

“SER JUNTOS” EN LAS CIUDADES: PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN MAPUCHE-TEHUELCHES EN LA REGIÓN DE LA COSTA Y VALLE DE CHUBUT (PATAGONIA, ARGENTINA)

VALENTINA STELLA¹

IIDyPCa/UNRN/CONICET, ARGENTINA

<https://orcid.org/0000-0003-0773-3891>

RESUMEN: *El presente artículo se enmarca en los procesos de relaciones indígenas en la región de la costa y el valle de la provincia de Chubut (Patagonia Argentina), en los que se fueron involucrando las personas que se auto-identifican como mapuche-tehuelche. A partir de la reflexión de sus trayectorias, me interesa mostrar cómo los y las mapuche-tehuelche articularon de formas específicas propios modos de relacionarse con memorias en proceso de restauración dando sentido a sus afectos y luchas en un contexto urbano en el que no eran tenidos en cuenta como sujetos políticos. Además de historizar brevemente algunos de los procesos de reivindicación étnica en una región donde lo indígena solo existía como un objeto estético del folklore provincial, el presente artículo se propone reflexionar sobre las prácticas políticas con las que las y los indígenas urbanos fueron desafiando los escenarios hegemónicos. A partir de ocupar los sentidos oficiales en que eran visibilizados, los y las mapuche-tehuelche de la región conformaron un “ser juntos” particular en el que fueron entretejiendo trayectorias heterogéneas, orígenes diversos y tránsitos en un territorio urbano común.*

PALABRAS CLAVES: *Mapuche-tehuelche urbanos, subjetividades indígenas, trayectorias.*

ABSTRACT: *This article is part of the processes of indigenous relationalities in the region of the coast and the valley of the province of Chubut (Argentine Patagonia), in which people who self-identify as Mapuche-Tehuelche became involved. Based on the reflection of their trajectories, I am interested in showing how the Mapuche-Tehuelche articulated in specific ways their own ways of relating to memories in the process of being restored, giving meaning to their affections and struggles in an urban context in which they were not considered as political subjects. In addition to briefly historicizing some of the processes of ethnic vindication in a region where the indigenous only existed as an aesthetic object of provincial folklore, this article aims to reflect on the political practices with which urban indigenous challenged the hegemonic scenarios. From occupying the official senses in which they were made visible, the Mapuche-Tehuelche of the region formed a particular "being together" in which they interweaved heterogeneous trajectories, diverse origins, and transits in a common urban territory.*

KEYWORDS: *Urban Mapuche-tehuelche, indigenous subjectivities, trajectories.*

¹ Bolsista de pós-doutorado do Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Técnicas (CONICET) com vínculo empregatício no Instituto de Pesquisa em Diversidade Cultural e Processos de Mudança (IIDyPCa/UNRN/CONICET). Professora do Bacharelado em Ciências Antropológicas da Universidade Nacional de Río Negro (UNRN) e do Bacharelado em História da Universidade Nacional de Comahue (UNCO). E-mail: vstella@unrn.edu.ar

Introducción

A partir de la propuesta del dossier, el presente artículo aborda parte de los análisis realizados en mi tesis doctoral (Stella 2018) sobre los procesos de producción de relacionalidades indígenas en la región de la costa y el valle de la provincia de Chubut (Patagonia, Argentina), en los que se fueron involucrando las personas que se auto-identifican como mapuche-tehuelche.

A partir de la reflexión de sus vidas cotidianas, y enmarcados en contextos estatales específicos, el presente trabajo pretende mostrar la forma en que las personas indígenas fueron articulando de formas novedosas sus modos de relacionarse y sus memorias en procesos de restauración (Ramos 2016) con el fin de dar sentido a sus afectos y luchas en un contexto urbano en el que no eran tenidos en cuenta como sujetos políticos. Además de historizar brevemente algunos de los procesos de reivindicación étnica en una región donde lo indígena solo existía como un objeto estético del folklore provincial, el artículo se propone indagar en las prácticas organizativas y políticas con las que los y las mapuche-tehuelche urbanos fueron desafiando los escenarios hegemónicos de estatalidad. A partir de ocupar de formas propias los sentidos oficiales en que eran visibilizados, los y las indígenas de la región de la costa y valle de Chubut conformaron un “ser juntos” en el que fueron entretejiendo sus trayectorias heterogéneas, sus orígenes diversos y sus tránsitos en un territorio urbano común con los hilos reconstruidos de una historia de larga duración.

El “campo” en que se produjeron las etnografías a partir de las cuales realicé mi tesis de doctorado, y que aquí me propongo presentar, tiene su particularidad. Se trata de una región, localmente llamada como la costa y el valle de Chubut, que se compone por ciudades administrativas, portuarias y turísticas cuyas historias y estéticas galesas se fueron encarnando a la par de la historia oficial y a través de aniversarios, monumentos, museos, arquitectura y ciertas ausencias.

En un principio, este relato oficial había decretado desde hace mucho tiempo la desaparición de indígenas en la región, puesto que el indígena tehuelche-- considerado por los discursos dominantes como el único habitante de ese territorio-- había sido extinguido por la supuesta invasión del mapuche --considerado por estos mismos discursos como extranjero de Chile--, y los pocos sobrevivientes, junto con los mapuche, habían sido finalmente exterminados por las campañas militares del Estado nacional argentino (ver Ramos y Delrio 2005). Para estos relatos, si en la provincia de Chubut todavía había algunos “descendientes” de los pueblos originarios, estos eran pocos y vivían en las zonas rurales de otras regiones de la Patagonia.

A la par de la naturalización de esta ausencia indígena, el discurso oficial de ciudades como Puerto Madryn, Trelew, Rawson o Dolavon

construyó también sus propios mitos fundacionales a partir del encuentro pacífico y de la convivencia armónica entre los tehuelches y los colonos galeses en los tiempos previos a las campañas de los ejércitos provenientes de Buenos Aires (Gavirati 2008).

Sin embargo, y no obstante el poder performativo de este relato en la construcción de un sentido común, antes y durante mis años de trabajo de campo surgieron distintas comunidades que no solo se auto-definieron como mapuche-tehuelche—disputando aquel discurso que contrapone a ambos pueblos--, sino también reclamaron territorio ancestral en las ciudades de la costa y el valle, entramando complejas redes de pertenencia apelando al parentesco, a los antepasados y a las fuerzas del lugar. A partir de las algunas experiencias y trayectorias indígenas que me fueron compartidas, este trabajo se propone reflexionar sobre cómo ciertas personas empezaron a recordar, a preguntarse sobre sus orígenes y a asumir legados ancestrales sobre el territorio urbano, iniciando un proceso creativo de reconstrucción identitaria. Me interesa contar, en particular, cómo estos procesos tuvieron lugar en ciudades donde parecía imposible, y entre personas cuyas trayectorias estaban signadas por migraciones individuales y familiares.

La provincia de Chubut y la región de la costa y del valle

La región de la costa y valle del Chubut se encuentra ubicada al noreste de la provincia, en el territorio geográfico delimitado por los actuales departamentos de Biedma y Rawson. Según el relato oficial, la provincia del Chubut se crea en 1955, abarcando una región de 224.686 km cuadrados en la parte central de la Patagonia Argentina, entre los paralelos 42° y 46° de latitud sur. Limita al norte con la provincia de Río Negro, al sur con la de Santa Cruz, al este con el océano Atlántico y al oeste con la cordillera de los Andes.

Aun cuando se reconoce que los primeros habitantes de la región fueron los pueblos originarios, la historia oficial inscribe el inicio de su relato en una coyuntura específica a la que denomina como el “progreso de la provincia”. Esta última comenzaría en el año 1865, con la llegada de los primeros colonos galeses a las costas de la actual localidad de Puerto Madryn. Esta narrativa convierte en tópico inaugural de una historia común el hecho de que un grupo de colonos logró instalarse en la región y comenzó a desarrollar tareas agrícolas y comerciales (Gavirati y Coronato 2014). Esta corriente de colonización se centró en la actual área del noreste de la provincia cercana a la costa, donde se encuentran las ciudades de Rawson, Puerto Madryn, Trelew, Gaiman y Dolavon.

Una vez finalizadas las campañas militares de Pampa y Patagonia², el Estado argentino comenzó a avanzar en la ocupación de aquellos territorios

² A fines del SXIX y denominada oficialmente como la Conquista del Desierto.

STELLA, Valentina. “Ser juntos” en las ciudades: procesos de subjetivación mapuche-tehuelche en la región de la costa y valle de Chubut (Patagonia, Argentina). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 100-127, jan./abr. 2023.

indígenas con el fin de aumentar la extensión de las tierras para la producción en un contexto en el que el país se estaba incorporando al mercado capitalista internacional con el rol de agroexportador (Bandieri 2005). Entre las distintas políticas implementadas en la Patagonia, se encontraban aquellas destinadas a cubrir la necesidad de mano de obra y a fomentar la llegada de inmigrantes de distintos orígenes con el objetivo de ocupar las tierras usurpadas a los indígenas. Estas políticas destinadas al ideal del “desarrollo capitalista” en la Patagonia continuaron hasta principios del siglo XX.

En este contexto, la región de la costa y valle se ha caracterizado, en un primer momento, por tener como principales actividades económicas la producción agrícola, la ganadería ovina y la explotación de las salinas. Con el tiempo, la localidad de Trelew también comenzó a funcionar como núcleo comercial de la región por ser el centro geográfico de articulación de estos productos (Ibarra y Hernández 2005). Esto dio lugar a la instalación de los primeros comerciantes de distintos orígenes migratorios que, a través de sus almacenes de ramos generales y de sus redes de distribución de productos, comenzaron a controlar la economía de la región (Ibarra y Hernández 2005).

