

## **Un trabajo de reconstrucción del pasado: la historia del territorio de la *lofche* Pichiñan**

Ayelen Fiori, Malena Pell Richards, Kaia Santisteban, Ana Ramos (GEMAS)

### **Resumen**

En esta ponencia compartimos algunas de las principales reflexiones que fueron surgiendo a partir de un trabajo colectivo de reconstrucción histórica que el equipo GEMAS abordó junto con la *lofche* Pichiñan (Paso de Indios, Chubut) desde el año 2018. Este proyecto, cuya finalización coincide con la presentación del libro “Territorio Pichiñan” –con autoría de la misma comunidad– en el mes de abril del 2023, se propuso como un ejercicio de articulación entre las epistemologías del campo académico (Antropología e Historia) y las del Pueblo Mapuche Tehuelche. Desde este ángulo, nos proponemos pensar sobre los desafíos metodológicos que fueron surgiendo al reconocer colectivamente las tensiones entre historicidades (diferencias en la identificación de los hechos significativos y sus encuadres), agencias (actores y sujetos) y territorialidades (comunidad y parajes-región en términos de espacios practicados, reconocidos e históricos). Nos preguntamos específicamente sobre los obstáculos y esfuerzos que deben enfrentar los grupos subordinados y alterizados cuando encaran un proyecto de reconstrucción histórica como parte de un proceso afectivo de restauración de relacionales pero también como una herramienta de lucha en el marco de las disputas por el reconocimiento territorial.

### **1. Pasar la posta**

El libro el Territorio de Pichinan fue el resultado de un trabajo colaborativo desarrollado en varios y diversos encuentros. Fue a partir de ese trabajo que se fue conformando el equipo, el cual, a su vez, se fue desplegando en grupos con tareas específicas. La distribución y el engranaje de cada una de esas funciones fueron bastante espontáneas, aportando, de este modo, al proceso de investigación que habíamos emprendido como grupo GEMAS<sup>1</sup>. La organización de las tareas, a lo largo de tres años, fue posible por la práctica de “pasar la posta” una y otra vez, en diferentes direcciones, entre unxs y otrxs. La sumatoria de estos trechos -recorridos con responsabilidades diferentes según la ocasión- fueron dando lugar a la experiencia colectiva de hacer juntxs un libro sobre la historia del territorio de la gente de Pichiñan.

El primero de estos tramos sucedió cuando algunas familias Pichiñan se reunieron con la Defensoría Pública de la Provincia de Chubut (Rawson) para ver cómo enfrentar judicialmente los diferentes conflictos generados por los terratenientes que usurparon tierras en una zona rural de la provincia de Chubut. A partir de esas demandas surgió la iniciativa de solicitar un informe histórico antropológico para evidenciar la ocupación tradicional de las familias mapuche en el territorio circundante a la localidad de Paso de Indios. En 2018, la Defensoría convocó al grupo GEMAS para realizar esta tarea,

---

<sup>1</sup> Grupo de Estudios de Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS).

haciendo entrega de un gran expediente de archivos históricos pertenecientes a las familias Pichiñan. Ese mismo año nos encontramos en Paso de Indios por primera vez con las y los integrantes de esta gran familia.

El primer día visitamos la zona de la antigua aldea escolar, llamada El Calafate. Fuimos Nelson Rapiman, Elsa Pichiñan, Juana Pichiñan y las integrantes del GEMAS. El segundo día recorrimos la región de Cerro Cándor y, en esta ocasión, quienes conformamos el grupo de pasajeros éramos Nelson Rapiman, Sergio Pichiñan, Agustín Pichiñan y nosotras. Fue al terminar esas primeras jornadas, en las cuales visitamos a varixs pobladorxs, cuando se comenzó a proyectar la posibilidad de escribir un libro que trascienda las funciones y las formas de un informe, para profundizar en el entramado complejo de las relaciones históricas que se desplegaron a través del tiempo, a lo largo y a lo ancho del extenso territorio Pichiñan.

Se conformaron entonces los equipo de trabajo de campo -conformados por integrantes de la comunidad y de GEMAS-, para llevar a cabo el trabajo *in situ*, el cual consistió en visitar a los pobladores de los distintos parajes rurales, a parientes que llegaban ocasionalmente desde otras ciudades de Patagonia y a vecinos del pueblo que se reconocen como pertenecientes a la red de relaciones de pertenencia asociadas al colectivo denominado aquí como la gente de Pichiñan.

Como veremos más adelante, para el Estado provincial existían allí dos comunidades reconocidas con personería jurídica que, a su vez, se las imaginaba independientes entre sí. Estas familias solicitan el reconocimiento oficial cuando, en los últimos años, deciden enfrentar los conflictos con los terratenientes que alambraron y usurparon parte de sus tierras. Sin embargo, lo primero que surgió en los recorridos, en los que realizamos entrevistas en profundidad y participamos de diferentes conversaciones colectivas, fue que esas comunidades representaban solo una parte de las ramificaciones de un entramado de pertenencias. Así, fue cobrando relieve la dinámica relacional de tres parajes --Río Chubut o Cerro Cándor, Calafate o Juan de Dios Pichinan, y Cajón de Ginebra--. Los relatos, sobre todo aquellos de las personas más ancianas, ponían énfasis en explicar que antiguamente el territorio “era todo uno” y que la “gente de Pichinan” era una gran familia.

Estas narrativas subrayaban que el río Chubut -que atravesaba a las dos comunidades reconocidas por el Estado- nunca había separado a las familias, y que, de una punta a la otra de ese territorio, estaban vinculadas por afectos, alianzas y/o parentesco. Debido a esto, la primera decisión conjunta fue reconstruir la historia del territorio Pichiñan desde las memorias y no desde los reconocimientos estatales que habían quedado plasmados en el expediente de tierras. Surgen entonces las primeras preguntas del trabajo de investigación: ¿cuál es la historia de esas relacionalidades que hoy se nombran como “la gente de Pichiñan”? ¿cómo explicar la unidad territorial de los tres parajes?

Para esto llevamos adelante una etnografía itinerante, la cual consiste en recorrer juntxs el territorio, habilitando relatos, emociones, asociaciones y sentidos de lugar *in situ*. Estas memorias espacializadas fueron georreferenciadas -a través de un dispositivo GPS- y resultaron en una cartografía social, conformada por una serie de mapas de memoria. Para el grupo de investigación que se había conformado dejaron prontamente

de existir las divisiones y recortes que, desde el Estado, habían históricamente condicionando esa unidad.

