían olvidarse sus inconveniencias individuales y colectivas, para respetarlos a mérito de una tradición que cabe dentro de lo sentimental, pero no y en ninguna forma dentro del interés y del porvenir del país. Pero estos indios, al menos en lo que a los de Santa Cruz se refiere, no son originarios de la Patagonia argentina, ni han llegado a ella tampoco corridos por el ambiente hostil de su propio país, son tribus organizadas. Son todos araucanos, oriundos de Chile y han llegado allí, individualmente, atraídos por la liberalidad de nuestra vida patagónica y por el lamentable abandono que los poderes públicos han hecho siempre de esos territorios, y se ha instalado cada uno en un pedazo de tierra, lo mismo que lo han hecho los españoles, los italianos, los alemanes, los ingleses y los pobladores de cualquier nacionalidad. Los que han sido trabajadores, ordenados, han tenido mejor suerte que los que han seguido viviendo su vida característica de holganza, abandono, indiferencia. Y han prosperado también, con la ayuda del comercio, de las autoridades, de todos los pobladores. (*La Razón*, 1917)

Ese mismo día, los indígenas envían una nota al ministro de Agricultura de la Nación, Honorio Pueyrredón, en la que responden a los estereotipos difundidos por la prensa. Explican que el día anterior se reunieron «en asamblea en el local del diario *La Argentina*», con el objetivo de «coadyuvar a los sanos propósitos que animan a los Poderes Públicos en fomentar una organización bien entendida de nuestra colectividad que hállanse actualmente diseminados en todos los territorios nacionales». Recurriendo a un planteo basado en los derechos constitucionales vinculados a la libertad de asociación, remarcan la legitimidad de su demanda y denuncian que las versiones publicadas por el diario *La Razón* responden a los intereses de personajes locales que no estarían obrando de acuerdo con la ley. La nota, cuyo fragmento transcribo a continuación, lleva la firma de siete indígenas, entre las cuales figura la de Lucas Piedra. Estas siete personas firman en nombre de aquellos que no saben firmar, entre los cuales se encuentran Julio y Mario Puma:

Declaramos con toda sinceridad a V. E. que no nos anima el propósito de usurpar ningunas atribuciones ajenas, sino ejercitar derechos propios de

conformidad con la libertad que nos acuerda nuestra carta fundamental; formar instituciones de cooperaciones y ayuda mutua, etc. [...] estos opinantes aparecen envueltos en la forma anónima que los cubre, precisamente para evitar una clasificación, que sería curiosamente reveladora de sus situaciones personales [...], se escudan en el anónimo para pretender vulnerar el derecho y los legítimos intereses de nuestra humilde colectividad indígena. (*La Argentina, 1917*)

En la nota informan también quiénes son los solicitantes y cuáles son sus bienes, una forma de justificar su capital. Este capital, a su vez, los habilitaba para «contratar con el Estado» (tal se expresaba en los documentos) y para explotar la tierra bajo las condiciones del capitalismo ganadero.

Siete años más tarde, en 1924, Julio Puma y Macul (otro de los doce pobladores) obtuvieron tierras en arriendo. Al primero le permiten arrendar la legua que había solicitado en 1912, en la que vivía; y, a Macul, las otras dos. Sin embargo, debido a irregularidades en el pago, ninguno logra formalizar la concesión. En 1926, el Comisionado Especial del Territorio vuelve a acordar el permiso de ocupación a Mario Puma y su tribu por siete leguas. Al año siguiente se deja sin efecto el arrendamiento a Macul, le condonan la deuda acumulada en moneda nacional a Julio y, mediante un decreto presidencial, se reservan cinco leguas «para concentración de indígenas» en Laguna Escondida. Este decreto deja fuera las dos leguas arrendadas a Macul, a quien intiman a pagar sus deudas, repitiendo la intimación siete años después (1934).

La decisión del último decreto se sustenta en dos antecedentes. En una inspección realizada a comienzos del año anterior, se sostiene que Puma es «cabeza de una numerosa familia indígena tehuelche» y que «convendría decretar la reserva de la tierra que ocupa conjuntamente con su familia, las que serían utilizadas para concentración de familias indígenas». Lo presenta como «argentino (tehuelche)», anciano de ochenta años, que «goza del aprecio de sus vecinos, es indígena tranquilo y atiende personalmente el cuidado de sus haciendas y su explotación se desenvuelve dentro de condiciones muy precarias». El otro antecedente corresponde a un informe que sostiene que no han podido notificar a Puma que se ha levantado la concesión «por cuanto se trata de un indígena analfabeto, completamente insolvente e ignorante en absoluto de las gestiones que tiene iniciadas» y estiman que deberán citarlo «por medio de la Policía a un lugar donde se encuentren testigos capaces o hábiles para que lo representen en ese acto». Al igual que el

resto de las reservas, se trata de «terrenos de calidad inferior pudiendo sostener como máximo 500 ovejas por legua durante todo el año». Es posible que la estrategia de presentarse como ciudadano argentino y tehuelche se haya ido nutriendo en experiencias previas, en las que aprendieron la vulnerabilidad que acarrearía ser mapuche.

Ante la pregunta sobre cómo siguió la historia de los pobladores, Orlando respondió que «a Saes lo mataron, Pazos y Pellaifa fallecieron y Macul se fue para otro lado». En los expedientes de tierras se puede rastrear el desplazamiento hacia el sur de Felipe Pellaifa, que en una inspección de 1918 figura como «argentino (indígena araucano)», asentado en una legua en la zona de Puerto San Julián. Los inspectores informan que dos años antes «ocupaba con sus haciendas un lote» en la zona de Laguna Escondida, donde fue desalojado por un colono no indígena. Los intentos de desalojo continuaron en el nuevo asentamiento, perpetrados por otros personajes, y se extendieron durante varias décadas, según consta en dichos expedientes.

La hacienda con la que contaban las familias indígenas en los años veinte fue mermando en las décadas siguientes. Según recuerda Orlando, uno de sus tíos Puma había conseguido mil ovejas en la década del treinta y, en la década siguiente, cuando a Orlando le tocó hacer el servicio militar obligatorio (1945), aún había varios pobladores que tenían ganado. Sin embargo, dos años más tarde, cuando salió de la «colimba», «quedaron sin hacienda. Así que no tenían nada». Ese año, 1947, coincide con otro viaje de su padre a la capital para «ver cómo estaban las tierras».

Los viajes de Lucas Piedra y Mario Puma no fueron los únicos. Guiado por el propósito de resolver la situación de los papeles de la Vega Piaget (Lago Viedma), en los años veinte, Juan Pascual se dirigió a Puerto Santa Cruz, según contó su hija Luisa a Nancy Priegue:

Yo nací en el lote 119, pero entonces no era reserva todavía. Vivíamos en toldos de cuero de yegua, entero. Los indios más pobres tenían medio toldo, de cuero de guanaco. (Luisa Pascual en Priegue, 2007, p. 23)

Así anduvimos hasta que yo tenía 7 años. En ese entonces mi papá viajó a Santa Cruz y se enteró de que andaba un inspector de tierras, Vallejos. Le habló y le pidió que le diera tierra. Vallejos se la dio, le dio un papel donde decía que se la daba, pero cuando mi papá y mi mamá murieron, la policía abusiva le retiró el papel a mi hermano mayor, José. (*Ídem*, p. 26)

Uno de los hijos de Luisa, Faustino Benítez (a quien conocí en el 2007, en Tres Lagos) sostiene que su abuelo había viajado junto a Ataliva Murga, «guiados por un tipo pudiente, uno de esos que saben de papeles, porque eran paisanos, como yo» (Rodríguez, 2009). Tal como ocurrió con Piedra, Juan era un mapuche que había aprendido a leer y a escribir en Chile. Según contó Luisa, «de chico pasó la frontera y se crió en Neuquén por el Lago Nahuel Huapí» (Priegue, 2007, p. 17) y cuando «consiguió la Reserva llevó a otros paisanos, porque era de muy buena fe» (p. 26). Los otros paisanos eran parte del «grupo que se movía junto», en un recorrido que llegaba hasta el Lago San Martín e incluía a familias tehuelches que tenían yeguarizos y vacunos, a los que Juan estaba vinculado por relaciones de afinidad, es decir, eran sus parientes políticos a través de su matrimonio con Rosa Jíimata Sainol o Saynahuel, de la zona del Senguer (Chubut). En los años sesenta, Murga perdió la pulseada con el estanciero lindero, José Pena, que se quedó con la mayor parte de las tierras.

Hace unos años, Ramón Epulef solicitó permiso para ocupar la única legua de la ex reserva Lago Viedma que quedó como tierra fiscal, en la que Ataliva Murga y María Zapa pasaron sus últimos años. También la familia de Ramón había sido desplazada hacia el sur. Según contó su padre Manuel, en 1919 pasaron junto a su abuelo por Río Negro

buscando tierras, porque resulta que cuando llegábamos a algún lugar siempre había otro que era más dueño [...] ahora estamos en el Chubut, pero también pasamos problemas hasta que se dijo que había que ir a Buenos Aires y hablar con el presidente Alvear, donde se consiguió por decreto 28 leguas de campo. (Manuel Epulef en el diario *El Chubut*)⁹

Cuando llegaron a Chubut, con ganado mayor y menor, sostiene Ramón en una contada entextualizada como *aviso*, se instalaron en la Aguada de los Paisanos (cerca de Las Salinas, en Langiñeo) y luego en Dos Lagunas:

En esa época la paisanada tenía muchos animales, me contó mi abuelo. Antes estaban en la zona de Esquel. Antes no sé bien... yo sé que hay parientes en Neuquén y en Río Negro. Algunos habrán cruzado para Chile y otros para acá [...]. Había un perro que aullaba mucho por varios días. Una machi les dijo a ellos: «este es un aviso de Futachao, así que hay que cuidarse, se

9 La nota estaba en el archivo de la casa de Ramón y no tiene fecha exacta, pero según dijo fue poco antes de que falleciera su papá. El decreto 7856 es del año 1923.

van a venir grandes temporales». Ese fue el año de la nevada muy grande, en 1919. Ahí dicen que quedó la paisanada bastante pobretona. Entonces ahí fue cuando mi abuelo empezó a tramitar el asunto de los campos. No tenían ampliación de campo, ¿viste?, estaban todos los animales amontonados. En esos años dicen que quedó toda la paisanada... se le murieron los animales. Eso lo tengo grabado, era como un aviso, si mal no viene. (Ramón Epulef, 2007)

Ramón reflexiona sobre la memoria y las resignificaciones del pasado a partir de las experiencias de lucha presentes:

esta es parte de la historia que voy recordando, la historia que cuando era chico me la contaba mi abuelo... mi abuelo, mi padre... en ese tiempo uno no le daba tanta importancia como hoy. O sea que uno no veía la cosa como la está viendo ahora tampoco ¿te das cuenta? (Ramón Epulef, 2007)

Recordando las charlas con su abuelo, Gabriel explica que a la parte que actualmente le llaman Laguna Escondida se le decía Colonia Reserva y que la parte en la que estaba el cacique Mario Puma, Lucas Piedra y los demás, también se le llamaba Colonia Las Casas. El último viaje del cacique fue cuando «perdió el título», aunque luego aclara que no lo perdió, sino que «parece que salió de joda y se quedó seco. Entonces un judío donde paraba él le retuvo los documentos hasta que pagara». Orlando recuerda otros detalles sobre este episodio: «a Mario Puma le habían dado un título precario y dicen que cuando fue a Buenos Aires lo dejó empeñado en un hotel, tenía deuda de 700 pesos y tuvo que dejar una valija con ropa y los papeles del campo» y hace una acotación comparando con el presente: «y hoy sigue lo mismo, es una familia que no tiene plata para pagarle al cacique para que vaya a reclamar». Luego Mario enfermó, sostiene Gabriel, y «no pudo ir más [...] entonces ya no quedó nadie para pelear por las cosas de ellos». Falleció en 1962, cuando él tenía cuatro años y «luego no quedó nadie de cacique», sostiene, aunque luego aclara que quedó uno de los hijos de Pazos por un tiempo, pero que ya estaba enfermo. Su tío Fabián, sin embargo, agrega a la lista a un tercer cacique (al cuñado de Rimu).

No sé cuánto tiempo transcurrió entre ese viaje y 1956, cuando falleció Lucas Piedra, pero con su muerte terminaron los viajes a Buenos Aires. Los que quedaron no contaban ni con sus conocimientos ni con su experiencia y, por lo tanto, les resultó difícil resolver problemas vinculados a los papeles. En el próximo apartado realizo un recorrido que

sintetiza el proceso de enajenación que coincide con la inserción en el mercado de trabajo como peones y empleadas domésticas. En las décadas siguientes se intensificaron los éxodos hasta que el campo quedó prácticamente despoblado, tal como le contó la esposa de Orlando a Marcela Alaniz durante el relevamiento de tierras: «pero ahora ya no hay nadie acá, se han abandonado casi todas las poblaciones. Alguno está de mensual por ahí, pero la mayoría se fue para el pueblo. Sí, es difícil quedarse en el campo». En ese lapso, los puentes construidos por la generación anterior se fueron resquebrajando, hasta que la presión de diversos dispositivos los hizo estallar.

