

**Universidad de Buenos Aires Facultad de Filosofía y Letras Doctorado en  
Filosofía y Letras - Área Antropología**

## **TESIS DOCTORAL**

**Relacionalidad, memoria y subjetividades políticas.  
Un análisis sobre los sentidos de pertenencia  
mapuche-tehuelche en la costa y valle de la  
provincia de Chubut**

**Doctoranda: Lic. Valentina Stella**

**DNI: 31083657**

**Directora: Dra. Ana Margarita Ramos**

**Consejera de estudios: Dra. Carolina Crespo**

**Marzo 2018**

# ÍNDICE

<b>AGRADECIMIENTOS</b>	<b>06</b>
<b>PARTE I CLAVES DE LECTURA</b>	<b>08</b>
<b>Introducción</b>	
Tesis a sostener	<b>11</b>
Organización de la tesis	<b>13</b>
<b>Capítulo 1: Preguntas, teorías y métodos</b>	<b>16</b>
1.1 Configuraciones hegemónicas	<b>16</b>
1.1.1 La construcción de alteridades	<b>19</b>
1.1.2 El estilo chubutense de gestión de la diversidad: la multiculturalidad o pluriculturalidad en clave provincial	<b>22</b>
1.1.3 Silencios, despojos y dispositivos de control: la importancia política de seleccionar el pasado	<b>23</b>
1.2 Memoria Afectivas: el trabajo de recordar en conjunto	<b>25</b>
1.2.1 Recordar a través de prácticas discursivas. Una aproximación al arte verbal mapuche-tehuelche	<b>28</b>
1.2.2 La relacionalidad: “otras formas de relación”	<b>31</b>
1.2.3 La desubjetivación en las trayectorias mapuche- tehuelche	<b>32</b>
1.2.4 Procesos de memoria-olvido y “no saberes” en la construcción de conocimiento	<b>34</b>
1.2.5 Las movilidades estructuradas	<b>36</b>
1.3 Cudas metodológicas	<b>37</b>
1.3.1 La reflexividad en la entrevista y en la observación participante	<b>38</b>

1.3.2 La reflexividad en mi propia experiencia en el campo.	40
1.3.3 La reflexividad sobre la práctica: pensar de manera sistemática y crítica sobre nuestro papel como actores políticos	42
<b>PARTE II CARTOGRAFÍAS HEGEMÓNICAS</b>	<b>45</b>
<b>Capítulo 2: La cartografía hegemónica desde el discurso y la narrativa oficial</b>	<b>47</b>
2.1 La provincia de Chubut y la región de la costa y del valle: una breve descripción histórica del desarrollo económico y social	47
2.2 La construcción de una narrativa histórica oficial de la provincia: “De los tehuelches al progreso actual	49
2.2.1 Los sedimentos clasificatorios de las categorías etnológicas	50
2.2.3 Los museos y la narrativa oficial	53
2.2.4 La “relación armoniosa” como parte del relato fundacional	58
2.2.5 El pasaje irreversible: la inexistencia de indígenas auténticos en la costa y el valle de Chubut	66
2.2.6 El correlato de la narrativa oficial: Las políticas indígenas en la región	69
2.3 La narrativa histórica oficial y la constitución de una cartografía hegemónica	73
<b>Capítulo 3: La cartografía social de las comunidades mapuche-tehuelche de Chubut</b>	<b>77</b>
3.1 Configuración provincial sobre la cuestión indígena	77
3.2 Tensionando el multiculturalismo: la bandera, el Centro mapuche- tehuelche y los parlamentos	79
3.2.1 La bandera mapuche-tehuelche	80
3.2.2 La creación del Centro Indio Mapuche- Tehuelche y la primera restitución de Cacique Inacayal	84
3.2.3 Los parlamentos	86
3.3. Creación de lugares “fuera” de la lógica estatal: los <i>trawn</i> de la 11 de octubre	88
3.4. Los <i>Lof</i> y organizaciones de la región: encontrándose juntos en las diferentes localidades de la región	93
3.4.1 Encontrándose en Trelew: asambleas, la escuelita mapuche, las artesanías y el 11 de octubre.	95
3.4.2 Encontrándose en Dolavon: <i>el lof Ruka Peñi</i> de Doña Elisa y la conformación del <i>lof Gajnainäyey a gayau – az waiwen kuruf</i>	102

3.4.3 Encontrándose en Puerto Madryn: los <i>lof Pu fotum mapu</i> , <i>Willi pu foli kona</i> , <i>Pu kona mapu</i> y <i>Newen tuain inchiñ</i>	106
3.4.4 Encontrándose en Rawson y Gaiman: <i>los lof Katrauletuaiñ</i> y <i>Namuncura-Sayhueque</i>	109
3.5. La cartografía indígena de la costa y valle de Chubut	113
<b>PARTE III DEL MOVIMIENTO A LA FIJEZA Y DE LA FIJEZA AL MOVIMIENTO</b>	<b>115</b>
<b>Capítulo cuatro: Memorias y eventos creativos</b>	<b>121</b>
4.1. Las fijezas como index de ensamble y articulación de memorias, experiencias y saberes	123
4.1.1. El antes de Manuela: “ya estaba muda, no podía hablar con la gente porque no me salían las palabras”	125
4.1.2 El después de Manuela: “vos no te quedés sola, buscá a tu gente”	129
4.1.3 La antes de Eva: “Era mapuche cuando estaba en el campo, después no, ya no”	137
4.1.4 El después de Eva: “yo creo que ahí como que se te dio vuelta la mente, el pensamiento, a mí me pasó eso”	139
4.1.5 El antes de Ángel: “Hasta que me hice adulto yo no sabía demasiado acerca de mi origen”	146
4.1.6 El después de Ángel: “a partir de ahí se generó algo en mí que me puso en movimiento”	149
4.2 Reflexiones sobre el movimiento a partir de las fijezas	154
<b>Capítulo cinco: Siendo juntos en la ciudad. Genealogías, abuelazgos y ancestralidad</b>	<b>157</b>
5. 1 La producción de <i>ngtram</i> significativos en la ciudad: contar la violencia, el despojo y la migración	158
5.2 Procesos de familiarización y memorias genealógicas	162
5.3 Los camarucos y <i>nguillatun</i> : prácticas de relacionalidad entre personas, ancestros y fuerzas del entorno.	171
5.4 Procesos de ancestralización: los “de antes” en la restitución de restos humanos	180
5.4.1 El vínculo con Inacayal	189
5.5. Los procesos de ancestralización en la construcción de fijezas: algunas etnografías significativas	192
5.5.1 “Los de antes” y el <i>lof Katrauletuaiñ</i>	193

5.5.2 “Los de antes” y el <i>lof Namuncura-Sayhueque</i>	195
5.5.3 “Los de antes” y el <i>lof Pu fotum mapu</i>	199
5.4. Etnografiando fantasma: la materialización de las memorias	201
5.6 El “ser juntos” en la costa y valle de Chubut.	204
<b>PARTE IV LAS LUCHAS EN LA COSTA Y VALLE DE CHUBUT</b>	<b>206</b>
<b>Capítulo seis: La lucha por ser mapuche y tehuelche</b>	<b>209</b>
6. 1 “Están todos entreverados”: la doble pertenencia en los procesos de lucha indígena	209
6.1.1 Mayor control en los usos del pasado	214
6.1.2 Mayor control en la producción y trasmisión del conocimiento	222
6.2 Impugnación de los criterios de autenticidad	228
<b>Capítulo siete: La recuperación territorial en la costa y valle de Chubut</b>	<b>233</b>
7.1. Los sentidos en torno a la “recuperación”	233
7.2 La recuperación como síntesis dialéctica: los relatos de memoria	236
7.2.1 De espacios de esparcimiento a lugares como territorios mapuche-tehuelche	241
7.2.2 De vivienda social a <i>ruka</i> mapuche-tehuelche	249
7.2.3 De espacios patrimoniales a <i>chenque</i> ancestrales	255
7.3 Palabras finales en torno a los procesos de recuperación territorial.	262
<b>PALABRAS FINALES</b>	<b>264</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>269</b>

## AGRADECIMIENTOS

A la comunidad *Pu Fotum Mapu*, especialmente a la familia Ñanco: Ángel, Gladys, Luciana, Juank, Juancito, Silvia, “Campi”, Eluney, Marcela, Verónica y Llanca. Gracias por recibirnos, abrirnos las puertas de su casa y tratarnos como parte de la familia. Gracias por permitirnos ser partícipes de esos momentos especiales en sus vidas.

A la familia Antieco (Lucas, Eusebio, Eva y Juana) por las charlas compartidas y por dejarme aprender y reflexionar junto con ustedes sobre sus procesos de lucha.

A la *ñaña* Elisa Rupallan, gracias por el cariño que nos diste en cada visita, por las “conversas” y por trasmitirnos tus valorados saberes.

A Manuela Tomas por los mates, las charlas y por la amabilidad con la que nos recibiste. Gracias por compartir con nosotros tus historias de vida y tus conocimientos.

A Daniel Huircapan, a Jenny Altamirano, a Ricardo Romero, a Andrea Despo y a cada una de las personas que dedicaron su tiempo para explicarme, contarme y permitirme aprender y saber sobre sus luchas y pertenencias.

A mi directora, amiga y referente Ana Ramos. Te agradezco infinitamente por dejarme crecer y aprender a tu lado. Gracias por el tiempo, la paciencia, la dedicación, los consejos y por comprender mis angustias, miedos y ansiedades. Gracias por hacer de esta tesis un trabajo en conjunto.

A mi consejera de estudios Carolina Crespo, por darme una mano con los trámites y facilitarme ese arduo trabajo. Gracias por acompañarme y aconsejarme.

A Pablo Cañumil por tu dedicación para enseñarme y trasmitirme el *mapudungun* y, con él, las formas de ser y entender el mundo mapuche.

A mis compañeros, compañeras, amigos y amigas del IIDyPCa y de la UNRN. A Claudia Briones, a José Luis Lanata, a Walter Delrio, a Laura Kropff, a Alma Tozzini, a Fabiana Nahuelquir, a Samanta Guiñazú, a María Emilia Sabatella, a Mariel Bleger, a Kaia Santisteban, a Malena Pell Richard, a Mercedes Barros, a María Marta Quintana, a Inés Barelli, a Florencia Galante, a Florencia Bechis, a Marcia Bianchi y a Julia Torres. A todos ellos y ellas les agradezco las charlas, opiniones y sugerencias que me han brindado todo este tiempo.

A mis compañeros y compañeras del GEMAS, por los debates y el intercambio de ideas que me enriquecieron y fueron de gran aporte para la elaboración de la tesis.

A mis amigas de la infancia—Mercedes Odeón, Agustina Arbetman, Paula Saurina, Fernanda Perícola y Anabel Salas—, a mi mamá, a mi hermana Verónica y a mi tía “laia” por la ayuda, el

aliento y el apoyo en todo momento. A mi papá que, aun con grandes diferencias ideológicas y formas de ver la vida, siempre me apoyó y “bancó” para que estudie, me reciba y que sea lo que hoy soy. También quiero agradecer al resto de mi familia—a mi hermana Vanesa, mi hermano Luciano, a mis cuñadas y cuñados—que de alguna manera u otra siempre estuvieron presentes.

Y muy especialmente a Elías y a Helenita, mis amores, por la paciencia y por estar al lado mío en cada momento. Gracias por acompañarme en cada viaje, encuentro, ceremonia, charlas, jornadas. Gracias por sumarse a emprender este camino de aprendizaje y crecimiento que se volvió parte de nuestra trayectoria familiar.

Muchas gracias a cada uno y una. Esta tesis no habría sido posible sin todos ustedes.

## **PARTE I**

### **CLAVES DE LECTURA**

Esta tesis analiza los procesos creativos de producción de relacionalidades en los que se fueron involucrando las personas que, en la región de la costa y el valle de Chubut, se auto-identifican como mapuche-tehuelche. En sus vidas cotidianas —desarrolladas en contextos estatales específicos— los mapuche-tehuelche fueron articulando de formas novedosas sus modos de relacionarse y sus memorias en proceso de restauración 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 contar este proceso de reivindicación en una región donde el indígena solo existía como un objeto estético del folklore provincial, la tesis describe las prácticas políticas con las que estas comunidades y organizaciones urbanas fueron desafiando los binomios hegemónicos de cultura/biología, naturaleza/sociedad y política/folklore. De qué maneras al disputar los sentidos de su visibilidad a través de alianzas regionales, ellos fueron negociando un “ser juntos” entretejiendo sus trayectorias heterogéneas, sus orígenes diversos y sus tránsitos por un territorio urbano común con los hilos reconstruidos de una historia de larga duración.



## INTRODUCCIÓN

El “campo” en que se produjeron las etnografías que aquí describo tiene su particularidad, puesto que se trata de una región, localmente llamada como “la costa y el valle de Chubut”, compuesta por ciudades administrativas, portuarias o turísticas —por sus historias y estéticas galesas— en las que se fue encarnando la historia oficial: a través de aniversarios, monumentos, museos, arquitectura y ausencias. Este relato del pasado había decretado desde hace mucho tiempo la ausencia de indígenas en la región, puesto que el indígena tehuelche, único habitante de ese territorio, había sido extinguido por la invasión del mapuche extranjero de Chile, y los pocos sobrevivientes, junto con los mapuche, habían sido finalmente exterminados por las campañas militares del Estado nacional argentino. En todo caso, si en la provincia de Chubut todavía había algunos “descendientes” de los pueblos originarios, estos eran pocos y vivían exclusivamente en las zonas rurales de otras regiones.

Ante la naturalización de esta ausencia, el discurso oficial de ciudades como Puerto Madryn, Trelew, Rawson o Dolavon construyó sus propios mitos fundacionales acerca del encuentro pacífico y la convivencia armónica entre tehuelches y galeses en los tiempos previos a las campañas de los ejércitos provenientes de Buenos Aires. Sin embargo, antes y durante mis años de trabajo de campo, surgieron distintas comunidades que se auto-definieron como mapuche-tehuelche, que reclamaron territorio ancestral en las ciudades de la costa y el valle, y que, además, fueron entramando complejas redes de pertenencia apelando al parentesco, a los antepasados y a las fuerzas del lugar. En esta tesis, entonces, me propongo contar cómo ciertas personas empezaron a recordar, a preguntarse sobre sus orígenes o a asumir legados ancestrales sobre el territorio urbano, iniciando un proceso creativo de reconstrucción identitaria. Pero sobre todo, quiero contar cómo eso tuvo lugar en ciudades donde parecía imposible, y entre personas que, generalmente, no recordaban sus historias familiares porque sus trayectorias estaban signadas por migraciones individuales. Este relato comenzó un verano, hace aproximadamente ocho años atrás, cuando comencé mis primeros contactos y conversaciones con las personas con las que luego establecí una relación que fue mucho más allá de mi investigación.

En el mes febrero del año 2010 conocí por primera vez a Ángel Ñanco y a su familia. Unos meses antes de mi primer arribo a la ciudad de Puerto Madryn me había contactado con ellos para acordar un posible encuentro. Les había anticipado entonces mi interés de conversar con ellos sobre sus luchas y su militancia como comunidad mapuche-tehuelche en aquella localidad. Les comenté también que era una estudiante de antropología y que quería consultar con ellos la posibilidad de trabajar sobre esa historia para mi tesis de licenciatura. Incluso les conté mis ansiedades acerca de la utilidad de mi investigación, confesándoles mi voluntad de aportar, con mi trabajo, a los aspectos de sus luchas que ellos consideren necesarios.

Ante la aceptación de la familia de conversar conmigo, saqué el pasaje y a los dos días ya estaba viajando a Puerto Madryn. Recuerdo aquel primer encuentro como si fuera ayer. Sabiendo que era la primera vez que visitaba esa ciudad y que viajaba sola, Ángel y Gladys no dudaron en decirme que me estarían esperando aquel día en la terminal: “te digo que te vamos a esperar en la terminal, así que cuando veas un paisano grandote y gordo, ese soy yo, junto con Gladys, mi esposa”. Y así fue. A las siete de la mañana de ese día se encontraban ambos parados en la terminal, esperando por mí y recibéndome con los brazos abiertos. Desde ese primer encuentro, la amabilidad con la que me recibieron cada vez hizo que conectara de una manera muy especial con la familia, con sus historias y con aquel lugar.