Alrededor de 1940 las producciones rurales de la zona comenzaron a decaer ante la falta de rentabilidad y por la imposibilidad de competir con las grandes empresas nacionales e internacionales (López, Gatica y Pérez Alvarez 2007). Como consecuencia se produjo la quiebra o la venta de las mismas y comenzó la fomentación de otras políticas de desarrollo como la instalación de empresas textiles en la ciudad de Trelew, que luego dieron origen al parque industrial textil en el año 1971. Esto último logró que Chubut pase a ser una importante provincia relacionada a la producción industrial nacional³ (Gatica 2005).

En la actualidad, además de estos polos de desarrollo industrial, la costa y valle de Chubut se caracteriza por llevar a cabo otras actividades económicas. Entre las más importantes se encuentra la actividad pesquera y el desarrollo del turismo a partir de la existencia de riquezas faunísticas. Estas últimas abarcan el avistamiento de ballenas, pingüinos y otros animales marinos—época de junio a diciembre— y, en la temporada de verano, la llegada de turistas a los balnearios y las grandes extensiones de las costas. En los últimos años, además, se está llevando a cabo la explotación del denominado “turismo cultural” a partir del ofrecimiento de diferentes eventos y muestras relacionadas a la colonización galesa en la zona —entre ellas, por ejemplo, las típicas casas de té galés (Lublin 2009)— como también prácticas y muestras indígenas.

Este proceso de desarrollo industrial y turístico en la región fue generando a la par una gran cantidad de puestos de trabajo cuyo efecto demográfico consistió en una masiva llegada de migrantes a la zona. Entre

³ Otro polo importante de desarrollo fue la creación de ALUAR (Aluminio Argentino S.A.), una reconocida empresa nacional de aluminio que fue instalada en la localidad de Puerto Madryn en el año 1971

STELLA, Valentina. “Ser juntos” en las ciudades: procesos de subjetivación mapuche-tehuelche en la región de la costa y valle de Chubut (Patagonia, Argentina). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 100-127, jan./abr. 2023.

estas corrientes de desplazamientos podemos encontrar a personas quienes se movilizaron—y continúan haciéndolo— desde el interior de la provincia— especialmente de las zonas rurales de la meseta y precordillera— en busca de una mejor situación económica. Así, los y las habitantes de la zona rural, pertenecientes a los pueblos originarios, fueron obligados a abandonar sus tierras ante la imposibilidad de trabajarlas por la falta de capital, por el avance y la usurpación de los privados y de los grandes latifundios, y por el aumento demográfico que impidió seguir viviendo en las pequeñas porciones de tierra que el Estado les había otorgado luego de las campañas militares, o les había permitido conservar (Radovich y Balazote 1995, Briones y Delrio 2002, Delrio 2005, entre otros).

A este panorama social se le sumó las distintas corrientes migratorias de diversas procedencias que, en el imaginario actual oficial, conforman la población “pluricultural” de la comarca del valle y la costa de la provincia. En este marco, muchas de las personas que habitan las distintas ciudades se encuentran distribuidas en varias colectividades de diferentes nacionalidades. Dentro de estas, las más visibles y las que más participan en los actos públicos son la galesa, la italiana y la española. En los últimos años, pero con una diferente atribución de valores hegemónicos, se han incorporado otras colectividades como, por ejemplo, la boliviana (Kaminker 2015).

La construcción de una narrativa histórica oficial de la provincia: “De los tehuelches al progreso actual”

A este contexto de desarrollo social y económico de la provincia se le suma el hito histórico sobre el cual se fue creando una narrativa fundacional, cuyos sentidos forjan la “identidad” provincial y regional

La relación de los pueblos originarios con el relato oficial y con el discurso hegemónico actual fue variando según los diferentes contextos históricos, en relación a los escenarios sociales y políticos, y en base a la lucha de estos mismos colectivos en hacerse visibles y establecer sus derechos. Sin embargo, y aun cuando la narrativa dominante fue cambiado a lo largo de los años, prevalece en ella un esquema fijo en el cual— inevitablemente y de diferentes maneras— se presenta a los “tehuelches” como los “verdaderos y únicos habitantes” de la región, a los “mapuches” como los primeros migrantes de Chile quienes se “entremezclaron” con los anteriores, y a los galeses como los colonizadores que trajeron el progreso al lugar y quienes son recordados por su gesta y su buena convivencia con los pueblos originarios (ver, por ejemplo, Ramos y Delrio 2005)

En el marco de mis primeros trabajos de campo en la región visité distintos museos y me avoqué a la lectura de artículos, de diversos folletos oficiales y de la información producida en las páginas web de la provincia (Stella 2014). En base a esta información una puede reconstruir la trama a partir de la cual se fue entretejiendo la “historia oficial” y cuyo inicio

STELLA, Valentina. “Ser juntos” en las ciudades: procesos de subjetivación mapuche-tehuelche en la región de la costa y valle de Chubut (Patagonia, Argentina). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 100-127, jan./abr. 2023.

comienza con la descripción socio-económica de los “tehuelches” considerados como los “primeros y únicos pobladores” de la región. Luego de presentar a los tehuelches como los únicos habitantes de Chubut, el relato oficial describe y narra una supuesta “invasión araucana” a aquel territorio, para pasar después al encuentro y los contactos con las primeras agencias colonizadoras—los padres salesianos y los inmigrantes galeses— culminando con la llamada “campana del desierto”. En esta línea de tiempo, instalada en el sentido común como “la historia fundacional de Chubut”, los tehuelches son constituidos como un pueblo extinguido que vivía en armonía con el medio, volviéndose el prototipo de aboriginalidad patagónica argentina. En contraposición a esta armonía, estos mismos relatos presentan al mapuche como el responsable de los cambios y movimientos negativos, marcándolo como aquel “extranjero”—venido de Chile— responsable de las modificaciones negativas en la historia provincial—por ejemplo, de la supuesta desaparición del tehuelche⁴.

Por otro lado, la narrativa histórica describe la relación entre aborígenes y blancos caracterizándola a partir de una primera fase pacífica y una segunda plasmada de aspectos bélicos. La primera de estas fases es la que hace referencia al encuentro y a los contactos armoniosos entre los pueblos originarios—“los tehuelches”— y los primeros colonos— “los galeses”. El segundo aspecto de la relación entre aborígenes y blancos es calificado como “bélico”. Es decir, como una fase que se caracteriza por sucesos violentos que son narrados como eventos impuestos y ajenos a la provincia. Así, por un lado, los relatos cuentan la forma que en se produce la “reducción casi total” de los indígenas a partir de la “conquista del desierto” y, por el otro, narran la forma en que estos pueblos fueron despojados de sus territorios y desmembrados de sus grupos y familias. Todos estos acontecimientos son atribuidos a procesos históricos y “a la fuerza invisible del progreso estatal” (Ramos y Delrio 2005), omitiendo las responsabilidades de los agentes estatales y otros protagonistas del avasallamiento hacia las poblaciones originarias.

Luego de las campañas militares, el genocidio (Delrio et. al 2010) hacia los pueblos originarios continuó en diferentes prácticas: la expropiación de sus territorios, la explotación como fuerza de trabajo, la represión de los mecanismos de trasmisión de su lengua, de las expresiones de su espiritualidad y de sus propias formas de organización sociopolítica, entre otras prácticas de sometimiento y dominación. Fue así que históricamente la nación argentina se imaginó a sí misma como un lugar sin minorías, con el apoyo de distintas agencias estatales y no estatales—como la escuela, el servicio militar obligatorio y /o la iglesia— que han sido maquinarias funcionales al objetivo de “invisibilizar” aquellas “diferencias” (Gordillo y Hirsch 2010).

⁴ Para un análisis detallado de la construcción de alteridades en base a esta narrativa provincial ver Ramos y Delrio 2005

STELLA, Valentina. “Ser juntos” en las ciudades: procesos de subjetivación mapuche-tehuelche en la región de la costa y valle de Chubut (Patagonia, Argentina). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 100-127, jan./abr. 2023.

De este modo, y como culminación de esta historia oficial, las campañas militares en la Patagonia y su consecuente sometimiento de los indígenas son unos de los momentos que se constituyen en el sentido común como la consolidación del proyecto de construcción de una “identidad nacional” y del Estado-nación argentino. En esta línea, el prototipo del ser nacional se asocia con el “supuesto” pasaje de todos los grupos sociales étnicamente diferentes al lugar desmarcado de la “civilización”. A partir de este proceso de homogeneización los habitantes del territorio patagónico comenzaron a ser definidos --de acuerdo con los intereses económicos y políticos de cada época-- como parte de aquella soberanía nacional o, por el contrario, como amenazas a la misma (Briones 2004).