Despojo y éxodo: engaños y alambrados

Si bien en los primeros años de asentamiento en Santa Cruz se pueden observar tensiones internas –que llevaron, por ejemplo, a Macul a alejarse de la zona–, la lucha por la posesión colectiva de la tierra mantenía unidos a aquellos que estaban ligados a través de redes de alianza (afinidad) y consanguinidad. A mediados del siglo **xx**, sin embargo, los efectos del capitalismo acentuaron el proceso de individualización, en el marco del éxodo motivado por la pérdida de ganado y el despojo de una parte del predio. En la medida en que ingresaron al mercado laboral como mano de obra no calificada, no sólo fue perdiendo peso el trabajo colectivo, sino que también algunos modificaron su relación con la tierra, que se volvió mercancía a ser comprada o vendida. La socialización de los niños-adolescentes quedó así en manos de sus patronos (estancieros vecinos), lo cual afectó los procesos de transmisión intergeneracional y los sentidos de pertenencia. De este modo, las historias transmitidas por los abuelos a los nietos mayores comenzaron a serle ajenas a los menores –que hoy también son adultos– llevándolos a cuestionar la veracidad de los relatos.

En este apartado, analizo el proceso en el que los antiguos *puentes* se volvieron *pozos* que separaron tanto a los parientes consanguíneos como a los afines; desconexiones que se profundizaron en los últimos años a través de imputaciones cruzadas, ventiladas públicamente en las radios locales, entre periodistas inescrupulosos que buscan levantar los índices de audiencia. Si bien los dispositivos disciplinarios (Foucault, 2002) que actuaron en el proceso de incorporación forzada al capitalismo y a la ciudadanía durante el siglo **xx** afectaron a todos los pueblos indígenas, sus efectos variaron según las características con las que fueron imaginados, representados y clasificados por los mecanismos de regulación.

En el caso de los predios reservados para familias tehuelches (ya sea colectivamente o bien a título individual), pasaron a ser considerados como *residuos* de aboriginalidad. No obstante, los tehuelches se resistieron a la sedentarización y continuaron desplazándose para cazar colectivamente, práctica que con el correr del siglo fue volviéndose individual, tal como analicé en otro trabajo sobre Camusu Aike (Rodríguez, 2010). La ideología evolucionista, que a fines del siglo XIX anunciaba la extinción de las «razas inferiores» como resultado de destino inevitable (Darwin, 1860; Beerbohm, 1879; Lista, 1887, 1975 [1879], 2006b [1879], 2006a [1894]), se superpuso a mediados del siglo XX a la ideología del mestizaje degenerativo. Esta última evaluó negativamente a los hijos de aquellos que en dispositivos de regulación previos (censos, inspecciones, misiones volantes y relevamientos científicos) habían sido clasificados como *indios puros*. De este modo, los hijos y nietos fueron rotulados como *descendientes*, una categoría fuertemente racializada y etnicizada (Briones, 2002) que, en la década del cuarenta, reemplazó eufemísticamente al término *mestizo* (Rodríguez, en prensa).

Por otra parte, tal como anticipé en los apartados previos, los discursos nacionalistas y localistas establecieron que los tehuelches eran los únicos indios originarios de Santa Cruz, silenciando los desplazamientos forzados producidos en el marco de la Conquista del Desierto que modificaron los mapas de territorialidad, circulación y relacionamiento previos entre diferentes grupos y parcialidades indígenas. En consecuencia, las reservas ocupadas por familias mapuche-tehuelches (que se desplazaban conjuntamente hasta que fueron forzadas a asentarse en un lugar fijo, como en el caso de las familias de Lago Viedma) fueron clasificadas exclusivamente como *tehuelches*, invisibilizando así las relaciones entre unos y otros.

Por último, dado que el *archivo* (aquello que puede ser pensando desde los marcos hegemónicos en un momento dado) permitió el único estereotipo de aboriginalidad durante la mayor parte del siglo XX, las reservas mapuches sobre las que trata este ensayo fueron evaluadas como «un error» y erradicadas de los imaginarios provinciales. Estas familias quedaron fuera del radar de los científicos, obsesionados por registrar a los «últimos tehuelches puros», como así también en los márgenes de las posibilidades de salvación prometidas desde el dispositivo misional (San Martín, 2013). Al estar localizados en sitios alejados de la burocracia administrativa centrada en Río Gallegos y fuera del alcance de la jurisdicción de Chubut, en el periodo que se extiende entre las provincializaciones (década del cincuenta)

y la democracia transicional, también quedaron fuera de las políticas indigenistas.

Aunque la conjunción de maquinarias territorializadoras, diferenciadoras y estratificadoras emplazó a los indígenas en espacialidades diferenciales y en categorías taxonómicas distintas, los mecanismos de despojo, sin embargo, operaron con lógicas similares. De acuerdo con Grossberg (1992), las *maquinarias territorializadoras* remiten a regímenes de poder o jurisdicción que instalan posicionamientos temporarios produciendo sistemas de circulación estructurada entre lugares de pertenencia. Estas maquinarias intentan cartografiar los posibles lugares (físicos y sociales) que los sujetos pueden ocupar, en qué circunstancias, de qué modo, y sobre qué sistema de alianzas. De este modo, los sentidos hegemónicos impusieron ciertos emplazamientos –por ejemplo, vivir en zonas rurales o desempeñarse como peones– como lugares naturales para los indígenas, fuera de los cuales perdían sus esencias. Por otra parte, las *maquinarias diferenciadoras* –vinculadas a regímenes de verdad, responsables de la producción de la diferencia social y de las adscripciones identitarias– continúan teniendo efecto en los modos contrastivos en los que son percibidos los tehuelches y los mapuches. Estas maquinarias, finalmente, se relacionan con las *maquinarias estratificadoras* (Grossberg, 1996), ligadas a la producción de subjetividades distribuidas desigualmente en un entramado de relaciones de dominación-subordinación que determinan accesos diferenciales a los circuitos económicos, simbólicos, de conocimiento, etcétera, que legitiman las clasificaciones basadas en pares de oposición jerarquizados (entre las cuales se encuentran argentino-chileno/chilote, blanco-indígena, tehuelche-mapuche, indio puro-descendiente).

Justamente, la combinación del rótulo *descendiente* con la evaluación acerca de la incapacidad para explotar la tierra de acuerdo a la racionalidad económica occidental fue la premisa que justificó la enajenación de los lotes que habían sido otorgados con permisos precarios a las generaciones anteriores. En este proceso de enajenación, la acumulación de hacienda y los diacríticos que acreditaban blanqueamiento volvían potenciales propietarios a algunos, a la vez que los alejaban del *salvajismo* asociado al término *tribu* y a la posesión colectiva de la tierra. Así, mediante la cláusula capitalista «en condiciones de contratar con el Estado», los pocos que contaban con capital económico fueron habilitados e impulsados a solicitar la compra de las tierras reservadas. En la década del sesenta, en el marco de políticas asimilacionistas –que llegaron

a plasmarse en dos leyes provinciales¹⁰ y sustentando las decisiones en los informes confeccionados por los inspectores de tierras durante las décadas anteriores, tres de las seis reservas se dejaron sin efecto, en tanto que la superficie del resto fue reducida. El puñado de aquellos que logró contratar con el Estado, por otra parte, fue perdiendo los lotes asignados a través de engaños y fraudes en las sucesiones, proceso que en otro trabajo he analizado en torno a la figura jurídica de *estelionato* (Rodríguez, 2009).

Las relaciones entre las políticas indigenistas y el proceso de distribución de las tierras fiscales fueron planteadas por Elsa Barbería (1995) como dos etapas correlativas: «disponibilidad de tierras: creación de reservas; plena ocupación: desaparición de reservas». En el contexto de disputa entre Chile y la Argentina, ambos Estados intentaron establecer tratados de amistad con los indígenas que incluían halagos, regalos, títulos militares y sueldos, explica. No obstante, cuando la explotación de la ganadería ovina requirió de una disponibilidad de tierras a gran escala, los indígenas se volvieron un estorbo; en un principio se los «circunscribe en áreas bien delimitadas y alejadas de las pobladas por el blanco. Pero más tarde, cuando se ocupen todas las tierras públicas disponibles, sufrirán el asedio y el despojo de los terrenos asignados» (Barbería, 1995, p. 289).

Las familias mapuches sobre las que trata este ensayo recuerdan detalladamente el contexto en el que los mecanismos de despojo les enajenaron dos leguas. En otros casos –entre los cuales se encuentran Camusu Aike, Lago Viedma y Lote 28 bis– los estancieros vecinos establecieron contratos con ellos para introducir animales mientras, simultáneamente, realizaban modificaciones en la infraestructura (que en los expedientes son referidas como «mejoras») y avanzaban con los trámites de titulación, sustentando las solicitudes en dichas modificaciones. Estas prácticas ganaron terreno a medida que se afianzaron las redes de poder local, construidas en torno a la figura del pionero o primeros pobladores. En el caso aquí analizado, en cambio, no medió contrato alguno, sino que el estanciero lindero optó por trazar un alambre y realizar las mejoras. Tanto Orlando como Gabriel coinciden en que el primero fue Horn, que también se desempeñó como juez de paz:

Mi padre solicitó 12 leguas de campo pero después vino Horn y alambró por donde quiso. Como ellos pueden, le dieron facilidad, la Casa la Argentina del Sur. Después la Casa Laushen, que está en Comodoro. En el año

10 Leyes provinciales 216 (1960) y 303 (1961).

1917 hizo un galpón de dieciocho metros, cerca de la población mía, a unos mil metros de donde estaba la población. Corrales, de todo hizo, galpones, piezas para los por día, cocinas para los por día, una pieza para ellos, piezas para cuando hacían la esquila, había una pieza y una cocina. (Orlando Piedra, 2009)

Los expedientes acreditan la historia del despojo: la tierra contigua ocupada con los permisos otorgados mediante dos decretos (de 1916 y 1927) quedó escindida en 1940, cuando el Estado anuló el acuerdo con «Mario Puma y su tribu». Casi una década más tarde, en 1949, Mario reiteró el pedido de que se efectivizara el permiso precario, a lo cual le respondieron renovando la posesión provisoria, no ya en nombre del colectivo «su tribu» sino que, mediante dispositivos de individuación, identificaron a personas concretas. Gabriel completa el relato resaltando la figura de Perón, como el presidente que le puso límites a los latifundios y castigó a aquellos que querían «sacarle la tierra a los aborígenes», «a la gente de trabajo, a la gente pobre». Sin embargo, a pesar de la percepción positiva del presidente, las tierras no volvieron a los indígenas, sino que fueron privatizadas:

cuando Perón le iba a sacar la tierra a Horn, porque se había agarrado muchas tierras, entonces ahí Horn se las dio a otro, que trabajaba con él, como mensual. Se lo dio con papeles y todo. Así fue que se salvó de que le sacaran los campos [...]. Eso fue gracias al presidente. (Gabriel Puma, 2014)

Orlando se sorprende de que hayan levantado los postes gravados, lo que según su padre era ilegal, y se pregunta si habrán cambiado las leyes.