Este encuentro con los Ñanco fue el primero de otros, con otras personas y familias mapuche y tehuelche de la región que, al igual que ellos, me recibieron, abrieron las puertas de su casa y compartieron conmigo sus historias de vida y de lucha. Como resultado de todos estos recorridos y experiencias –“mi campo”--, realicé en el año 2014 la tesis de licenciatura sobre las subjetividades políticas de los mapuche-tehuelche que fueron constituyéndose como comunidades indígenas urbanas en la ciudad de Puerto Madryn (Stella 2014).

Con el tiempo, y en cada una de las conversaciones y actividades en las que participaba, me fui dando cuenta que las trayectorias individuales y colectivas empezaban a entramarse en redes sociales más amplias y más complejas. Entendí, entonces, que era necesario indagar en aquellas redes, así como en los espacios que estas iban generando, para poder comprender mejor los procesos de lucha y de búsquedas personales como mapuche y tehuelche no solo en aquella localidad, sino además en las ciudades vecinas a las que muchas veces mis interlocutores hacían referencia. Las conexiones entre las personas y las formas en que sus diversos proyectos políticos se iban hilvanando en redes más amplias de pertenencia y militancia, formaban en su conjunto un “ser juntos” particular, uno que empezaba a nombrarse como “el movimiento indígena de la costa y valle de Chubut”.

Acompañando estas orientaciones locales, decidí ampliar también –y al mismo tiempo circunscribir-- el área de investigación para lo que luego se transformó en mi proyecto de tesis doctoral. En el transcurso de este nuevo proyecto fui comprendiendo las particularidades de esta región en torno a la construcción de alteridades, a los proyectos políticos personales y comunitarios, y a las luchas encaradas en nombre de un pueblo mapuche-tehuelche. Alteridades, proyectos y luchas que resultaban ser diferentes a los de otras provincias e, incluso, a los de otras regiones de Chubut (Ramos y Delrio 2005, Ramos 2009, Briones y Ramos 2010).

En los mapas hegemónicos que cartografiaban la aboriginalidad a nivel provincial, estas diferencias regionales son objetivadas y estereotipadas cuando se sostiene, por ejemplo, que la movilización indígena es más “fuerte”, “antigua” y “peligrosa” en la comarca andina (Scandizzo y Valtriani 2003, Delrio 2005, Ramos 2005, Moyano 2007, Nahuelquir 2008, Tozzini y Crespo 2009, Ramos y Briones 2010, Schiaffini 2014) que en la costa y el valle. Aun cuando estos estereotipos no explican la diversidad de las expresiones indígenas en la provincia, lo cierto es que, al encarnarse en políticas públicas e historias diferenciales, hicieron que las movilizaciones por la ampliación de derechos y los procesos afectivos de pertenencia como mapuche y/o tehuelche que se iban emprendiendo en cada región también resultaran diferentes.

Cada contexto regional se fue configurando con circuitos propios, en los que tanto las formas de circular como las de detenerse fueron fijando los modos en que las presencias indígenas eran posibles allí. Por eso, y a diferencia de los procesos de militancia aborigen en otras partes de

Chubut, las comunidades urbanas y semi-urbanas que se fueron conformando en la costa y valle fueron siendo el resultado de procesos particulares de migración, en los que personas mapuche y/o tehuelche fueron arribando desde distintos lugares, con diversas trayectorias personales y familiares de desconexión de sus redes de pertenencia y de obturación de los flujos de memoria.

Con el paso del tiempo, esas historias de dispersión y de olvido se fueron convirtiendo en los lugares donde personas desconocidas entre sí podían encontrarse y proyectar formas de revertir tanto la desconexión como sus ausencias de conocimiento ancestral. Y esto es lo más maravilloso del proceso: las comunidades y organizaciones en formación no “inventaron” una identidad donde no la había antes, sino que emprendieron un arduo proceso de restauración, cuyo principal potencial político consistió en la creatividad y flexibilidad con la que encararon prácticas de memoria, familiarización, pertenencia y re-territorialización. Fue en este camino de conformación de un “ser juntos” más regional que, aproximadamente desde el año 1995, el *lof Ruca peñi* de la localidad de Dolavon empezó a realizar anualmente el camaruco (ceremonia comunitaria) en el que participaban personas mapuche y tehuelche de diferentes localidades de la región (por ejemplo Puerto Madryn, Gaiman, Esquel, entre otras). A la par, en esos mismos años se fueron creando cooperativas de tejedoras mapuche y organizaciones indígenas en la ciudad de Trelew que convocaban a diferentes ceremonias y a reuniones sobre temas de filosofía y espiritualidad mapuche y/o tehuelche, ayudando a profundizar los lazos de pertenencia con personas de otras ciudades de la costa y el valle (Puerto Madryn, Gaiman, Rawson).

Mientras participaban y acompañaban estos procesos, algunos comenzaron a reorganizar sus propias biografías en función de poner en relieve esos sentimientos emergentes que los unían como miembros de un mismo pueblo y herederos de una misma historia. En nombre de estas herencias del pasado y de estos afectos en el presente, distintas personas y familias fueron conformando sus propias comunidades mapuche-tehuelche en las ciudades de Rawson —el *lof katrauletuaiñ*— y Puerto Madryn —el *lof Pu Fotum Mapu*. Con el paso del tiempo, algunos de sus integrantes se fueron separando y confluyendo en otras organizaciones y comunidades mapuche-tehuelche de esa misma localidad (Stella 2014). Hoy en día las comunidades que se localizan en Puerto Madryn son cinco: *Pu kona mapu*, *Akutun meo newen*, *Newen tuain iñchiñ*, *Willi pu folil kona* y *Pu fotum mapu*.

Por su parte, las organizaciones de Trelew también fueron transformando sus bases y conformando otros colectivos. En la actualidad se encuentra la organización *warriache* mapuche (*Ormache*) y las conocidas “abuelas de la planta de gas”. Como parte de estos procesos de lucha y pertenencia, en los últimos años han comenzado aparecer nuevos *lof* en otras zonas urbanas de esta región de Chubut. Fue así que surgió el *lof Namuncura-Sayhueque* de la localidad de Gaiman y el *lof Gajnainaiyey a gayau – az waiwen kurruf* de la localidad de Dolavon. Cada uno de ellos resulta de sus propios procesos de conformación como grupo en un contexto estatal particular, por eso sus formas de hacer política deben ser entendidas en la singularidad de sus pensamientos y prácticas en cada negociación regional por ser mapuche-tehuelche en la costa y valle de Chubut. Este contexto complejo pero sugerente para pensar los procesos urbanos de identificación indígena es el que enmarca la tesis doctoral que resumo a continuación, y desarrollo luego en las páginas siguientes.

### **Tesis a sostener**

En estos ocho años en que he estado trabajando con diferentes comunidades mapuche-tehuelche de la costa y del valle de la provincia del Chubut, compartimos un mismo proyecto de reflexión,

aun cuando los ángulos desde los que observábamos eran diferentes; este consistió en pensar acerca de las formas de recuerdo y la relación de esas memorias con sus experiencias colectivas de lucha. Inicialmente abordé estos procesos desde las trayectorias sociales particulares de un grupo de personas que, en Puerto Madryn, había comenzado unos años atrás a contextualizar sus propias biografías en el proceso de ser mapuche-tehuelche. Para entonces ya estaban empezando a organizar ciertos recuerdos compartidos y olvidos —o más bien silencios— en un proyecto de acción conjunto. Simultáneamente yo estaba empezando a identificar los objetivos de lo que iba a ser mi proyecto de investigación doctoral.

En líneas generales, el propósito de esta tesis ha sido analizar los procesos locales de relacionalidad (parentesco, alianzas, vecindades u otro tipo de lazos significativos para un determinado grupo) que permitieron a las personas mapuche y/o tehuelche de la costa y el valle pensarse afectivamente y proyectarse políticamente como comunidades mapuche-tehuelche en espacios urbanos o semi-urbanos, pero también poner en primer foco las luchas presupuestas y expresadas en esas vinculaciones mutuas en una región en la cual, hasta no hace mucho tiempo, la agencia indígena no era visible, ni considerada posible. Las formas en que las comunidades y organizaciones mapuche-tehuelche fueron definiendo y poniendo en práctica su visibilidad en la ciudad —en contraposición a muchos de los estereotipos vigentes— fueron conformando el material original de esta tesis, porque los sentidos que fueron produciendo estos años para vincularse entre sí, con el pasado y con el territorio nos invitan a pensar muchas de las categorías de análisis o nociones de sentido común que solemos utilizar para pensar los procesos identitarios. Entre ellas, “parentesco”, “comunidad”, “ancestralidad”, “recuperación territorial”, entre algunas otras.

La tesis indaga los procesos afectivos y los procesos colectivos de lucha que atraviesan la formación de los diferentes grupos. Por un lado, han dedicado varios años a la reconstrucción de historias comunes, por eso mi tesis aspira a poner en valor el trabajo de interpretar los marcos comunicativos en los que adquieren sentido los relatos del pasado y con los que, además, ellos y ellas fueron actualizando en sus propias vidas la transmisión de consejos y mandatos antiguos. Por otro lado, he puesto mi atención en las formas particulares en las que el “parentesco” es redefinido y puesto en práctica cuando los procesos de subjetividad y de relacionalidad se desarrollan en contextos urbanos —atravesados por desconexiones y olvidos— y entre personas que se reconocen como mapuche-tehuelche desde trayectorias personales y familiares muy disímiles entre sí.

Atendiendo a la particularidad de estas trayectorias, la tesis también analiza el modo en que las luchas encaradas por las comunidades van encarnando sus subjetividades grupales en diferentes localidades de la zona de la costa y valle de Chubut. Un escenario particular y diferente a otros contextos, sobre todo a aquellos rurales donde han venido desarrollándose con mayor visibilidad las luchas indígenas en la Patagonia. En este sentido, la costa y valle de Chubut es una región atravesada por historias de vida personales, familiares y colectivas que, en las negociaciones de su “ser juntos”, articularon de formas novedosas y creativas sus memorias y experiencias de territorio. En este proceso, los sentidos que fue adquiriendo el “ser mapuche-tehuelche” mostraron su valor impugnador al revertir la invisibilización indígena y la obstrucción de las cadenas de transmisión de memorias y pertenencias. Esa doble adscripción (mapuche-tehuelche) permitió poner en primer plano las agencias genocidas del Estado-nación argentino, el cual, para su conformación, recurrió a ciertas dicotomías para administrar sus diferencias internas. Por un lado, se es indígena en la zona rural pero no en la ciudad, por el otro, los indios extinguidos son la raíz idealizada de la nación y los indios del presente son extranjeros. Y con dicotomías como estas,

se fue creando el imaginario nacional, provincial y, en este caso, regional, en el que la presencia indígena en la costa y el valle no puede ser posible en términos legítimos porque el “verdadero indígena argentino” hace rato dejó de existir. Asimismo, la consolidación de la dualidad moderna entre campo-ciudad ha sido funcional para dirimir autenticidad de saberes, competencias y habilidades indígenas y, en consecuencia, para establecer reconocimientos diferenciales del ser mapuche-tehuelche en contextos de urbanidad.

Frente a estas imposiciones sobre los modos de ser –de pensarse a sí mismos, de hablar en nombre de un colectivo y de actuar políticamente–, uno de los mayores desafíos de esta tesis fue el de comprender la historia reciente de las articulaciones entre relacionalidad y memoria que las personas mapuche-tehuelche fueron realizando. Articulaciones afectivas y políticas llevadas a cabo para entamar pertenencias comunes entre quienes migraron a la ciudad y quienes habitan en las comunidades o parajes de origen pero con el fin último de “hacer historia” para significar el territorio urbano en el que viven y se vinculan. Estos procesos enmarcados en y desde las prácticas y discursos de “estar en lucha” permiten problematizar las dicotomías clásicas –y heredadas de la mirada occidental– entre naturaleza/sociedad, biología/cultura, folklore/política, pasado/presente. Las disputas locales por fijar sentidos propios acerca del pasado fueron tensionando los presupuestos hegemónicos provinciales y regionales sobre el ideal de “indígena legítimo”, sobre los reclamos apropiados y sobre las formas autorizadas de inclusión en la política.

Recorriendo esos distintos ejes de análisis a través de los capítulos, las páginas de esta tesis pueden ser también leídas como una puesta en contexto de los procesos históricos –pasados y presentes– de producción de alianzas, afinidades políticas e intereses divergentes, así como de los trabajos colectivos de memoria durante procesos situados de formación de grupos y redes regionales de militancia. De estos grupos y redes de militancia indígena emergen los protagonistas de esta tesis, puesto que son ellos y ellas quienes debieron circular, reconstruir y disputar los accesos y salidas de los lugares sociales que los dispositivos hegemónicos construyeron a lo largo de la historia para circunscribir la existencia y el movimiento de quienes intentaran pensarse a sí mismos como mapuche o tehuelche.

### **Organización de la tesis**

La tesis está compuesta por una introducción y siete capítulos divididos en cuatro partes, y un capítulo de cierre con las reflexiones finales. La **primera parte** inicia con la **introducción** a mi tesis, donde sugiero algunas claves de lectura para entendernos entre lectores, protagonistas y autores. Por eso cuento el origen de mis preguntas de investigación y el contexto social del que emergen los principales ejes del argumento de esta tesis. Luego, en el **capítulo I**, presento los desarrollos teóricos que atraviesan la presente investigación. Detallo fundamentalmente aquellos trabajos y teorías que han sido fundamentales para el análisis y la comprensión de los procesos y preguntas que motivaron la presente tesis. Por último, expongo muy brevemente el modo en que fui diseñando la metodología de trabajo en el transcurso de mis viajes, notas de campo, escrituras en la computadora, visitas en casa, reuniones y conversaciones.

En la **segunda parte** los capítulos tienen en común el análisis de la conformación de las cartografías hegemónicas que configuran el mapa regional de la provincia. El objetivo es presentar el mapa regional oficial compuesto, por un lado, por las narrativas oficiales, los discursos dominantes, las políticas estatales y los trabajos de los científicos sociales e instituciones académicas (**capítulo dos**). Por otro lado, reconstruir la cartografía hegemónica de la alteridad indígena que resulta específica de la costa y valle de Chubut (**capítulo tres**). Esta parte de la tesis

es una puesta en contexto y en historia –desde el punto de vista del poder-- de los procesos que se analizan en los siguientes capítulos.

La **tercera parte** se centra en los procesos afectivos de constitución de lugares de apego (moradas de apego) en los que se fueron involucrando las personas mapuche-tehuelche con las que trabajé todos estos años. El **capítulo cuatro** gira en torno a algunas narrativas personales acerca de sus trayectorias de vida, atravesando el acontecimiento de migración a la ciudad y el acontecer de estar reconociendo y practicando una identidad indígena en el presente. En estas vidas en movimiento, los relatos auto-biográficos producen sus propias fijezas, esto es, lugares de memoria y de encuentro con otros. Por eso, citando los discursos poéticos con los que mis interlocutores se cuentan a sí mismos, analizo el modo en que ellos y ellas fueron objetivando sus trayectorias afectivas presuponiendo textos compartidos y delineando los sentidos del “ser juntos” en esta región. Esta especificidad es trabajada en el **capítulo cinco** donde centro mis análisis en las formas en que los mapuche-tehuelche fueron produciendo vínculos afectivos (relacionalidades) entre sí, con sus antepasados y con el territorio a través de las memorias genealógicas, la figura de los abuelazgos, la práctica de los *nguillatun* y la producción de ancestralidad.