Desde el inicio del trabajo, Sergio Pichinan y Agustín Pichinan -del paraje Cerro Cóndor- y Elsa Pichinan y Mónica Pichinan -del paraje Calafate- fueron elegidos por sus respectivas familias para ser parte de la investigación. Ellxs eran quienes orientaban la articulación entre los diferentes parajes y transmitían al GEMAS los encuadres más significativos para reconstruir un pasado compartido. Sin dejar de participar activamente durante todo el proceso de trabajo, lxs cuatro se preocuparon por ir invitando a más parientes de la comunidad a involucrarse en la tarea colectiva de reconstruir “la historia de los Pichiñan”. Entre las visitas del grupo GEMAS al territorio, la comunidad reflexionaba sobre el trabajo anterior y proyectaba mejores maneras de continuar la siguiente etapa. Cada salida al campo fue diseñada en alguna casa de Paso de Indios, donde decidimos entre todxs a qué pobladores ir a visitar y qué temas de conversación proponer en próximos encuentros. Algunas veces nos separamos en diferentes vehículos para llegar a recorrer los parajes más lejanos del territorio; otras, caminábamos por el pueblo visitando a las familias que allí vivían. Esos grupos itinerantes de investigación estuvieron siempre conformados por miembros del GEMAS y de la comunidad Pichiñan.

De forma paralela al trabajo de campo, también hemos aplicado la investigación etnográfica en los archivos locales, para la interpretación contextual de los documentos oficiales. Desde este ángulo, hemos trabajado con las Actas de Nacimiento, de Defunción y de Matrimonio del Juzgado de Paz de Paso de Indios –imprescindibles para la reconstrucción de genealogías, vínculos, trayectorias y configuración espacial de los parajes--, y con los documentos de los expedientes de tierras. El objetivo de esta parte de la investigación fue, desde el inicio, poner a disposición de la comunidad, los documentos existentes, para reconstruir críticamente árboles genealógicos, desplazamientos, agencias históricas, contextos burocráticos y estrategias de reclamo a través del tiempo. La comunidad había explicitado su propio desafío en esa tarea de reconstrucción crítica a través de una pregunta: a pesar de lo que quedó escrito, ¿cuál es la verdadera historia de nuestros abuelos y abuelas<sup>2</sup>? Desde este ángulo, el trabajo de memoria es también un proceso de restauración de los marcos epistémicos en los que se alojan los sentidos más sensibles y significativos en torno a las experiencias familiares, así como los sentidos de coherencia entre palabras antiguas y actuales en torno a lo que verdaderamente sucedió en el pasado.

Otra de las decisiones que surgió de manera espontánea fue trabajar de forma conjunta desde las instancias mismas de planificación. Esto implicó concertar, repensar, e, incluso, crear agendas comunes en relación a los propósitos de reconstruir la historia. En tanto se acordó que el proceso emprendido era tan importante como el resultado material (el libro), nos detuvimos a pensar cuáles eran sus principales desafíos político-metodológicos.

---

<sup>2</sup> Cuando llegábamos a alguna casa de la *lofche* Pichiñan para empezar a trabajar sobre el libro, era usual que compartieran con nosotras los materiales de archivo (diarios, cartas, actas, fotografías, etc.) que la familia fue resguardando cuidadosamente a través de los años.

Los conocimientos del pasado que actualizan los relatos de las familias Pichiñan, como parte de un Pueblo perseguido, se enmarcan en complejos procesos de alterización y subordinación, y, en consecuencia, están atravesados por inventarios impuestos (Popular Memory Group 1982), imaginarios de violencia (Das 1995), encuadres oficiales de la historia (Pollack 2006), memorias avergonzadas (Connerton, 2008) y producciones de silencios (Trouillot 1995). Por lo tanto, la principal agenda del proceso se organizó en función de habilitar los tiempos y espacios necesarios para poner en valor los marcos epistémicos heredados en consejos, relatos o sueños. Se trató, entonces, de identificar las riquezas asociativas que iban surgiendo en la medida en que se iban reconectando los fragmentos estallados y dispersos de la memoria colectiva. Cuando esos fragmentos se van reorganizando en argumentos narrativos significativos para la comunidad, también se desafían y revierten los procesos impuestos de olvidos y silencios (Ramos y Rodríguez 2020)<sup>3</sup>.

El proceso de restauración de memorias implica que tanto lxs ancianxs como lxs más jóvenes compartan sus experiencias vividas, los *güttxam* (historias verdaderas) recibidos, las fotos o archivos en las casas, sus escritos reflexivos. También consiste en un acompañamiento colectivo de estos procesos de reparación y reconstrucción del pasado, abriéndose a lo novedoso. Las formas de recordar y de restaurar las memorias suelen ser muy creativas porque, en estos procesos, se están reelaborando las pérdidas generadas por eventos de violencia (Das 1995). Por lo tanto, el recuerdo no es una copia del pasado, o una cita exacta sin modificaciones, sino la restauración creativa de ese pasado para regenerar los vínculos entre personas y con el territorio. El trabajo de la memoria implica volver a citar experiencias, palabras y relatos en nuevos contextos discursivos, y copiar con diferencias para ensanchar y engrosar la comprensión del pasado desde los puntos de vista de un determinado presente (Ramos 2011). En este caso, el trabajo de memoria se centró en ampliar los entramados de pertenencia para impugnar los deslindes y la fragmentación impuesta por el Estado. Durante el proceso, las personas mapuche que intervinieron se fueron reconociendo parientes más allá de los lazos de consanguinidad directa, así como fueron re-articulando sus trayectorias familiares con otras, traspasando los límites espaciales generados por las figuras de reserva, lotes, comunidad jurídica u otras.

Esto devino en un nuevo “ser juntxs”, reconstruido desde una articulación pasado-presente, en la que los sentidos de ese “nosotrxs” adquiere todo su potencial afectivo y político para la comunidad. Puesto que la estructura narrativa -sus encuadres e historicidades- estuvo monitoreada por lxs participantes de la comunidad para que pueda dar cuenta de ese “juntxs”, de sus propios puntos de vista sobre el pasado y con centro en los temas que son trascendentes para sus familias y formas de ver el mundo, tomamos una tercera decisión: la historia que estaba por escribirse sería de autoría colectiva de la *lofche* Pichiñan.