De acuerdo con Gabriel, Horn también intentó ocupar el sur del lote 21, zona a la que llaman Pampa Alta, vinculada al decreto de 1927. «Él había sacado la tierra a la gente, pero Pampa Alta era de nosotros», sintetiza, diciendo que esa parte la ocupaba Pellaifa, a quien Ernesto Puma le había dado permiso, porque «ellos venían también así, con carros y eso». Tras el fallecimiento de ambos, Mario se la dio a su hermana Angelina cuando se casó con Raimundo Pazos, «pero no era de los Pazos», aclara. El inspector de 1953 coincide en que las familias ocupaban todo el lote y sostiene que, como dos de las leguas están libres de adjudicación, corresponde legalizar la situación y acordarles permisos precarios.¹¹

11 Refiere a las dos leguas que quedaron fuera del decreto de 1927 y que previamente habían sido ocupadas por Macul.

A fines de la década del sesenta, la inspección realizada esta vez por el Consejo Agrario Provincial (CAP) durante el golpe de Estado (1969), informa que César Pazos (hijo de Angelina Puma y Raimundo Pazos) solicitó que se dejara sin efecto parte de la reserva para acceder a la compra o renta. Además de ser una estrategia a la que apelaron los indígenas para evitar los desalojos, la privatización fue impulsada desde esa década por la legislación provincial.¹² El informe sostiene que, de acuerdo con Gervasio Puma, Mario Puma ocupa 8000 ha en Laguna Escondida desde hace seis años, ha hecho mejoras con sus propios ingresos y «ejerce dicha ocupación en virtud de que los demás indígenas del lugar han hecho abandono de la explotación que realizaban». Este nombre (Mario Puma) no refiere al cacique –que había fallecido unos años antes–, sino al padre de Gabriel, que lleva el nombre de su tío. Según Gabriel, cuando falleció César Pazos en 1986, su hijo (el que había quedado como cacique tras la muerte de Mario) «vendió el campo». Dado que el padre de Gabriel había fallecido en 1975, interpelado por los mandatos de su abuelo que vinculaban dos tipos de liderazgo (mayorazgo y cacicazgo), se movilizó hacia Río Gallegos para plantear la queja:

Mi abuelo me decía, «vos sos el mayor y algún día vas a ser cacique. Vos tenés que respetar a tus hermanos». Decía mi abuelo: «si vos no lo querés, dáselo a un sobrino, a un hijo, a un nieto, pero nunca lo vendas, porque si no te van a echar de la comunidad» [...]. Yo sabía porque él me decía que eso era todo colonia, que no se podía vender. Cuando fui a Río Gallegos me atendió una señora y me dijo: «no, si esos campos son propiedad, ya pasaron». Yo dije: «cómo van a ser propiedad si esos campos son todos colonia». Así que me sacaron de raje. (Gabriel Puma, 2014)

Al no recibir una respuesta favorable del CAP, se dirigió a Casa de Gobierno y solicitó ayuda. El contexto de la promulgación de una ley específica para estas familias había predisposto favorablemente a los funcionarios, muchos de los cuales eran de la zona. La ley estipulaba la promoción y asistencia mediante tareas que debían ser ejecutadas por diferentes organismos, como mejorar caminos, proveer asistencia sanitaria, crear una escuela rural, proveer semillas y otorgar un permiso definitivo de ocupación, palabras que no tuvieron su correlato en acciones

12 Según el inspector, Pazos explota tres cuartas partes del lote (7500 ha) desde hace once años (1958), posee 1700 animales, ha hecho mejoras y solicita que se deje sin efecto la reserva sobre dos leguas y que se le otorgue un permiso precario sobre las otras dos que ocupaba Macul, para arrendarlas o comprarlas.

concretas. Sustentándose en una inspección del año anterior (1985), la ley menciona dos colonias: Colonia Laguna Escondida (que mantiene el mismo nombre desde 1927) y Colonia Monte Bajo (vinculada al decreto de 1916), usando el nombre de la población de Piedra para referir al conjunto. Ese año el CAP renovó el permiso precario de ocupación repitiendo el formato individualizado. Pero, esta vez, haciéndose eco de los dispositivos de invisibilización, los hijos de aquellos que solicitaron las tierras fueron referidos como «ocupantes, descendientes de indígenas».¹³ Volviendo al relato de Gabriel, éste explica que, al ir acompañado por los funcionarios, el presidente del CAP lo atendió y le confirmó que, efectivamente, Pampa Alta

era colonia. Entonces ahí saltó que el abogado [de Gastón Fernández] que era de Deseado le hacía los papeles truchos y después cayó preso. El abogado también, porfiado, de que ese campo no era colonia. Y yo que le decía: «cómo no va a ser colonia si mi abuelo me dijo, para eso vine yo acá». Él me dijo que tenía propiedad, pero resulta que la propiedad era falsa. (Gabriel Puma, 2014)

Sostiene que los límites de la colonia llegaban hasta la parte que ocupaba Pellaifa, «iba hasta el mismo cerro». El problema comenzó, sintetiza, cuando «Mario perdió los papeles en Buenos Aires; ahí fue cuando se armó el lío». Ese mismo año, en 1986, la legua referida como Pampa Alta (que había sido ocupada por Macul y luego por Pazos) no fue incorporada a las tierras comunitarias, sino que fue vendida a una persona de la élite local. Entre fines de los ochenta y comienzos de los noventa, se aceleró el éxodo. Las cenizas que dejó la erupción del volcán Hudson en 1991 acabaron con la hacienda, a la vez que la actividad hidrocarburofífera multiplicó la población del pequeño pueblo. La mayoría comenzó a trabajar en las estancias entre los once y los trece años y, en el caso de algunas mujeres, como empleadas domésticas y niñeras, intercalando estadías en el campo y en las zonas urbanas. A los once años Fabián era ovejero y luego fue mensual, sostiene en un relato que ilustra la dispersión familiar.¹⁴

13 Los inspectores los enlistan nombrando a seis personas, cifra que se mantiene desde el primer decreto presidencial, entre los cuales incluye a Orlando Piedra y Fabián Puma, cuyas voces figuran en este trabajo, informando la edad de cada uno, la relación con los ocupantes previos (padres, abuelos, etcétera), la fecha de radicación y los nombres de sus poblaciones.

14 Comenta que vive ahora en una ciudad cercana, con su hija, y que sólo le quedan cuatro hermanos, de los once que eran: «una de ellas se fue chica a trabajar [...]

Los jóvenes regresaban a su casa cada seis meses o una vez por año, explica Gabriel; y sostiene que como casi nadie accedió a la educación básica han tenido pocas opciones laborales. Recuerda que luego de pasar catorce meses en «la colimba» (entre 1977 y 1978) intentó ingresar al Ejército como cabo, pero no pudo hacerlo porque no sabía leer ni escribir. «Si quería aprender, tenía que pagar», dice, pero la familia no contaba con los recursos económicos. «Si hubiera entrado me hubiera tocado las Malvinas. Todos los viejos que estaban estudiando los llevaban para allá, algunos volvieron, otros no», comenta.

Uno de sus hermanos Puma contó, en la reunión para obtener la personería jurídica, que a los doce años lo «mandaron a trabajar» a las estancias y, desde allí en adelante, se desempeñó como mensual, puestero, por día, etcétera. Al igual que su hermano Gabriel, recuerda que en una oportunidad intentó ingresar en una de las empresas petroleras, pero no lo aceptaron porque «no tenía estudios». Mientras intentaba mediar en las tensiones familiares, se instaló en el campo en el 2009 «para cuidarlo porque estaba abandonado». Lamentablemente, falleció a comienzos de este año (2015). Una de las hermanas de Gabriel comentó que se radicó en la ciudad en 1987, cuando tenía alrededor de veinte años, y cuatro años más tarde, su mamá se instaló allí con cinco de sus hijos (dos de los cuales fallecieron), pasando parte del tiempo en el pueblo y parte en el campo.

Las políticas indigenistas del período de la transición democrática han sido asistencialistas y, en consecuencia, los pocos que quedaron en el campo –referidos como *descendientes* de indígenas– recibieron ayuda esporádica (chapas, carbón, bolsas de comida y otros elementos) canalizada a través del ex Ministerio de Asuntos Sociales. Este ministerio también atendía a quienes se instalaron en las ciudades, considerados como *pobres* y, en los años noventa, como *población vulnerable*. Tal era el modo de hacer política en la gestión del intendente de aquella época, quien según varios relatos ganó en 1991 con los votos de la zona rural. Como recordó una funcionaria que explicaba con pesar: «los candidatos de los partidos políticos iban al campo a buscar a los indígenas para llevarlos a votar, lo cual se repitió en las siguientes elecciones».

Cuando se reformó la Constitución Provincial (1994), la nueva versión no incluyó el reconocimiento de los pueblos indígenas. La provincia *sin*

de mucama. Estuvo en Caleta, en Comodoro, en Deseado, en todos lados». Ahora está en Comodoro y tiene un restaurante. Otra se radicó en Las Heras, un hermano trabaja en el campo y otra de las hermanas está en Los Antiguos, lugar en el que tuvimos la conversación.

indios, sin embargo, apareció al año siguiente en los medios de comunicación a partir del evento multitudinario en el que dos personas fueron designadas como caciques, con el apoyo del intendente que continuaba intentando capitalizar los votos. De acuerdo con Celia Rañil, el objetivo era apoyar a una de las familias que había sido desalojada en reiteradas ocasiones, luego de que el CAP vendiera las tierras a una de las partes.

Una década más tarde, veinte años después de la promulgación de la ley nacional 23 302, la provincia adhirió a la normativa que creó al INAI (mediante ley provincial 2785). El tema de los pueblos originarios –tal como explicó una funcionaria del Ministerio de Desarrollo Social– quedó bajo la órbita de la oficina de protección de derechos que «trabaja con discapacidad, adultos mayores, menores, entre los que se incluyó, como un tema más, el tema de comunidades», en el área de Asistencia Focalizada;¹⁵ un campo semántico que asocia asistencialismo, minoridad y discapacidad. Ese mismo año, Gabriel fue convocado por el INAI para viajar a Misiones en lugar de su hermano (el cacique designado en 1995), que aún vivía. Menciona que en una planilla firmada por «la hermana de Kirchner, que era "la madrina de los indígenas" en ese momento», él figuraba como cacique, pero después la planilla no fue entregada a destino.

Debido a que la política indígenista provincial previa al 2007 ha sido escasa e insuficiente, la he incluido como parte de la democracia transicional. Los vacíos que dejaron los puentes dinamitados a lo largo del siglo xx por los dispositivos disciplinarios –civilizatorios, evangelizadores, asimilacionistas, nacionalistas– fueron siendo rellenados por políticas populistas con poco margen para la agencia indígena. Es recién en los últimos años que dichos vacíos comenzaron a volverse significativos y, sobre los sedimentos, emergieron reflexiones que contrastan «los tiempos de antes» y el presente; lo que tenían (familias mapuches que «se ayudaban entre sí») y lo que les falta («más unión», pues tal como sostiene Fabián: «Algunos saben leer y escribir, pero no saben hablar. Quieren pelear. No hay unión, yo le digo la verdad, no hay unión, antes no era así»). Orlando también señala que su padre le enseñó que «si tenían que hacer algún trabajo tenían que ayudarse uno al otro [...] antes nos ayudábamos entre todos acá». Se queja de que actualmente cada uno se arregla por sí mismo, o bien a través de relaciones contractuales mediadas por el dinero.

15 De acuerdo al organigrama, la ley fue alojada en la Dirección de Asistencia Focalizada, que a su vez depende de la Dirección de Derechos y Políticas para la Niñez, Adolescencia y Familia, bajo el ejido de la Subsecretaría de Desarrollo Humano y Economía Social.

Gabriel sostiene que no se peleaban en la época en la que Mario era cacique y que las peleas comenzaron «después, último, cuando ya no había nada». O, quizás, cuando había algo para repartir: el dinero de la minería. En el próximo apartado analizaré los cambios en la política indigenista en relación con la reemergencia indígena, en un contexto en el que la necesidad de lidiar con las empresas extractivas llevó a las familias a tramitar personerías jurídicas. Este proceso, en el que accedieron a nuevas herramientas jurídicas y conceptuales, movilizó reflexiones sobre sus sentidos de pertenencia y sobre las relaciones entre las experiencias pasadas y el presente, produciendo cambios en las subjetividades de algunos de los protagonistas que, a su vez, impactaron en sus potencialidades como agentes y en la posibilidad de generar nuevas herramientas comunitarias. Los procesos de internalización de estas tres herramientas, sin embargo, distan de ser homogéneos.

De familias a comunidades indígenas: paradojas de las herramientas jurídico-políticas

Tal como ocurrió con Camusu Aike y Kopolke, la familia Puma se encontró ante la necesidad de solicitar el reconocimiento de su existencia como persona jurídica para que tanto el Estado como las mineras los consideraran interlocutores válidos. Recurrieron entonces a puentes institucionales ya construidos, generados por la lucha del movimiento indígena internacional, nacional y provincial; a herramientas jurídicas que les permitieron recorrer los antiguos caminos de la burocracia pero, esta vez, impulsados por nuevas herramientas conceptuales: no ya como *carenciados* que necesitan ayuda del Estado, sino como *pueblos preexistentes* que demandan que se les garanticen sus derechos. Las reflexiones sobre los sentidos de pertenencia –motivadas por conceptos como *pueblo indígena*, *preexistencia*, *ancestralidad* y otros– introdujeron también algunas reflexiones en relación con las herramientas comunitarias que, en este caso, aún se encuentran en proceso de maduración.

Si bien en este apartado me detengo en particular en las herramientas jurídico-políticas, comienzo con un breve comentario sobre los tropiezos de esta investigación. Si bien la información que produce durante seis años fue fundamental para el proceso de tramitación de la personería jurídica y para la sustentación de los informes histórico-antropológicos del relevamiento (ejecución de la ley nacional 26 160), una vez cumplidos los requisitos burocráticos, algunos de los miembros de la comunidad no comprendieron mi interés por continuar con

la investigación. Así fue que, apelando al derecho a la consulta previa, libre e informada, cuando accedieron al borrador de este trabajo, dos personas sostuvieron que serían ellos quienes escribirían la historia de «su comunidad». Esta reacción fue motivada por un error de interpretación. Concretamente, imaginaron que esta investigación deslegitimaba sus derechos sobre el territorio que ocupan. Intenté explicar que la investigación había sido hecha con sumo cuidado y respeto, que hablaba sobre procesos más amplios que involucraban a muchas familias y que no era esa la conclusión del trabajo, sino la opuesta. Es decir, que este recorrido a través de casi ciento veinte años intenta justificar por qué tienen derecho no sólo a ocupar esos lotes, sino también a tramitar el título de propiedad comunitaria, en caso de que todos estuvieran de acuerdo. No obstante, debido a las dificultades que genera la ausencia de comunicación cara a cara, ante las dudas surgidas y la imposibilidad de resolverlo en unos pocos días, opté por quitar las referencias concretas, tal como anticipé al principio en una nota al pie, con la esperanza de poder conversar en detalle más adelante sobre la historia aquí sintetizada que, obviamente, es una interpretación posible, entre otras.