Este mecanismo de “asimilación” se centró en que los indígenas necesariamente debían ser “disciplinados” en base a determinados procesos de sedentarización y asociados a determinadas prácticas de “civilización” (Delrio 2005). Este pasaje a la “civilización” suponía la desaparición progresiva del indígena como tal, a través de la idea de “aculturación”— esto es, la pérdida de determinados diacríticos culturales—. La cultura, en este sentido, fue considerada como un conjunto de prácticas y creencias heredadas y transmitidas que debían ser suprimidas. Se pretendió, entonces, resolver la antinomia civilización-barbarie a partir de verdades potencialmente universales, relacionadas con la dicotomía racional / irracional (Ramos 2005, Álvarez Leguizamón, 2016.). Este discurso dominante de la conformación nacional artículo en sus narrativas tópicas iluministas, en lo que respecta a su inspiración republicana, y tópicas evolucionistas, en lo que hace a la naturalidad e inevitabilidad del progreso (Belvedere, et.al 2007)

En todo este proceso de asimilación del “sujeto indígena” a “sujeto civilizado”, la dicotomía campo-ciudad fue funcional. De la mano del desarrollo del capitalismo, la tensión campo-ciudad promovió determinadas características y comparaciones para cada binomio e invisibilizó las auténticas relaciones sociales asimétricas que se daban tanto al interior de cada uno de estos lugares, como entre los mismos. Así, la incorporación de los pobladores indígenas rurales en el mercado capitalista de la fuerza de trabajo y su circulación por los distintos ámbitos públicos de la nación involucró una discriminación “adicional” (Briones 2002). De este modo, estigmas de incapacidad, vagancia, alcoholismo, delincuencia e inferioridad se fueron entramando y dando lugar al estereotipo que, hasta el día de hoy, permite legitimar el avance de los alambrados sobre las tierras indígenas, da lugar a un desigual tratamiento en lo que se refiere a sus derechos y a la interminable sospecha que recae sobre ellos de “inautenticidad”.

En la Argentina, los pobladores originarios de los espacios rurales fueron concebidos como seres pasivos y portadores de una tradición que se contradecía con el modelo de nación a conformar (Álvarez Leguizamón, 2016). Para el sentido común, “campo” y “ciudad” aparecían como dos realidades separadas, contrapuestas y excluyentes. Este “sentido común” fue una construcción histórica y hegemónica que conformó un ámbito

heterogéneo en cual, hasta el día de hoy, conviven y compiten aspectos contradictorios. Estas concepciones que delimitan y contrastan estas dos entidades como dos estilos de vida fundamentalmente distintos son construcciones que se remontan, según Raymond Williams (2001), a la época clásica. Las características que generalmente se asocian a cada una de estas entidades giran en torno a presentar “lo urbano” como el lugar del progreso, la modernidad y lo dinámico, y “lo rural” como el lugar del atraso, la limitación intelectual y material y el estancamiento. En esta dicotomía también se connotan sentidos diferenciales para caracterizar los estilos de vida. Andrea Szulk (2004) realiza este análisis para el caso de los pueblos originarios de la Argentina, remarcando la forma en que dicho proceso hegemónico de permanencia tuvo que ver con la necesidad de reformular constantemente la supuesta invisibilización de los indígenas, relegándolos al espacio rural y a un tiempo pasado y omitiendo “la responsabilidad del Estado y los sectores hegemónicos en las condiciones de vida de las comunidades rurales, a la vez que deslegitima movimientos indígena urbanos.” (Szulk 2004:173)

Otro de los mecanismos usados para deslegitimar a los y las indígenas en la actualidad fue y es la utilización de la figura del “descendiente”. El “descendiente” viene a representar una ruptura entre la legitimidad de quienes sí pueden pensarse como preexistentes y lo que no. En este marco, entonces, el “descendiente del indígena verdadero” no representa al legítimo indígena—que “sí” fue preexistente— y, por ende, se pone un manto de sospecha de esta misma autenticidad en las siguientes generaciones (Ramos 2005) Así, y en la misma dirección que la dicotomía campo-ciudad, los “descendientes”—aquellos que generalmente viven en las ciudades — son considerados menos “genuinos o puros” que aquellos “verdaderos indígenas rurales”—casi en “extinción”.

Este ideal de indígena se ve reforzado aún más en la zona de la costa y valle de la provincia del Chubut. Esto último debido a que, en primer lugar, esta es una región mayoritariamente urbana y centro administrativo que por su gran desarrollo industrial y turístico, se ha vuelto una región caracterizada por su gran oferta laboral y—en consecuencia— por una gran migración de las zonas rurales. En segundo lugar, y por el peso performativo de la narrativa histórica oficial, esta es una zona en la que no solo se impone la idea del tehuelche como el único y verdadero indígena que vivió en esta región, sino que además este se encuentra casi extinguido o sobreviviendo en algunos y contados contextos rurales. Este estereotipo del auténtico y casi extinto tehuelche constituyó lo que Raymond Williams (1997) denominó como la creación de un signo “arcaico”. Es decir, plenamente reconocido como elemento del pasado, el tehuelche es respetado, examinado e incluso revivido únicamente en la forma hegemónica y especializada de los archivos oficiales—museos y muestras, entre otros.

Como vimos anteriormente, la historia y la narrativa oficial crean marcos de interpretación histórica para pensar la historia de la región y actualizar colectivos de pertenencia provincial y regional con sus respectivos

lazos en una identidad común. En estos usos del pasado se hacen oficiales determinadas narrativas y sucesos, a la vez que se silencian o banalizan otros. En otras palabras, en las formas de contar la historia nacional, la hegemonía también opera como estrategia difusa en la producción de sentidos, determinando que ciertos significados emerjan y otros queden invisibilizados (Briones 1995). Aquí, la historia hegemónica, acompañada por las muestras en los museos, los aportes de algunos científicos y exploradores, y las distintas políticas estatales implementadas a lo largo de los años han construido e impuesto determinadas alteridades oficiales y no oficiales que se han vuelto representativas de la comarca del valle y costa de la provincia de Chubut.

Al mismo tiempo, y a lo largo de los años, también fueron surgiendo diversas tendencias hacia la admisión de aquellos “otros internos” (Briones 2005). Estas tendencias--nombradas como multiculturalismo, pluriculturalismo o interculturalismo--, si bien han implicado un avance importante en materia de derechos humanos, con frecuencia también resultaron ser copias novedosas de modelos metaculturales ya conocidos. Todos estos modelos presentan a la nación como el lugar “neutro” y “vacío” desde el que se interpela a los sujetos a vivir sus “identidades diferentes”, siendo el lugar ocupado por el ciudadano ideal, desmarcado étnicamente. El marco político y social que se esconde detrás de estos modelos es aquel que invita a olvidar las trayectorias específicas de conformación de cada Estado-nación y sus particulares formaciones de alteridad (Briones 2002).

En Chubut, por ejemplo, el pluriculturalismo es aquel modelo oficial que busca representar a las alteridades en el territorio nacional y provincial. De este modo, por ejemplo, lo expresaba el ex gobernador de Chubut en un acto oficial del 250 aniversario de la llegada de los colonos galeses:

Forman parte de nuestra matriz fundante (los pueblos indígenas y los galeses), que después en el tiempo se le fueron sumando españoles, portugueses, italianos, rusos, boers, libaneses, sirios, que vinieron del otro lado del mundo. Y mucho más adelante se acercaron argentinos de otros puntos del país, y más en este tiempo, inmigrantes de América Latina como chilenos, bolivianos, paraguayos, gente que hizo a esta tierra, nuestra tierra chubutense, su lugar en el mundo (Discurso del Gobernador de Chubut Puerto Madryn, julio 2015)

Este formato de identidad provincial trae como consecuencia no solo la invisibilización de formas particulares de lucha y reclamo, sino también la negación de la historia de relaciones asimétricas que es constitutiva del Estado-nación. El mecanismo que realiza el ex gobernador de afirmar las diferencias dentro del estado provincial autoriza una neutralidad pluricultural y habilita la negación de las narrativas de opresión histórica y política. En definitiva, lo que logra este pluriculturalismo es la creación de

una ilusión de un campo de juego justo que oscurece temas centrales como raza, poder, genocidio, desigualdad, discriminación, subordinación y lucha (Hall 2010).

El análisis de estos discursos e interpelaciones hegemónicas es fundamental en el proceso de comprender el modo en que el marco de interpretación histórico construye su verosimilitud y su fuerza performativa en la construcción de identidades colectivas y públicas. Esto último también permite entender la diversidad de formas de pertenencias, organizacionales y de lucha mapuche y tehuelche que se desplegaron y despliegan en esta región en particular.

Como lo veremos a continuación, fue en el marco de estos contextos que se produjeron diversos procesos políticos, organizativos y de reivindicaciones por parte de comunidades, organizaciones, familias y personas mapuche-tehuelche para discutir, movilizar, cambiar y/o resignificar determinados sentidos, historias y estereotipos impuestos.

Las Lof (comunidades) y organizaciones indígenas urbanas: encontrándose juntos en las diferentes ciudades de la región

En Argentina, el modelo metacultural que supuso el reconocimiento, el respeto y la promoción de la diversidad cultural se fue materializando en las reformas constitucionales, en las leyes nacionales y provinciales (Hernández, 1985; Carrasco 2000; Hualpa 2003; entre otros), así como también en los diferentes caminos y orientaciones que fueron tomando las políticas de la otredad (Briones 1998). Hasta fines de la década de 1980, las leyes, los decretos, las reglamentaciones y los debates jurídicos provinciales no tomaban ningún tópico relacionado específicamente con la expresión que se fue estandarizando como “respeto de la diferencia”; en esos años, el pasaje hacia la “civilización” era todavía el pasaporte necesario para que “el indígena” pudiera acceder a los lugares autorizados de reclamo y de denuncia que eran habilitados por la matriz del Estado nación. Esto explica que, durante los gobiernos militares y hasta los primeros años de democracia, el tema de la cuestión indígena estuviera en manos del Ministerio de Bienestar⁵

Esta configuración política y social del reconocimiento indígena comenzó a cambiar a principios de los noventa. Este cambio fue apareciendo progresivamente en la retórica de los discursos oficiales sobre la aboriginalidad (Briones 1998), los cuales incorporaron nuevos vocabularios sobre las diferencias sociales. Basados en las lógicas globales de un modelo multicultural –que a su vez vino de la mano del modelo neoliberal– estos

⁵ Así, por ejemplo, en 1973, el Departamento de Asuntos Indígenas y, en 1984, la Dirección del Aborigen -- dependientes exclusivamente de este Ministerio (Ramos 2005; Delrio 2005) —buscaban, entre otros objetivos, “transformar” al “indígena” en un “hombre civilizado” a través del trabajo y de su capacitación laboral.