La **cuarta parte** trabaja los procesos a partir de los cuales esas moradas afectivas fueron simultáneamente deviniendo en instalaciones estratégicas para la confrontación y la negociación política en arenas públicas y estatales. Los procesos de lucha y de resistencia que fueron atravesando las distintas comunidades, familias y personas a lo largo de los años son el centro de esta parte de la tesis. Estas luchas, esgrimidas en configuraciones hegemónicas y vividas como moradas de apego, fueron ampliando los márgenes de presencia, de acción y de ejercicio de sus derechos de los mapuche-tehuelche urbanos. El **capítulo seis** explora los sentidos locales y el potencial político de esa doble adscripción, como mapuche y tehuelche. Aquí sugiero que la incorporación de una pertenencia tehuelche se asocia con el proyecto político de acceder a su pasado sin intermediarios, esto es, a tener un mayor control de los usos de su pasado indígena, y llevando esto un poco más lejos, una mayor autodeterminación sobre la producción de conocimiento y la trasmisión de saberes considerados ancestrales. En estas formas de empoderamiento, el tehuelche –el más incapaz de agencia y el objeto de la ciencia—deviene un agente de su propia historia. En el contexto de esas luchas urbanas, las recuperaciones territoriales culminaron en reclamos de territorios en la ciudad o en sus cercanías que ya no pueden ser deslegitimados con los discursos de antaño. El **capítulo siete** se detiene en estos cambios que se fueron produciendo en las territorializaciones estatales. En las arenas de estas luchas por los criterios de territorialización, los procesos de recuperación territorial que se han llevado a cabo en la costa y valle de Chubut la idea misma de “recuperación territorial” fue adquiriendo sentidos particulares.

Por último, el **capítulo final** reemplaza una conclusión coyuntural con algunas reflexiones en torno a la tesis y a mi trabajo de investigación, con el fin de que eslabonen las tareas ya realizadas con futuras preguntas propias o ajenas.

La estructura de la tesis está pensada para mostrar cómo personas que no se conocían antes se fueron encontrando en la ciudad porque, de algún modo, sintieron que era importante para sus vidas el hecho de compartir con otros una misma historia o ciertos sentidos de pertenencia a un pueblo mapuche-tehuelche. Personas y familias que migraron forzosamente desde diferentes localidades a los espacios urbanos de la costa y el valle o que nacieron en la ciudad producto de migraciones más tempranas, con recuerdos fragmentados o escasos de sus genealogías de consanguinidad o de relatos familiares, con historias heterogéneas sobre sus ancestros mapuche-

tehuelche y con trayectorias muy diferentes de auto-reconocimiento y de lucha, confluyen en un proyecto común: la habilitación de un ser juntos como mapuche-tehuelche en lucha por sus derechos en un escenario urbano donde no pueden “ser”.

Con esta estructura aspiro a contar el proceso por el cual estas personas fueron construyendo redes complejas de lazos afectivos, sentidos de pertenencia, memorias negociadas en común y proyectos políticos. Acuerdos y negociaciones siempre conflictivas y en tensión con las cartografías más amplias del espacio social nacional, provincial y regional. La tesis que se busca contar a través de los distintos capítulos es la historia particular de formación de grupos como lugares de apego e instalaciones estratégicas para la acción, en un contexto urbano donde los indígenas —que solo podían ser campesinos de las zonas rurales—eran, además, considerados extintos o extranjeros invasores.

# CAPÍTULO 1

## PREGUNTAS, TEORÍAS Y MÉTODOS

En este primer capítulo de la tesis comparto las corrientes teóricas, los conceptos y las metodologías que fueron guiando mi proceso de investigación. En estos años fueron muchas las lecturas que motivaron una y otra vez la reformulación de mis preguntas o que me permitieron ver lo que escapaba a mi mirada, pero con el fin de organizar el argumento de la tesis y mostrar los debates y marcos de interpretación que finalmente resultaron claves para ello, reconstruyo aquí de forma sucinta y un poco arbitraria las formas en que fui recortando e hilvanando diferentes conceptos teóricos y decisiones metodológicas. Con este fin, divido el capítulo en los siguientes apartados: Configuraciones Hegemónicas, Memorias Afectivas y Códigos Metodológicos.

### 1.1 Configuraciones hegemónicas

Esta tesis surge de un marco general más amplio sobre el poder y las relaciones sociales, a partir del cual discursos, acciones, emociones y valores –por más locales o íntimos que estos parezcan desde la perspectiva de las situaciones etnográficas por las que uno va transcurriendo—deben ser necesariamente comprendidos a la luz de la noción de “hegemonía” (Gramsci 1971), de sus alcances y limitaciones. Para empezar con ello, incorporé como una de las principales herramientas de análisis la definición de hegemonía de Raymond Williams (1997), quien la especifica como un proceso siempre activo y en interconexión con significados, prácticas y valores cotidianos e informales. Según este autor, la hegemonía conforma un cuerpo de prácticas y experiencias en relación con la totalidad de la vida; un sistema de valores y significados que es experimentado por la sociedad en un sentido absoluto, puesto que las formas de vivir, la dominación y subordinación se corresponden directamente con los procesos de organización y control social.

En la medida en que se va actualizando, reforzando y recreando en los procesos mismos de la vida, la hegemonía se vuelve más activa como proceso que modela los modos del hacer, de percibir y de referir al mundo. Al atravesar la cotidianidad de cada uno de nosotros, la hegemonía actúa sobre el sentido común que nos constituye como sujetos prácticos, imponiendo ciertos modelos de experiencia autorizados y naturalizando las diferencias entre las personas.

Por su parte, Williams Roseberry (2000) subraya otro aspecto de esa noción gramsciana de hegemonía y nos propone aproximarnos a ella como una categoría política, material y problemática que ayuda a dar cuenta de las relaciones complejas y dinámicas entre lo dominante y lo subordinado, entre “la formación estatal y las formas cotidianas de acción” (Roseberry 2000:5). Desde este enfoque, el autor propone usar la hegemonía para comprender no solo el consentimiento, sino la lucha:



las maneras en que las palabras, imágenes, símbolos, formas, organizaciones, instituciones y movimientos usados por las poblaciones subordinadas para hablar sobre, comprender, confrontar, acomodarse a, o resistir su dominación, son moldeadas por el proceso de dominación mismo (Roseberry 2000:8).

Estos lenguajes contenciosos, conformados con vocabularios, expresados a través de determinadas prácticas de protesta y organizados con determinadas gramáticas y normativas hacen que las personas compartan ciertos pisos de interlocución e inteligibilidad, pero también reproducen los acuerdos e intereses de un orden determinado. Por eso, esos mismos vocabularios, prácticas y gramáticas pueden ser, en sí mismas y bajo ciertas circunstancias, los objetos de la disputa.

Roseberry también sostiene que una de las agencias que suele tener el monopolio de la palabra – que habla sobre todo y todo el tiempo—es el Estado. Distintos antropólogos han hecho hincapié en la necesidad de pensar los procesos de hegemonía a partir de comprender los procesos de construcción del Estado como nación y la conformación de sus “otros internos”.

El Estado, siguiendo a Bhikhu Parekh (2000), es una de las instituciones modernas que representan o encarnan a una comunidad política, pero se diferencia de otras en tres aspectos centrales: la territorialidad, el carácter autónomo y abstracto, y el monopolio sobre el uso de la fuerza. Para este autor, el territorio define el significado moral, político y ontológico que se le otorga al Estado. El territorio, entonces, se vuelve la base material del Estado, puesto que esta ligazón a un espacio físico y legal es el fundamento de la unidad interna y homogénea proclamada. De este modo, un sujeto que ingrese a un determinado territorio estatal queda bajo su jurisdicción y bajo su autoridad. El segundo aspecto, el carácter abstracto y autónomo, define al Estado como el “mediador” entre la sociedad y el gobierno, a través de su propio lenguaje distintivo: la ley. Es mediante la ley que los ciudadanos están sujetos a las reglas estatales. En esta mediación, los ciudadanos también esperan que las leyes sean obedecidas y respetadas por el mismo Estado. El tercer rasgo, el monopolio del uso de la fuerza, surge de los dos anteriores. Si el Estado debe asegurar un orden basado en la ley también está habilitado para aplicar sanciones adecuadas. Esto lo puede hacer de dos maneras: la primera sería apelando al sentido del deber y a la obediencia de los ciudadanos, y la segunda sería apelando al uso de la fuerza. Esta última manera es inherente a la autoridad legal estatal de hablar y actuar en nombre de sus ciudadanos.

Sin embargo, Philip Richard Corrigan y Derek Sayer (1985) señalan que el uso de la fuerza o la represión externas por parte del Estado no es el único poder visible que este posee. El poder estatal también se encuentra inmerso en las formas culturales. Las modernas formas de disciplinamiento construyen y son construidas constantemente en las prácticas cotidianas. Es por esto último que la formación estatal es una “revolución cultural” (Corrigan y Sayer 1985), donde todas las rutinas, rituales, actividades y políticas son el material con el que se constituyen y regulan las formas desiguales de sujeción –entendidas aquí como construcciones de sujeto. Las clasificaciones sociales, tales como la etnicidad, la clase, la edad o el género, entre otras, se relacionan con el derecho, las instituciones y la administración, y, al mismo tiempo, simbolizan las prácticas y costumbres del Estado. Es por esto que la racionalización cultural no está separada de la formación del Estado y, por ende, el Estado nunca para de hablar (Corrigan y Sayer 1985).

Ana Alonso (1994) también señala que la cultura es uno de los dispositivos de control estatal. Para esta autora, las estrategias hegemónicas, mientras producen la idea del Estado, conforman una imaginación común que se articula con lo espacial, lo corporal y lo temporal a través de las rutinas

diarias, las prácticas cotidianas y las políticas del sistema estatal. De este modo, la inscripción cultural va conectando los significados hegemónicos con la experiencia de los actores sociales. Así, la autora plantea las nociones de “espacialización”, “substancialización” y “temporalización” para el entendimiento de una formación estatal.

Estas tres nociones permiten entender las distintas estrategias que utiliza el Estado en su rol de organizar y representar al espacio, al tiempo y al cuerpo. En este proceso, entonces, la identidad entre los sujetos y el territorio es creada y naturalizada mediante un mapa imaginario que representa el mundo de las naciones como una fragmentación espacial del territorio, creando, así, una imagen de parentesco que se transforma en la base espacial para la conformación de la comunidad. Este ideal de parentesco es el que configura el sentido de un origen común y una identidad sustancial en el presente. Los significados de parentesco se utilizan para la construcción de relaciones verticales de clase y etnicidad, de individuo y Estado. Se construye, de esta manera, una comunidad donde los sujetos están atados a diferentes posiciones verticales y horizontales.

Por otro lado, Alonso también señala que es necesario prestar atención al modo en que las formas culturales van definiendo ciertos tipos de sujeto como sujetos nacionales mientras que, simultáneamente, otros serán nacionales en distinto grado o no lo serán (Alonso 1994). Aquí es donde uno puede ver cómo la etnicidad es utilizada para definir e imponer ciertos lugares sociales diferenciados dentro de Estado-nación.

Así, para comprender la producción hegemónica estatal, también es necesario entender el rol del nacionalismo como parte esta formación. El nacionalismo es una teoría sobre el modo apropiado de sentir y actuar dentro de una determinada formación estatal y cada nacionalismo se diferencia del otro en las formas de estructurar y jerarquizar la etnicidad, el territorio, el lenguaje y la historia. Como señala Parekh (2000), los nacionalismos dependen de su articulación en términos lingüísticos, étnicos, culturales u otros y, por lo tanto, tienen diferente lógica. Es decir, no hay dos nacionalismos iguales puesto que, aun teniendo ciertos elementos en común, las maneras en que se relacionan y definen esos elementos son diferentes: “Algunos son articulados étnicamente, otros religiosamente, otros territorialmente” (Parekh 2000:115).

En Argentina, como en la mayor parte de los nacionalismos, la comunidad nacional suele ser entendida como el efecto de totalización y homogeneización producido por el proyecto de formación estatal. Un proyecto que buscó crear un sentido imaginado de comunidad política como la conjunción de Pueblo, territorio y Estado. Esto ocurre cuando el discurso nacionalista y las rutinas estatales generan categorías de un “nosotros” y de “otros” y, con ellas, homogeneiza al mismo tiempo que crea heterogeneidad en sus diversas interpelaciones a los sujetos (en Williams 1989, Briones 1998 y Delrio 2005). Aquí, el discurso nacionalista trabaja oscureciendo algunas diferencias sociales al mismo tiempo que afirma otras. En este mecanismo de homogeneizar y de heterogeneizar, el nacionalismo, por un lado, enmascara las diferencias creando una “voluntad colectiva” y naturalizando lo arbitrario. Por el otro, describe las diferencias apareciendo como una “ideología orgánica”, en la cual los sujetos adquieren conciencia de su posición y de las desigualdades sociales que aparecen como coherentes.

Como lo veremos a continuación, la condición de existencia de los sujetos en lugares desiguales se basa en la organización, la selección y la jerarquización de las marcas culturales que son constitutivas del Estado-nación. Este último es el que tiene el poder de enmarcar y describir las fronteras internas cuando la nación es configurada, desde una historia, por determinadas relaciones entre Pueblo, territorio y sentimientos de pertenencia (Ramos 2005).

### 1.1.1 La construcción de alteridades<sup>1</sup>

En los procesos de conformación de los Estados-nación han operado diferentes mecanismos o dispositivos de control y clasificación cuyo fin ha sido particularizar y homogeneizar la diversidad social (Alonso 1994). En el caso específico de la Argentina, por un lado, se ha categorizado como “argentinos” a aquellos sujetos nacidos en el territorio, imponiendo así la imagen de una nación como una comunidad homogéneamente imaginada. Por el otro, y a la par, se ha impuesto un lugar distinto y particular a aquellos sujetos considerados como “otros”. Este es el caso de los pueblos originarios, quienes han sido marcados a lo largo de la historia como un tipo de ciudadano particular: “ciudadanos indígenas”. Este lugar, signado por lógicas simultáneas de inclusión y exclusión, ha sido un sitio de articulación de subjetividades políticas y afectivas a lo largo de la historia.

A través de la metáfora del crisol de razas—la cual se puede entender como una de las estrategias de “tradición selectiva” (Alonso 1994) —se terminó de conformar la imagen de una la “identidad nacional argentina”. Esta última compuesta por la combinación de la población criolla y los contingentes de inmigrantes, incorporó la presencia de los indígenas como una cuestión del pasado o una cuestión foránea (Briones 1998). La figura genérica de este “otro aborigen” siempre presupuso la incorporación del indígena a la ciudadanía argentina como resultado de un disciplinamiento y de una “aculturación” necesarios. Este proceso implicaba el olvido forzado de ciertas “tradiciones indígenas” para dar paso al desarrollo del aprendizaje y a la adquisición de “las costumbres civilizadas”.

Como parte del proceso de sometimiento que el Estado argentino llevó a cabo contra los pueblos preexistentes, se atribuyeron diferentes diacríticos a los diversos grupos indígenas conformando diferentes geografías estatales de inclusión/exclusión (Briones 2007). Como señala Claudia Briones, si la nación-como-Estado ha trabajado sobre un territorio simbólico a partir del cual se fueron configurando diferentes tipos de “otros internos”, las geografías estatales de inclusión/exclusión fijaron en ciertas cartografías hegemónicas altitudes y latitudes diferenciales para la instalación, distribución y circulación de aquellos “otros internos” (Briones 2007). Así, por ejemplo, la radicación de determinados grupos indígenas a través de la figura de misiones religiosas, la negación explícita de los permisos de ocupación a otros grupos de Pampa y Patagonia, la colocación de algunos en colonias agropastoriles, o la extensión de permisos precarios para otros, son evidencias del tratamiento diferencial que el Estado tuvo hacia distintos pueblos indígenas o segmentos de un mismo pueblo. Y estas diferencias son las que explican, en el tiempo, que hoy nos encontremos con una gran diversidad de trayectorias sociales de auto-organización, así como estrategias de comunalización para mantener límites grupales muy heterogéneos entre sí (Briones 2007).