Si la ruptura de los *puentes* entre los miembros de la familia condujo a situaciones de violencia interna, los puentes que construí con algunos indígenas se tradujeron en *fosas*, recelo y desconfianza para otros. No cualquier tipo de articulación es viable en todo tiempo y lugar, sostiene Lawrence Grossberg (1992), debido a que operan simultáneamente condicionamientos estructurales y habilitaciones posibles –es decir, posibilidades de controlar el propio lugar a ocupar dentro de una variedad de sistemas de diferenciación social–. Los desplazamientos a través de las estructuras, por lo tanto, no son enteramente libres, sino que las trayectorias ocurren en el marco de una *movilidad estructurada* que conjuga posicionamientos como agentes (a partir de instalaciones estratégicas que permiten concretar acciones), como sujetos (cuyas experiencias y afectividades orientan las decisiones y los caminos a elegir) y como actores sociales (organizados de acuerdo a ordenamientos estructurales).

En este juego de movilidades y habilitaciones en el contexto general de reemergencia indígena en Santa Cruz, no resulta claro para algunos miembros de las comunidades en qué consiste exactamente mi trabajo, ni en qué lugar de la estructura ubicarme. Esta dificultad para imaginarme en un emplazamiento preciso responde a que, en diversas ocasiones, he interactuado con algunos funcionarios públicos pero, por otro lado, a que no tengo poder para cambiar el curso de las decisiones políticas. Para otras personas, en cambio, la información producida

etnográficamente (vinculando etnografía en los archivos y con personas de carne y hueso) se ha vuelto un insumo para sus proyectos, un impulso para sus propias conceptualizaciones y preguntas de investigación y, además, una herramienta a la cual apelar para legitimar sus demandas. El diálogo franco con estas personas ha ido nutriendo a su vez mis propias preguntas y puntos de partida y me ha llevado, desde hace varios años, a abrir mi agenda de investigación, que se enriqueció al involucrarse con las agendas de mis interlocutores.

En todo caso, *reemergencia* es un término relativo a los dispositivos de extinción y extranjerización, cuyas consecuencias han sido, entre otras, la enajenación territorial y la escasez de políticas indigenistas durante la democracia transicional. Dichos procesos produjeron cambios en las subjetividades de aquellos que, en un contexto propicio, comenzaron a identificarse públicamente no ya como descendientes sino como miembros del pueblo mapuche, tehuelche o mapuche-tehuelche. La aboriginalidad privada, diría Jeremy Beckett (1998) se fue volviendo, así, aboriginalidad pública. Asimismo, se modificaron también tanto las subjetividades de los funcionarios comprometidos como de los investigadores que acompañamos la lucha y, en la medida en que se posicionaron como sujetos de derecho, trazaron nuevos límites tanto a la agencia estatal como a la académica. Es decir, los diálogos y tensiones involucrados en los procesos de reemergencia indígena no sólo han transformado las estructuras estatales, las subjetividades y las agencias de los protagonistas indígenas, sino también a quienes interactuamos con ellos.

Entre los cambios en la estructura estatal, quisiera resaltar dos que generaron nuevas instancias de interlocución con los pueblos indígenas, en el marco de gestiones participativas: la inauguración de la Secretaría de Estado de Derechos Humanos y la de la Mujer, ambas en el 2006. Lamentablemente, la inestabilidad institucional y el constante reemplazo de los funcionarios antes de cumplir sus mandatos, no siempre ha permitido la continuidad de las líneas de trabajo. Poco después de la inauguración de la Secretaría de Estado de Derechos Humanos, su primer mandatario, Alberto Marucco, convocó a Marcela Alaniz (antropóloga de Río Turbio) para coordinar el Área de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas.¹⁶ Entre otras tareas, esta oficina se involucró en el trámite de

16 El trabajo de los primeros años de esta secretaría fue fundamental ya que, además de madurar la posibilidad de gestión participativa, dos de las funcionarias (Roxana Totino y Norma Cavas) se hicieron cargo en los años siguientes de la Secretaría de Estado de la Mujer, en tanto que Marcela Alaniz se desempeña como Coordinadora de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (MEIB), en el Consejo Provincial

las personerías jurídicas, coordinó las asambleas para la elección de los primeros miembros del CPI –para lo cual convocó a las ocho comunidades con las que interactuaba, independientemente del requisito del INAI de incluir sólo a las inscritas en el RENACI– y diseñó y ejecutó la primera etapa del relevamiento territorial.

Un par de meses después de la inauguración de la Secretaría, me acerqué con Ramón Epulef para realizar una consulta en relación al abastecimiento de leña. A partir de entonces, no sólo fui consolidando las relaciones con Alberto Marucco y con Marcela Alaniz, sino también con los miembros de la comunidad Camusu Aike, con aquellos que se encontraban en proceso de conformación de la Confederación –en la que Ramón había sido elegido *longko*– y con personas que se autoadscribían como descendientes pero no se habían organizado en términos de comunidad. En este contexto de intensificación de la política indígena e indigenista, fue que Marucco me convocó para participar en la reunión que comento al inicio de este trabajo, en la que participaron funcionarios del INAI, de la provincia, de la municipalidad de la localidad en la que se realizó el evento y referentes comunitarios.

La tramitación de la personería se planteaba como una necesidad para los Puma, dado que tres empresas estaban realizando cateos para la explotación de uranio, con autorización del cacique mapuche que había sido designado en 1995, a quien consideraban, erróneamente, el cacique de todas las familias. Los cuestionamientos sobre su legitimidad, así como el monto y destino del dinero que había acordado con la minera, aumentaron las tensiones entre los hermanos Puma y con otros potenciales miembros de la comunidad. La confusión sobre el liderazgo era un efecto residual de errores de las dos décadas anteriores: de una inspección del CAP (1985) –que colocó a cinco poblaciones bajo el nombre de Monte Bajo– y de la ley provincial del año siguiente, específica para estas familias, que consideró a Monte Bajo y a Laguna Escondida como una unidad, pasando al sentido común como reserva Puma. A estas confusiones se sumaron las de quienes acompañamos el proceso, que supusimos que tramitarían la personería jurídica conjuntamente. A los protagonistas, en cambio, les parecía absurdo, debido a que se consideraban como entidades independientes: de un lado los hermanos Puma y, del otro lado, un conjunto de personas que hacía años que no se veían. Alegaban que era innecesaria una convocatoria general, dado que habían abandonado el lugar y no estaban interesados en retornar. Fue

de Educación, desde su creación en el 2010.

recién al finalizar la última reunión del encuentro del 2009, que luego de trabajar con ellos, comencé a comprender sus razones.

Al finalizar la última jornada, cuando se habían ido todos, los cinco miembros de la familia Piedra y siete de la familia Puma quedaron sentados en los extremos de un amplio salón del gimnasio municipal, sin mirarse, durante más de veinte minutos. Decidí acercarme a los tres grupos y les consulté si tenían interés en ver unos mapas, que quizás podían ayudar para definir el territorio comunitario. Supuse que la respuesta sería no, ya que las tensiones habían aumentado. Minutos más tarde nos encontramos rodeando un tablón sostenido por caballetes sobre el que había desplegado mapas, árboles genealógicos y papeles del archivo de tierras. Excepto uno de los nietos de Orlando, el comentario de la mayoría fue «no sé leer, no entiendo nada de mapas». Luego de ampliar las cuadrículas y darles algunas referencias, cada uno logró identificar las poblaciones, nombrando a quienes habían vivido allí, los vínculos parentales, etcétera. El gráfico en el que sólo figuraban números de lotes y letras de leguas fue ganando densidad a través de relatos, mientras íbamos construyendo una nueva cartografía y, poco después, me corrigieron con un comentario en el que todos acordaron: «tu mapa está al revés, tenés que darlo vuelta».

La información producida colectivamente fue fundamental para comprender, por ejemplo, que Fabián Puma no era parte de los Puma, sino que su casa estaba «en el otro lado»; cuáles eran las leguas incluidas en los decretos originales; cómo había sido el proceso de despojo y cuáles eran las que reclamaban como tierra comunitaria. Poco después, en una reunión informal con personal del INAI, transmití que había un error y que sería conveniente respetar el planteo de tramitar dos personerías jurídicas independientes. En el 2012 volví a participar en otra jornada, mucho más íntima esta vez, a la que llegué con la intención de entregar a los Puma mi última versión sobre la historia de la comunidad y la historia del pueblo mapuche. No explicaré los detalles de las dificultades que se presentaron durante esos días –que, sin embargo, no impidieron la finalización del trámite–, sino que me detendré en algunas reflexiones generales sobre esta herramienta jurídica.¹⁷

17 En aquella reunión, se acordó que el *longko* sería provisorio, hasta que se realizaran las asambleas en las que participaría el resto de la familia Puma. Los Piedra, por otro lado, aún no han concluido el trámite y, según las últimas conversaciones, continúan pensando si solicitar el reconocimiento como comunidad indígena, o tramitar una solicitud para obtener la tierra como propiedad privada.

Si bien contaba con la experiencia de haber acompañado a Camusu Aike en el 2007 –cuyos miembros se presentaron ante el INAI como comunidad abierta, incluyendo a cónyuges e hijos y a aquellos que se trasladaron a los centros urbanos– este caso era completamente diferente. Tal como les había ocurrido a los hermanos Kopolke unos años antes, los hermanos Puma tuvieron que redactar un estatuto comunitario que estableciera la nómina de integrantes, las cláusulas para su inclusión y exclusión, las autoridades, sus sistemas de designación y el lapso de sus mandatos, los mecanismos para tomar decisiones, etcétera. A diferencia de ellos, sin embargo, se encontraron ante la situación paradójica de tener que dirimir conflictos internos mediante un sistema de reglas escritas, cuando sólo algunos de los sobrinos han tenido acceso a la escolaridad básica.

En una de las reuniones con los miembros de Camusu Aike, Marcela había explicado que «la personería jurídica es una herramienta, quizás no es la mejor, pero permite exigir el cumplimiento y la vigencia de los derechos que les corresponden como pueblos originarios». Que no sea una herramienta óptima remite a la siguiente paradoja: mientras que la Constitución Nacional reconoce el derecho a la preexistencia étnica y cultural, las instancias administrativas obligan tácitamente a las comunidades a inscribirse en el RENACI. De este modo, un derecho garantizado por el ordenamiento jurídico (una suerte de documento de identidad colectivo que les permite, paradójicamente, defenderse de ese mismo ordenamiento) se vuelve una imposición de la maquinaria burocrática estatal en su afán por el conteo, la clasificación, el registro, el orden.

Si bien el INAI no concede la personería, tal como suelen sostener sus funcionarios, sino que reconoce comunidades preexistentes, su tramitación involucra instancias de normalización y normatización, en un contexto en el que conviven dispositivos de seguridad y políticas interculturales, que en algunas dependencias siguen operando bajo la lógica del multiculturalismo, tema tratado en otro artículo (Rodríguez y Alaniz, en prensa). Estos dispositivos las fijan geográficamente (en lotes) y socialmente, al clasificarlas por pueblo y censarlas por familias, cuyos integrantes sólo pueden inscribirse en una única comunidad. La inscripción en un orden de previsibilidad –en el ordenamiento que Jacques Rancière (1996) refiere como *policía* en oposición a la *política*– genera, paradójicamente, mecanismos de intervención política. Al desplazarse a través de las estructuras, los miembros de las comunidades oscilan entre las internalizaciones de la hegemonía y las impugnaciones de los

caminos habilitados. Entre estos extremos, se encuentra la posibilidad de redefinir categorías, de reacentuar las experiencias y recuerdos de aquellos que caminaron juntos construyendo puentes sobre la marcha, de reflexionar sobre los procesos que resquebrajaron tales puentes y, quizás, de encontrar las herramientas para recomponerlos o para construir otros nuevos.

Palabras finales

Entre las estrategias indígenas para lidiar con *los papeles*, se encuentran los tratados (Briones y Carrasco, 2000), como el que los hijos del cacique homónimo (que en estas páginas figura como *Puma*) firmaron en nombre de su padre en 1869, durante la presidencia de Sarmiento.¹⁸ Tras la Conquista del Desierto en la Argentina y la Pacificación de la Araucanía en Chile, los sobrevivientes que fueron corridos de un lado y del otro de la cordillera tejieron nuevas redes de parentesco y alianza, apelando a estrategias practicadas por las generaciones anteriores. Mientras caminaban juntos, fueron construyendo puentes sobre la marcha que, posteriormente, ampliaron hacia organizaciones de la sociedad civil, como ilustra la asamblea de 1917 en el diario *La Argentina*. Los términos que ambos Estados les impusieron silenciaron su preexistencia y los forzaron a adscribir a una u otra nacionalidad. Sin embargo, dichas nacionalidades no fueron permanentes, como tampoco lo fueron las promesas de los tratados que las campañas militares dejaron sin efecto.