STELLA, Valentina. “Ser juntos” en las ciudades: procesos de subjetivación mapuche-tehuelche en la región de la costa y valle de Chubut (Patagonia, Argentina). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 100-127, jan./abr. 2023.

discursos comenzaron a centrarse en la diversidad étnica y cultural; esto es, en el reconocimiento de la diferencia como un “otro interno” como contrapunto de un “nosotros” que, desmarcado culturalmente, operaría como la norma de la ciudadanía (Briones, et.al 2007). La necesidad de producir un nuevo sujeto de derecho⁶ --y de hacerlo en términos culturales— no sólo respondió a estas nuevas coyunturas económicas y políticas en los espacios hegemónicos internacionales, sino que también fue un modo de reorganizar ese espacio hegemónico ante las incipientes, pero crecientes, movilizaciones indígenas en la Argentina.

En este contexto, a fines de los 80’ y principios de los ’90 comenzaron a surgir movimientos y organizaciones indígenas en la región. Como lo señalamos, las ciudades de la costa y valle fueron los centros receptivos de diversas trayectorias indígenas que tuvieron que migrar de diversos lugares rurales de la Patagonia en búsqueda de ofertas laborales, de acceso a estudios o lugares de acogida. Aun cuando todavía no se encontraban conformadas de manera colectiva, las personas que habitaban las distintas ciudades de la zona —Trelew, Rawson, Puerto Madryn, Gaiman y Dolavon— y que se auto-reconocían como pertenecientes al pueblo mapuche y tehuelche, empezaron a circular el espacio social de la región ocupando los diferentes y novedosos lugares que las políticas multiculturales de la época fueron habilitando para el reconocimiento indígena en aquellos años.

En los siguientes párrafos identifico las principales trayectorias sociales que, al encontrarse en las ciudades de la costa y valle, fueron definiendo el “nosotros mapuche-tehuelche” como una forma de resistencia particular. En la conjunción de estos encuentros se fue forjando el sentido histórico y local de “estar en lucha” (Ramos 2005) que caracteriza a la zona de la costa y valle de Chubut.

En la mayoría de las conversaciones que mantuve con mis interlocutores e interlocutoras, aparecían referencias a diversas instancias de participación en encuentros, asambleas y reuniones indígenas que se daban en la localidad de Trelew en la década de los 90. Si bien las personas que participaron residían en diferentes ciudades de la costa y valle (como Puerto Madryn, Rawson, Gaiman y Dolavon), estos momentos fueron lugares de encuentro que con el tiempo se volvieron los impulsores de futuros vínculos y alianzas que dieron lugar a la conformación de las actuales comunidades y organizaciones indígenas. Al mismo tiempo, para muchos abuelos, abuelas, adultos y jóvenes mapuche-tehuelche que hoy en día atraviesan sus trayectorias de reconocimiento indígena y como “estando en lucha”, las memorias de sus padres, madres, abuelos y abuelas sobre ciertos procesos similares de migración urbana, de despojo de sus territorios, de

⁶ En este marco se sancionaron una serie de leyes y decretos con ciertos reconocimientos y aplicaciones de derecho indígena. Entre ellos, por ejemplo, la creación de instituciones específicas para el estudio y el diagnóstico de la situación indígena en la provincia, la realización de proyectos oficiales que ya venían contemplando a las comunidades indígenas como el foco de sus políticas, la creación de la Comisión Provincial de identificación y la adjudicación de tierras a las comunidades aborígenes, la creación del Instituto de Comunidades Indígenas, entre otras.

pobrezas, entre otras, se volvieron los pilares fundamentales para la formación de sus propias subjetividades políticas e indígenas en contextos de ciudad. Así, por ejemplo, me lo señalaba una joven mapuche tehuelche que residía en Puerto Madryn, cuando compartía la historia de conformación de su comunidad:

Mis padres empezaron a ir a Trelew donde se hacían reuniones mapuche. En un barrio que se llama planta de gas. Todos los domingos se juntaban hablar del telar, del Pueblo, hacer rogativas, para juntarse ellos como mapuche, como Pueblo que son (L. Ñ Puerto Madryn 2010).

Estas experiencias y memorias de conformación de colectivos indígenas con las que se fueron organizando las biografías personales y grupales de lucha son muy heterogéneas. Algunas parten de los viajes que realizaban los padres para reclamar o tramitar papeles en relación al campo, otras inician en las propias migraciones del campo a las ciudades en búsqueda de trabajo, y otras, las biografías de los y las más jóvenes, suelen contar el inicio de sus trayectorias políticas haciendo referencia a su participación en encuentros o asambleas.

En conjunto, todas estas diferentes historias dan cuenta de los circuitos relacionales en los que ciertas experiencias vividas a lo largo de los años fueron habilitando nuevos espacios de subjetivación. En otras palabras, estas memorias de los y las mapuche tehuelche que habitan o habitaron la región les permitieron disputar y revertir estereotipos que inhabilitaban la pertenencia a un Pueblo—pensarse como indígena en un contexto urbano— y comenzar a crear sus propias trayectorias de grupos y comunidades —*lof*—en una región urbana e impensada como lugar de resistencia indígena.

A la par de estos procesos de identificación, en los ámbitos más privados y domésticos también fueron retomándose prácticas familiares y comunitarias: la realización de ceremonias, la interpretación de *pewma* (*sueños*), la enseñanza del telar, entre otras. Muchas de estas prácticas se habían dejado de realizar a causa de la migración a la ciudad o de los olvidos forzados producto del genocidio estatal. Estas diversas experiencias de reconocimiento y autoidentificación fueron encarnándose afectivamente en las propias vidas cotidianas de los y las indígenas de la región en la medida en que comenzaron a participar de las actividades y reuniones que, en esos años, convocaban tanto el Estado como las organizaciones indígenas autónomas. En cada uno de esos eventos, las personas se encontraban con otras, conversaban sobre la situación del Pueblo y empezaban a organizarse de manera colectiva.

A continuación reconstruyo brevemente aquellas experiencias que las personas mapuche-tehuelche de la región compartieron conmigo durante mis visitas y que considero significativas y características de lo que fue el proceso incipiente de subjetivación política indígena en la costa y valle de Chubut. Estas experiencias dan cuenta de la forma en que las trayectorias

individuales de las personas que vivían en la zona se encontraron con otras y, en un “ser juntos” en formación, se fueron embarcando en procesos de lucha y de subjetivación como pertenecientes a un Pueblo. Estas primeras experiencias fueron el puntapié inicial de otras luchas y de la creación de comunidades indígenas que perduran hasta el día de hoy.

Cabe señalar que la mayoría de estas experiencias fueron promovidas por el Estado a través de sus ministerios, mayormente el de Cultura. Fue así que, en la década de los noventa, las ancianas y referentes mapuche-tehuelche de la zona empezaron a enseñar la lengua y el telar en algunos talleres convocados por la provincia o a participar en actos como la semana del aborigen u otros eventos conmemorativos oficiales. Considero, por lo tanto, que al tiempo que estos lugares funcionaban como espacios de reunión para la enseñanza de algún conocimiento heredado o para la conmemoración de algún acontecimiento histórico, fueron transformándose en los evento-lugar (Massey 2005) de un “nosotros” particular, donde diversas trayectorias mapuche y tehuelche comenzaron a anudarse en redes más amplias de participación colectiva.

Cuando una habla con las abuelas de la región, ellas hacen hincapié en sus participaciones en aquellas asambleas, parlamentos, encuentros o talleres convocados por el gobierno como las instancias fundamentales de sus narrativas de lucha. En estos encuentros, personas que aparentemente estaban “desconectadas” de sus historias indígenas, que habían llegado --solas o con algunos familiares-- a las ciudades desde las zonas rurales o que habían crecido en ámbitos urbanos fueron hilando sus recorridos en memorias comunes. Fue así como, años después, estos mismos anudamientos darían lugar a otros, al dispersarse nuevamente en proyectos heterogéneos de lucha⁷.

Encontrándose en la ciudad de Trelew: las asambleas, la escuelita mapuche y las artesanas de “la Planta de Gas”

Como dijimos anteriormente, las principales iniciativas de participación indígena en la zona de la costa y valle de Chubut fueron diseñadas por y desde la lógica estatal de la multiculturalidad. No obstante, la circulación de las personas mapuche-tehuelche por estos lugares oficialmente habilitados les permitió tejer y crear novedosas formas de relacionalidad (Carsten 2001). Así, en los sitios donde se fueron materializando las políticas públicas de “respeto y tolerancia a la diversidad”, se iniciaron procesos de subjetivación política (Deleuze, 1987; Rose 2003) no previstos para una región urbana caracterizada por la negación de “lo indígena” o la certeza de que existían “pocos” y como meros “descendientes de”.