Mientras el nacionalismo se basó principalmente en la retórica de la homogeneidad y la igualdad, la etnicidad fue recortando formas jerárquicas sobre aquella comunidad imaginada, con desigual asignación de valores. La etnicidad fue utilizada para nombrar y marcar ciertas prácticas y personas como culturales mientras otras fueron catalogadas como raciales, distribuyendo así a los sujetos en una gama de lugares de espacio y tiempo con posibilidades diferenciales de

---

<sup>1</sup> El modo en que los distintos autores son puestos en relación para subrayar la perspectiva teórica de las formaciones hegemónicas de alteridad en los contextos estatales sigue estrechamente las lecturas y argumentos de la antropóloga Claudia Briones (1998).

desmarcación (Briones 2004)<sup>2</sup>. En Argentina, entonces, la formación discursiva nacional se ha configurado a partir de la triangulación y la valoración diferencial entre inmigrantes, aborígenes y afrodescendientes. El modo en el cual se incluyeron estos colectivos en la historia es el que hoy en día determina las posibilidades de cada uno de acceder a los lugares desmarcados del “ser nacional”. La forma en la cual los discursos oficiales triangularon estas membrecías sociales ahondó en el imaginario de que los argentinos descendemos de los barcos, que el país era un desierto antes de las campañas militares (Briones 1998) y que en este territorio no hubo negros o si los hubo prontamente desaparecieron por el mestizaje (Frigerio 2006, Geler 2012).

En este camino de comprensión de la alteridad, Jemery Beckett (1988) ha propuesto el concepto de aboriginalidad como una forma distintiva de etnicidad. La aboriginalidad implica la convicción colectiva de pertenecer a una comunidad que, en relación a los Estados, se define por “la ocupación del territorio con anterioridad a la colonización y la falta de una madre patria allende a los mares” (Beckett 1988:8). Este ha venido funcionando como el criterio fundamental para auto-adscribirse o ser adscripto por otros como “aborigen”. El concepto de aboriginalidad, entonces, apunta a describir un modo de marcación de subalternidad, uno a partir del cual se genera un sentimiento de unicidad mediante el recuerdo de un pasado compartido y un origen en el territorio preexistente al Estado.

Por su parte, Claudia Briones (1998) ha propuesto el concepto de “aboriginalidad” como categoría de análisis y como categoría de uso. A través de este concepto, la autora indaga las relaciones y las prácticas por medio de las cuales determinados grupos sociales se constituyeron como determinados sujetos colectivos<sup>3</sup>. Así, y como categoría de análisis, la aboriginalidad permite entender que la diversidad de los procesos de formación de grupos sociales como indígenas resulta de una historia de dominación particular. Fue en y a través de los procesos de subordinación colonial y republicana que ciertas normas y recursos se fueron imponiendo como compartidas por los indígenas y no indígenas, mientras que algunas normas se han aprobado únicamente para los primeros o ciertos recursos fueron el privilegio exclusivo de los segundos (Briones 1998).

---

<sup>2</sup> Como señala Claudia Briones, la etnicización remite “a aquellas formas de marcación que, basándose en «divisiones en la cultura» en vez de «en la naturaleza», contemplan la desmarcación/invisibilización y prevén o promueven la posibilidad general de pase u ósmosis entre categorizaciones sociales de distinto grado de inclusividad.” (Briones 2004:74). La racialización, en cambio, actúa “como forma social de marcación de alteridad que niega la posibilidad de ósmosis a través de las fronteras sociales, descartando la opción de que la diferencia/marca se diluya completamente (...)” (Briones 2004:74).

<sup>3</sup> El imaginar comunidades no es arbitrario sino que se desarrolla bajo circunstancias políticas y económicas particulares. Es por esto último que el concepto de aboriginalidad se encuentra en constante proceso de creación y constituye el terreno privilegiado para disputar la aceptación de diversas definiciones de “ser indígena”. Como resultado de estas competencias desiguales por fijar sentido, el proceso de construcción de aboriginalidad es fluido y está en permanente transformación. Para poder entender la aboriginalidad como resultado de procesos históricos particulares pero también como resultado de procesos políticos más actuales que crean redes horizontales en niveles globales, Briones retoma tres ejes planteados por S. Cornell (1990): “la naturaleza de los recursos en disputa, los medios políticos para asegurar los recursos, las concepciones sociales de los distintos grupos que involucra” (Briones 1998: 161). Estos tres ejes ayudan a comprender, además, las diferencias de los procesos de formación de grupo en términos de aboriginalidad hacia el interior de Estados-nación particulares: no es lo mismo ser mapuche, tehuelche, mapuche-tehuelche o wichí, por ejemplo.

En Argentina, la construcción de alteridad estuvo relacionada con las maneras en que los “grupos indígenas” fueron siendo incorporados ante la expansión de un sistema capitalista de producción. En el proceso de constitución del Estado-nación ha operado lo que Héctor Trinchero (2000, 2001, 2003, 2004) planteó como la “formación social de fronteras”. Esta formación social de fronteras permite dar cuenta de la articulación de espacios heterogéneos con diversas dinámicas de productividad y particulares relaciones de producción capitalista. En esta articulación de espacios heterogéneos, la incorporación de “lo indígena” ha respondido tanto al modo en que se ha definido la frontera cultural y simbólica entre el “nosotros nacional” y los “otros internos”, como a las formas en que se han materializado las fronteras y la inclusión en el mercado laboral. La aboriginalidad es una relación social en el cual las diferentes formas de articular las economías regionales han afectado tanto la re-producción indígena a nivel local como los procesos migratorios. Estos últimos son uno de los factores constitutivos de la importancia que fue adquiriendo en los últimos años la construcción de la aboriginalidad en medios urbanos (Briones 1998).

Como categoría de uso, Briones señala que la aboriginalidad es un constructo social en el cual los distintos actores sociales fueron disputando las maneras de combinar diferentes marcas distintivas de alteridad. Los conceptos como “raza y “etnia” han marcado diferencialmente, y según los contextos de acción, a determinados sujetos como un tipo particular. Sin embargo, estas han sido re-significadas con el tiempo y según las ideologías hegemónicas. Por eso, como categoría de uso, la aboriginalidad nos ayuda a focalizar las "condiciones de existencia" que hacen que, por ejemplo, la movilización y la auto-identificación del pueblo mapuche sea diferente de la de otros grupos racializados o etnicizados.

En esta misma línea de análisis, Diana Lenton (1998 y 2014) señala la necesidad de asociar la construcción simbólica de la categoría “indígena” con el proceso de construcción de la nación. Así, para el caso del pueblo mapuche, las características que se han asociado a los pobladores de Pampa y Patagonia en los primeros momentos de la conformación estatal espejaron, en contrapunto, las figuras que se estaban construyendo para representar un colectivo de identificación nacional. También desde este ángulo, Ana Ramos (2005) propone la noción de “montajes” para entender cómo se fueron materializando en espacios y lugares aquellos procesos estatales de alterización. Los diferentes montajes de nación imponen tamaños, estéticas, valores, normativas de permanencia, de acceso y de salida en torno a los lugares que levantan; esto es, espacializan diversas formas de presencia (inclusión al Estado-nación) al mismo tiempo que distribuyen diferencialmente a los sujetos en esos montados escenarios.

En el marco de estas discusiones, la noción de “indio hiperreal” propuesta por Alcida Ramos (1998) resulta útil para comprender cómo operaron históricamente los criterios por los cuales determinadas personas pueden ser consideradas como indígenas legítimos y otras no. Como modelo estereotipado, el “indio hiperreal” presupone ideas de perfección, exotismo y honorabilidad típicamente occidentales; estos criterios fantásticos de definición de sujetos y prácticas (De la Cadena y Orin Starn 2009) suelen ser utilizados para evaluar la autenticidad de una persona como tipo “puro” de su clase, esto es, como “verdadero” indígena. Por ejemplo, quienes eligen pintarse la cara, usar “ropas indígenas”, realizar prácticas consideradas como “aborígenes”—sobre todo aquellas que se relacionan con el cuidado o conservación de recursos naturales—o utilizar públicamente sus tradiciones, se arriesgan a quedar encasillados en la imagen del “indio hiperreal”. Ahora bien, aquellas personas que no parecen ajustarse a las expectativas y características estereotipadas de lo que sería un “verdadero indígena” corren el riesgo de ser marcadas como “mestizas”, “asimiladas” o “impostoras”. Como sostiene Alcida Ramos, el “indio

hiperreal” existe solo en los imaginarios del sentido común —a lo que agrego, en los ideales políticos de distintas ideologías etnocéntricas y occidentales—, por lo que no puede nunca ser encarnado por sujetos reales que viven sus vidas cotidianamente en condiciones particulares.

Mientras el “Estado como nación” clasifica y organiza los imaginarios de mismidad y otredad, distinguiendo ciertas grupidades como “otros internos”, el “Estado como institución” se presenta ante la sociedad civil como un árbitro neutro. Es decir, como un lugar de enunciación desmarcado culturalmente. Pero bajo este manto presupuesto de imparcialidad, se silencia el hecho de que ese supuesto lugar neutro del Estado es ocupado por un “nosotros argentinos” que, por esta coincidencia, será la encarnación del tipo ideal de ciudadano. Desde este privilegio de arbitraje, ciertas elites fueron generando las leyes, disposiciones y decretos especiales para administrar las vidas de los grupos indígenas, mientras fueron también negando a los mismos indígenas la posibilidad de acceso a la justicia o la puesta en práctica de su auto-determinación como Pueblo, así como fueron sistemáticamente incumpliendo los derechos que se iban escribiendo.

Aun cuando la reforma constitucional de 1994 incorporó el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios<sup>4</sup>, fueron escasas las iniciativas para reglamentar esos derechos, por esta razón, algunos autores comenzaron a pensar estos procesos de reconocimiento constitucional como “estilos de gestión de la diversidad” desde una retórica multicultural (Briones y Carrasco 2003). Desde la década de 1980, estos “estilos” comenzaron a modificarse en los distintos niveles gubernamentales. En el caso de Argentina, estos estilos de gestión de la diversidad fueron variando en las últimas tres décadas. Así, por ejemplo, a partir del año 2004 (iniciando los gobiernos kirchneristas), la aboriginalidad fue construida desde contratos más amplios de subjetividad política. Esta reconfiguración de la idea de “inclusión estatal” recurrió a montajes de participación ciudadana donde lo indígena empieza a adquirir un nuevo protagonismo dentro del orden de “lo nacional y popular” (Kropff, Pérez y Cañuqueo 2014; Briones 2015). Sin embargo, esta ampliación de la ciudadanía argentina en el marco de un programa nacional y popular produjo nuevas tensiones (Tamagno 2014) y reflexiones críticas de los mismos movimientos indígenas, particularmente de aquellos que inscriben sus acciones políticas en el marco de un proyecto de autonomía con respecto al Estado (Ramos, Sabatella y Stella 2014).

### **1.1.2 El estilo chubutense de gestión de la diversidad: la multiculturalidad o pluriculturalidad en clave provincial**

El “protagonismo galés”, la “autenticidad del tehuelche extinguido” y el “accionar bélico e invasivo del mapuche extranjero” han funcionado como estereotipos con una gran fuerza performativa sobre la realidad, particularmente cuando esa “realidad” adquiere el formato oficial de un diagnóstico, registro, censo o relevamiento de pueblos indígenas en Chubut o de una política pública. Describo brevemente—porque se trabajará en profundidad en el capítulo dos— las tramas de mismidad y otredad, de lugares neutros y lugares marcados culturalmente que fueron consolidando las cartografías hegemónicas de alteridad provincial. Cartografías que, además de distribuir sujetos en condiciones materiales y simbólicas desiguales a través del espacio, también barajan diferencialmente sus condiciones morales.

Hasta el día de hoy, las narrativas históricas con mayor circulación a nivel regional son aquellas que contraponen la relación armónica entre inmigrantes galeses y tehuelches originarios (Jones

---

<sup>4</sup> En un país que recién en 1985 dictó la primera ley indigenista integral basándose en la idea históricamente forjada por la formación nacional de alteridad de “tener pocos indios” (Briones 2015: 28)

2003, Coronato 2008, Gavirati 2008), con las relaciones violentas entre “tehuelches” y “mapuches” (Martínez Sarasola 1992), o entre indígenas y Estado nacional. A estos usos del pasado, se suma el ideal arraigado de que los “tehuelches” son los verdaderos argentinos (antiguos como la misma naturaleza del paisaje), los galeses son la primera inmigración de pioneros aceptados por el entorno (responsables del progreso regional) y los “mapuches” son la inmigración tardía, invasora y “responsable” de los cambios negativos en el entorno (Ramos y Delrio 2005; Ramos y Stella 2015).

Llevando un poco más lejos este juego de asociaciones de sentido, podríamos, incluso, sostener que, tras estas tramas, se han actualizado otras matrices de alteridad: una en la que los chilenos invaden la Patagonia argentina; otra menos extrema, en la que los mapuches son una amenaza latente de invasión o de pérdida de soberanía; y otra que, remitiendo a la armonía entre los galeses y los autóctonos tehuelches, y a la ruptura de esta armonía cuando las campañas militares “exterminan” a los indígenas, acusa al Estado nacional de imponer su hegemonía avasallando la autonomía federal de las provincias. Podríamos seguir enumerando los distintos usos que se fueron haciendo de las narrativas fundacionales de Chubut, pero me limito a señalar aquí el hecho de que las primeras construcciones de alteridad provincial siguen siendo el material principal sobre el que se fueron moldeando en la provincia los sucesivos y diferentes estilos de gestión de la diversidad.

Al respecto, Guillermo Williams (2010) ha venido señalando que la representación oficial, aquella que además es reconocida por la mayor parte de la sociedad actual patagónica, es el resultado de la consolidación de la “gesta patagónica”. Esta última representada a partir de la conjunción de la colonización y el poblamiento de la inmigración con los resabios de un pasado aborigen que fue, para el discurso oficial, casi aniquilado por la “conquista del desierto”.

Ahora bien, paradójicamente, es este mismo marco narrativo el nodo desde el cual se crea la imagen de que la provincia de Chubut es pluricultural. El estilo provincial de gestión de la diversidad adquiere su impronta particular al sostener que el pluriculturalismo en Chubut no considera la preexistencia como patrimonio de ninguna etnia en particular, puesto que el territorio provincial es definido por la coexistencia multicultural de diversas etnias (Ramos 2005). Esta idea atemporal de coexistencia oculta la desigual distribución de los lugares y roles a ocupar entre cada una de las alteridades reconocidas en el escenario provincial.

Una de las autoras que ha trabajado sobre las formas de gestión de la diversidad en la provincia de Chubut fue Ana Ramos (2009). En este trabajo, la autora nos muestra cómo las políticas indígenas estuvieron basadas en una división regional de formaciones de otredad constituyendo no solo diferentes estereotipos indígenas, sino además, y en correspondencia con estos, distintos procesos de espacialización y disciplinamiento (Ramos 2009).

### **1.1.3 Silencios, despojos y dispositivos de control: la importancia política de seleccionar el pasado**

Aun cuando las campañas militares fueron un proceso de larga duración y de sistemático de genocidio (Delrio 2005, Delrio, Lenton, Musante, Nagy, Papazian y Pérez 2010; Pérez 2011), han funcionado también como un evento disruptivo y violento. Entendiendo que este evento puede ser analizado desde su continuidad —reproduciéndose hasta el presente en modernos y complejos dispositivos de violencia estatal— o desde su constitución como experiencia de quiebre —un antes y un después en las vidas cotidianas de las personas afectadas. En tanto quiebre, el genocidio

estatal de fines del siglo XIX debe ser pensado como un “evento crítico” (Das 1995), y como tal, estructurante de nuevos modos de acción, categorías y recuerdos (Delrio 2005, Ramos 2010). Es en este contexto histórico que adquieren sentido las formas en la que las personas se relatan a sí mismas en la actualidad (Das 1995, Carsten 2007, Ramos 2010).