Al finalizar la Conquista, los sacerdotes que acompañaron al Ejército se instalaron en Puerto Santa Cruz (le explicó Celina a Gabriel) y, en un encuentro entre 1885 y 1887, Domingo Savio bautizó a indígenas de Chubut y Santa Cruz (entre los que estaban un hijo y a un hijastro de Juan José César Puma), a quienes les cambió el nombre. Con él, continuó, se encontraba un anciano (cuyo nombre es muy similar al de uno

18 En este tratado, junto a «toda su tribu se declaró súbdito Argentino», reconoció la soberanía sobre la Patagonia negando la autoridad de los caciques Calfucurá y Renqué, así como la de cualquier otro «Cacique natural del país o de Chile». Se comprometió a formar una colonia agrícola militar (en Choele Choel o en Patagones), bajo las órdenes de un comisario, a admitir sacerdotes y a hacer el servicio militar de frontera «como Guardias Nacionales, contra toda invasión e indios ladrones, o de otro poder extranjero». El Gobierno se comprometió a entregarles «un área de campo en propiedad, suficiente para toda la tribu [...], mil ovejas, trescientas vacas, dos tercios de yerba y dos barricas de azúcar» y a asignarles «un sueldo mensual al Cacique y a cada uno de sus hijos mayores, así como a sus capitanejos principales» (*Memoria Argentina*, 1870).

de los hijos del cacique del tratado) al que le decían Patria, porque tenía una oreja cortada como los caballos patrios. Gabriel contó entonces que Juana Puma, de las ex reservas del Lago Cardiel, era prima de su abuelo.

Si bien la reconstrucción de las doce familias no me permite confirmar vínculos entre Juan José César, el cacique del tratado, y Julio Puma, tampoco los descarta por completo. En 1869 Julio tenía más de veinte años, si es que en 1926 tenía ochenta, tal como informa el inspector de tierras, o bien, tal vez no había nacido cuando firmaron el tratado, si tomamos como ciertos los datos de la libreta de enrolamiento que presentó a otro inspector en 1912, en la que figura como «clase 1870». Los nombres Julio y Mario se repiten en varias generaciones y, tal como se supone que ocurrió luego del tratado, cuentan con importantes cantidades de animales (2500 ovejas, 80 vacunos y 150 yeguarizos). Los lugares de procedencia incluyen a Carmen de Patagones, pero también a Junín de los Andes y a Temuco. En una reunión de la Confederación, Celia Rañil explicó que Puma vendría de la cordillera, ya que está implicado en el significado de su nombre y también aclaró la etimología de los Piedra.

La posesión de ganado, conjuntamente con la conversión a la fe católica, el conocimiento de la escritura y el abandono de los desplazamientos fueron evaluados como signos de civilización. Sin embargo, los que obtuvieron permisos de ocupación colectiva –al igual que la mayoría de los que obtuvieron permisos individuales– fracasaron en sus intentos de demostrar que se encontraban en condiciones de contratar con el Estado y, entre los años cuarenta y los noventa, se privatizó la mayor parte de las tierras reservadas. Las razones esgrimidas para Camusu Aike fueron las más extremas. En plena dictadura, el CAP sostuvo en 1978 que allí no había indígenas, ni tampoco descendientes, sino «chilenos de mal vivir». Cuatro años más tarde, 12 000 ha pasaron a las fuerzas de seguridad, en tanto que otras 11 000 ha fueron vendidas a un indígena (Rodríguez, en prensa). La idea de la propiedad privada, imaginada como un medio para evitar el despojo, socavó la propiedad comunitaria y dinamitó los puentes construidos previamente.

La burocracia entrampó a los indígenas en espacios prefijados por las estructuras. Si las maquinarias territorializadoras (Grossberg, 1992) los emplazaron en reservas, fuera de ellas se volvieron peones rurales y, en las ciudades, personal de maestranza y empleadas domésticas. Subsumidos en el marco de las relaciones de clase, se volvieron mano de obra barata desmarcada en términos de aboriginalidad, e insumo para los estancieros vecinos que codiciaban sus tierras. Las maquinarias diferenciadoras, por otra parte, los clasificaron en pares de oposiciones

binarias según los cuales los tehuelches fueron considerados como altos, bellos, bondadosos y pacíficos, con reminiscencias de la idea del buen salvaje, mientras los mapuches fueron valorados negativamente como bajos, feos, ladrones, invasores, agresivos y guerreros. Las maquinarias estratificadoras, a su vez, los jerarquizaron de acuerdo a gradientes de civilización, que se yuxtapusieron con taxonomías construidas en torno a ideologías raciales y nacionalistas.

En el caso de los tehuelches, hablar la lengua se volvió el rasgo distintivo por excelencia en la década del sesenta para determinar su pureza, en tanto que la ideología del mestizaje degenerativo consideró a sus hijos como descendientes y chilotes. Los mapuches, por otro lado, percibidos en abstracto como una amenaza a la nación, corrieron en las prácticas concretas una suerte similar: se volvieron invisibles para las políticas indigenistas, para los proyectos evangelizadores y para los dispositivos científicos obsesionados por el registro de los últimos tehuelches. Las familias mapuche-tehuelche, finalmente, quedaron fuera de los marcos interpretativos disponibles, fuera del archivo (Foucault, 2002 [1969]) y, así, las reservas de Lago Viedma y Lago Cardiel fueron clasificadas como tehuelches, única aboriginalidad posible. Las narrativas hegemónicas congelaron las movilidades espaciales y sociales y, en las últimas décadas del siglo *xx*, clausuraron las posibilidades para la autoadscripción.

Aquellos que en un contexto dominado por dispositivos disciplinarios habían sido clasificadas como tribus, se organizaron cien años más tarde en comunidades, en el marco de dispositivos de seguridad (Foucault, 2006) en los que el Estado va dejando hacer. La tramitación de las personerías jurídicas se volvió una necesidad que obligó a las familias conformadas por hermanos y sobrinos a organizarse bajo esta forma de microdemocracia representativa; pasaje que profundizó fricciones en relación con la legitimidad de los liderazgos. Sin embargo, tal como ha ocurrido en el caso de Camusu Aike (Rodríguez, 2010) y en el de Kopolke, las herramientas jurídicas también habilitaron reflexiones colectivas mediante herramientas conceptuales, que combinaron conocimientos y experiencias antiguas con otras nuevas. A su vez, estas reflexiones –muchas de las cuales surgieron en encuentros con otros indígenas– motivaron herramientas comunitarias que motorizan acciones más allá de sus primeras expectativas.

Los vínculos entre indígenas y antropólogos, por otra parte, han permitido entretejer la investigación, la gestión participativa y la reflexión-acción comunitaria en un contexto que exigía a las comunidades la

reconstrucción de sus historias y sus territorios. Paradójicamente, a pesar de estar en desacuerdo con la exigencia de tener que demostrar ante el Estado que existen como colectivo, me encontré participando directamente en estos procesos. Teniendo en cuenta algunos problemas de comunicación que me llevaron a autocensurar la información producida durante esta investigación, y considerando que muchas de las personas no saben leer y escribir, me pregunto si los datos que hemos producido en torno a las doce familias mapuches que se asentaron en Santa Cruz a comienzos del siglo xx les serán útiles a las generaciones actuales para luchar colectivamente por la tierra. Me pregunto también si conocer las tramas que alguna vez tejieron sus ancestros, les permitirá recrear nuevos lazos, minimizar tensiones e inspirar acciones conjuntas.

Quizás este tipo de ensayos tenga algún impacto en los prejuicios forjados por el sentido común sobre el pueblo mapuche, para demostrar que en varios casos se emparentaron con los tehuelches, que los paralelos y meridianos no escindieron a unos de otros, que ambos pueblos fueron corridos hacia el sur –con movimientos de oeste a este y viceversa– por una amalgama cívico-militar, y que esta amalgama convirtió a sus territorios en un espacio euclidiano, organizado en cuadrículas, con vértices en mojones, ceñidos por alambres. Los que lograron obtener permisos precarios en áreas marginales fueron, paradójicamente, acusados como «intrusos» y convocados como mano de obra para las estancias que se expandieron sobre ellos. Convertidos en *peones*, *paisanos*, *descendientes* y *chilotes* se volvieron invisibles ante una sociedad que concluyó que ya no había *indios* en Santa Cruz y que los únicos legítimos eran los antiguos tehuelches.

Me pregunto entonces, finalmente, si aquellos que saben leer, pero no han aprendido a hacerlo a contrapelo de las narrativas de la nación, podrán comprender los alcances no sólo del término *preexistencia* sino también *existencia*, y asumir que los privilegios heredados de los pioneros o primeros pobladores son resultado de una historia escrita con sangre indígena que, en nombre de la civilización y el progreso, borró las narrativas sobre el hambre, la explotación y los desalojos de los pueblos preexistentes.

Lista de referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2005). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Aleman Berenguer, R. A. y Jornet Gil, E. (2011). La fascinante matemática de los nudos. *Números, Revista de Didáctica de las Matemáticas*, 76, 47-54. Recuperado de <http://www.sinewton.org/numeros>
- Algranti, J. M. (2008a). De la sanidad del cuerpo a la sanidad del alma. Estudio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el neo-pentecostalismo argentino. *Religião e Sociedade*, 28(2) 179-209.
- Algranti, J. M. (2008b). Cuando lo invisible gobierna lo visible. Etnografía de los cultos de prosperidad en la iglesia evangélica pentecostal de Rey de Reyes. *Perspectivas Latinoamericanas, Cuadernos de Investigación del Mundo Latino*, 5, 37-67.
- Algranti, J. M. (2009). Auge, decadencia y «espectralidad» del paradigma modernizador. Viejos y nuevos problemas en el estudio del pentecostalismo en América Latina. En C. A. Steil (Coord.). *Religiones y culturas. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Biblos.
- Alonso, A. (1994). The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology*, 23, 379-405.
- Álvarez Ávila, C. (noviembre, 2013). Prácticas de comunalización en una agrupación mapuche neuquina. En *Pertenencia comunitarias en/del siglo XXI en perspectiva trans-disciplinar. V Coloquio Anual IIDYPCA «Diversidad en Ciencias-Ciencias Diver-sas»*. Universidad Nacional de Río Negro.
- Álvarez Ávila, C. (2014). *Ser Mapuche en(tre) mundanizaciones: sentidos y tensiones de pertenencia y devenir en una comunidad mapuche neuquina*. (Tesis de Doctorado inédita), Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Appadurai, A. (1996). Sovereignty without Territoriality: Notes for a Postnational Geography. En S. Low y D. Lawrence-Zúñiga (Eds.) *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture* (337-349). London: Blackwell.
- Astuti, R. (2000). Kindreds and descent groups: new perspectives from Madagascar. En J. Carsten (Ed.) *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship* (90-103). Cambridge: Cambridge University Press.
- Aylwin, J. (julio, 2004). Políticas públicas y pueblos indígenas: el caso de las tierras mapuche en Neuquén (Argentina) y la Araucanía (Chile). En *Taller de la Red Indígena de CLASPO (Universidad de Texas) sobre Pueblos Indígenas ante el Estado neoliberal en América Latina*, La Paz (Bolivia). Recuperado de <http://lanic.utexas.edu/project/laoap/claspo/rtc/0041.pdf>
- Balazote, A. y Radovich, J. C. (1992). El contexto político-administrativo en la relocalización de Pilcaniyeu del Limay. *Papeles de Trabajo*, 2, s/d.

- Balazote, A. y Radovich, J. C. (1993). *Gran obra e impacto social en Pilcaniyeu*. Buenos Aires: CEAL.
- Balazote, A. y Radovich, J. C. (2003). Grandes represas hidroeléctricas: efectos sociales sobre poblaciones Mapuches en la Región del Comahue, Argentina. En S. Coelho Dos Santos y A. Nacke (Orgs.) *Hidroeléctricas e povos indígenas* (85-109). Florianópolis: Ed. Letras Contemporáneas.
- Barbería, E. (1995). El Avance de la Frontera Ovina y el Indígena en Santa Cruz. En *Los Dueños de la Tierra en la Patagonia Austral, 1880-1920*. Río Gallegos: Universidad Nacional de la Patagonia Austral.
- Bartolomé, M. A. (2006). As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, 12(1), 39-68. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100002&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt
- Basso, K. (1996). Wisdom Sits in Places. Notes on a Western Apache Landscape. En S. Feld y K. Basso. (Eds.) *Senses of place* (53-90). Santa Fe: School of American Research Press.
- Bauman, R. y Briggs, Ch. (1990). Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life. *Annual Review of Anthropology*, 19, 59-88. [existe traducción en castellano disponible en L. A. Golluscio (Comp.) *Estudios sobre el contexto I, Etnolingüística*. Buenos Aires: Editorial Facultad de Filosofía y Letras UBA].
- Beato, G. (Comp.) (1993). *Grupos dominantes en México y Argentina, siglos XIX y XX*. Córdoba: Edición Universidad Nacional de Córdoba.
- Bechis, M. (1994). Matrimonio y política en la génesis de dos parcialidades Mapuche durante el siglo XIX. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 3, 41-62.
- Beckett, J. (1988). Introduction. En *Past and Present. The Construction of Aboriginality* (1-10). Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Beckett, J. (1993). Walter Newton's history of the world—or Australia. *American Ethnologist*, 20(4), 675-695.
- Berbohm, J. (1879) *Wanderings in Patagonia or Life among the Ostrich-Hunters*. New York: Henry Holt and Company.
- Belaunde, L. E. (2005). *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: UNMSM.
- Beliner, D. (2005). An «Impossible» Transmission: Youth Religious in Guinea Conakry. *American Ethnology*, 32(4), 376-592.
- Benjamin, W. (1973 [1940]). *Tesis de Filosofía de la Historia*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1999). Teoría del conocimiento, teoría del progreso. En *Libro de los pasajes* (459-490). Madrid: Akal.
- Benoist, J. M. (1981). Conclusiones. En C. Levi-Strauss (Org.) *La Identidad* (353-369). Barcelona: Ediciones Petrel.