Acordamos entonces que el GEMAS reuniría todas las historias heredadas en relatos, las experiencias vividas que resultan significativas para comprender el pasado y las reflexiones colectivas sobre los documentos de archivo analizados, para ensayar los borradores escritos que la comunidad corregiría antes de los encuentros. Así también,

---

<sup>3</sup> Como GEMAS acompañamos activamente el proceso por el cual se conectan y desconectan las formas de contar el pasado, de reconstruir el presente y proyectar el futuro.

algunas familias que hoy viven en localidades distantes acercaron, a medida que iban leyendo los avances, sus correcciones e historias de forma escrita.

En este punto, tomar la posta no sólo implicaba un acuerdo de escritura sino también sobre cuáles debían ser los énfasis para contar la historia y reclamar justicia en nombre de sus ancestros. Fue entonces, que, por ejemplo, Sergio expresó ciertas preguntas e incomodidades con respecto al modo en que la historia oficial había construido a José Antonio Pichiñan y a su hijo Juan de Dios Pichiñan como indios amigos o baqueanos del Ejército. O que Agustín Pichiñan se preguntara por qué ellos no tenían los títulos de sus tierras y sí los galeses, o los terratenientes que fueron llegando al lugar. Las preguntas en términos de paradoja son las que otorgan a la memoria su valor de denuncia y el contenido político de reclamo:

“Me cansé de que el Estado trabaje solamente para los gringos. Me cansé de que nos discriminen como mapuche. Me cansé de que nos ocupen nuestras tierras los terratenientes. Me cansé de que nos metan animales y nos despojen a nosotros (...) Me cansé de los alambres infinitos que pusieron los terratenientes (...) Me cansé de ser discriminado” (entrevista de Aguada la Memoria, Radio Piuke, 2019)<sup>4</sup>

La principal agenda de este proceso de etnografía y coproducción de conocimientos se organizó para poner en valor una historia que no estaba siendo escuchada en la región, y contribuir a los reclamos y pedidos de justicia de las familias mapuche. Este objetivo lejos está de los tradicionales propósitos de una historia desde abajo (“dar voz a los vencidos o subalternos”), puesto que se propone un trabajo de restauración o de habilitación de espacios de reflexión crítica y de puesta en valor de los propios encuadres narrativos del pasado. Para el GEMAS, esto implicó organizar y registrar distintas instancias de encuentro, como talleres o *txawün* (reuniones realizadas bajo protocolo mapuche de intercambio). Así, por ejemplo, el 29 de febrero del 2020 se hizo la puesta en común sobre los avances, después de un par de meses durante los cuales circuló un primer escrito borrador de la historia. Ese día, en el salón de una escuela de Paso de Indios, llegaron todas las personas que habían participado del trabajo, pero también familiares que viajaron de lejos para la ocasión. Para entonces, los diversos relatos de la memoria se habían empezado a conectar y completar entre sí, profundizando la comprensión del pasado al pensarse unxs con otrxs. Habíamos logrado identificar conjuntamente una trama narrativa, determinados hechos relevantes, y los sentidos de esa trascendencia en ciertos marcos de interpretación.

Ese día, sentados en ronda en el salón, repasamos la estructura del libro, armamos un gigante árbol genealógico en la pared, proyectamos los mapas, refinamos fechas, llenamos algunas lagunas y pensamos posibles títulos en torno al escrito. Pero sobre todo, y volviendo a la pregunta con la que inició el trabajo colectivo, reflexionamos sobre la relevancia afectiva y política de que más de cien familiares estuvieran presentes allí, hablando de un libro de autoría colectiva que trata sobre la historia de un extenso territorio y de una numerosa comunidad. La fuerza y el poder de la memoria para unir y

---

<sup>4</sup>[https://www.ivoox.com/segunda-temporada-capitulo-8-aguada-la-memoria-desobediencia-audios-p3\\_rf\\_33378871\\_1.html](https://www.ivoox.com/segunda-temporada-capitulo-8-aguada-la-memoria-desobediencia-audios-p3_rf_33378871_1.html)

vincular desde el afecto, y para orientar acciones colectivas se hicieron evidentes ese sábado caluroso de febrero.

El libro se terminó de cerrar durante la pandemia del COVID19, cuando solo faltaba el último trabajo de edición y la incorporación de las ilustraciones. Sobre esto último se consensuó una forma de trabajo a través de las redes de WhatsApp. Con un subsidio del Fondo Nacional de las Artes se compraron materiales para que los y las niñas de la comunidad aportaran a través de ilustraciones sus miradas sobre la historia contada. Para ello, se enviaron y distribuyeron diferentes insumos artísticos por correo. Una vez realizados estos trabajos, cada familia envió en sobres las obras terminadas.

Un año después de aquel masivo encuentro en la escuela, la comunidad invitó al grupo GEMAS a participar de un importante acontecimiento. Las familias de Cerro Cóndor volverían a levantar una ceremonia en su territorio. A orillas del río Chubut se reunieron nuevamente las familias de los diferentes parajes, lxs parientes que viven en ciudades más lejanas e invitados de otras comunidades mapuche para pedir permiso al río, levantar un nuevo *rewe* y hacer un *gillatun*. Al año siguiente, el grupo GEMAS regresó para cumplir con el par.

Una vez finalizado el libro de la comunidad, fueron las familias quienes se organizaron entre sí para armar el evento final de este gran proceso: la presentación del libro. Elsa y Agustín fueron nuevamente lxs elegidxs por sus familiares para ir coordinando las tareas a seguir. Este evento se gestó mediante los esfuerzos colectivos por conseguir el lugar, la comida, invitar a lxs familiares que vivían lejos, a otras comunidades que les parecía importante que estén acompañando –como el *Lof Nahuelpan* y *Pillan Mahuiza-* e incluso funcionarios del Municipio que, en palabras de la comunidad, debían llegar a escuchar sobre esta historia. De esta manera, no sólo tomaron la posta sobre la presentación del libro, sino también de este como un objeto propio de sus procesos de memoria que continúan en desarrollo y movimiento.