⁷ Parte de estos procesos son analizados en la tesis doctoral (Stella 2018)

STELLA, Valentina. “Ser juntos” en las ciudades: procesos de subjetivación mapuche-tehuelche en la región de la costa y valle de Chubut (Patagonia, Argentina). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 100-127, jan./abr. 2023.

El Estado provincial fue el principal impulsor de creación de talleres y encuentros mapuche y tehuelche sobre la historia y la lengua. Sin embargo, más allá de esta lógica estatal, los mismos no solo posibilitaron prácticas de memoria — como practicas ceremoniales, hablar en lengua y hablar sobre las remembranzas de su Pueblo— sino también habilitaron lugares de re-encuentro de “vecinos” o “conocidos” de la zona rural que se vieron en la obligación de migrar a la ciudad. Así, por ejemplo, lo narraba Manuela Tomas, una anciana mapuche-tehuelche referente de la región, en una conversación que mantuvimos en su casa:

...teníamos una asamblea, hace años, en ese tiempo estaba el gobernador Carlos Maestro. Él fue el que hizo una asamblea y me llamaron, lleno estaba. Estaba la señora que ensañaba lengua mapuche, que ya falleció, Josefa Linqueo, era de cerca de mis pagos. (...) Ella conocía a todos allá, conocía a mi papá (de la zona rural de la meseta). Era más vieja que yo (...) Cuando se hizo la charla, porque en las asambleas grandes cada uno tiene que contar todo de la historia, no? Porque uno tiene historias que tiene que contar. Y se habló, se habló de la lengua mapuche con la lengua tehuelche, cómo era el encuentro con los tehuelche con los mapuche. Y me dice, el gobernador, ‘Doña Manuela, quiere hablar algunas palabras?’. ‘Estoy contenta’, le dije, ‘porque antes no estábamos sentados en la mesa con las autoridades, a nosotros les cerraban la puerta. Hace pocos años que se abrió la puerta a nosotros (los indígenas) para dar clases, hablar y todo. Porque antes no era así. Es lo único que puedo decir’ (M.T. Puerto Madryn 2015)

Aun cuando la iniciativa y los temas centrales de la agenda de estas asambleas provenían de los intereses del gobierno y de sus matrices de alteridad (Briones 2005), el ritmo y la forma en que solían desarrollarse estos eventos comunicativos eran controlado por sus participantes mapuche-tehuelche. El hecho de estar sentados junto a las autoridades que antes los negaban pone en evidencia un nuevo estatus y valoración de lo indígena con efectos performativos sobre la autopercepciones de sí mismos. Las “asambleas” ensamblaban distintos protocolos y géneros del arte verbal mapuche (Golluscio 2006) como el presentarse contando la historia de uno y sus orígenes, porque, como decía la abuela en la cita anterior “uno tiene historias que tiene que contar”. Este control de los y las participantes indígenas sobre el curso de estos eventos fue clave en la contextualización de los temas discutidos allí, por eso, tópicos como la lengua, las ceremonias o los conocimientos de telar (diacríticos folklorizados por la matriz multicultural) funcionaron como símbolos complejos (Briggs y Bauman 1996) y actualizaron conexiones profundas con otros recuerdos y memorias de largo plazo. Así, por ejemplo, lo señala Manuela cuando contaba de sus clases y charlas:

STELLA, Valentina. “Ser juntos” en las ciudades: procesos de subjetivación mapuche-tehuelche en la región de la costa y valle de Chubut (Patagonia, Argentina). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 100-127, jan./abr. 2023.

Me gusta que las cosas se respeten. Entonces yo cuando empecé a enseñar la lengua me hice un *kultrun* (instrumento musical). Lo hice de plástico, porque yo no puedo hacer de madera porque el de madera es de la ceremonia, antiguamente era de la ceremonia. Usaba solamente en la ceremonia hasta el otro el año, se envolvía y nadie lo tocaba. Tengo mucho respeto a eso, entonces cuando yo empecé a enseñar dije 'hago el *kultrun* de plástico, para enseñar'. Y bueno, muchos años que estoy enseñando. Porque si es que vamos a seguir la cultura, sigamos bien la cultura. Yo a las alumnas les he dicho: 'yo traigo mis prendedores, mis vinchas pero les digo que esto es para usarlo en la ceremonia, no es para usarlo todos los días'. Entonces esa gente viene a aprender acá, ya saben. Esa fue la cultura, la cultura de antes, la van aprender bien, no lo aprendan así cualquiera. (M. T Puerto Madryn 2015)

A la par, estas apropiaciones afectivas de las “asambleas” --o de otras actividades como, por ejemplo, los encuentros en las escuelas donde empezaban a ser invitados para cantar y/o hablar en lengua--, hicieron que la articulación colectiva de trayectorias aparentemente individuales y desconectadas se definiera desde profundos sentimientos de apego y resultara en vínculos que serían afectivos. Al prestar atención a la centralidad que tiene la posibilidad de encontrarse, estas asambleas o talleres se revelaron como arenas privilegiadas para negociar y acordar modos significativos y sensibles de “estar juntos” (Massey 2005). Estos encuentros convocados por el Estado provincial se tornaron en lugares propicios para la creación de un “nosotros” desde sentidos de pertenencia distintos a los impuestos por la hegemonía estatal. Ese “nosotros”, negociado a partir de las distintas trayectorias que lo conforman, fue el que, con el tiempo y al circular como colectivo, reconfiguró el espacio social de la región urbana de la costa y valle de Chubut. Estos sitios de participación indígena promovieron la creación de lazos de pertenencia y relacionalidad que fueron, luego, los motores de futuras formas de lucha. Uno de ellos, por ejemplo, fue el de la creación y participación de la denominada “Escuela de Revalorización cultural Tata Ancamil”. Como veremos a continuación, en este espacio de encuentro que fue la “escuelita mapuche” se reconstruyeron y resignificaron, de formas casi imperceptibles, lazos previos de los antepasados indígenas en el contexto de ciudad. Así lo contaba la abuela referente mapuche tehuelche:

El marido de Josefa Linqueo yo lo conocí de joven, porque él compartía camaruco (ceremonia) con mi papá. Tan cerquita que era, Ancamil era. Y después, cuando murió el finado Tata, que fue el que inició la escolita mapuche, Ancamil, el hijo de ella. Ese fue el que puso la escolita mapuche, para que

enseñara. Me fue a ver a mí. Al padre lo conocía, éramos amigos, de Gan Gan (zona rural de la meseta de Chubut). ‘Yo quiero poner la escuelita mapuche, yo quiero que vos me acompañes Manuela, me enseñes’, me dijo Tata Ancamil (...) Y lo acompañe. Él no sabía hablar, pero él quería aprender. Había un montón de gente, habíamos juntado. Dos veces, le enseñaba los miércoles. Tenía la escuela dos veces por semana. (M.T Puerto Madryn 2015)

La “escuelita mapuche” –como localmente la llamaban-- fue aquel taller en el que, con el apoyo del gobierno provincial, las personas de la región no sólo acudían para aprender el *mapudungun* sino para encontrarse con otros “hermanos” y “hermanas” que vivían en la zona. Estas instancias de enseñanza de la lengua y “la cultura” mapuche iban mucho más allá del mero aprendizaje del idioma, como lo señaló Manuela en la cita de arriba, eran los sitios donde se entramaron lazos, pertenencias, y fueron los lugares de trasmisión y respeto de los propios marcos mapuche-tehuelche de interpretación. Así, la territorialización de nuevos lugares disponibles desde la retórica multicultural generó, primero, la posibilidad de encontrarse y, luego, la habilitación de estos lugares impuestos como instalaciones estratégicas y moradas de apego (Grossberg 1996 Ramos 2005). Es decir, no sólo encausaron proyectos políticos orientados a la visibilización indígena y la revitalización de sus conocimientos sino que también fueron espacios afectivos para volver a pensarse como Pueblo en el nuevo contexto social de la ciudad.

Otro de estos espacios de encuentro mapuche tehuelche fueron las cooperativas de tejedoras mapuche (Franco y Sourrouille 2010). Como lo señalamos, la ciudad de Trelew fue un gran centro urbano receptor de mano de obra, mayormente indígena, proveniente de las zonas rurales. Esta trashumancia se acrecentó notablemente cuando se crea el Parque Industrial Textil en el año 1971 y un número importante de personas llegan a la ciudad en búsqueda de trabajo. A medida que fueron llegando, estos nuevos habitantes fueron poblando las afueras del casco histórico y del centro de la ciudad, dando lugar al surgimiento de diversos barrios. Uno de ellos fue el denominado “Barrio Planta de Gas” que pasó a ser reconocido en la región por la visibilidad que adquirieron las mujeres mapuche que allí se conformaron como cooperativa y empezaron a realizar talleres de artesanías y telares. *Ñuke Mapu* fue una de estas cooperativas que surgieron por los años noventa y que nucleaban a tejedoras mapuche. Esta asociación, con la ayuda de la provincia y del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) para proveerse de materia prima como la lana, llevó a cabo una serie de talleres de telar y comenzaron a vender sus producciones en un local ubicado en la Terminal de ómnibus de la ciudad (Franco y Sourrouille 2010). Con el tiempo, fueron surgiendo otros grupos de tejedoras, como *Tonan Vitral*, logrando que sus integrantes —“las abuelas de la planta de Gas”— pasen a

transformarse en referentes de la lucha y la resistencia mapuche-tehuelche de la región.