- Blanco, G. (2008). Tierra y ganado en la Patagonia: políticas públicas y conflictividad en las primeras décadas del siglo XX. *Anuario del Centro de Estudios Históricos «Prof. Carlos S. A. Segreti»*, 8, 21-40.
- Blanco, G. (2009). Un empresario ganadero en un espacio periférico: las estrategias de acumulación de la familia Zingoni en Neuquén (primera mitad del s. XX). *Naveg@merica. Revista electrónica de la Asociación Española de Americanistas*, 2. Recuperado de <http://revistas.um.es/navegamerica/article/view/55631>
- Blaser, M. (2009). Political Ontology. *Cultural Studies*, 23(5), 873-896.
- Blaser, M. (2013). Ontological Conflicts and the Stories of Peoples In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54(5), 547-568.
- Bourdieu, P. (1988). *La distinción*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (1991). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Briones, C. (1983). *El Ftá Ngillipún en la comunidad Mapuche de Ancatruz*. (Tesis de Licenciatura inédita). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Briones, C. (1988). Caciques y Estancieros mapuche: Dos momentos y una historia. En *XLVI Congreso Internacional de Americanistas* (1-46). Ámsterdam.
- Briones, C. (1989). La identidad imaginaria: Puro winka parece la gente. *Cuadernos de Antropología*, 2(3), 43-69.
- Briones, C. (1996). Culturas, identidades y fronteras: Una mirada desde las producciones del cuarto mundo. *Revista de Ciencias Sociales*, 5, 121-33.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del «Cuarto Mundo». Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Briones, C. (2002). Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y Nación en Argentina. *Runa*, 23, 61-88.
- Briones, C. (2003). Re-membering the Dis-membered: A drama about Mapuche and Anthropological Cultural Production in Three Scenes (4th edition). *The Journal of Latin American Anthropology*, Special Issue on Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina (S. Hirsch and G. Gordillo, eds.), 8(3), 31-58.
- Briones, C. (2005a) (Ed.) *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, C. (2005b). Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Ed.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* (11-43). Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, C. (2007a). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa, Revista de Humanidades*, 6, 55-83. Recuperado de <http://www.revistatabularasa.org/numero-6/briones.pdf>

- Briones, C. (2007b). «Our struggle has just begun». Experiences of Belonging and Mapuche Formations of Self. En de la M. Cadena y O. Starn (Eds.) *Indigenous Experience Today* (99-121). Oxford-New York: Berg Publishers.
- Briones, C. (2007c). «Nuestra lucha recién comienza». Vivencias de pertenencia y formaciones mapuche de sí mismo. *Avá. Revista de Antropología*, 10, 23-46.
- Briones, C. (2014). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, (40), 49-70.
- Briones, C. (2015). Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la «nacional y popular» de la última década. *Antipodas*, 21, 21-48.
- Briones, C. (en prensa). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Briones, C. y Carrasco, M. (2000). *Pacta Sunt Servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina 1742-1878)*. Documento 29. Buenos Aires: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA).
- Briones, C. y Delrio, W. (2002). Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900). En A. Teruel; M. Lacarrieu y O. Jerez (Comps.). *Fronteras, ciudades y estados*, Tomo I. (45-78). Córdoba: Alción Editora.
- Briones, C. y Delrio, W. (2009). The «Conquest of the Desert» as a trope and Enactment of Argentina's Manifest Destiny. En D. Maybury-Lewis; T. MacDonald and B. Maybury-Lewis (Eds.). *Manifest Destinies and Indigenous Peoples* (51-83). Cambridge: Harvard University Press.
- Briones, C. y Lenton, D. (1997). Debates parlamentarios y nación. La construcción discursiva de la inclusión/exclusión del indígena. *Actas de las Terceras Jornadas de Lingüística Aborígen* (303-318). Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Briones, C. y Ramos, A. (2005). Audiencias y contextos: la historia de Benetton contra los Mapuche. *E-misférica. Performance and Politics in the Americas*, 2(1), 1-12. Recuperado de http://hemisphericinstitute.org/journal/2_1/briones.html.
- Briones, C. y Ramos, A. (2010). Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut. En G. Gordillo y S. Hirsch (Comps.). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (39-78). Buenos Aires: La Crujía-Flasco.
- Briones, C. y Nahuelquir, F. (2015). Trajectoires d'appartenances à *Pwelmapu*: Déviations, embranchements et barrages routiers. En R. Salas Astrain y F. Le Bonniec (Eds.)

- Les Mapuche à la mode. Treize essais sur les modes d'existence et de résistance des Mapuche au Chili, Argentine et au-delà* (183-204). París: L'Harmattan, Colección Esthétiques.
- Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past. *Anthropological Quarterly*, 63(1), 1-6.
- Canals Frau, S. (1935). La Araucanización de la Pampa. *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, 120, 221-232.
- Canals Frau, S. (1946). Expansion of the Araucanians in Argentina. En J. Steward (Ed.) *Handbook of South American Indians*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 143(2), 761-766.
- Canals Frau, S. (1986 [1953]). *Las poblaciones indígenas de la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Cañuqueo, L. Kropff, L. y Pérez, P. (abril, 2012). A la sombra del Estado: comunalización indígena en parajes de la precordillera de Río Negro, Argentina. IIDYPCA *Coloquio Internacional Prácticas de pertenencia trans-estatales y trans-categoriales*. Instituto de Investigaciones en Diversidad y Procesos de Cambio (IIDYPCA) e Institut Pluridisciplinaire pour les Études sur l'Amérique Latine à Toulouse (IPEALT).
- Capdevielle, J. (octubre, 2010). Capital social y estrategias de reproducción entrelazadas: familias e iglesias evangélicas en contextos de pobreza. CLACSO- CROP-CEHILA *Seminario Internacional Historia del tiempo presente del cristianismo en el mundo de los pobres en un contexto de globalización*. Casa Nazareth.
- Carbonelli, M. (2011). *Mediaciones con lo político. Análisis de la participación de actores evangélicos en partidos políticos en el AMBA*. (Tesis de Maestría inédita). Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires.
- Carsten, J. (2000a) Introduction: cultures of relatedness. En J. Carsten (Ed.) *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship* (1-36). Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, J. (Ed.) (2000b). *Cultures of relatedness. New approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, J. (Ed) (2007). *Ghosts of memory: essays on remembrance and relatedness*. Malden: Blackwell Pub.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la «invención del otro». En E. Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/castro.rtf>
- Ceriani Cernádas, C. (2008). *Nuestros hermanos lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona*. Buenos Aires: Biblos.
- Ceriani Cernádas, C. y Citro, S. (2005). El movimiento del evangelio entre los Toba del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica. En B. Guerrero Jiménez (Comp.). *De Indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina* (111-170). Iquique: Jote Errante-Campus Universidad Arturo Prat.

- Chambers, R. (1991). *Room for maneuver: reading (the) oppositional (in) narrative*. Chicago: University of Chicago Press.
- Clifford, J. (1992). Travelling Cultures. En L. Grossberg; C. Nelson y P. Treichler (Eds.) *Cultural Studies* (96-116). New York: Routledge.
- Crespo, C. y Tozzini, M. A. (2009). Entrar, salir y romper el cristal. Demandas territoriales y modalidades de clasificación en Lago Puelo, Patagonia Argentina. *Boletín de Antropología, Universidad de Antioquía*, 23, 55-78.
- Curruhuinca-Roux (1993). *Las matanzas del Neuquén. Crónicas mapuches*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- Darwin, C. (1860). *Journal of Researches into the Natural History and Geology of the Countries Visited During the Voyage of H. M. S. Beagle Round the World*. Londres: John Murray.
- Das, V. (1995). *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India* Delhi: Oxford University Press.
- De Agostini, A. M. (1945). *Andes patagónicos: viajes de exploración a la Cordillera Patagónica Austral*. Buenos Aires: Guillermo Kraft.
- De Ángelis, P. (1839). Introducción. En *Colección de Obras y Documentos relativos a la Historia antigua y moderna de las Provincias del Río de La Plata. Ilustrados con notas y disertaciones por Pedro de Angelis*. Tomo I-IV. Buenos Aires: Imprenta del Estado.
- De la Cadena, M. (2009). Política indígena: un análisis más allá de «la política». *Journal wan-ram*, 4, 139-171.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Delrio, W. (2004). Espacio e identidad: la expropiación de la tribu Nahuelpán. En B. Dávila; M. Germain; C. Gotta; A. Manavella y M. L. Múgica (Coords.) *Territorio, memoria y relato en la construcción de identidades colectivas* (138-148). Rosario: Universidad Nacional de Rosario Editora.
- Delrio, W. (2005a). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Quilmes.
- Delrio, W. (2005b). Mecanismos de tribalización en la Patagonia. Desde la gran crisis al primer gobierno peronista. *Memoria Americana*, 13, 209-242.
- Delrio, W. y Ramos, A. (2006). Reunidos en Fütá Trawüin. Agencias políticas y alianzas identitarias desde los parlamentos mapuche-tehuelche [CD-ROM]. *Actas del VIII Congreso de Antropología Social*, Salta: Universidad Nacional de Salta.
- Díaz, R. y Rodríguez de Anca, A. (2008). Desafíos interculturales, cruces políticos y educaciones diferentes: una aproximación al debate desde la provincia de Neuquén, Patagonia, Argentina. *Educación y Pedagogía*, xx (52), 113-126.
- Díaz, C. (2007). *1937: El desalojo de la tribu Nahuelpan*. El Bolsón: Editorial Musiquel.
- Dirección de Información Parlamentaria (DIP). (1991). *Tratamiento de la Cuestión Indígena*. Estudios e Investigaciones 2. Buenos Aires: Dirección de Información Parlamentaria del Congreso de la Nación.

- Domínguez, M. (2001). *Comunidad y Territorio: una aproximación etnográfica a la construcción de la territorialidad en comunidades mapuches del Parque Nacional Lanín*. (Tesis de Licenciatura inédita). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Dumrauf, C. (1992). *Historia del Chubut*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.
- Endere, M. L. (2011) Cacique Inakayal. La primera restitución de restos humanos ordenada por ley. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1(1). Recuperado de <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/article/view/320/102>
- Escobar, A. y Osterweil, M. (2009). Movimientos sociales y la política de lo virtual. Estrategias deleuzianas. *Tabula Rasa*, 10, 123-161. Recuperado de <http://www.revistatabularasa.org/numero-10/04escobar.pdf>
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Espinosa, M. E. (2014). Una iglesia primitiva e internacional: el perfil misionero de los Hermanos Libres en su llegada a la Argentina. *Ciencias Sociales y Religión*, 16, 58-78.
- Falaschi, C., Sanchez, F. y Szulc, A. (2005). Políticas Indigenistas en Neuquén: Pasado y Presente. En C. Briones (Ed.) *Cartografías Argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad (179-221)*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Faron, L. C. (1997[1964]). *Antüpaiñamko, Moral y ritual mapuche*. Santiago de Chile: Ediciones Mundo.
- Favaro, O. (1999a). La dinámica política y la conformación del poder en Neuquén. *Cuadernos del CISH*, 4(5), 99-129. Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/13538>
- Favaro, O. (Dir.) (1999b). *Neuquén. La construcción de un orden estatal*. Neuquén: UNCO-CEHEPYC/CLACSO.
- Favaro, O. (2002). *Estado, Política y petróleo. La historia política neuquina y el rol del petróleo en el modelo de provincia, 1958-1990*. (Tesis doctoral). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, La Plata. Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/2999>
- Favaro, O. (2004). Sociedad y política. La interpelación y representación política de los ciudadanos neuquinos. Neuquén, Argentina, 1958-1983. *Prohistoria*, 8, 151-164.
- Favaro, O. (2012). Luces y sombras en la vigencia y políticas de un partido provincial argentino: El Movimiento Popular Neuquino, 1983-2010. *Sociohistórica*, 30, 67-85. Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/27434>
- Favaro, O. y Arias Bucciarelli, M. (1999). El sistema político neuquino. Vocación hegemónica y política faccional en el partido gobernante. En O. Favaro (Dir.) *Neuquén. La construcción de un orden estatal*. Neuquén: UNCO-CEHEPYC/CLACSO.
- Favaro, O. e Iuorno, G. (1999). Libaneses y sirios. Actividad comercial y participación en el espacio neuquino. *Entrepasados. Revista de Historia*, 17, 27-47.