## **2. Encuadrar las narrativas**

Antes de que pudiera comprenderse –entre lxs vecinos no mapuche de Paso de Indios– el trabajo que habíamos emprendido, circulaban ciertos comentarios, por ejemplo, de quien atendía el almacén, o de quien administraba el hospedaje donde nos quedamos, del encargado de la estación de servicio: “pero ellos no son mapuche” “traicionaron a su propia gente...”; “tuvieron esas tierras porque eran parte del ejército...”; “los galeses fueron los que llegaron primero a esta zona...” entre otros. En esos intercambios cotidianos, prontamente notamos, como bien lo han explicado Claudia Briones (1994) y Michael Trouillot (1995), las maneras en las que las memorias dominantes pueden fijar sentido sobre el pasado, organizar y uniformar experiencias e historias para homogeneizar y limitar interpretaciones. Debido a que el interés de nuestro trabajo se fue guiando por la preocupación de lxs integrantes del *Lofche Pichiñan* en saber qué es lo que verdaderamente habían vivido sus abuelos y abuelas, necesariamente tuvimos que reconstruir el “encuadramiento de la memoria” (Pollack 2006) que emergió de las preguntas y los relatos. Para esto, nos adentramos en aquellas experiencias del pasado que fueron transmitidas al interior de las familias Pichiñan. Las trayectorias de quienes integran el *lof* no contaron con conmemoraciones, efemérides, y palabras o imágenes en lo público, donde pudieran cobrar sentido sus historias más personales. Al contrario,

lo que se fue estandarizando y fijando es la idea de que los primeros Pichiñan llegaron luego de los galeses, y que sus ancestros habían traicionado a su propio pueblo. En palabras de Sergio Pichiñan “Los Pichiñanes era como decir...lo que nadie quería ser de este pueblo” (Sergio Pichiñan, abril 2023).

Esas experiencias que reflejaban los procesos de subalternización se expresaron y guardaron en las memorias de la comunidad a través de olvidos, silencios, transmisiones interrumpidas, sentimientos de pérdida y/o fragmentación y desconexión de recuerdos. Esta asimetría para poder fijar sentidos y modelar los espacios sociales supuso, para la gente de Pichiñan, un repertorio amplio de desafíos a los que se debieron enfrentar, incluso para poder hacer sentido de su pasado y de las memorias que habían sido transmitidas, en contraposición con las narrativas hegemónicas. Mientras el problema de toda memoria oficial es el de su credibilidad, su aceptación y organización, tal como lo destaca Pollack (2006), la dificultad de las memorias de sectores subalternizados es, en todo caso, la posibilidad de existencia en términos propios y el pasar del silencio a la contestación y la reivindicación.

Así, las memorias encuadradas hegemónicas generaron que aquellas que devinieron subordinadas, carecieran de instrumentos, marcos de interpretación o categorías, para formular y dar vida a fenómenos sociales contrarios a ella. Así, con esas presencias y ausencias, necesarias para crear una narrativa lineal, estas memorias hegemónicas se fueron incorporando como sentido de realidad en la vida cotidiana de las personas, en sus relaciones y prácticas, y establecieron condiciones y fronteras en la posibilidad de decir, ser y hacer. Sin embargo, al finalizar la escritura del libro –y como veremos más adelante en este trabajo–, las familias Pichiñan desafiaron esos encuadres hegemónicos, haciendo irrumpir en ellos lo indecible, inaudible, inadmisible y/o impensable, en términos de Trouillot (1995). Específicamente, en el *lofche* Pichiñan se comenzó a revertir el modo en que se comprenden aquellos primeros años de llegada de sus ancestros a la zona. Si bien estas fechas no se recuerdan con exactitud, desde las narrativas de las memorias y de la revisión de los expedientes n° 6621 y 6622 del IAC<sup>5</sup> se pudo reafirmar que, al menos desde el año 1900, los Pichiñan están en el territorio de Paso de Indios. Godofredo detalló esos años de llegada de la siguiente manera:

“Ellos venían buscando un lugar. A ellos les dieron estas leguas en la Patagonia así que de ahí se vinieron buscando un lugar. Les gustó este lugar porque dicen que había mucha comida y leña...” (Godofredo Pichiñan 2018).

Como bien sabemos, la interpretación acerca del pasado no es unívoca ni fija y en el transcurso de las políticas de la memoria, ciertas historias pueden ser resignificadas y reutilizadas para proyectos propios de sectores subordinados que desafían órdenes hegemónicos (Brow 1990). Por ejemplo, José Antonio Pichiñan, quién para las generaciones más cercanas a su tiempo había sido un *longko* que defendía a su gente del ejército, desde la historia oficial –reflejada en los expedientes y en el sentido común de la zona– había sido baqueano del ejército y actuado “en contra de su propia raza”. Después de una de las visitas en la casa de un poblador, Sergio Pichiñan explicitó esa contradicción, y el interés colectivo por entender por qué ambos recuerdos conviven en las memorias. Este fue, entonces, uno de los tópicos centrales en encuentros destinados

---

<sup>5</sup> Instituto Autárquico de Colonización y Fomento Rural de la provincia de Chubut.

a re-pensar los contextos pasados y posicionarse en el lugar de aquel *logko*. La gestión de las tierras y el reconocimiento de su paso por el ejército tal y como era contado desde los archivos oficiales (expedientes de tierras o cartas a presidentes) no reflejaba cabalmente el modo en que las familias se habían organizado para enfrentar los nuevos contextos de violencia y subordinación. En principio, las cartas que Juan de Dios Pichiñan –hijo de José Antonio Pichiñan– escribió al gobernador u otros funcionarios de tierras para reclamar el reconocimiento de las tierras que habitaban, fueron comprendidas como parte de una diplomacia mapuche que había logrado construir y hablar --en clave de demanda-- el lenguaje de contienda (Roseberry 1994) propio de esa época. En esas cartas, Juan de Dios Pichiñan recordaba que tanto él como su padre habían estado junto al ejército en las campañas militares de fines del siglo XIX, y, con el paso del tiempo, esas afirmaciones se distanciaron de su contexto de producción dando lugar a la idea simplificada de que los Pichiñan fueron “indios amigos”.