Entiendo que en cada una de estas actividades y talleres realizados para reconstruir sus conocimientos del pasado (ya sea a través de las asambleas, la enseñanza del mapudungun o del telar), se presupusieron los eventos críticos (Das 1995) que produjeron la desestructuración de las relacionalidades indígenas y la pérdida de sus conocimientos mapuche-tehuelche consecuencia del avasallamiento y genocidio contra las poblaciones originarias. En los contextos urbanos de la costa y el valle, estos acontecimientos (Ortega 2008) refieren tanto a los tiempos de las campañas militares contra el indígena de la Patagonia a fines del siglo XIX, como a las migraciones forzadas a la ciudad por el desalojo y la usurpación de las tierras o por la pobreza y la falta de trabajo en la zona rural. Desde este ángulo, todos estos encuentros de asambleas, escuelas y talleres propiciaron el intercambio de historias familiares y personales, y la puesta en marcha de un trabajo de memoria tanto orientado a la restauración como a la denuncia. Así, por ejemplo, lo señalaban mis interlocutoras:

Mira que tuvimos un montón de asambleas en escuelas, en Dolavon, en Gaiman, por todos lados. Todos están acá, del campo, del Escorial, todos están acá, vinieron a trabajar. Muchos vendieron y a muchos se lo quitaron. Como ser mi papá vendió, pero los otros que vivían allá, los Payalef, los Pailacura, a esos todos los barrieron, porque tenían campo chiquito, los sacaron. (M. T Puerto Madryn 2015)
 (...) le empezaron a sacar su lugar, su tierra, se empezaron a empobrecer las comunidades, como pasó con tantas otras, no? La mayoría de la gente mapuche y tehuelche se han ido (de sus territorios) justamente por eso, por el empobrecimiento de su comunidad a raíz de esto, no? De que determinado terrateniente llegaba y de la noche a la mañana llegaba a venderte cosas, porque eran mercachifles. Y eso es lo que pasó en nuestra casa, llegaban los turcos a vender, los mercachifles le llamaban ellos y llegaban a venderle todo, no? Y bueno, después se hacían conocidos los turcos de los viejos y después ya era como que tomaban confianza y le dejaban cosas a cuenta, no? A cuenta de, por ejemplo, el pelo de los animales, los cueros, todo lo que ellos juntaban durante el año para poder pagarles. Dejaban todo. Y de la noche a la mañana estos turcos te aparecían con pagarés en blanco, que los hacían firmar. Y después esos se convertían en la compra y venta del campo. Y así lo desalojaron a mi abuelo en el 43'. Y ya le empezaron alambrear los campos, así que de esa forma ya no podían tener animales porque no tenían pasto. Y así de esa forma se empieza a empobrecer mi abuelo, no? Así que de esa forma nosotros siendo muy chicos tuvimos que

empezar a salir (...) Por eso nos fuimos desde muy chicos de nuestra casa, a trabajar (E. A Rawson 2015)

El encuentro de estas trayectorias sociales en contextos urbanos puso en primer plano y en simultaneidad tanto la heterogeneidad de sus orígenes como la similitud de sus historias de subordinación (el despojo, la migración, la pobreza, el desarraigo). Es esa unidad en la diferencia la que destaca de estos encuentros en los que personas aparentemente desconectadas, provenientes de diferentes lugares e historias, se reconocieron en un circuito similar: el que debieron recorrer (ellos mismos o sus padres o abuelos) desde algún lugar conocido u olvidado de origen hacia las márgenes de los centros urbanos. De este modo lo reconocía una militante mapuche tehuelche de la región cuando contaba su trayectoria personal y familiar:

Y en las periferias de las ciudades vos te vas a encontrar a todos los hermanos del campo, de la meseta. Uno generalmente dice 'ah... vine del campo'. Vos vas a Trelew y te encontrás llenos los barrios de hermanos de la meseta y de la zona mía. Porque justamente pasó esto, no? Los terratenientes empezaron a robar las tierras. Y si no te ibas, iban y te cargaban en un camión y te tiraban. Así como le hicieron a mi abuelo que le sacaron de un lote donde estaban, y lo llevaron, la gendarmería lo cargó en los camiones y fue y lo tiró ahí donde está actualmente uno de mis hermanos. Así que es como que, estabas en el campo con una vida buena, porque yo me acuerdo que era chica y veía el campo de mi abuelo lleno de animales. Y cuando quise tomar conocimiento, a los trece o catorce años, esos animales ya no estaban. En pocos años eso se terminó. De esa manera les pasó a la mayoría de las familias. Porque, claro, vos por ahí decís 'no son mapuches'. Bueno hasta hoy tenemos, tienen eso de decir 'no, si los mapuche están en el campo o los indios'. Por ahí en esa época a mí en lo personal me pasaba eso. Era mapuche cuando estaba en el campo, después no, ya no. Pero detrás de todo eso hay todo un trasfondo. La escuela fue uno de esos lugares donde te hacían sentir vergüenza de lo que eras. Los curas, los primeros curas que llegaron al lugar. La pérdida de la identidad, vos eras mapuche, bueno pero ahora estas en la ciudad (E.A Rawson 2015)

Tanto las condiciones históricas y sociales que dieron existencia y determinaron a estas "junturas" urbanas como los mandatos asumidos de revertir la "pérdida" o el "olvido" al que fueron forzados al migrar hicieron que, necesariamente, los lugares folklorizados que fueron creados por el Estado provincial hayan sido habilitados como lugares de reestructuración, de denuncia y de impugnación. Si bien muchas de estas actividades dejaron

de llevarse a cabo --algunas de las cooperativas fueron disolviéndose con el tiempo, por ejemplo--, otras perduran hasta el día de hoy con la misma fuerza y con los mismos objetivos que en los primeros años. Estas primeras experiencias marcaron los sentidos de “luchar” que, desde los inicios de este proceso organizativo, darían un matiz particular a la movilización mapuche-tehuelche en la costa y valle de Chubut: “seguir los ritmos antiguos” para “levantarlos” y “re-transmitirlos” donde pueden estar siendo olvidados. En palabras de la militante mapuche tehuelche citada anteriormente:

“Nosotros sabemos que los hermanos se están despertando, de decir que somos mapuche y seguir la lucha, la lucha para recuperar lo que nos pertenece. Desde nuestro territorio hasta nuestra sabiduría” (E. A. Rawson 2015).

Así, aquellas prácticas “ancestrales” como el telar, el hablar en lengua o realizar ceremonia se han vuelto performance de memoria que, para algunos —sobre todo para los y las ancianas que han migrado del campo— los volvió a conectar con sus subjetividades como mapuche y tehuelche lejos de sus familias y de sus lugares de origen (Stella 2020). Para otros, sobre todo para los y las jóvenes que nacieron y/o crecieron en un contexto urbano, estas performance de memoria les permitieron iniciarse en una nueva trayectoria como indígena, en un contexto urbano donde esto podría no haber sucedido nunca:

Sé que cuesta, por ejemplo de grande, volver hablar nuestra lengua cuesta mucho. Pero tampoco es imposible. Hace un montón de años acá estaba María Luisa Prane, que todavía vive. Ya está muy ancianita ya. Bueno con ella aprendí, me enseñó a hacer telar. Pero no me costó porque el tema del telar, la mujer mapuche es como que ya lo tiene incorporado, no me costó. Y bueno aprendí con ella, estuve un par de años con ella y después cuando ella ya no pudo seguir más por su edad y porque se enfermó (...) por ahí yo como que ocupé un poco el lugar de ella, no? Y bueno hoy ya enseñó telar, ya hace algunos años (E.A. Rawson)

Mientras para los más ancianos, la lengua, las ceremonias y el telar mapuche son los índices de una relación con los antepasados, de una constelación pasado-presente (Ramos 2011) de cuya continuidad son responsables, para los más jóvenes estas son prácticas que ellos, como otros no mapuche, conocieron y aprendieron por primera vez. Sin embargo, para estos jóvenes, la habilidad que implican estas prácticas se vuelve sustancia heredable y, como tal, diferenciadora. En este sentido, mientras los más ancianos crean continuidad con el pasado a partir de la memoria y sus mandatos de no olvidar, es frecuente que los y las jóvenes indígenas urbanos la creen apelando a su naturaleza heredada:

Viste cuando dicen la sangre tira? Bueno, yo creo que tiene que ver con eso, porque a veces cuando nos enseñaban telar, mi papá decía que porque éramos mapuche aprendíamos re rápido y a otra gente le re costaba. Éramos re chicas y aprendimos rápido y tejimos un montón (L. Ñ. Puerto Madryn 2010).

Pero en ambos casos, al transitar estas actividades, las personas no solo se encuentran con otras sino también con sus ancestros y sus memorias.