- Fernandez, C. (1995). *Cuentan los mapuche*. Buenos Aires: Nuevo Siglo.
- Fischer, M. (2007). Culture and Cultural Analysis as Experimental Systems. *Cultural Anthropology*, 22(1), 1-65.
- Foerster, R. (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Universitaria S. A.
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge. Selected Interviews and other Writings 1972-1977*. (C. Gordon, Ed.). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1991). La gubernamentalidad. En *Espacios de poder* (9-26). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (2002a [1969]). *La Arqueología del Saber*. México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2002b [1975]). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Friedman, J. (1993). Reply to Fischer. *American Anthropologist*, 95(4), 1002-1003.
- García Babino, S. (2012). *Sangnilaya: prácticas de autonomía en una comunidad miskitu de Nicaragua*. Managua: UCA Publicaciones.
- GELIND (Grupo de Estudios en Legislación Indígena: C. Briones, M. Carrasco, D. Escolar, A. Lazzari, D. Lenton, J. M. Obarrio, S. Siffredi) (1999). Etnografía del discurso jurídico sobre lo indígena. La resolución 4811/96 desde la pragmática. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* VII(8), 51-68.
- Gillespie, S. D. (2000). Lévi-Strauss. Maison and Société à Maisons. En R. Joyce y S. Gillespie (Eds.) *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies* (pp. 22-52). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Golluscio, L. (2006). *El Pueblo Mapuche. Poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- Grossberg, L. (1992). *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge.
- Grossberg, L. (1993). Cultural Studies/New Worlds. En C. McCarthy y W. Crichlow (Eds.). *Race, Identity and Representation in Education*. New York: Routledge.
- Grossberg, L. (1996). Identity and Cultural Studies: Is That All There Is? En S. Hall & P. Du Gay (Eds.). *Questions of Cultural Identity* (87-107). London: Sage Publications.
- Grossberg, L. (2003 [1996]). Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? En Hall, S. y Du Gay, P. (Eds.) *Cuestiones de Identidad Cultural* (148-180). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Grossberg, L. (2010). Teorización del contexto. *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, 9, 17-23.
- Guevara, A. (2009). Entre el pastor evangélico y el dirigente indígena: discursos religiosos y políticos en dos «comunidades» Mapuche del sur de Chile. *Cultura y Religión*, 3(2), 172-195.

- Halbwachs, M. (2004 [1950]). *La Memoria Colectiva*. Zaragoza: Prensa Universitaria de Zaragoza.
- Hale, Ch. (2004). Rethinking Indigenous Politics in the Era of the «Indio Permitido». *NACLA Report on the Americas*, 38, 16-21.
- Hall, S. (1986). The Problem of Ideology –Marxism without Guarantees. *Journal of Communication Inquiry*, 10(2), 28-44.
- Hall, S. (2000). Multiculturalismo-Interculturalidad. En E. Restrepo *Seminario Stuart Hall y los Estudios Culturales en América Latina y el Caribe*. Clase N° 9 (1-10). Red CLACSO de Posgrado en Ciencias Sociales. Espacio de Formación Virtual.
- Hall, S. (2010 [1985]). Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas. En S. Hall, E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (Eds.) *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales (193-220)*. Popayan-Lima-Quito: Envión Editores.
- Hamberger, K. (2005). Por una teoría espacial do parentesco. *Mana*, 11(1). Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132005000100006>
- Hamberger, K. (2010). La maison en perspective. Un modèle spatial de l'alliance. *L'Homme*, 194, 7-40.
- Hardt, J. (1992). *Juan Plate. Un Pionero Patagónico. (Los alemanes en el Sur). 1859-1938*. Fondo: Biblioteca de Centro Regional Universitario Bariloche. San Carlos de Bariloche: Universidad Nacional del Comahue.
- Haverkamp, A. (1992). Notes on the «Dialectical Image» (How Deconstructive Is It?) *Diacritics*, 22(3/4), Autumn-Winter, 69-80.
- Heidegger, M. (1971). *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper.
- Hymes, D. (1986 [1972]). Models of the interaction of language and social life. En J. Gumperz y D. Hymes (Eds.) *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication (35-71)*. New York: Holt, Rinehart, Winston.
- Imbelloni, J. (1949). Los Patagones. Características corporales y psicológicas de una población que agoniza. *Runa, Archivo para las ciencias del hombre*, 2(partes 1-2), 5-58.
- Ingold, T. (2011). *Essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge.
- Jimeno, M. (2007). Lenguaje, Subjetividad y Experiencias de la Violencia. *Antípoda*, 5, 169-190.
- Joyce, R. y Gillespie, S. (Eds.) (2000). *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Koessler, B. (2000 [1954]). *Cuentan los araucanos. Mitos, leyendas y tradiciones*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo.
- Kradolfer, S. (2007). Ser mapuche en Argentina en el umbral del tercer milenio. *Revista del CESLA*, 10, 37-51.
- Kropff, L. y Álvarez, M. (julio, 2003). Kay Kay egu Xeg Xeg: una performance teatral del mito de origen del Pueblo Mapuche. Instituto Hemisférico de Performance y Política, New York University. 4º *Seminario Anual: «Espectáculos de Religiosidad»*.

- Recuperado de http://www.hemi.nyu.edu/eng/seminar/usa/workgroups/musicalreligiosities/papers/Paper_Laura_Kropff.dwt
- Latour, B. (2007 [1991]). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la Teoría del Actor-Red*. Buenos Aires: Manantial.
- Lefebvre, H. (1974). La producción del espacio. *Papers: Revista de Sociología*, 3, 219-229.
- Lenton, D. (2007). *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indígena argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)*. (Tesis doctoral inédita). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Levi Strauss, C. (Org.) (1981). *La Identidad*. Barcelona: Ediciones Petrel.
- Levi-Strauss, C. (1997 [1975]). La organización social de los kwakiutl. En *La vía de las máscaras (140-162)*. México: Siglo XXI Editores.
- Lista, R. (1887). *Viaje al país de los Onas, Tierra del Fuego*. Buenos Aires: Nuñez.
- Lista, R. (1975 [1879]). *Mis Exploraciones en la Patagonia 1877-1880*. Buenos Aires: Marymar.
- Lista, R. (2006a [1894]). *Los indios tehuelches. Una raza que desaparece*. Buenos Aires: Colección del Bicentenario Editores.
- Lista, R. (2006b [1879]). *Viaje al país de los tehuelches*. Buenos Aires: Colección del Bicentenario Editores.
- Macho Stadler, M. (2002). ¿Qué es la topología? *Sigma*, 20, 63-77.
- Manosalva, M. (2011). *Comunidad Mapuche Nahuelpán de Desarrollo del Turismo*. (Tesis de Licenciatura). Universidad Nacional del Comahue, Neuquén. Recuperado de
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127.
- Mariman, P., Caniuqueo, S., Millalen, J. y Levil, R. (2006). *¡...Escucha winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.
- Massey, D. (2000). Travelling Thoughts. En P. Gilroy, L. Grossberg y A. McRobbie (Eds.) *Without Guarantees. In Honour of Stuart Hall (225-232)*. London-New York: Verso.
- Massey, D. (2005a). *For Space*. London: Sage Publications.
- Massey, D. (2005b [1998]). La filosofía y la política de la espacialidad: Algunas consideraciones. En L. Arfuch (Comp.). *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias (103-127)*. Buenos Aires: Paidós.
- Míguez, D. (2000). Conversiones religiosas, conversiones seculares. Comparando las estrategias de transformación de identidad en programas de minoridad e Iglesias pentecostales. *Ciencias Sociales y Religión*, 2, 11-30.

- Ministerio de Desarrollo Social (s/f). Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). Información estadística. Recuperado de <http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uploads/i1/Institucional/6.InformacionEstadistica.pdf>
- Ministerio de Guerra y Marina (1870). *Memoria Argentina (291-294)*. Buenos Aires: Imprenta Americana.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Musters, C. (1873). *At Home with the Patagonians. A year's wandering over untrodden ground from the Straits of Magellan to the Río Negro*. Londres: John Murray.
- Nacuzzi, L. (1993). Los cacicazgos duales en Pampa-Patagonia durante el siglo XVIII. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XIX,135-144. Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/25050>
- Nacuzzi, L. (1998). *Identidades impuestas: Tehuelches, Aucas y Pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Nahuelquir, F. (diciembre, 2008). Situando las memorias de la gente de Sayhueque. Entre el archivo y concepciones hegemónicas de aboriginalidad. *VIII Congreso Latinoamericano de Educación Bilingüe Intercultural*. Buenos Aires: Ministerio de Educación-UNICEF.
- Nahuelquir, F. (2012). Políticas de territorialización de indígenas en Chubut: Provincialización de las relaciones interétnicas a través del acceso a la tierra. *Revista Latinoamericana de Metodología en Ciencias Sociales* 2(2), 72-108. Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/26948>
- Olivera, M. A. y Briones, C. (1987). Proceso y estructura: transformaciones asociadas al régimen de «reserva de tierras» en una comunidad mapuche. *Cuadernos de Historia Regional*, IV(10), 29-73.
- Olivera, M., Briones, C. y Carrasco, M. (1985). Contribución al estudio de las pautas matrimoniales en la comunidad mapuche Ancatrú (Pcia. del Neuquén). *Cuadernos*, 10, 141-174.
- Pepe, F., Añón Suárez, M. y Harrison, P. (2010). *Antropología del genocidio. Identificación y restitución: colecciones de restos humanos en el Museo de La Plata*. La Plata: Editorial de la Campana.
- Perea, E. J. (1998). *Sucedidos y entreverados en viejos documentos de la Patagonia, 1920-1940*. Comodoro Rivadavia: Editorial Universitaria Patagónica.
- Pérez, P. (2013). Modos históricos de construcción de una excepcionalidad normalizante en los márgenes del estado argentino. *Identidades: Dossier del Primer Encuentro Patagónico de Teoría Política*, 107-114. Recuperado de <https://iidentidadess.files.wordpress.com/2013/08/perez-pdf.pdf>
- Petit, L. y Álvarez Ávila, C. (2014). «Pero que el camaruco no lo dejen de hacer, pase lo que pase». Tensiones y (meta)reflexiones sobre las rogativas mapuche. *Revista*

- Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana 4(2) 1-19. Recuperado de <http://corpusarchivos.revues.org/1226>
- Petitot-Cocorda, J. (1981). Identidad y catástrofes (topología de la diferencia). En Levi-C. Strauss (Org.) *La Identidad* (119-163). Barcelona: Ediciones Petrel.
- Pigafetta, A. (1922). *Primer Viaje en Torno al globo*. Madrid: Calpe. [Trabajo original escrito en 1524-1525].
- Priegue, C. N. (2007). «En memoria de los abuelos». *Historia de vida de Luisa Pascual, Tehuelche*. Viedma: Fundación Ameghino.
- Radovich, J. C. (1983). El pentecostalismo entre los mapuche del Neuquén. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, xv, 121-132. Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/25167>
- Radovich, J. C. (2001). El proceso de privatización de Hidronor S. A. En A. Balazote; M. Catullo y J. C. Radovich (Orgs.) *Antropología y grandes proyectos en el Mercosur*. La Plata: Minerva.
- Radovich, J. C. (2013). Los mapuches y el Estado neuquino: algunas características de la política indígena. *Runa*, 34(1), 13-29.
- Radovich, J. C. y Balazote, A. (1997). Inversión y desinversión de capital en megaproyectos hidroenergéticos. Efectos sociales en poblaciones mapuche asentadas sobre los ríos Limay y Neuquén. *Papeles de Trabajo*, 6, 127-142.
- Ramos, A. y Delrio, W. (2001). Paralejo: perspectivas en la historia de origen. *Voces Recobradas. Revista de Historia Oral*, 12, 26-34.
- Ramos, A. y Delrio, W. (2011). Mapas y narrativas de desplazamiento. Memorias mapuche-tehuelche sobre el sometimiento estatal en Norpatagonia. *Antítesis*, 4(8), 515-532.
- Ramos, A. M. (2004). No reconocemos los límites trazados por las naciones. La construcción del espacio en el Parlamento mapuche-tehuelche. 2004 Meeting of the Latin American Studies Association, Las Vegas.
- Ramos, A. M. (2005). *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del "noroeste de Chubut (1990-2003)*. (Tesis de Doctorado inédita). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Ramos, A. M. (2006). Movilidades estructuradas en un conflicto por tierras: juicios y desalojos en la comunidad Vuelta del Río. En G. Boccara y Ortelli, S. (comp.) *Hegemonías, clasificaciones etnopolíticas y protagonismo indígena, siglos XVII-XX*, Anuario IEHS, 21, 129-150.
- Ramos, A. M. (2010a). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas Mapuches-Tehuelches en contextos de desplazamientos*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ramos, A. M. (2010b). The good memory of this land. Reflections on the processes of remembering and forgetting. *Memory Studies*, 3(1), 1-18.
- Ramos, A. y Cañumil, P. (marzo, 2010). Conocimientos y relaciones sociales. En X Seminario Argentino Chileno y IV Seminario Cono Sur de Ciencias Sociales, Humanidades y