Para comprender las imbricaciones entre las configuraciones hegemónicas y los trabajos de memoria emprendidos por los indígenas de la costa y valle de Chubut (centrales en esta tesis), encuentro necesario una parada especial en este evento crítico y estructurante que fueron las campañas militares del Estado argentino en Patagonia contra los grupos indígenas. Fue entonces -fines del siglo XIX— que los pueblos mapuche y tehuelche fueron forzados a perder su soberanía.

Las campañas militares—denominadas como “conquista del desierto”—fueron la irrupción más violenta y avasalladora en las trayectorias de los grupos indígenas, modificando el curso de su historia (Navarro Floria 1999, Mases 2002, Bandieri 2005, Delrio 2005, Escolar 2007, entre otros). Este proceso de dominación implicó, entre otras cosas, la prohibición, la estigmatización y clandestinización de sus formas de ver y ser en el mundo, sus conocimientos y sus prácticas. Las familias, los grupos y los *lof* (comunidades) fueron desmembrados y desplazados de sus espacios territoriales para ser reubicados en campos de concentración (Delrio 2005, Papazian y Nagy 2010, Lenton 2014), y/o en tierras marginales, mediante políticas de reasentamiento aplicadas en base a nuevas formas de segmentación y categorización de la aboriginalidad (Briones y Delrio 2002).

Finalizadas las campañas, comenzaron a operar diversas instituciones encargadas de establecer y asegurar la presencia estatal que continuaron perpetuando aquel sistema genocida. Los sistema escolar y de salud, los juzgados de paz, las fuerzas de seguridad, entre otras instituciones, han funcionado como dispositivos de control de los ciudadanos y —en consonancia con los discursos dominantes— fueron forjando los sentidos de pertenencia a una “comunidad nacional” (Brow 1990) y a la idea de un Estado- nación (Abrams [1977] 2000; Parekh 2000).

Como consecuencia de estos dispositivos y formaciones discursivas, se impuso el silencio de los recuerdos familiares y las experiencias de las personas indígenas (Ramos 2010; Rodríguez 2010; Valverde 2011, 2012; Sabatella 2011; Rodríguez, Nahuelquir y San Martín 2016, entre otros), estableciendo distintas legitimidades para producir relatos, seleccionar los acontecimientos que pueden narrarse y las formas de hacerlo.

El silenciamiento de las experiencias indígenas de subordinación, habilitó la producción de relatos y argumentos cómplices de los procesos de despojo territorial. Desde las primeras décadas del siglo XX, el Estado, encarnado principalmente en la policía fronteriza (Pérez 2013), los juzgados de paz, las elites locales y los funcionarios de gobierno nacionales y provinciales profundizó el avasallamiento sobre el indígena, traspasando el control sobre las tierras de la Patagonia a capitales privados o a espacios públicos de conservación. Hoy en día, y como resultado de ese largo proceso de despojo, nos encontramos, por un lado, con una migración masiva de grupos y familias indígenas hacia las periferias de los centros urbanos. Por otro lado, con la agudización de las situaciones de conflicto territorial --judicializadas la mayor parte de las veces—en las que se encuentran quienes permanecieron en la zona rural o recuperaron territorios en las últimas décadas (Radovich 1992, 2010; Valverde 2010, 2011; Valverde et.al. 2013; Pérez 2014, Careno y Trentini 2014; Schiaffini 2014; Tozzini 2014, entre otros). Más recientemente, algunos de estos conflictos fueron incorporando los lenguajes de contienda y los vocabularios medioambientales, así como comunidades y organizaciones mapuche empezaron a articular con organización de corte ecologista (Tozzini 2014, Schiaffini 2014).



Hay varios trabajos que analizan los procesos desiguales de acceso a la tierra y la intromisión de capitales extranjeros que modificaron las formas de producción indígena (Ramos y Briones 2005; Ramos 2010; Schiaffini 2014). Hernán Schiaffini (2011), por ejemplo, historiza los procesos de concentración del poder en el Noroeste de la provincia de Chubut y el modo en que estos producen dominación-subordinación política basándose en la intervención de los intermediarios y del Estado sobre la reproducción social de las unidades mapuches.

Otros trabajos analizan la construcción de hegemonía provincial a partir de los usos del “patrimonio arqueológico, cultural e indígena” para constituir relatos “oficiales” sobre el pasado (Crespo 2011, 2008; Crespo y Tozzini 2014, entre otros). Así, por ejemplo, Carolina Crespo (2005 y 2006) ha trabajado los dispositivos de folklorización y la arqueologización del indígena, en diálogo con organizaciones y comunidades mapuche de Lago Puelo (Chubut), prestando atención a la tensión entre legislación y prácticas concretas de activación del patrimonio con fines turísticos.

Aunque no específicamente para la provincia de Chubut, el trabajo de Mariela Rodríguez (2010) sobre las cartografías hegemónicas en Santa Cruz, me permitió identificar muchos de los dispositivos de control estatal —y sus respectivos usos del pasado— que operan de manera similar en la región chubutense donde trabajo. Esta autora analiza la manera en que diversos dispositivos estatales y científicos construidos sobre prejuicios civilizatorios, nacionalistas y racistas confluyeron en una formación discursiva que plantea la supuesta “extinción de los tehuelches”. Esta formación justificó la enajenación de sus territorios, las tareas de “rescate” de los “últimos indios puros” y la apropiación de sus cuerpos y producciones como patrimonio de la patria y de la ciencia. Específicamente el trabajo de Rodríguez examina— a partir de un corpus conformado por crónicas de viajeros, documentos de archivo, informes científicos, observaciones etnográficas, memoria oral, entrevistas y conversaciones— los procesos de invisibilización-visibility de los pueblos originarios en Santa Cruz a partir de contar cómo la gente de *Camusu Aike* pasó de ser “reserva tehuelche” vigilada a conformarse como “comunidad” autónoma.

Los autores que cité hasta aquí, y las ideas que emergen al relacionarlos entre sí, han sido fundamentales durante todo el proceso de investigación. No solo son referentes insoslayables para trabajar sobre el tema de esta tesis sino que también me han ayudado a armar los contextos más amplios en los que se inscriben las luchas concretas de las personas mapuche y tehuelche de la costa y valle de Chubut. En el próximo apartado completo el marco teórico de mi tesis, pero poniendo en relieve las lecturas que fui entramando a partir de mi trabajo de investigación personal y de mi participación en las investigaciones colectivas del grupo GEMAS (Grupo de Estudios de Memorias Alterizadas y Subordinadas) en el que he participado desde su formación.

## **1.2 Memoria Afectivas: el trabajo de recordar en conjunto**

Hace diez años formamos el GEMAS para compartir entre colegas las investigaciones en curso sobre los procesos de actualización y de uso de las memorias en contextos de lucha (Ramos, Crespo y Tozzini 2016). En esta línea de análisis, partimos por entender a la memoria como la práctica social de “traer el pasado al presente” (Ramos 2011: 132) entre personas que comparten una trama similar de presuposiciones acerca de su pasado, su presente y su futuro. Estas presuposiciones, actualizadas en los intercambios a través del tiempo, se fueron —y se continúan— estabilizando como recuerdos heredados e imágenes del pasado acordadas como significativas para ese grupo.

La memoria como marco estructurante de la comunicación y del pensamiento de los grupos humanos fue el tema principal de Maurice Halbwachs (2004 [1950]). Este autor, referente de los estudios sobre “la memoria colectiva”, fue el que señaló que recordar es posible cuando uno es parte de un grupo, ya sea en presencia o en pensamiento. Por su parte, Paul Connerton (1993) profundizó las ideas de Halbwachs acerca de cómo recordamos en función de nuestras vivencias y conocimientos del presente, así como también aquellas sobre la inserción de las experiencias del pasado en la vida cotidiana de los grupos. Para Connerton, la memoria es un cuerpo organizado de expectativas basadas en el recuerdo que, incluso en momentos de revolución y cambio social, necesita ser presupuesto para hacer inteligibles y comunicables las innovaciones que se desean introducir (Ramos 2011).

Este último autor también subrayó la importancia de las prácticas sociales de transmisión, sosteniendo que las memorias de los grupos pueden ser compartidas y mantenidas a través del tiempo por diversas prácticas transmitidas como “tradición”. Como método para comprender una determinada formación social de la memoria, Connerton propone, entonces, estudiar aquellos actos de transferencia que hacen posible recordar en común.

En consonancia con esta idea de recuerdos estabilizados que pueden ser presupuestos —“traídos colectivamente al presente”—, incorporo también el enfoque de la etnografía de la performance en tanto me permite ver la complejidad de esos procesos de transmisión de memoria y prestar atención a los sentidos sociales que emergen al presuponer y recrear imágenes del pasado en determinadas actuaciones/ejecuciones contextuales. En estas últimas, las palabras, los silencios, los gestos y/o las acciones se conectan con contextos previos pero intrínsecos a la experiencia presente de su ejecución (Foley 1995, Ramos 2011).

Aquí coincido con la lectura que Ramos (2011) realiza de los trabajos de Richard Bauman y Charles Briggs (1990), quienes definen esos marcos interpretativos como procesos de contextualización. La contextualización es, por un lado, una estrategia de focalización de la memoria social que destaca ciertas experiencias del pasado al tiempo que minimiza otras y, por el otro, un uso creativo del arte de empapar a las palabras con un poder especial. Para la autora, entonces, la memoria es una práctica social que involucra el arte particular de utilizar la presuposición/creación para dar sentido a los procesos sociales en marcha. En pocas palabras, la práctica de “traer el pasado al presente” no solo da cuenta de cómo se recuerdan acontecimientos, fechas y contenidos, sino sobre todo de cómo se recuerdan ciertos marcos heredados de interpretación.

Otro autor que analiza los procesos de memoria es Walter Benjamin (1999), para quien recordar es siempre un modo de constelar experiencias pasadas y presentes. Para Benjamin, los relatos sobre el pasado transmiten consejos acerca de cómo seguir el curso de la historia, con el fin de que sean legibles e interpretables para quienes los reciben en el presente. La existencia de estos consejos, intrínsecos a los relatos sobre experiencias, lleva a este autor a definir la memoria como un “acuerdo secreto” con las generaciones pasadas.

Esta idea de memoria como una constelación particular entre pasado y presente es la base del pensamiento de Benjamin acerca de la política (constelar experiencias como memoria es una práctica política por excelencia). Pero esta idea también nos recuerda que la memoria tiene su propia historicidad (Trouillot 1995, Connerton 2008, Dywer 2009), esto es, que la práctica de “hacer memoria” no implica traer al presente meros recuerdos autónomos (Bergson [1912] 2007), ni realizar construcciones estratégicas presentistas (Bergson [1912] 2007, Olick y Robbins 1998). Por el contrario, las memorias son a la vez presuposición selectiva de eventos del pasado e

interpretación creativa desde contextos presentes. En estos procesos, los recuerdos adquieren los sentidos específicos que un grupo le otorga de acuerdo a su situación particular de formación, relaciones afectivas y dinámicas políticas (Appadurai, 1981; Davis, 1989; Van Dyke y Alcock, 2003)<sup>5</sup>.

Una forma de comprender esta historicidad de la memoria es partir del concepto de “index histórico” de Benjamin (1999). Para este autor, estos son intrínsecos a las experiencias del pasado, puesto que son los que permiten que estas adquieran legibilidad en un tiempo particular. En una lectura propia sobre los “index”, Ramos (2015) señala que los mismos tienen la facultad de establecer una correspondencia entre el contexto de producción de una experiencia como evento significativo y el momento en el que este deviene legible. Esta comprensión de las experiencias pasadas en el presente no es accesible de igual manera para todos los grupos en todo momento. Por el contrario, las experiencias del pasado solo se vuelven “entendibles” cuando una conciencia histórica lo hace posible.

Como sostiene Janet Carsten (2007) al pensar acerca de las experiencias traumáticas de pérdida, el interjuego entre memoria y parentesco involucra necesariamente procesos creativos de refundación del pasado y de regeneración. En y a través de procesos más o menos cotidianos, el trabajo de recordar en grupo no solo consiste en internalizar y transformar la pérdida, sino centralmente en instanciar la memoria como fuente de relaciones creativas. Desde este ángulo, el reconocimiento de un “index histórico” --y con él la potencial conexión entre experiencias del pasado y del presente—es un evento creativo en sí mismo, puesto que la posibilidad de recibir e interpretar ciertas imágenes del pasado produce un movimiento crítico que suele resultar en formas novedosas de entretejer e interpretar los eventos.

La memoria, por lo tanto, contiene un valor político (Wolin 1994) que deriva del hecho de que con ella se están heredando reclamos y mandatos de las generaciones anteriores. Este poder político de la memoria --para continuar las luchas que iniciaron otros-- puede residir en las imágenes no discursivas que permanecieron en prácticas como genealogías, cantos sagrados, lugares antiguos de asentamientos, rituales, acciones cotidianas, danzas, peregrinajes, sitios geográficos, sueños, mensajes, tumbas, altares, entre otras.

Desde este marco teórico entiendo que el valor de la memoria para los mapuche y tehuelche reside, entre otros aspectos, en el hecho de ser uno de los medios privilegiados para garantizar la actualización --la “continuidad”-- de sus propios marcos de interpretación --aquellos que

---

<sup>5</sup> Al respecto, María Alma Tozzini (2008, 2014) se ha interesado por los procesos de reivindicación étnica y por los sentidos que adquieren las apelaciones a memorias y ancestros reconocidos del mundo indígena. De esta manera, indaga sobre la forma en que ciertos conflictos generan un proceso por el cual determinadas identidades y problemáticas comienzan a compartirse y ser objeto de préstamos entre grupos. Fabiana Nahuelquir (2008) también ha indagado la forma en que las memorias, los recuerdos y los silencios de “la gente de la tribu de Valentín Sayhueque” les permitió interpretar aquellos procesos de expropiación territorial, y reflexionar sobre la constitución afectiva de las subjetividades de quienes se reconocen como la gente de Sayhueque en contextos actuales de demanda territorial y en procesos, también en curso, de conformación de sentidos de pertenencia colectivos.

comparten con los ancestros (Golluscio y Briones 1997). En la memoria social de los colectivos mapuche-tehuelche, son los antepasados o *kwifike che* (antiguos) los que transmiten las historias del pasado y son sus “ritmos” (formas de moverse en el mundo) los que definen el patrón a partir del cual se construyen los sentidos de pertenencia, de relación y de lucha compartidos (Brow 1990).

A partir de esta memoria social, los mapuche y tehuelche han enmarcado el devenir histórico de sus relaciones como familiarización. Estos procesos de familiarización han entretendido historias familiares diferentes en textos compartidos, con las vivencias de cada cual acerca de “las herencias materiales e intangibles, las imágenes de y las palabras sobre el pasado, la vida cotidiana y ritual, las experiencias históricas de relación, de fisión, y de formación de nuevos grupos” (Ramos 2010: 33).

Justamente fueron las nociones rígidas sobre comunidad, cultura y parentesco —basadas en una historia oficial de aculturación— las que han llevado a que muchos de los reclamos y agencias de las comunidades indígenas sean considerados ilegítimos (Delrio 2005) por estar fuera de la narrativa oficial (Stella 2014), y la razón por la que se han desvalorizado las trayectorias heterogéneas de conformación de grupos. Es por esto mismo que la propuesta de la tesis gira en torno a pensar y a reponer los marcos históricos alternativos de la memoria en los que las historias y las relacionalidades han adquirido sentidos socioculturalmente significativos (Hill 1992).

El sentimiento de pertenecer a un grupo, a un *lof* y/o a un pueblo evoca diversas inscripciones afectivas con el territorio recorrido en sus itinerarios. Estas historias indígenas sobre desplazamientos, sometimiento, olvidos y “perdidas” crean vínculos y, al hacer esto, ponen en tensión los criterios hegemónicos de autenticidad aborígen que han señalado a las comunidades bajo supuestos ahistóricos y estáticos.