La historia del linaje Pichiñan transcurrió en contextos bélicos. Si bien no se sabe con exactitud cómo fueron estos recorridos, alianzas indígenas y lugares de enfrentamiento entre 1866 –cuando se encontraban en el territorio de Neuquén– y 1882 –cuando llegaban a Paso Bariloche con Villegas, la memoria oral sí pudo reconstruir un marco epistémico y un encuadre propio sobre cómo fue la participación tanto de Domingo<sup>6</sup>, su hijo José Antonio y su nieto Juan de Dios en aquellos contextos de guerra y genocidio. En algún momento y en algún lugar entre esas fechas, José Antonio Pichiñan y su gente fueron tomados prisioneros por el ejército. La descripción más detallada sobre ese tiempo de prisión se encontraba en el territorio, en la memoria resguardada en el *gütxam*. Fue Elisa Pichiñan quien compartió el relato que su abuelo Juan de Dios Pichiñan le había contado cuando era una niña (aproximadamente en la década de 1940):

*“Ellos sabían disparar cuando llegaba el winka, pero después los agarraron... a toda la gente... para amansarlos. Después dice que los juntó el General... (...) Y después que los juntó, dice, juntó a toda la gente que estaba ahí y los encerró a todos, dice, hizo un corral, como si fuera un corralón. Ahí los pusieron a todos, para adentro, dice que estuvieron no sé cuántos meses. Todos, todos... mujeres... hombres... un corralón de hombres... un corralón de mujeres, dice, para que se amansaran porque eran muy arisca la gente, así decía el abuelo. Uno lo que quería era disparar, muchas veces disparaban. Pero los agarraban y los traían. Después se amansaron. ... pero los agarraban y los traían... Ellos se quedaron hasta lo último... porque mejor quedarse y no andar disparando, ¿viste? (...)*  
*Entonces, así los enrolaron. Los agarraron y después los encerraron. Estuvieron ahí, en el ejército, ¡cuánto tiempo encerrados!... decía él. Eso es lo único que le alcance a conocer hablar al abuelo. Es muy triste (...)* (Elisa Pichiñan 2019).

Esa historia triste, actualizada por Elisa, fue la que la *lof* reconoció como fuente verídica y como orientación para el encuadre de la memoria. El paso de los Pichiñan por el ejército era parte de los años de “los corrales” –o campos de concentración– y de una agencia circunscrita a la situación de “encierro”.

---

<sup>6</sup> Domingo Pichiñan participó en el combate de Cancha Rayada en 1818, José Antonio Pichiñan y sus hijos mayores enfrentaron al ejército argentino durante las primeras incursiones contra los indígenas y luego, tomados prisioneros, se vieron obligados a participar como baqueanos y traductores para las fuerzas militares del General Villegas.



También fue emergiendo una configuración propia del espacio. Lxs más ancianxs subrayaban que el río Chubut que atravesaba el territorio nunca había separado a las familias, y que de una punta a la otra de ese territorio, estaban vinculados por afectos, alianzas y/o parentesco. Se propuso, entonces, reconstruir la historia del territorio Pichiñan, sin dejarnos influir por las divisiones y recortes que, desde el Estado, fueron históricamente condicionando esa unidad.

Cuando los Pichiñan llegaron a la zona, el territorio estaba desocupado, se trataba de “campos abiertos”, sin alambrar. No obstante, la gente de Pichiñan, en el curso de sus vidas cotidianas, fue produciendo caminos, texturas y contornos al pisar y circular habitualmente ese paisaje familiar. Entendemos el territorio en diferentes e interrelacionados niveles (Harvey 1998, Santos 1995, Santos Granero 2004, Grossberg 2010, Haesbaert 2014): como procesos histórico-políticos de territorialización (Pacheco de Oliveira 2010), como territorio practicado (De Certeau 1996) y territorio como organización sensible del mundo (Viveiros de Castro 2004). La territorialización de un espacio geográfico y social como región abarca y conjuga estos distintos niveles. Desde un enfoque etnográfico, como el que guió nuestro trabajo, nos centramos en los modos de conciencia y las prácticas basadas-en-lugar. Luego de los recuerdos sobre las primeras décadas de prosperidad, en las que las familias “volvieron a levantarse como lofche”, las memorias se centran en los años de carencia y pobreza. Los efectos de la crisis social, política y económica de la década de 1930 habían estructurado sus narrativas familiares. Así, los correlatos de esta crisis fueron, por un lado, el progresivo avance de los alambrados sobre las tierras indígenas; por el otro, la connivencia entre las élites locales y las instituciones del Estado en la materialización del despojo territorial a las familias mapuche; y, finalmente, la profundización de los discursos de invisibilización de la cuestión indígena y la construcción de los estereotipos que, en adelante, tomarán como natural la correspondencia entre la marginalidad aborígena y sus supuestas incapacidades innatas. Por lo tanto, en esta época, las posibilidades de reclamo por parte de los pueblos originarios se encontraban reducidas a pocas y limitadas estrategias. En tanto ocupantes de tierras fiscales, los pobladores indígenas estaban a merced de la agencia de los sectores que componían las redes locales de poder. A partir de entonces, la condición aborígena sería utilizada como estereotipo negativo para legitimar la expropiación.

La extensividad del territorio se fue perdiendo, las visitas entre parientes o vecinos, mermaron, y cada familia reconstruyó su propia historia, en este contexto de despojo territorial, pobreza y discriminación. El trabajo de memoria se orientó, entonces, a desafiar esa atomización impuesta para reconstruir una historicidad territorial en la cual las trayectorias familiares volvieran a estar entramadas entre sí. Desde estas perspectivas, entonces, surge la evidencia de un territorio común, conformado por distintos encuentros y desencuentros de trayectorias sociales (Massey 2005). En este sentido, fuimos produciendo colectivamente una noción de territorialidad cuyos sentidos estaban atravesados por relaciones de poder, pero también, por prácticas cotidianas y socioculturalmente significativas para las familias mapuche (Escobar 2005). Estas reconfiguraciones espaciales nos llevaron, no solo a confeccionar los mapas del territorio ancestral, sino también los del despojo, los cuales reflejan las dinámicas sociales y las relaciones asimétricas que la gente de Pichiñan ha debido enfrentar. En una línea similar, Briones (2016) explica que la circulación y las inversiones afectivas

con la que se transitan los lugares no son fruto de un libre albedrío personal o grupal, sino que 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 ellas. En breve, esto quiere decir que son fruto de una articulación de estructuras que tienen ciertos efectos sobre la distribución de las prácticas y sensibilidades (Briones 2016). A partir de estas reconstrucciones, fuimos testigos de los cambios en los vocabularios y gramáticas con los que se fue poniendo en tensión experiencias de identificación sedimentadas, y actualizando otras que estaban suspendidas y descartadas. En esa tensión, se fueron reconociendo diversos espacios de agencia y politicidad que llevaron a sopesar qué lugares –moradas de apego e instalaciones estratégicas– permiten dar coherencia a trayectorias –que a menudo resultan sinuosas en lo personal y familiar– en los órdenes más inclusivos de lo colectivo (Briones 2016). Las trayectorias de la gente de Pichiñan se entramaron en una red enmarañada de relacionalidades a través de las huellas que quedaron impresas en el paisaje.