- Relaciones Internacionales La Travesía de la Libertad ante el Bicentenario*. Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Mendoza.
- Ramos, A. y Cañumil, P. (en prensa). Algunas reflexiones sobre los procesos de formación de «lof». En C. Briones y S. Kradolfer (Comp.) *Pertenencias y Fronteras: dinámicas políticas e identitarias de pueblos indígenas*. Toulouse: CEISAL.
- Ramos, A. y Sabatella, M. E. (noviembre, 2013). La práctica del conflicto como proceso de constitución de subjetividad política y reflexión crítica en torno a la idea de «comunidad»: la historia de los Caño. En IIDYPCA, *V Coloquio Anual IIDYPCA Diversidad en Ciencias, Ciencias Diversas*, San Carlos de Bariloche.
- Ramos, A., Stella V. y Nahuelquir F. (2013, noviembre 27-29). Los Ñanco y los Sayhucque: construcción de subjetividades políticas en dos procesos de movilización colectiva. En Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Antropología Social. *VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Ricoeur, P. (2004 [2000]). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, M. E. (2004). ¿Indígenas, obreros rurales o extranjeros? Migraciones chilotas en la literatura de viaje de los años treinta. *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos*, 4. Recuperado de <http://nuevomundo.revues.org/document451.html>
- Rodríguez, M. E. (2009). «Empezaron sacándoles las tierras, después las familias, después la identidad»: Trayectorias de una recuperación en suspenso (lote 119, provincia de Santa Cruz). *Avá Revista de Antropología*, 14, 85-102.
- Rodríguez, M. E. (2010). *De la «extinción» a la autoafirmación: Procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (Provincia de Santa Cruz, Argentina)*. (Tesis de doctorado inédita). Georgetown University, Georgetown.
- Rodríguez, M. E. (2011) «Casualidades» y «causalidades» de los procesos de patrimonialización en la provincia de Santa Cruz. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 1(1), 1er semestre. Recuperado de <http://corpusarchivos.revues.org/988>
- Rodríguez, M. E. (en prensa). «Invisible Indians», «Degenerate Descendants»: Idiosyncrasies of *Mestizaje* in Southern Patagonia. En P. Alberto y E. Elena (Eds.) *Shades of the Nation: Rethinking Race in Modern Argentina*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodríguez, M. E. y Alaniz, M. (en prensa). Interculturalidad y educación en la provincia de Santa Cruz. En A. C. Hecht y M. Schmidt (Eds.) *Maestros de la EIB*. Buenos Aires: Novedades Educativas.
- Rose, N. (2003). Identidad, genealogía, historia. En Hall, S. y Du Gay, P. (Comps.) *Cuestiones de identidad cultural* (214-250). Buenos Aires: Amorrortu.

- Roseberry, W. (1994). Hegemony and the Language of Contention. En M. Gilbert, J. Nugent y d. Nugent (Eds.) *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (355-366). Durham: Duke University Press.
- Sabatella, M. E. y Stella, V. (julio, 2013). Reflexiones sobre los procesos de actualización de subjetividades políticas: Los *pewma* mapuche como formas de transmisión de memoria y consejo. En *Actas de la X RAM [CD-ROM]* Departamento de Antropología de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- Sahlins, M. (2011a). What kinship is (part one). *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), 17, 2-19.
- Sahlins, M. (2011b). What kinship is (part two). *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), 17, 227-242.
- Salamanca Villamizar, C. (2009). Os novos qom: a constituição de uma identidade relacional em devir. *Mana. Revista de Antropología Social*, 15(1), 155-182.
- San Martín, C. (2013). Memorias que dearqueologizan. En C. Crespo (Ed.) *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios* (101-136). Buenos Aires: Antropofagia.
- Schneider, D. (1984). *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Segato, R. (2007). La faccionalización de la República y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. En *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en los tiempos de Políticas de la Identidad* (293-309). Buenos Aires: Prometeo.
- Seman, P. (1997). Religión y cultura popular en la ambigua modernidad latinoamericana. *Revista Nueva Sociedad*, 149, 130-145.
- Seman, P. (2000). *A Fragmentação do cosmos: um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um Barrio da Grande Buenos Aires*. (Tesis doctoral inédita). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Seman, P. (2001). La recepción popular de la Teología de la Prosperidad. *Scripta Ethnológica*, 23, 145-162.
- Serres, M. (1981). Discurso y recorrido. En C. Levi-Strauss (Org.) *La Identidad* (23-51). Barcelona: Ediciones Petrel.
- Serres, M. (1995). *Atlas*. Madrid: Cátedra.
- Stella, V. (2014). *Subjetividades mapuche-tehuelche: un análisis situado en el mapa hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut)*. Bariloche: IIDYP-CA-UNRN-CONICET, Colección Tesis. Recuperado de http://iidypca.homestead.com/Subjetividades_mapuche-tehuelche_web.pdf
- Stella, V. y Tozzini, M. A. (2014). «Existimos, porque acá estamos». Memorias de pertenencias y movibilidades históricas interpelando modelos y detenciones comunitarios actuales en el noroeste de la Provincia de Chubut . En *Actas del XI Congreso Argentino de Antropología Social*. Recuperado de <http://www.11caas.org/>

conf-cientifica/comunicacionesDocGetfile.php?comunicacionIdSeleccionado=3670

- Strathern, M. (1992). *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Svampa, M. (Ed.) (2000). *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires: Biblos-Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Tozzini, M. A. (2008). Historia y narrativa en procesos de auto reconocimiento étnico. *Avá Revista de Antropología*, 13, 39-57.
- Tozzini, M. A. (2010). Demandas indígenas, burocracias estatales e intervención antropológica en la Patagonia Argentina. *Revista Etnografías Contemporáneas*, 5, 109-134.
- Tozzini, M. A., Grigüela, L. y Pappagallo, A. (2008). La lof Antieco y la comunidad mapuche de Costa de Lepá. Una historia de ambiguas (des)clasificaciones. Informe Pericial Interdisciplinario inédito. Esquel, Servicio Social, Ministerio Público de la Defensa.
- Trentini, F., Valverde, S., Radovich, J. C., Berón, M., Balazote, A. (2010). «Los nostálgicos del Desierto»: La cuestión mapuche en Argentina y el estigma en los medios. *Cultura y Representaciones Sociales*, 8, 186-212.
- Valdéz, J. (s/f) La desestructuración del mundo indígena. Recuperado de <http://www.folkloretradiciones.com.ar/literatura/La%20Desestructuracion%20Indigena.pdf>
- Villagra, R. (2008). Los liderazgos enlhet-enenlhet. Los cambios, las continuidades, las paradojas. En J. Braunstein y N. Meichtry (Eds.) *Liderazgo: Representatividad y control social en el Gran Chaco* (117-133). Corrientes: Universidad Nacional del Nordeste.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipit 'i: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3-22.
- Wolf, E. (1982). *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press.
- Zeballos, E. (1878). *La conquista de quince mil leguas: Estudio sobre la traslación de la Frontera Sud de la República al Río Negro. Dedicado a los jefes y oficiales del Ejército Expedicionario*. Buenos Aires: Establecimiento Tipográfico a vapor de La Prensa.

PARENTESCO Y POLÍTICA

TOPOLOGÍAS INDÍGENAS EN LA PATAGONIA

fue compuesto con tipografías Alegreya ht Pro, Alegreya SC,
Alegreya Sans, Alegreya Sans SC y Open Sans.

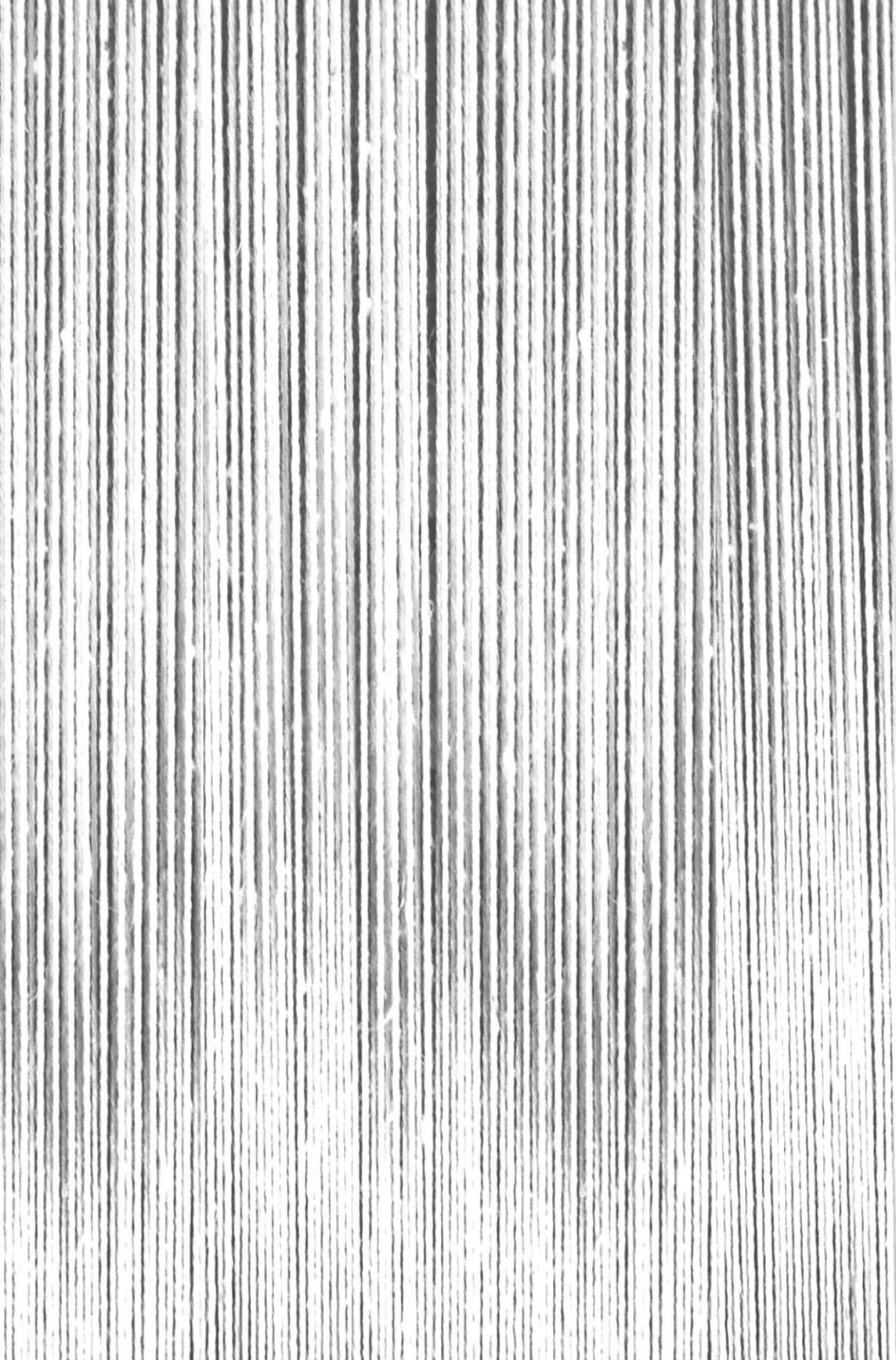
Se editó en febrero de 2016

en el Departamento de Publicaciones-Editorial
de la Universidad Nacional de Río Negro.

Impreso en IntegralTech s.A.,

provincia de Buenos Aires,

República Argentina.



Parentesco y política Topologías indígenas en la Patagonia

Este libro surge de la experiencia de un equipo de investigación en el que antropólogos e historiadores nos reunimos con el fin de repensar procesos de formación de colectivos indígenas en la Patagonia. A lo largo de años de trabajo fuimos acompañando distintos desarrollos: de reorganización o de reclamo de comunidades históricamente reconocidas como tales; así como de pertenencias invisibilizadas que comenzaron a hacer pública su auto-identificación.

La meta siempre fue registrar la heterogeneidad de situaciones producidas en la historia, los efectos de las sucesivas políticas indigenistas, así como los recursos socioculturales propios desde los cuales se ha ido buscando habitar coordenadas de pertenencia indígena —como mapuches, como tehuelches o como mapuches-tehuelches.

En lo empírico, buscamos ver cómo los límites comunitarios se abrían a y de colectivos más amplios, y/o se entramaban regionalmente. En lo que hace al enfoque, exploramos esos procesos desde metáforas provenientes de la topología, lo cual presupuso re-leer en términos de conexiones y desconexiones simultáneas ciertos caminos teóricos que veníamos transitando para dar cuenta de la capacidad de agencia de nuestros interlocutores y de sus prácticas de memoria, parentesco y política.

Esperamos que tanto la apropiación etnográficamente anclada de la teoría que cada capítulo realiza, así como la heterogeneidad de trayectorias que nos ha tocado analizar, se hagan patentes con la lectura de los trabajos que aquí reunimos.

Claudia Briones y Ana Ramos