Por otro lado, si bien la idea de “rescate” tiñó a este tipo de proyectos, la idea misma de “rescatar” adquirió sentidos muy diferentes a los que promovió el multiculturalismo en sus acepciones de cultura como pieza de colección o patrimonio antiguo, como raíz u origen de una comunidad nacional, o como recurso escaso y exótico. En los marcos de interpretación mapuche y tehuelche, el “rescate” tuvo más que ver con cumplir un contrato o mandato establecido con los ancestros, quienes—como me lo han señalado mis interlocutores en diversas conversaciones-- entre sus principales consejos han transmitido el de “continuar con los ritmos antiguos”, “levantar los dichos antiguos” y “hablar bien”. En cada uno de estos consejos se conjugan y ponen en juego los saberes del *mapudungun*, los conocimientos sobre cómo relacionarse con el entorno y sus fuerzas, y la memoria acerca de dónde viene uno y una. Por estas razones, los modos en que las personas decidieron ocupar estos lugares sociales disponibles por la lógica multicultural provincial sobrepasaron lo pensable por los modelos hegemónicos y habilitaron la reconstrucción de redes sociales duraderas. En palabras de la anciana mapuche tehuelche:

Es la enseñanza que nos dejaron nuestros abuelos y tenemos que cumplir. Si nosotros lo reconocemos como verdadero está bien, porque a veces es muy feo ver a mapuche que hacen cosas y no saben qué es lo que están haciendo. (M. T Puerto Madryn 2015)

Las asambleas convocadas por el gobierno, los talleres o escuelas de cultura podrían ser fácilmente pensados como inversiones hegemónicas (Briones 2015) para consolidar la retórica multicultural con la que se oculta la desigualdad social y se administra la inclusión controlada de los sujetos indígenas en el orden de la política. Sin embargo, tal como he querido mostrar, esta interpretación puede resultar apresurada cuando nos centramos en los modos en que las personas mapuche-tehuelche han transitado estas actividades. Estos lugares dispuestos o apoyados por el Estado fueron transformados por los y las indígenas en un evento-lugar para volver a encontrarse como colectivo en un escenario social donde el hecho de “ser juntos” ya era en sí mismo un desafío. Al posibilitar la negociación de

ese “nosotros” en el contexto urbano, las asambleas, los talleres, la escuelita y las juntas se fueron transformando en instalaciones estratégicas para redefinir e imponer un modo particular de presencia y en moradas de apego para la reconstrucción de memorias afectivas y de renovadas relacionalidades. Al tiempo que se iban gestando estas iniciativas orientadas a testimoniar la presencia mapuche y tehuelche en la región urbana de la costa y el valle de Chubut, las personas empezaron a organizarse en grupos de pertenencia y a conformarse como agrupaciones, comisiones, centros y demás formas colectivas que, con el tiempo, devinieron en las diversas *Lof* que habitan en las diferentes ciudades de la región.

El “ser juntos” en la costa y valle de Chubut

Hace algunos años atrás, al preguntar a las personas que habían nacido o arribado de muy pequeñas a las ciudades de la costa y valle de Chubut sobre los recuerdos de sus familias o por los relatos heredados era recurrente escuchar las experiencias de pérdida o de interrupción de la transmisión de sus memorias. Hoy en día, esos aparentes techos en la posibilidad de recordar y la casi imposibilidad de recordar juntos forman parte de un pasado común que suele ser nombrado como punto de partida al narrar sus propias trayectorias de lucha y de pertenencia en contextos de ciudad.

Con el pasar de los años, no solo se formaron diferentes grupidades indígenas en la región (comunidades, agrupaciones, organizaciones) sino que, sobre todo, se refundó el pasado, se restauraron memorias y se entramaron relaciones sumamente afectivas en contextos en los que esto no parecía posible. Con riesgo de dejar prácticas de comunalización y de memoria fuera de mi exposición, intenté identificar y describir aquellas primeras memorias y experiencias incipientes que entiendo como significativas y centrales en la constitución de ese “ser juntos” de esa región. En este proceso, la articulación entre memoria, relacionalidad y vínculos con el Estado se fue conjugando de formas variadas y originales para construir un pasado compartido y para configurar vínculos localmente específicos entre los mapuche-tehuelche. Todos estos procesos traen como resultado que en la actualidad podamos encontrar más de diez comunidades y organizaciones indígenas en la costa y valle de Chubut.

Es sabido que el urbanismo moderno implementado por los Estados-nación capitalistas trajo como consecuencias la producción y racionalización del espacio y, por ende, la mercantilización de la vida urbana (Lefebvre 1975). La ciudad genera segregación social y espacial. Por un lado, predomina el espacio mercantilizado y, por el otro, la desigualdad en el acceso de ciertas personas a participar sobre esos espacios. Vivir en la ciudad, entonces, es vivir confinados en una vida urbana enajenada por el consumo, la fragmentación de la cotidianidad y la exclusión espacial y social. Las ciudades de la costa y el valle en las que trabajé no escapan a estas

idiosincrasias urbanas. Pero a ellas se suma, además, el hecho histórico de haber sido creadas en un contexto de dominación y de avasallamiento estatal hacia los pueblos originarios. Contextos de violencia en los que las personas y las familias mapuche y tehuelche fueron asesinadas, torturadas, corridas de sus lugares de origen, despojadas de sus territorios, forzadas a practicar el olvido de sus formas de ser y habitar el mundo y obligadas a migrar desde las zonas rurales, transformándose muchas veces en mano de obra precarizada.

Paradójicamente, en estos movimientos en búsqueda de sitios donde poder “vivir tranquilos”, las ciudades fueron lugares de acogida y de promesas laborales. En ellas se fueron cruzando trayectos comenzados en puntos muy diferentes de la Patagonia. Estas trayectorias de personas y familias buscando vivir en mejores condiciones dan lugar a historias disímiles pero, a la vez, similares. La vida en estas ciudades, como cuentan muchas de las personas con las que conversé, implicó no solo una historia de exclusión y marginalización, sino, además, el acarreo de otros estigmas: el ideal del “blanqueamiento” que definía sus vidas como menos dignas que otras y el silenciamiento por vergüenza, con el consecuente olvido de sus memorias de Pueblo.

Desde una perspectiva dominante, estas condiciones desiguales fueron explicadas como procesos impersonales e inevitables del progreso o a partir de la responsabilidad de los mismos sujetos indígenas que, en diferentes oportunidades, no eligieron el camino de su cultura. Con este desprendimiento de responsabilidades, las elites locales –junto a académicos y funcionarios—no tardaron en reproducir los discursos hegemónicos circulantes que afirman que migrar a las ciudades—y más aún nacer en ellas—implicaba un proceso indefectible de “aculturación” y de “mestizaje”; es decir un proceso a partir del cual las personas mapuche y tehuelche fueron “adquiriendo” los diacríticos urbanos de forma gradual, hasta despojarse de su “cultura original”. Bajo esta lógica hegemónica, la “aculturación” permitía el paso de una “cultura” a otra, dando como resultado final la asimilación, o en otras palabras, la supuesta “desaparición” de sus identidades dentro de la formación cultural dominante (De la Cadena 2004).

Como lo señalé en este artículo, las matrices de alteridad provinciales acompañaron este proceso invisibilizando, en algunos casos, y estigmatizando, en otros, las presencias indígenas en las ciudades. Aquí, el binomio urbano-rural jugó como factor primordial en esta idea de “desaparición”, imponiendo aquella afirmación sobre el indígena (De la Cadena 2004). Esto dio como resultado que en Puerto Madryn, en Rawson, en Dolavon, en Trelew y en Gaiman fuese un hecho oficial la extinción de los indígenas autóctonos — nombrados como “tehuelches”— y la casi nula presencia de los indígenas extranjeros --nombrados como “mapuches”. Lo que primaba en estas ciudades y en el sentido común era la presencia de una fuerte impronta europea, cuyo perfil provenía, en gran parte, de la construcción oficial de la identidad galesa en la región.

No obstante, y contra todo tipo de pronóstico oficial, en tan solo unos pocos años este panorama hegemónico comenzó a cambiar. Aquellos mismos mecanismos dominantes que en su momento predicaron la desaparición de los indígenas, fueron los que con el tiempo configuraron –a partir de la lógica de la multiculturalidad--determinados mapas de circulación para los y las mapuche-tehuelche de la costa y valle de Chubut. Por un lado, pusieron en disponibilidad ciertos lugares de apego y de reclamo, y por el otro, limitaron o circunscribieron las agencias que, desde esos lugares establecidos, comenzaron a circular de modos no esperables. Así, se fueron produciendo diferentes luchas por parte de comunidades, organizaciones, familias y personas que se fueron reconociendo como mapuche - tehuelche en las ciudades de la región. Estas fueron discutiendo, movilizadas, cambiando y/o re-significando aquellos sentidos, historias y estereotipos impuestos. En otras palabras, comenzaron a luchar por el derecho de los indígenas urbanos, primero, a existir, y luego, a construir, decidir, crear y habitar la ciudad (Lefebvre 1976) desde sus propios marcos de interpretación.

Cuando todo esto era impensable, estas personas reconstruyeron linajes, lazos afectivos y memorias leídas en clave de antigüedad ancestral. A medida que fueron circulando aquellos lugares de una identidad mapuche-tehuelche como la escuela, las asambleas o los talleres, también se fueron encontrando entre ellos y ellas, emprendiendo proyectos novedosos de relacionalidad y fijando esas pertenencias entramadas en los lugares de arribo.

Enmarcando sus formas de presencia y de lucha en los lugares y circuitos dispuestos por el Estado provincial, las personas mapuche-tehuelche no solo modificaron las gramáticas y vocabularios hegemónicos que delimitaban sus formas de aparecer, sino que también emprendieron procesos de subjetivación que desbordaron afectiva y políticamente esos lugares y circuitos.