Hoy podemos decir que el territorio, para la gente de Pichiñan, devino el espacio en el que se sostienen los fundamentos filosóficos más profundos de la medicina mapuche; donde se materializan los intercambios con los existentes no humanos del territorio, constitutivos del ser mapuche; y donde se practican las convivencias sociales como *lof*, tanto espirituales, sociales y productivas. Tal como lo ha explicado David Harvey (2006), los espacio-tiempos que representan nuestros entornos a medida que vamos viviendo nuestras vidas diarias afectan tanto nuestras experiencias más directas como el modo en que interpretamos y entendemos dichas representaciones (Harvey 2006: 279-280).

### **3. Continuar las luchas**

En la práctica de “hacer memoria” se reavivan antiguas luchas. Las personas que recuerdan no sólo relatan o interpretan hechos del pasado y del presente sino que, en simultáneo, se posicionan como agentes, actores y sujetos afectivos de la historia en curso (Trouillot 1995). En estos procesos, las personas traen al presente los consejos heredados como claves de lectura para articular pasado y presente. Siguiendo a Walter Benjamin (2008), los consejos son señalamientos de los acuerdos secretos y perdurables entre las generaciones, que actualizan las alianzas entre lxs luchadorxs del pasado y del presente. Desde este ángulo, y tal como resultó de este trabajo, el potencial restaurador de la memoria reside en enmarcar la historia como una reafirmación de las alianzas entre lxs antepasadxs y las nuevas generaciones para reemprender las luchas inconclusas del pasado. Gerald Sider retoma esta idea cuando plantea que las experiencias de lxs antepasadxs, especialmente las de aquellxs más cercanxs, como abuelas y abuelos, mapean los modos de actuar: “ni nosotros ni nuestros antepasados hemos tenido la libertad de elegir las luchas en las que nos encontramos, o si tenemos que luchar o no” (1997:65).

Parafraseando a Sider, sostenemos que las pasiones que alimentan la imaginación histórica provienen de los abuelos y abuelas, puesto que los aprendizajes obtenidos de sus sufrimientos y resistencias orientan los sentidos y sensibilidades emergentes en las historias que se cuentan. La comunidad Pichiñan trabajó con mucha rigurosidad sobre

estos efectos políticos, reelaborando una cronología más amplia de ocupación y despojo territorial para restaurar recuerdos, alianzas y relacionalidades, las formas de vincularse con el territorio y el propio auto-reconocimiento como parte del Pueblo Mapuche. A través de estos trabajos de memoria, la comunidad Pichiñan se posicionó en una lucha heredada y restableció estos pactos. A continuación se desarrollan brevemente algunas situaciones que representan los efectos políticos de estos procesos de memoria en las trayectorias y subjetividades de la comunidad como continuación de las luchas heredadas.

### *3.1. Se modifica la denuncia por el territorio*

Cuando iniciamos este trabajo recibimos un expediente que se componía de denuncias, trámites y reclamos sobre las tierras que habían sido reconocidas por el Estado como “reserva de los Pichiñanes” que incluía parte del lote 12, el lote 13 y el lote 14. Como ya anticipamos, el trabajo de campo inició con reuniones y entrevistas para reconstruir las trayectorias familiares en contextos de negociación con el Estado y, particularmente, aquellos en los que Juan de Dios Pichiñan fue realizando distintas diligencias burocráticas en defensa de la reserva. En simultáneo, realizamos recorridos por estos lotes, pero también por parajes aledaños donde viven otras de las familias históricamente relacionadas. En este proceso, el mapa que comprendía los lotes 13, 14 y parte del 12 se fue ampliando a un nuevo mapa construido por la memoria. Este territorio que habilitaba la memoria incluía los lugares donde se ubicaron los hijos y las hijas de Juan de Dios Pichiñan cuando llegaron en 1900. En este proceso quedó en evidencia que el reconocimiento parcial y arbitrario realizado por el Estado no sólo les quitó grandes extensiones de territorio, sino que también, desestructuró vínculos colectivos.

Como parte del trabajo colaborativo de análisis de cartografías oficiales, de recorridas por el territorio y de las etnografías itinerantes se fue re-armando ese territorio de la memoria que se contraponía, superponía y desbordaba los límites de los reconocimientos estatales. En este proceso, la comunidad fue modificando el objeto de litigio, incorporando en sus demandas un territorio de ocupación histórica mucho más amplio. Para esto, fue central la lectura colectiva de las cartas enviadas por sus antepasados denunciando los despojos, corrimientos de alambres, y solicitando la intervención del Estado. Situaciones que hoy las nuevas generaciones continúan viviendo. Como plantea Walter Benjamin (2008), el pasado se hace presente en la memoria como un reclamo que suele ser difícil de responder. Este momento de articulación entre antepasados y nuevas generaciones es, entre otras cosas, el “pacto secreto” de un “nosotrxs” que se despliega en diferentes acciones colectivas de recuperación.

### *3.2. Volver a levantar ceremonia*

Cuando iniciamos el trabajo de campo, uno de los primeros comentarios fue que hacía muchos años que allí no se hacía ceremonia. A lo largo de las entrevistas y recorridas emergían continuamente recuerdos sobre el abuelo que solía cantar en *mapuzungun* en ocasiones festivas, como las señaladas, los recuerdos asociados con la fiesta de San Juan, también nombrada como “quemar monte”, que suele ser la manera en que la evangelización cristiana renombró la ceremonia mapuche del *wüñoy txipantu* (año

nuevo mapuche), o que Juan de Dios sacaba otros cantos, los *tayül*, en momentos de ceremonias. Las prácticas de tirar *muzai* o sacar cantos sagrados (*tayül*) son las formas con las que los mapuche realizan intercambios de reciprocidad con las fuerzas del entorno (*newen, genh*). Algunas veces estos se realizaban en ocasiones ceremoniales y colectivas, y otras de forma privada en los distintos hogares.