Entendiendo la memoria como un campo amplio de reflexiones y debates, describo a continuación algunas de las aristas que fueron recortando de esa multiplicidad de enfoques la forma que la memoria fue adquiriendo en esta investigación: arte verbal y marcos de interpretación (1.2.1); relacionalidad (1.2.2); subjetivación (1.2.3); conocimiento (1.2.4); movilidades estructuradas (1.2.5).

### **1.2.1 Recordar a través de prácticas discursivas. Una aproximación al arte verbal mapuche-tehuelche**

A lo largo de esta investigación, entendí que los procesos de memoria se organizan en prácticas discursivas que fueron siendo producidas de generación en generación como formas poéticamente organizadas de narrar, aconsejar, invocar o cantar. Prácticas que, además, se encuentran atravesadas por procesos de hegemonía más amplios.

Por un lado, y apoyándome en los aportes de Valentín Voloshinov (1993), considero al discurso como práctica que se estructura tanto a partir de la organización social como de las condiciones más inmediatas de interacción. Es decir, el discurso es inseparable de las luchas de una época y de las formas concretas de comunicación, porque estas últimas están determinadas por aquellos contextos donde se disputan o renuevan las hegemonías.

Por el otro, me baso en los aportes teóricos de las aproximaciones a la cultura centradas en el discurso. Entre los fundadores de esta corriente, Dyle Hymes (2000) plantea que una teoría general de la interacción entre la lengua y la vida social debe tener en cuenta la diversidad de

relaciones que existen entre los medios lingüísticos y los significados sociales. Por su parte, Joel Sherzer (2002) sostiene que el discurso es la expresión de las relaciones entre lengua y cultura porque es el que crea, recrea, focaliza, modifica y transmite estas formas de relación.

Finalmente, para el análisis de los discursos y de la cultura, es necesario prestar atención al carácter reflexivo de los mismos<sup>6</sup>. Al considerar la reflexividad de la lengua y de la cultura sobre sí mismas como parte fundamental de mi tema de investigación, encontré un camino teórico y metodológico más productivo para comprender las acciones, sentimientos y argumentos políticos de las personas con las que trabajé estos años. Al identificar los signos de esta reflexividad en sus relatos y comportamientos comunicativos, pude, junto con ellos, identificar las formas de hablar y los sentidos especiales que los mapuche-tehuelche ponen en juego con estas formas.

En esta línea, Claudia Briones y Lucia Golluscio (1994) señalan que las prácticas culturales, al igual que las lingüísticas, pueden volverse sobre sí, topicalizando nociones de cultura<sup>7</sup>. Estas definiciones metaculturales (acerca de qué es cultura y qué no lo es, por ejemplo) nos acercan a las filosofías y teorías de las personas con las que trabajamos. Pero cuando estas personas son además alterizadas por el Estado en nombre de ciertas “marcas” entendidas como “culturales”, el ejercicio de reflexionar sobre esos criterios o de disputar esos diacríticos de marcación, nos lleva a pensar también que los usos metaculturales de la noción de cultura son una herramienta política de dominación y/o de disputa. Ya sea a través del arte verbal o de las nociones metaculturales, en mi investigación he incorporado la pregunta acerca de cuándo y de qué maneras tanto el lenguaje como la cultura se vuelven medio y objeto de sí mismos. Esto último permite entender la noción de “luchas metadiscursivas” como las luchas “mediante las que se fijan las coordenadas dentro de las cuales los grupos socioculturales procuran definirse” (Briones y Golluscio 1994:511).

Desde un arte verbal heredado y desde sus concepciones metaculturales acerca del mundo, los mapuche y tehuelche fueron modelando las formas de “hacer memoria”. Entre estas, el *ngtram* es el principal evento comunicativo que habilita al narrador para contar lo que él vivió o escuchó que ocurrió en el pasado; se trata de una práctica discursiva que, además, indica que esos recuerdos deben ser evaluados como verdaderos y que los acontecimientos narrados deben ser entendidos desde los sentidos metaculturales heredados de los antiguos. Los *ngtram* sobre los regresos —de los campos de concentración o de los sitios de huida durante la campaña militar— y sobre las historias tristes del cautiverio, la violencia, la pérdida de seres queridos y el hambre (Ramos 2004, 2010, 2015) siguen siendo actualizados una y otra vez por los mapuche-tehuelche, en distintos contextos y con distintos fines. Ahora bien, aun cuando en las narrativas históricas de los grupos indígenas las campañas militares de fines del siglo XIX devienen en un evento crítico (Das 1995) —uno que establece la situación desigual en la que hoy viven los pueblos originarios en la Argentina (Ramos 2015) —, en ellas también se subraya el valor cultural que han tenido las prácticas de reconstrucción, reparación y refundación como pueblo.

---

<sup>6</sup> Atender a esta reflexividad implica no solo prestar atención al nivel referencial y al nivel pragmático de las prácticas sociales, sino, principalmente, a sus dimensiones “metapragmáticas” (Silverstein 2000).

<sup>7</sup> Puesto que toda experiencia existe por medio de la representación y que esta está culturalmente inscripta, el hablar de la cultura—objetivarla, tematizarla, indexicalizarla— no puede hacerse o pensarse desde fuera de la representación cultural. En este sentido es que, para Briones y Golluscio (1994), se deben tener en cuenta dos cuestiones. Una de ella es que el uso de la lengua es inseparable del contexto social y físico en que se produce. Y la segunda es que la cultura se produce y replica al establecer y transformar discursivamente las relaciones sociales.

Los *ngtram* son relatos que ponen en primer plano los eventos creativos (Stewart y Strathern 2001) de la historia: los eventos que reconstruyeron los vínculos de un pueblo después de la violencia vivida. A través del arte verbal mapuche y tehuelche las personas han transmitido de formas creativas los aprendizajes, los consejos, los mandatos a las generaciones siguientes. Estas narrativas sobre el pasado no solo buscaron disputar las versiones hegemónicas sobre lo que sucedió sino que, y fundamentalmente, reconfigurar su organización política, familiar y territorial, así como restaurar los conocimientos de sus ancestros para “volver” a interpretar el mundo a través de ellos.

En este sentido, tanto los recuerdos como los silencios son actualizados por las personas a través de las prácticas, las conversaciones, los sitios, las ceremonias y las genealogías que, de formas diferentes, van siendo internalizadas en forma de pliegues en las propias subjetividades (Ramos 2010). Con el fin de indagar sobre los sentidos sociales de estas experiencias heredadas y vividas, y entender las formas en que las personas mapuche-tehuelche han venido transmitiendo y troquelando sus subjetividades, me apoyo en los trabajos de Ana Ramos, quien identifica los distintos marcos de interpretación locales que, presuponiendo las formas poéticas del arte verbal mapuche-tehuelche, cuentan la historia a contrapelo de los textos oficiales.

De estos trabajos, destaco los que esta autora realizó junto con Pablo Cañumil (Cañumil y Ramos 2011) y con María Emilia Sabatella (Ramos y Sabatella 2014). En el primero, los autores han trabajado sobre los marcos de interpretación mapuche para pensar la relación entre la construcción de subjetividades, la política y la ontología (Cañumil y Ramos 2011). En el segundo trabajo, y desde una línea similar, las autoras analizan una propuesta cosmopolítica centrada en las articulaciones entre ontologías diferentes. A partir de este análisis, Ramos y Sabatella reflexionan sobre los parlamentos (*trawn*) mapuche y su importancia como instancia de producción, trasmisión y sociabilización de los conocimientos (*ngulantuwün*).

Lorena Cañuqueo (2015) también aborda los marcos de interpretación propios de su pueblo—en su caso para analizar la intervención de los recuerdos en los contextos judiciales—. En este trabajo, Cañuqueo analiza las disputas interpretativas generadas sobre un tipo particular de “ruina” denominada “tapera”, durante el proceso judicial que involucró al *lof* Mariano Epulef (provincia de Río Negro) en reclamo y defensa de su territorio. Al pedir que se incorporen las taperas como evidencia, la comunidad reivindicó sus memorias espaciales y reclamó la incorporación de los marcos interpretativos que estas actualizan en el ámbito jurídico<sup>8</sup>.

Los análisis de estos autores me permitieron, por un lado, poner en valor aquellos “otros” marcos de interpretación y su importancia en los procesos de memoria. Y por el otro, me aproximaron a las prácticas de trasmisión con una nueva pregunta: de qué modos la actualización de ciertas historias y saberes producen conocimiento en torno a las relacionalidades entre humanos y no humanos, y entre los ancestros y las personas vivas.

---

<sup>8</sup> En otro trabajo Cañuqueo (2005) explora una línea similar. Mediante el análisis del género discursivo *ngtram* se pregunta sobre la forma en la que opera la transmisión de memorias entre los jóvenes mapuche urbanos en la construcción de la idea de territorio, y reflexiona así sobre los sentidos políticos y afectivos que emergen en estos procesos de búsqueda y reconstrucción.

En este enfoque centrado en las memorias, también ha sido fundamental tener en cuenta los usos del *mapudungun* (entendido en sentido amplio como código lingüístico, contenidos temáticos, objeto de reflexión y, principalmente, formas del discurso) en la construcción afectiva de los sentidos de pertenencia como mapuche y tehuelche. Aquí me baso en aquellos trabajos que, desde una perspectiva etnolingüística, exploran el valor atribuido a la palabra entre los mapuche. Una de las referentes de esta perspectiva es Lucia Golluscio (2005), quien entiende que los conocimientos transmitidos a través del arte verbal mapuche conforman, de modos muy profundos, los sentidos de pertenencia a un mismo pueblo. Por su parte, Marisa Malevestitti también indaga sobre los aspectos gramaticales, sociolingüísticos y de contacto del *mapuzungun* hablado en el ámbito de la actual provincia de Río Negro (Malevestitti 2014). Mi interés por comprender cada vez mejor lo que mis interlocutores expresaban y la importancia que ciertas prácticas y discursos tienen para ellos me motivó, incluso, a inscribirme en un curso de *mapudungun* –dictado por Pablo Cañumil– que en Bariloche ha adquirido mucha relevancia como espacio de intercambio y de aprendizaje

### **1.2.2 La relacionalidad: “otras formas de relación”**

Recordemos que las campañas militares y la posterior política genocida constituyeron un proceso disruptivo y violento que generó la reconfiguración y la producción de nuevos modos de acción, categorías y recuerdos. Justamente, la reestructuración de las memorias en estos contextos de post-violencia y de dominación epistémica implicó un arduo trabajo colectivo de restauración y de producción de recuerdos (Benjamin 1999). Este ha sido el proyecto político y filosófico del pueblo mapuche-tehuelche a lo largo de los años y en distintos sitios geográficos. Un proyecto en curso cuyas aspiraciones políticas parecen ser, por un lado, romper con el orden mismo de la dominación y, por el otro, re-articular vínculos, alianzas y relaciones para esa lucha.

Fue Janet Carsten (2007) —retomando la noción de “evento crítico” de Veena Das (1995)— quien plantea que, en estas circunstancias de crisis, las personas aprenden a relacionarse de nuevas maneras modificando y recreando las categorías que orientan sus modos de acción. A pesar de que los vínculos sociales sean obturados y la trasmisión de saberes interrumpida, las personas vuelven a producir formas particulares de sociabilidad para seguir pensándose juntos con otros (Carsten 2000). Esta tesis acerca de personas que recrean sus vínculos y compromisos de pertenencia después de contextos críticos de despojo, dispersión, imposición y olvido, encontró en el concepto de “relacionalidad”, con el que esta autora refiere a esos procesos de reconfiguración, la columna principal para agrupar y dar cuerpo a mis distintas aproximaciones a la memoria.

Una de las razones para centrar mis análisis en la articulación entre memorias y relacionalidades es porque a través de esta última noción fue posible superar la clásica y dominante concepción de parentesco. En la costa y el valle de Chubut, la mayor parte de los mapuche-tehuelche se reconocían y trataban como parientes, pero hubiese sido una empresa inútil reconstruir con ellos árboles genealógicos de linajes, descendencias y alianzas. Ellos estaban hablando de otro tipo de vínculos. La noción de “relacionalidad” de Carsten es una puesta en paréntesis de las preguntas clásicas del parentesco, para preguntarse ¿qué es lo que hace que estas personas se sientan relacionadas y cómo explican estos lazos significativos desde sus teorías nativas?

De este modo, y aun cuando el parentesco continúe muchas veces siendo el lenguaje seleccionado para organizar o hablar de sus vínculos, la mayoría de las conexiones que los mapuche-tehuelche de la región establecen entre sí no suelen estar atravesadas por lo “parental”—biológicamente hablando—sino por algún otro criterio como lo ritual, lo material y/o lo afectivo. Es en este

sentido que el concepto de relacionalidad nos invita a pensar más allá de las dicotomías dominantes, occidentales y estáticas de naturaleza/sociedad y biología/cultura.

Con el concepto de relacionalidad como eje de la investigación, por lo tanto, me detuve a mirar cómo los grupos con los que trabajé fueron reconstruyendo sus relaciones y conexiones —y continúan haciéndolo— a través de ciertos actos cotidianos que crean parentescos donde no necesariamente existían previamente. Es justamente esta diversidad de formas creativas de vincularse lo que caracterizó las distintas formaciones de *lof* en la región de la costa y valle de Chubut. El proceso de “familiarización” (Ramos 2010) en la costa y el valle consistió centralmente en crear lazos de pertenencias a partir de reconstruir parentesco con las memorias. Los mapuche-tehuelche de esta región fueron restaurando “continuidad” con sus pasados en la medida en que fueron reconociendo entre sí que el recuerdo de sus trayectorias era similar. Las experiencias de desplazamiento y desconexión, de consejo de sus antepasados o de encuentros sucesivos en ceremonias y luchas se fueron intersecando en un devenir colectivo, y estas intersecciones se fueron transformando en textos comunes de memoria.

En este sentido, y haciendo propias las palabras de Ana Ramos, entiendo que “las relaciones de parentesco pueden ser activamente recreadas y negociadas (...) de acuerdo con las coyunturas históricas” (Ramos 2010:26). Un estudio centrado en las relaciones sociales únicamente en reglas de filiación y descendencia no permitiría comprender cómo los mapuche-tehuelche de la costa y valle de Chubut han podido continuar entramando colectivos y relaciones de formas duraderas y complejas en los contextos impuestos de fragmentación y desplazamiento.

Este enfoque basado en la relacionalidad se centra, principalmente, en poner en valor los lenguajes nativos utilizados para dar cuenta del sentimiento de “estar relacionados”. En palabras de Claudia Briones y Ana Ramos, este enfoque nos permite romper con los supuestos acerca de la división moderna entre lo social y lo biológico, y preguntarnos “qué es lo que hace que las personas se piensen conectadas o desconectadas desde sus propias culturas-naturalezas (...) o qué vínculos socioculturalmente construidos tienen un peso particular —social, político, material y afectivo— en esta experiencia de ‘estar relacionados’” (2016: 43).

En contextos de post-violencia, la emergencia de estas “otras formas de relación” implicó además la reelaboración de ciertas concepciones de temporalidad, ciertas formas de producción de memorias y ciertas disposiciones hacia el pasado, presente y futuro. Ante estas experiencias de “pérdida”, de “olvidos” o de “silenciamientos”, las interrelaciones entre memoria y relacionalidad han involucrado procesos creativos de transformación del pasado y de regeneración de nuevos vínculos. Entiendo, por lo tanto, que es la dimensión política y afectiva de los lenguajes, las memorias y las prácticas las que promueven esa relacionalidad. Ahora bien, los principios políticos y los afectos adquieren la fuerza de crear lazos cuando simultáneamente ponen en valor los marcos de interpretación desde los cuales las personas mapuche-tehuelche se fueron pensando como conectadas o desconectadas entre sí a través del tiempo (Briones y Ramos 2016).

### **1.2.3 La desubjetivación en las trayectorias mapuche- tehuelche.**

La memoria también es parte del proceso de producción de una subjetividad política (Rose 2003, Ramos 2015). Desde este ángulo, la presente tesis también cuenta cómo los mapuche-tehuelche fueron entramando experiencias de “estar en lucha” con memorias y cómo, con estas constelaciones de presente y pasado, orientaron muchas de sus acciones como actos políticos.