Los procesos particulares de conformación de subjetividades mapuche-tehuelche llevaron a las personas a pensar formas colectivas de organización indígena novedosas en las zonas urbanas y prácticas enmarcadas en el reconocimiento de la multiculturalidad para habilitar lugares de afecto y de acción valorados, en la región de la provincia en la que, con mayor fuerza performativa, se ha pensado la inexistencia de “indios”. Hasta entonces, en la costa y el valle, era imposible ser mapuche y tehuelche viviendo en la ciudad y sin conexión con los “verdaderos” indígenas de la zona rural. Por ende, era aún más imposible identificar reclamos legítimos en el ámbito urbano. Sin embargo, todo esto se revirtió. Aun cuando todavía no se encontraban conformadas de manera colectiva, diferentes personas que habitaban las localidades de la zona fueron ocupando los lugares que el Estado habilitaba para los indígenas en aquellos años. Con el tiempo, estas experiencias de reunión, de puesta en valor, de encuentro y de aprendizajes se volvieron en los eventos fundantes de sus memorias de lucha. Desde estos lugares de subjetivación en marcha, los

mapuche-tehuelche de la costa y el valle de Chubut revirtieron los estereotipos que los inhabilitaban como pertenecientes a un pueblo indígena —esto es, pensarse como mapuche y tehuelche en un contexto urbano— y comenzaron a crear sus propias trayectorias de grupos a través de *Lof* urbanos.

Referencias bibliográficas

ÁLVAREZ LEGUIZAMÓN, Sonia. “Geopolítica nacional, estructura social y racismo”, en Álvarez Leguizamón, S.; Arias, A. y Muñiz Terra, L. (coords.). Estudios sobre la estructura social en la Argentina Contemporánea. Buenos Aires: PISAC-CLACSO, 2016. Págs 333-340 y 357-389.

BANDIERI, Susana. Del discurso poblador a la praxis latifundista: la distribución de la tierra pública en la Patagonia. **Mundo agrario**, 2005, vol. 6, no 11, p. 0-0.

BELVEDERE, Carlos, et al. Racismo y discurso: una semblanza de la situación argentina. En: **Racismo y discurso en América Latina**. Gedisa, 2007. p. 35-88.

BRIGGS, Charles L.; BAUMAN, Richard. Género, intertextualidad y poder social. **Revista de investigaciones folclóricas**, 1996, vol. 11, p. 78-108.

BRIONES, Claudia. Hegemonía y construcción de la nación. Algunos apuntes. **Papeles de trabajo**, 1995, vol. 4, p. 33-48.

BRIONES, Claudia. **La alteridad del "Cuarto Mundo": una deconstrucción antropológica de la diferencia**. Ediciones del Sol, 1998.

BRIONES, Claudia. Construcciones de aboriginalidad en Argentina. **Bulletin-Société suisse des américanistes**. 2004, no 68, p. 73-90.

BRIONES, Claudia. “Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales”. En C. Briones (comp.) **Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad**. Buenos Aires: Antropofagia. 2005. P.9-36.

BRIONES, Claudia, et al. Escenas del multiculturalismo neoliberal. **Una proyección desde el Sur**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2007.

BRIONES, Claudia; DELRIO, Walter. Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900). **Fronteras, ciudades y Estados**, 2002, vol. 1, p. 45.

CARRASCO, Morita. **Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina**. Iwgia, 2000.

CARSTEN, Janet “Introduction” En Carsten, J (ed.). **Cultures of relatedness: New approaches to the study of kinship**. Cambridge University Press, 2000. Pp. 1-36.

DAS, Veena. **Critical events: an anthropological perspective on contemporary India**. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

DE LA CADENA, Marisol. **Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco**. Instituto de Estudios peruanos, 2004.

DELEUZE, Gilles. Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación). **Foucault**. Barcelona: Paidós, 1987, p. 125-58.

DELRIO, Walter. **Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872- 1943**. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. 2005.

DELRIO, Walter, et al. Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina. **III Seminario Internacional Políticas de la Memoria**, 2010, p. 28-30.

FRANCO, Daniela; SOURROUILLE, Julieta. La territorialización de las mujeres mapuches en la ciudad de Trelew: sus tejidos como forma de resistencia que se imprime al habitar la ciudad. **Revista Latino-americana de Geografía e Gênero**, 2010, vol. 1, no 2, p. 225-232.

GATICA, Mónica. Patagonia: desarrollo y neoliberalismo. Imago Mundi Book, 2005.

GAVIRATI, Marcelo. Galeses, Pampas y Tehuelches. Un ejemplo de convivencia en la Patagonia Central. **Cuadernos de Historia Patagónica**, 2008, vol. 2, p. 21-41.

GAVIRATI, Marcelo; CORONATO, Fernando Raúl. **Los Galeses en la Patagonia VI: selección de trabajos presentados en el VI Foro sobre el tema realizado en Puerto Madryn en el año 2012**. Asociación Punta Cuevas, Asociación Cultural Galesa de Puerto Madryn; Centro de Estudios Históricos y Sociales de Puerto Madryn, 2014.

GORDILLO, Gastón; HIRSCH, Silvia. La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina. En Gordillo, G. y Hirsch, S. (comp.). **Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina**, Buenos Aires: La crujía, 2010, p. 15-38.

GOLLUSCIO, Lucía. **El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir**. Editorial Biblos. 2006.

GROSSBERG, Lawrence. Identity and cultural studies: is that all there is? **Questions of cultural identity**, 1996, p. 87-107.

HALL, Stuart. **Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales**. Instituto de Estudios Peruanos, 2010.

HERNÁNDEZ, Isabel. **Derechos humanos y aborígenes: el pueblo mapuche**. Ediciones Búsqueda, 1985.

HUALPA, Eduardo. Sin despojos. Derecho a la participación mapuche-tehuelche. *Cuadernos de ENDEPA*, 2003.

IBARRA, Horacio; HERNÁNDEZ, Carlos. Estado, Economía y Sociedad. Trelew y su hinterland: 1989-1999. **Informe de Investigación**, UNPSJB, Chubut, 2005.

KAMINKER, Sergio. A “Segregación residencial y proyectos de ciudad: Puerto Madryn como espacio en disputa”. En Vessuri. H Y G. Bocco **Conocimiento, paisaje y territorio: Procesos de cambio individual y colectivo**. Universidad Nacional de la Patagonia Austral; Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental; Universidad Nacional de Río Negro. 2015. pp 398

LEFEBVRE, Henry. **El derecho a la ciudad**. 3.a ed. Barcelona: Península, 1975.

LOPEZ, Graciela Susana; GATICA, Mónica Graciela; PEREZ ALVAREZ, Gonzalo Gabriel. Argentina: Implicaciones del neoliberalismo en el Noreste del Chubut. **Marxismo Vivo. Revista de Teoría y Política internacional**. 15, 2007. Pp 85-96.

LUBLIN, Geraldine. The war of the tea houses, or how Welsh heritage in Patagonia became a valuable commodity. **e-Keltoi: Journal of Interdisciplinary Celtic Studies**, 2009, vol. 1, no 1, p. 3.

MASSEY, Doreen. Thrown-togetherness: the politics of the event of place. **For space**, 2005, p. 149-162.

ORTEGA, Francisco. A. Rehabitar la cotidianidad. En: F. Ortega (ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar – Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas. 2008. Pp. 15-69.

RADOVICH, Juan Carlos y BALAZOTE, Alejandro. “Transiciones y fronteras agropecuarias en Norpatagonia”. Producción doméstica y capital. **Estudios desde la Antropología Económica**, 1995. Pp. 63-79.

RAMOS, Ana. Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003). **Tesis de Doctorado**, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. 2005.

RAMOS, Ana. Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. **Alteridades**, 2011, vol. 21, no 42, p. 115-130.

RAMOS, Ana. Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los Mapuche. **Avá. Revista de Antropología**. Posadas: UNaM. FHyCS. PPAS; (29). 2016. Pp 131-154.

STELLA, Valentina. “Ser juntos” en las ciudades: procesos de subjetivación mapuche-tehuelche en la región de la costa y valle de Chubut (Patagonia, Argentina). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 100-127, jan./abr. 2023.

RAMOS, Ana y DELRIO, Walter “Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut”. En Briones, C. (comp.) **Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad**, Buenos Aires: Antropofagia, 2005 pp. 79-118

NIKOLAS, Rose. Identidad, genealogía, historia. Hall, S and Du Gay, P (comps), **Cuestiones de identidad cultural**, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996.

STELLA, Valentina. **Subjetividades mapuche-tehuelche. Un análisis situado en el mapa hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut)**. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro, 2014.

STELLA, Valentina Relacionalidad, memoria y subjetividades políticas. Un análisis sobre los sentidos de pertenencia mapuche-tehuelche en la costa y valle de la provincia de Chubut. **Tesis de doctorado**, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2018.

STELLA Valentina. “Usted no se va a quedar sola, usted se va a juntar con su gente” La soledad y el gülam en un testimonio de vida. En, Ramos, A. M. y Rodríguez, M. E. (Comp.) **Memorias fragmentadas en contexto de lucha. Argentina**, Buenos Aires: Editorial Teseo.2020. PP 97-124.

SZULC, Andrea “Mapuche se es también en la waria (ciudad). Disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en la Argentina”. **Política y Sociedad: Revistas Científicas Complutenses** Vol 41, Nº 3. 2004. pp167-180.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo y Literatura**. Barcelona: Ediciones Península. [1977] 1997.

WILLIAMS, Raymond. **El campo y la ciudad**. Paidós. Buenos Aires [1973] 2001.

Recebido em: 14/02/2023 * Aprovado em: 24/04/2023 * Publicado em: 30/04/2023