Una de las ceremonias más recordadas era la que levantaba Juan de Dios Pichiñan en la pampa (*lelfün*) del paraje San Juan:

“El día del cumpleaños de mi abuelo Juan de Dios era también el día en que se alumbraba San Juan. Quemaban bastante monte, se comía un buen asado. Tiraban muzai, cantaban, lloraban... hacían rogativa con el cigarrillo también en las cañas. Lo acompañaban Nazario López, Samuel Pichiñan, Pedro Pichiñan, Francisca Barquín y Luisa Pichiñan. Ella sabía cantar [sacar tayül]” (Elisa Pichiñan, 2019).

Recuerdos como este fueron compartidos por varias de las personas mayores, quienes añoraban aquellos años cuando la comunidad se juntaba para las señaladas o las ceremonias. Las personas más jóvenes que nos acompañaban en las entrevistas y recorridas escuchaban atentamente estos relatos que continuamente reforzaban el mensaje de que no se pierdan estos conocimientos. Recuperando estas palabras, apenas un año después del encuentro en la escuela, las familias de Cerro Cóndor decidieron volver a levantar ceremonia. La comunidad invitó al GEMAS a participar de la ceremonia que levantarían en su territorio a orillas del río Chubut, continuando con el legado de sus antepasados, quienes las realizaban años atrás en diferentes sitios del extenso territorio. En esa ocasión se reunieron nuevamente las familias de los diferentes parajes, otros parientes que viven en ciudades más lejanas e integrantes de otras comunidades mapuche (Lof Pillan Mahuiza, Lof Caño, Lof Lafken Winkul Mapu) para levantar un nuevo *rewe* y hacer un *gillatun* (ceremonia).

### 3.3. Del “dicen que lo hicieron firmar un papel, borracho en el boliche” al “no era así”: la autovalorización

En muchas comunidades, a partir de la década de 1930, el alcoholismo puede encontrarse en los documentos y narrativas oficiales como uno de los hábitos más atribuidos a los indígenas para calificarlos como “pobladores no deseados”. En lo que respecta a la *lofche* Pichiñan, este tipo de narrativas fueron calando en la subjetividad de las generaciones al punto de ser utilizadas como argumento de despojo y asignarles responsabilidad individual sobre procesos mucho más amplios --como vimos en el apartado 2--. A las historias de los corrimientos de alambre y engaños, se suman también las historias que hablan de un padre que firmó borracho un papel vendiendo un campo. Por ejemplo de esta manera explicaba Eleuteria Pichiñan cómo sacaron a su papá del campo:

“Nosotros sabíamos estar allá en el lote 12. Ahí sabíamos estar nosotros, porque era de mi papá, que se lo había dado mi abuelo (Juan de Dios Pichiñan). Después no sé qué pasó que lo sacaron a mi papá de ahí, porque dicen que lo hicieron firmar un papel, borracho en el boliche, pero mi papá dice que no firmó papel. Porque lo sacaron del campo allá y tuvimos que venir al lote 13. Y mi papá iba a allá a Trelew, Rawson, y no lo atendían, iba pero no lo querían atender. ¿Qué iba hacer? Él quería reclamar el campo, porque él no quería vender, él dice que no firmó nada. Iba todos los días la policía allá a

la casa. Mi mamá decía: 'no vamos a salir de acá, no queremos salir de acá'. Pero nos sacaron a la fuerza, por la policía nos sacaron. Teníamos animales, ovejas, mi papá tenía chivas. Y todo perdimos porque nos sacaron de allá. Iba a Rawson y no lo atendían, le decían que no, que no se puede. Resulta que le pagaban para que no lo atiendan a mi papá. Y así salimos, pero así perdimos los animales, todos. Porque los animales que están querenciados de un lado no se quedan. Y quedamos sin nada... Nosotros no nos queríamos ir del campo, pero tanto insistieron con la policía que nos tuvimos que ir. Mi papá dice que no sabía nada. 'Yo no firmé papel', decía él. Y ahí abajo le habían dicho que no lo atiendan, porque él iba a quejarse que le habían sacado el campo pero no le hacían caso porque...porque él era pobre, entonces no podía reclamar el campo". (Eleuteria Sabina Pichiñan, 2018)

En el proceso de restauración de memorias, y a través de la imaginación encuadrada (Fiori 2023), lxs integrantes de la comunidad fueron infiriendo cómo sucedieron los hechos desde los propios relatos heredados de sus mayores. A partir de la restauración de estos relatos, las personas entrevistadas fueron delineando criterios, poniendo en dudas determinadas "certezas", reelaborando los contextos y subrayando prioridades. En el caso de Eleuteria, la puesta en duda de las certezas "que se dicen" ("Después no sé qué pasó que lo sacaron a mi papá de ahí, porque dicen que lo hicieron firmar un papel), el recuerdo de las palabras de su padre ("yo no firmé el papel' decía él"), el énfasis en las prioridades ("lo sacaron del campo"); son ejemplos de cómo ella fue encuadrando la imaginación histórica sobre cómo sucedieron los hechos. Ella recuerda que su papá quería reclamar el campo, pero no podía "porque era pobre". Así, lxs integrantes de la *lofche* fueron poniendo en duda los relatos establecidos, cuestionando los documentos, poniendo los hechos en contextos mayores de despojo y, sobre todo, recuperando la palabra heredada por sus mayores hacia la certeza de que "no fue así" como dicen.

#### 3.4. Se afianzan pertenencias y relacionalidades

La historia de los Pichiñan es acerca de la desigualdad social, del racismo, de la invisibilización y de políticas en las que ciertas vidas han tenido menos valor que otras. Es la historia acerca de cómo las élites locales, en connivencia con los funcionarios estatales de distintas épocas, fueron tomando decisiones bajo la autoridad de una racionalidad política plagada de prejuicios y estereotipos. Pero también es la historia de una *lofche* que luchó, desde el tiempo de las campañas militares, por mantenerse unida y volver a levantarse, aun en las peores condiciones.

En este proceso, integrantes de la *lofche* Pichiñan fueron reconstruyendo los fragmentos de historias de despojo de larga duración, que sucedieron a lo largo del territorio ancestral desde la década de 1930, pero cuyas consecuencias se extienden hasta el presente. Como se señaló anteriormente, como parte de este proceso, el territorio que aparecía dividido en cuadrículas y que dividía dos comunidades que a simple vista parecían separadas devino, a partir de los trabajos de memoria, en un territorio más amplio y en relacionalidades más extensas que conectaban parajes lejanos y familias allegadas (Carsten 2007).