Con respecto a los procesos de construcción de subjetividad, Nikolas Rose (2003) formula un enfoque denominado “genealogía de la subjetificación” para dar cuenta de los procesos por los cuales las personas se constituyen como sujeto de un tipo determinado. Retomando los aportes de Foucault, entiende a la subjetificación como una amalgama de, por un lado, subjetivación (los procesos particulares y afectivos de las historias biográficas), y por el otro, sujeción (los procesos del poder que nos interpelan en la vida cotidiana).

Desde este ángulo, señala que la manera en que los individuos nos relacionamos con nosotros mismos adoptó la forma que tiene porque fue objeto de una serie de esquemas racionalizados, que moldearon nuestros modos de entender y llevar a la práctica nuestra existencia como seres humanos en nombre de ciertos objetivos --como por el ejemplo, virilidad, femineidad, civilidad, etcétera (Rose 2003). En segundo lugar, la forma y los modos en que los individuos le damos significado a las distintas experiencias que vivimos responden a técnicas y dispositivos de producción de significado (como vocabularios, normas, hábitos, rutinas, etcétera). Técnicas que no están ya dadas, sino que se inventan, se estabilizan y se reformulan de diferente manera en prácticas situadas en la escuela, la familia, las calles, el trabajo, las leyes, entre otros escenarios. Por lo tanto, la genealogía de la subjetificación es una herramienta teórica para entender las prácticas dentro de las cuales los individuos fueron incluidos en regímenes particulares de persona, y para dar cuenta, además, de la diversidad de lenguajes de la individualidad que cobraron forma en estas últimas décadas (como ser el carácter, la personalidad, la identidad).

Sin embargo, los seres humanos no somos sujetos unificados de un régimen coherente de dominación que produce personas tal como son esperadas. Por el contrario, las personas vivimos en constante movimiento, circulando lugares organizados por modos de actuar que nos presuponen y actúan sobre nosotros como si fuéramos diferentes tipos de seres humanos. Por lo tanto, el ser humano no es una entidad con una historia única, sino el blanco de una multiplicidad de historias que trabajan diferente. La interioridad, por lo tanto, es una superficie discontinua, es un plegamiento de la exterioridad (Rose 2003).

En este punto, Rose retoma la noción de “pliegue” de Gilles Deleuze (1987) como un modo de pensar al ser humano sin postular ninguna interioridad esencial. Deleuze describe la subjetivación como un plegamiento hacia adentro de las experiencias externas y sostiene que estos plegamientos, ordenados en discursos y en montajes acerca de uno mismo, derivan de las fuerzas del poder y de los límites del saber, pero son relativamente autónomos de las fuerzas que los originan. Esta autonomía relativa deriva del modo a partir del cual los pliegues asocian, conectan y articulan las experiencias del afuera, organizando las profundidades y las superficies de una subjetividad (Ramos 2015). Algunas experiencias quedan transitoriamente guardadas en los recovecos de los dobleces, mientras otras van conformando la superficie articulando sentidos entre sí.

Desde este punto de vista, la memoria no es otra cosa que ese plegamiento, desplegado y replegado de las experiencias, el movimiento que produce texturas, adentros, superficies y dobleces con cada nueva conexión que establece. En este sentido, la acción de plegar es la de conectar experiencias pasadas y presentes y, en esta acción, las personas pueden producir conocimiento, pensar y resistir. En breve, la idea de pliegue nos invita a pensar la subjetificación en las situaciones cotidianas donde cada doblez “incorpora sin totalizar, internaliza sin unificar, reúnen discontinuamente superficies, espacios, flujos y relaciones” (Rose 2003:238). En esta tesis recorro algunas de estas situaciones para contar cómo estos plegamientos se afianzan parcialmente en la medida en que los individuos llegan a imaginarse como sujetos de una

biografía, es decir a utilizar ciertas “artes de la memoria” a fin de hacerla transitoriamente estable e inteligible.

#### **1.2.4 Procesos de memoria-olvido y “no saberes” en la construcción de conocimiento**

Como punto de partida, y coincidiendo con las concepciones del Popular Memory Group (1982), no analicé la memoria como una mirada única del pasado, sino como una forma situada de interpretar la relación pasado-presente. Es decir, como una construcción compleja y como un proceso dinámico en el que los distintos eventos del pasado son trabajados y re-trabajados. Como señalan Climo y Cattell (2002), las memorias están atravesadas tanto por circunstancias políticas, económicas y sociales como por normas culturales, de poder, autenticidad e identidad. Es en esta porosidad que las memorias colectivas crean marcos interpretativos que ayudan hacer comprensible las experiencias presentes y pasadas (Climo y Cattell 2002). Como contrapunto, la instauración de olvidos y los mecanismos de silenciamiento son también parte de las memorias cuando, a través de estos, identificamos los supuestos naturalizados sobre los “no saberes”<sup>9</sup>. Como fue anticipado en un trabajo que realicé en colaboración con otras colegas, considero que, mientras los olvidos no son una consecuencia directa de las formas de recordar, lo que se recuerda tampoco constituye la contraparte lineal de los mismos. Por el contrario, los lugares concebidos como vacíos, ausencias, silencios o desconocimientos pueden, en determinados contextos, devenir en lugares de transmisión de experiencias comunes y de visibilización de imposiciones hegemónicas (Nahuelquir, Sabatella y Stella 2011). Es decir, la experiencia común de “no saber” aquello que los antepasados sí conocían puede estar operando en un grupo como una forma de registros propio. Este tipo de registro organiza epistemologías particulares (Berliner 2005) donde las interacciones entre olvidar y recordar instalan nuevas preguntas respecto de los procesos que las personas están viviendo.

Basándome en la noción de “epistemología del secreto” –como un marco de interpretación acerca de la “ausencia” de conocimiento (Berliner 2005)--, me pregunto cómo los mapuche-tehuelche han interpretado sus trayectorias sociales tanto por lo que recuerdan, como por lo que identifican como olvidos; tanto por lo que recibieron como “silencios”, como por lo que saben (Nahuelquir, Sabatella y Stella 2011). En procesos de subalternización, tanto las memorias como los olvidos construyen registros cuyos datos pueden operar con significados diferentes en diversas instancias de las trayectorias de vida, fijando, movilizándolo o creando nuevas habilitaciones para la agencia. Con estas ideas en mente, y siguiendo a Richard Schechner, entiendo que los procesos de restauración de conocimientos ancestrales constituyen proyectos políticos y afectivos que ofrecen a “individuos y grupos la oportunidad de volver a ser lo que alguna vez fueron o incluso, y más frecuentemente, de volver a ser lo que nunca fueron pero desean haber sido o llegar a ser” (Schechner 2000:110).

Los mapas sociales con los que se fue produciendo la idea del Estado-nación argentino se consolidaron a partir del uso del pasado, es decir, de la presuposición y recreación de los marcos hegemónicos que produjeron las memorias y los olvidos (Trouillot 1995). Frente a estos marcos,

---

<sup>9</sup> Walter Delrio (2005) es uno de los autores que analiza la relación entre las memorias oficiales y las memorias subalternas, señalando, por un lado, la forma en que las memorias oficiales de los archivos impusieron los silencios que fueron trasladados a las voces indígenas, a sus culturas y sus pueblos.

distintas agencias disputan los sentidos del pasado desde sus posicionamientos diferenciales acerca de qué debe o puede quedar en el olvido y qué debe ser recordado. La tesis incorpora estas perspectivas teóricas en el análisis de las luchas dispares por dar legitimidad y otorgar autoridad a quienes, conduciendo los recursos simbólicos y materiales del Estado, tienen la posibilidad de establecer y determinar las relaciones sociales y plasmarlas en un territorio determinado.

En esta línea, las memorias y los silencios del archivo estatal son pensadas como el conjunto de funciones, rutinas y procedimientos que imponen no solo los procesos de dominación sino las maneras de entenderlos y aceptarlos, proveyendo un pasado compartido a través de palabras, imágenes, símbolos e instituciones. En la persecución de este proyecto universalizante se establecen articulaciones específicas con la memoria social de los colectivos indígenas (Alonso 1994). Sobre todo cuando el relato de la historia nacional se presenta como desmarcado, obvio y de consecución natural, y las historias de los grupos indígenas como particularizaciones toleradas. Al respecto, lo que me interesa destacar aquí es la imposición ontológica -visión del mundo- y epistemológica --meta-conocimiento-- que dio lugar a la construcción nacional de territorialidad y de soberanía por parte del Estado. En esta “tradicción selectiva” (Williams 1997) con la que se construyó el imaginario de una “identidad nacional argentina”, la figura genérica del “otro aborigen” señala un tipo de sujeto cuya incorporación a la ciudadanía requeriría pasar por el tamiz de algún tipo de disciplinamiento. Es así como, por ejemplo, se gestó la idea de que entre los indígenas debió operar el olvido de sus tradiciones para que desarrollen el aprendizaje de las costumbres civilizadas. Ahora bien, en mi investigación, estos procesos más generales fueron analizados a partir del proceso provincial de construcción de alteridad (Briones 2005), esto es, preguntándome cómo los discursos hegemónicos en la provincia de Chubut hicieron uso de la selección de olvidos y recuerdos para crear su propio “encuadre” (Pollak 2006) de la historia. Objetivando ciertos sucesos como eventos y silenciando otros como no-eventos (Trouillot 1995), el discurso provincial sobre el pasado fue tamizando los recuerdos oficiales en conmemoraciones particulares como la utilización de los nombres de ciertos caciques y capitanejos que se destacan por su afiliación argentina y fechas de batallas, el uso del mapudungun para nombrar calles o comercios, la patrimonialización de ciertos lugares, o la producción de monumentos. Desde esta perspectiva, entendemos que los “no saberes”, resultantes de los olvidos y los silencios impuestos por esas selecciones hegemónicas, deben ser incluidos al análisis como ausencias con capacidad para generar encadenamientos reflexivos y sentidos orientadores de los proyectos mapuche-tehuelche de restauración de sus memorias (Nahuelquir, Sabatella y Stella 2011).

En otro trabajo en colaboración (Ramos, Sabatella y Stella 2012), utilizamos el concepto de “subjetividades políticas” para dar cuenta de estas construcciones de un ser-juntos donde silencios y relatos de memoria son negociados entre sujetos que deciden dar sentido a sus experiencias personales de desigualdad, injusticia y subalternidad desde marcos de interpretación del mundo compartidos. Marcos que organizan las experiencias sensibles en torno a lo que existe, lo visible y lo audible, y en los cuales las relaciones entre las personas, con el entorno y con uno mismo son experimentadas como heredadas de los ancestros. Estos marcos de interpretación negociados colectivamente --u ontologías políticas (Marisol de la Cadena 2010; Blaser 2009, 2015)-- nos permiten pensar cómo las personas —según sus trayectorias personales y colectivas— se encuentran con otros a partir de experiencias comunes y cómo, en estos encuentros, ciertos plegamientos pueden devenir similares, conformando subjetividades políticas. Es decir, los cuando las experiencias del afuera comienza a ser internalizadas e interpretadas en clave ancestral y como memorias de un pueblo, las personas también van experimentando otras formas de acontecer en plegamientos del afuera —las experiencias internalizadas y las formas de interpretar esas

experiencias— son memorias de experiencias heredadas y vividas de relación con el mundo humanos, no-humanos y objetos que orientan las decisiones política.

En pocas palabras, es en el encuentro de diversas trayectorias que se reconocen similares entre sí donde la memoria --y las visiones del mundo que ésta actualiza—adquieren el potencial performativo de transformar ciertas experiencias en subjetividades políticas. Es en estos términos que en la tesis sostengo que ciertas personas y grupos pueden producir, en determinado contexto histórico, un lugar de apego y pertenencia donde no lo había antes dentro del espacio social. Con estas ideas en mente, en mi investigación he tratado de estar atenta a los modos en los cuales ciertos conocimientos y experiencias empiezan a ser reconectados en memorias compartidas que habilitan formas alternativas a las hegemónicas de entender el mundo a (Ramos, Sabatella y Stella 2012). Estas subjetividades políticas vuelven, a su vez, a poner en juego los procesos de memoria y de conocimiento, resignificando ciertas prácticas sociales como expresiones de un ser-juntos experimentado como mapuche-tehuelche. Esta es parte de la fuerza política de los proyectos colectivos que analizo en esta tesis.

### **1.2.5 Las movilidades estructuradas**

Lawrence Grossberg (1992) también ha analizado las formas en que se constituyen las identidades de los sujetos al encontrarse juntos en determinados lugares. Para este autor, las identidades son el resultado de complejas articulaciones entre diversos sistemas de diferenciación social. Estos sistemas moldean relaciones, estructuras, identidades y jerarquías, pero también habilitan prácticas e identificaciones que dotan de poder a los sujetos. De esta forma, los procesos de diferenciación --mencionados antes como matrices de alteridad-- dibujan un estado de circuitos cambiantes dentro de un campo también cambiante de fuerzas en el cual las relaciones de poder son múltiples y contradictorias.

Al igual que Rose, Grossberg utiliza las nociones de Foucault para dar cuenta del modo en el cual los regímenes de verdad y de jurisdicción describen los mecanismos por los cuales opera el poder. Mientras los primeros producen los sistemas de diferencias sociales e identidades, y las equivalencias naturalizadas entre estas y ciertos valores sociales, los segundos territorializan esas diferencias, identidades y valores en el espacio social. Como resultado de estos procesos, y siguiendo el planteo de este autor, entiendo que los sujetos son distribuidos diferencialmente en lugares que determinan sus formas de permanecer en ellos, de salir o entrar, y de actuar en o hablar desde allí. Así entendidas, el efecto de estas maquinarias del poder se basa en especificar y crear diferentes circuitos o puntos de conexión por donde ciertos sujetos son interpelados a moverse o detenerse dentro del espacio social. Son en estos mapas de territorialización donde se constituye el espacio a partir del cual las personas viven, definen sus alianzas y reflexionan sobre las formas de actuar cuando se encuentran en sus recorridos. Estas cartografías hegemónicas determinan qué tipo de lugares pueden ocupar las personas, cómo pueden ser ocupados y cómo pueden moverse dentro y entre ellos (Ramos 2005).

Ambas maquinarias operan juntas y se articulan en el plano del afecto. Este último tiene un papel fundamental, debido a que es el vector de inversión de los posicionamientos sociales en la vida cotidiana y vivencias de la gente real. El afecto es el que habilita ciertas diferencias y el que divide al mundo entre un yo y un otro. Por lo tanto, es el que tiene un poder real sobre la diferencia, logrando que algunas de ellas importen de modo distinto en ciertos contextos (Grossberg 1992).

Del planteo de este autor, me interesa destacar su perspectiva sobre la agencia. Para Grossberg, las líneas de las movilidades de los sujetos reales que viven cotidianamente sus vidas son las que organizan el espacio. Estas líneas, aun estando estructuradas por las maquinarias hegemónicas, habilitan formas específicas de cambio y de identidad, y habilitan formas también específicas de agencia. Con este énfasis, me pregunto cómo diferentes sujetos producen sus propios mapas utilizando, resignificando o habilitando --desde otros proyectos y afectos-- los lugares disponibles en el espacio social. En la medida en que las personas orientan sus acciones concretas a partir de distintas estrategias y sentimientos van modificando los circuitos y lugares que las maquinarias hegemónicas fijan en el espacio, y con ello, producen una “heterogeneidad de modelos de individualidad” (Rose 2003). Desde este ángulo, entiendo que los mapuche-tehuelche de la costa y el valle constituyen sus subjetividades en el inter-juego entre ocupar los lugares en los términos hegemónicamente establecidos y/u ocupar estos mismos lugares (u otros) de acuerdo con los consejos y mandatos de sus ancestros. Volviendo a la metáfora del pliegue, entiendo que esta da cuenta de ambos procesos de identificación, puesto que la interioridad de las personas se constituye en el plegamiento de todas estas experiencias de tránsito o, como las define Grossberg, “movilidades estructuradas”. Si la sujeción trabaja internalizando (plegando) los instrumentos y dispositivos que señala Grossberg como maquinarias, la subjetivación se relaciona con la forma en que esos pliegues se afianzan como aspectos a ser ligados desde una biografía (Briones y Ramos 2010). En consecuencia, los procesos de subjetivación política se expresan en las formas en que una biografía empieza a ser narrada, particularmente en el modo en que al relatar la historia de sí mismo, una persona decide orientar la tensión entre, por un lado, remitir a formas de habitar las posiciones de sujeto que advierte disponibles y que socialmente aparecen significadas como identidades sociales (Briones y Ramos 2010:10) y, por el otro, remitir a las maneras no previstas de ocupar ciertos lugares como moradas de apego y/o instalaciones estratégicas.