Esta generación hoy se une nuevamente para denunciar las injusticias y reclamar lo que les corresponde por derecho o, en sus palabras, para continuar las luchas que quedaron inconclusas para sus padres, madres, abuelos y abuelas:

“Ellos [los terratenientes no mapuche que se fueron adueñando del territorio Pichiñan] le entregaban plata a los policías, venían y plantaban alambre; los policías y ellos venían y te amenazaban... antes había más respeto. Ellos tendrían sus razones [para ser respetuosos], pero ellos tenían derecho de todo. Ahora los que hacemos los reclamos somos los nietos, porque los abuelos no existen más. Ahora nos organizamos” (Elsa Pichiñan, 2019).

De acuerdo con estas reflexiones, la *lofche* Pichiñan se fue reconfigurando a través de diferentes vínculos históricos entre familias relacionadas y en un territorio compartido. Pero la usurpación territorial de personas ajenas al Pueblo Mapuche, y sus lógicas de propiedad materializadas en los alambrados, fueron profundizando los sentidos de distancia social entre parajes que nunca antes se habían pensado como separados. Asimismo, las prácticas de subordinación, de discriminación, de violencia y de impunidad con la que se llevaron a cabo esas expropiaciones del territorio, dejaron sin márgenes de maniobra a la generación intermedia entre los abuelos y abuelas, y los nietos y nietas. Pero hoy, estos últimos no solo están acompañando a sus padres y madres para recuperar los territorios usurpados sino que, además, están volviendo a reforzar los sentimientos de unidad que, en este territorio, habían practicado los mayores.

### **Reflexiones finales**

El trabajo de memoria llevado a cabo con la “gente de Pichiñan” no terminó cuando se publicó el libro, sino que continúa hoy por rumbos diferentes, agenciados por lxs integrantes de la comunidad. El carácter performativo de la reconstrucción de memorias compartidas se manifiesta en el modo en que se fueron reorientando distintas acciones colectivas en los encuadres de una historicidad propia. Esta última no solo implica la discusión sobre lo que “verdaderamente sucedió en el pasado” sino, y sobre todo, la trascendencia de esos hechos en marcos de interpretación socioculturalmente significativos.

Las preguntas guías, la identificación de contradicciones y tensiones, la puesta en valor de los relatos heredados y los trabajos de imputación sobre los materiales de los archivos oficiales no solo redefinieron las metodologías etnográficas, sino que también, ofrecieron las pistas o claves de lectura para encuadrar las narrativas que iban emergiendo.

### **Referencias Bibliográficas**

- Benjamin, W. (2008). *El narrador*. Ediciones Metales Pesados.
- Briones, C. (1994). "Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: usos del pasado e invención de la tradición. *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 21(1), 99-129. <https://doi.org/10.34096/runa.v21i1.1395>
- Briones, C. (2016) Caminos de enraizamiento en la *mapu*: procesos de formación de *comunidad* en la Norpatagonia argentina. En Briones C. y Ramos A. (Eds.) *Parentesco y política. Topologías indígenas en la Patagonia*. Colección: Aperturas, Universidad Nacional de Río Negro, Viedma.

- Brow, J (1990). Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly*, 63(1): 1-6.
- Carsten, J. (2007). *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness*. Australia: Blackwell
- De Certau, M. (1996). Relatos de Espacio. En M. De Certau (Ed.) *La invención de lo cotidiano I. Artes de Hacer*, pp. 127-142. México: Universidad Iberoamericana.
- Connerton, P. (2008). Seven types of forgetting, *Memory Studies* 1(1): 59-71.
- Das, V. (1995) *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- Escobar, A. (2005). La cultura habita en lugares: reflexiones sobre el globalismo y las estrategias subalternas de localización. *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*, 157-194.
- Fiori, A. (2023). "Las luchas que heredamos": Una etnografía sobre la reconstrucción de memorias en Boquete Nahuelpan (Chubut). . Tesis de doctorado no publicada. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- Grossberg, L. (2010). Teorización del contexto. La Torre del Virreyll. *Revista de Estudios culturales*, 9: 17-23.
- Haesbaert, Rogério. (2014). *Viver no limite. Território e multi-trans territorialidade em tempos de in-segurança e contenção*. Rio de Janeiro: Bertrand.
- Harvey, D. (1998). *La condición de las posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Massey, D (2005). *For Space*. Sage Publications
- Pacheco de Oliveira, J. (2010). ¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil. *Desacatos*, (33), 13-32.
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Ediciones Al
- Popular Memory Group (1982). "Popular Memory: Theory, Politics, Method". Johnson, Richard, Gregor McLennan, Ill Schwarz y David Sutton (Eds.). *Making Histories*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 205-252.
- Ramos, A. M. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, 21(42): 115-130
- Ramos, A. M & Rodríguez, M. (2020). *Memorias fragmentadas en contextos de lucha*. Teseo.
- Roseberry, William 1994. "Hegemonía y el lenguaje de la contienda". En: Gilbert, Joseph y Nugent, Daniel (comp.) *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham and London: Duke University Press, pp. 355-366
- Santos, M. (1994) El retorno del territorio. En Santos, M., Souza, M. y M.L. Silveira (eds), *Territorio, Globalização e Fragmentação*. San Pablo: Hucitec.
- Santos Granero, F. (2004). Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yanasha. En Surrallés, A. y García, P. (Eds.) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del mundo* (pp. 187-217). Copenhagen: International WorkGroup for Indigenous Affairs
- Sider, G. (1997). Against Experience: The Struggles for History, Tradition, and Hope among a Native American People. En Sider, G. and Smith, G. (Eds.) *Between History and Histories: The Making of Silences and Commemoration*, (pp. 62–79). University of Toronto Press. [Doi 10.3138/9781442671324](https://doi.org/10.3138/9781442671324)
- Trouillot, M. (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press
- Viveiros de Castro, E. (2004). Las cosmologías indígenas de la amazonía. En A. Surrallés y P. García Hierro (Eds.), *Tierra adentro: território indígena y percepção del entorno*, pp 37-80. IWGIA, Lima.