### 1.3 Codas<sup>10</sup> metodológicas

La metodología utilizada en la presente tesis se centró principalmente en los enfoques etnográficos basados en los métodos cualitativos de producción de información original con especial énfasis en el trabajo de campo.

Como parte del trabajo de campo, también he asistido a visitas guiadas en los museos, he estado entre el público en ciertos actos conmemorativos, entre otros acontecimientos en los que participé. A pesar del tiempo transcurrido y de las distintas situaciones sociales en las que estuve presente, coincido con James Clifford (1990) en que el proceso de investigación de campo nunca tiene un fin definitivo debido a que nunca se tienen las suficientes conversaciones, ni se comprenden todos los ámbitos y emergentes de la vida de nuestros interlocutores. Esto sucede debido a que “el campo” -al ser un espacio construido y practicado (Clifford 1997)- no siempre es el mismo; y el investigador que participa de diversas instancias, relaciones y escenarios también es parte de la construcción y de las transformaciones de esos “campos” de la etnografía.

Ahora bien, en el transcurso de esta investigación, fui cambiando mi percepción acerca de eso que llamé, en principio, “trabajo de campo”. Me gustaría entonces compartir con los lectores de esta tesis, algunas de esas instancias en las que tuve la necesidad de recurrir al método de la reflexividad --que tantas veces estudié mientras hacía la carrera de Antropología-- para chequear si eso que llamaba “campo” no había cambiado su modo de ser y estar en mi vida.

---

<sup>10</sup> En los estudios sobre narración oral (Labov 1972), “coda” es la cláusula utilizada por el narrador para tender un puente entre el mundo relatado y el de la conversación.

Al inicio de la investigación la metodología no parecía ser algo en lo que tuviera que perder muchos pensamientos, porque me parecía claro que estaba aplicando el método que en antropología se denomina la “observación participante” o la observación con participación. Entiendo a este procedimiento como una práctica que involucra de igual manera observación y participación (Guber 1991). En el transcurso de los años, estas precisiones estuvieron menos claras. Fui invitada tantas veces a participar en rogativas mapuche (ceremonias religiosas ancestrales), reuniones, conversaciones o parlamentos, o a compartir comidas informales y visitas a otras casas con los miembros de las comunidades que a ciencia cierta no siempre me sentí con derecho de observar cuando participaba o de participar cuando observaba. Podría decir que el “campo” se fue ampliando y reconstituyendo a partir del entramado de relaciones que fui estableciendo con cada una de las personas y con los lugares por los que circulé durante estos años, pero es más sincero confesar que muchas veces dudé de la posibilidad de bifurcarme en mi rol de antropóloga y de amiga visitante. Sin embargo, y como suele ocurrir, esos momentos de incerteza resultan en importantes aprendizajes. Entendí que el “campo” me incluía, con mis afectos y con mis desafectos, con mis pasiones por las causas que, de algunas maneras, también empecé a sentir propias, y con mi familia –mi compañero, sus hijas y nuestra hija– que, al igual que yo, iban creando lazos con la gente que visitábamos. Este “campo”, en el que ya no eran tan fáciles los deslindes de roles, me ayudó a definir mi investigación como un trabajo colaborativo, donde los análisis se iban produciendo entre más de uno y en lugares muy variados como en la cocina de la casa de Ángel, en la *ruka* de la *ñaña* Elisa, en el patio de mi casa, entre otros y muchos espacios compartidos.

Sin embargo, acordamos entrevistas, la utilización del grabador o del anotador, las formas en que iba a participar de ciertas ceremonias o los temas que eran públicos y los que no lo eran. En definitiva, hoy me inclino a pensar que la metodología del etnógrafo nos ayudó a crear el extrañamiento y la objetivación que todos quienes conformábamos el “campo” necesitábamos para pensar, y de los que yo como antropóloga me sentía responsables de generar. A continuación comparto, entonces, algunas de las reflexiones sobre mis experiencias de campo a modo de coda para el lector.

### **1.3.1 La reflexividad en la entrevista y la observación participante**

Entre los métodos que he utilizado está la “entrevista”, dentro de la cual se incluyen muchas de las conversaciones aparentemente informales que mantuve con distintos interlocutores. Apoyándome en los planteos teórico-metodológicos de Charles Briggs (1986), quien señala que en la producción de una entrevista, cooperan y se relacionan dos o más personas, me fui dando cuenta que, en estas interacciones solía suceder que las personas traían consigo presupuestos comunicacionales y sociales. Algunas veces pasó que mi interlocutor interpretara el formato de entrevista como un evento atravesado por relaciones de poder que lo ubicaban en desigual posición con respecto a mi rol de entrevistadora, o recurriendo a formatos del periodismo, como una transmisión de información unidireccional. La entrevista tiene ese presupuesto –muchas veces cierto– de que preguntamos porque consideramos que el otro sabe acerca de lo que nos interesa saber, lo cual puede ser entendido como una puesta en valor del otro, pero también como una instancia de evaluación. La reflexividad sobre estos intercambios no solo influyó en el modo en que analicé el material producido en el marco de una “entrevista”, sino que, y particularmente, orientó los eventos comunicativos en otras direcciones, en las que el marco “entrevista” podía incluso no estar presente, o si lo estaba al inicio, permanecía entre paréntesis o en un segundo plano. Con el tiempo, comprendí que mis interlocutores cambiaban el marco del evento presupuesto en la presencia del grabador y de una “investigadora” hacia otras formas de discurso

en las que ellos tenían el control de los turnos y los tópicos. Las largas conversaciones en las que nos embarcábamos estaban conformadas por múltiples eventos comunicativos, que fui empezando a reconocer e, incluso, a comprender. Íbamos pasando de un relato histórico (*ngram*), a una conversación sobre los tiempos antiguos (*ngramkam*), a formas de habla orientadas por el consejo (*ngram*), o a compartir nuestros sueños por la mañana (*pewma*). El enfoque etnográfico me llevó a descentrar mi investigación de la entrevista, entendida como un género convencional, para dar mayor importancia metodológica al evento comunicativo (Briggs 1986), esto es, a las formas –sean o no las de la “entrevista”-- que en cualquier intercambio vamos negociando unos y otros para dar sentido a lo que queremos contar, preguntar, responder, aclarar o negar.

Estas situaciones me llevaron a confirmar la importancia de reflexividad sobre mi presencia en el campo y a considerarla parte fundamental de la investigación. El momento metodológico o la situación etnográfica resultó en la vida real una relación en la que me fui comprendiendo mejor a mí misma y entendiendo el acontecer cotidiano desde perspectivas que antes no tenía, desde miradas que empezaron a estar atravesadas por las opiniones y percepciones del “otro”. Este último, al momento de pensar ese mundo en el que transcurrían las cosas fue, desde el principio, un igual epistemológico, porque si yo era la antropóloga que estudió en la universidad, ellos y ellas eran los que estaban produciendo, controlando y transmitiendo sus conocimientos.

En muchas ocasiones, incluso, se tensionaban hasta límites incómodos mis formas acostumbradas de pensar, opinar o, incluso, de ver el mundo, por eso, fue tan necesaria para mí el uso de una herramienta investigativa que me posibilite la libertad de considerar --y reconsiderar-- mis propias percepciones y formas de ver los problemas sociales.

La reflexividad en la observación participante me permitió reorientar las preguntas y establecer nuevos ejes temáticos. Pero sobre todo, replantear las jerarquías entre participar, observar y producir información. Lo que fue pasando durante estos años, es que el interés dejó de estar puesto en participar para observar, para estar concentrado en observar para participar. En la medida en que aprendía las formas rituales o protocolares de ser respetuosa, oportuna y colaboradora en las distintas ceremonias o reuniones, también comprendía más profundamente los sentidos sociales de las prácticas colectivas y los significados en juego en las negociaciones e intercambios cotidianos. La observación con participación –pero particularmente lo que llamo “observar para participar”-- fue “la vivencia, la posibilidad de experimentar en carne propia esos sentidos” (Guber, 2001: 23).

Coincido con Alejandro Grimson (2002) con respecto a que la intersubjetividad requiere un proceso de objetivación para convertirse en un material invaluable de interpretación. “Quien estudia es parte de aquello que estudia” (Grimson 2002:59), dice el autor. Es decir, el carácter reflexivo de las prácticas implica que las actividades se vuelvan iguales a las explicaciones de tales prácticas.

Por lo tanto —e incorporando la perspectiva de Pierre Bourdieu— lo que es puesto en cuestión aquí es la supuesta noción de “sujeto conocedor”. La línea de “análisis epistemológica-metodológica” que pone en primer plano la reflexividad, propone una forma de trabajo preocupada por “percibir y controlar sobre la marcha los efectos de la estructura social en la que esta se efectúa” (Bourdieu, 2005: 528). Es por esto último que entiendo que mi proceso de investigación no alcanzó solo con el “estar ahí”, con “observar” o “participar”, sino que fue fundamental el poder transformar mi propia subjetividad como herramienta de investigación. Esto

explica por qué elegí viajar y participar con mi familia en cada una de las instancias en las que me invitaban, en los diferentes acontecimientos y en las “conversas” con las personas con las que me fui relacionando. El proceso de investigación se fue enmarcando en un objetivo mucho más amplio que el solo hecho de “investigar”; este se fue direccionando en base a los vínculos y las relaciones que fui estableciendo, a los aprendizajes y reflexiones, y a las implicancias afectivas que cada una de ellas marcó en mí y en mi familia.

### 1.3.2 La reflexividad en mi propia experiencia en el campo.

Como lo anticipé en la introducción, desde el año 2009 que me encuentro trabajando junto con personas, familias, grupos y comunidades mapuche-tehuelche de la costa y valle de la provincia del Chubut, ubicada en la Patagonia, al sur de la Argentina (ver imágenes 1 y 2). Como veremos de lo largo de la tesis, estas comunidades urbanas y semi-urbanas son el resultado de procesos particulares de formación de grupo que se caracterizan por la migración y el arribo de personas indígenas de distintos lugares de la provincia y de provincias vecinas.



Imágenes 1 y 2: mapa de la provincia de Chubut y de la región de la costa y valle.

Con el paso del tiempo, estos sitios de arribo fueron siendo los lugares a partir de los cuales las personas, los grupos y las familias mapuche-tehuelche han ido entramando pertenencia que dieron como resultado los actuales *lof* y agrupaciones indígenas. Así, por ejemplo, se conformó en 1998 el *lof Ruca peñi* en la localidad de Dolavon.

A la par y en esos mismos años, se fueron creando también cooperativas de tejedoras mapuche y organizaciones indígenas en la ciudad de Trelew que empezaron a ser visibles como “las abuelas mapuche del barrio Planta de Gas”. Con el paso del tiempo, muchas de las personas y familias que participaban y acompañaban los procesos y actividades de estas abuelas, comenzaron a conformar sus propias comunidades mapuche-tehuelche en las diferentes ciudades de la región: en Rawson se conformó el *lof katrauletuaiñ* y en Puerto Madryn el *lof Pu Fotum Mapu*.

Hoy en día, y en esta última localidad, podemos encontrar otras comunidades denominadas como *Pu kona mapu*, *Akutun meo newen*, *Newen tuain iñchiñ* y *Willi pu folil kona*. Finalmente, y como parte de estos procesos de lucha y pertenencia, en los últimos años han comenzado a aparecer



nuevos *lof* en otras zonas urbanas de la costa y valle. Fue así que surgió el *lof Namuncura-Sayhueque* en la localidad de Gaiman y el *lof gaj nainaiüey a gayau – az waiwen kurruf* en la localidad de Dolavon (ver imagen 3).

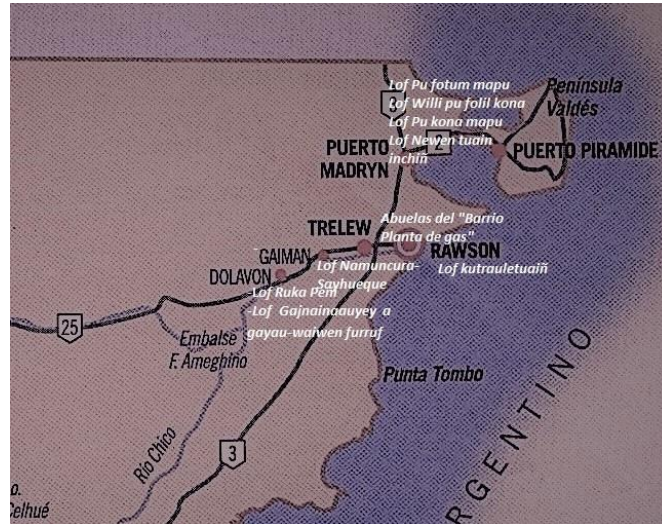


Imagen 3: Ubicación de los *lof* con los que trabajé

A lo largo de estos ocho años hemos, junto con mi familia—mi compañero, sus hijas y nuestra hija— acompañando los procesos de lucha y diversas instancias de expresión de pertenencia llevadas a cabo por estas comunidades. Enmarcadas en los escenarios específicos de configuraciones hegemónicas e históricas, las luchas han girado—y continúan haciéndolo—en torno a reivindicaciones y visibilizaciones étnicas—en una región con una historia particular de invisibilización a “lo indígena”—, a recuperaciones territoriales, a denuncias de historias de opresión y dominación, a diputas por las restituciones de restos humanos ancestrales, a la restauración de sus memorias y trayectorias personales y grupales, entre otras.

Durante todos estos años hemos estado participando tanto de aquellas instancias más públicas como de situaciones o conversaciones más íntimas y personales en las que nos hemos encontrado con experiencias sobre las cuales, como lo señala Mariela Rodríguez (2011), no hemos podido dar una “explicación científica” o “razonable”. Algunos relatos, contadas y encuentros cargados de afectividad, de emoción y de conexiones con otras formas de habitar y entender el mundo, esperan ahí... en mis anotaciones de campo o en mi mente, para ser analizadas junto con ellos y ellas cuando lo crean conveniente y cuando yo sea más sabia al respecto. Ahora bien, las situaciones de este tipo que formaron parte de la presente investigación son aquellas sobre las que fue posible explicar algo o entender con ellas algo más. Ante esas situaciones, las explicaciones de las personas mapuche y tehuelche, basadas en sus propios marcos de interpretación del mundo, resultaron más certeras y coherentes que aquellas que ensayaba hacer desde los marcos epistémicos del mundo occidental. Comencé a entender la capacidad que tienen

estas “otras” ontologías --donde entran los *kwifike che*, los *ngen*, los *püllü*, los *newen*<sup>11</sup>, entre otras existencias-- para desestabilizar mis propias dicotomías occidentales y dominantes.

Bien es sabido que la racionalidad científica ha tendido a trasladar categorías y taxonomías propias de occidente, sin esforzarse por comprender el mundo desde otras epistemologías, filosofías, sistemas de conocimiento, etc. (Rodríguez 2011). Fue el proceso de reflexividad, por lo tanto, el que me permitió reflexionar acerca de la diversidad de formas de producir el mundo y sobre las luchas de poder que están implicadas en los procesos de construcción de occidente como una mismidad, como entidad especular refractada en múltiples alteridades. Aquí, el poder no ha operado separado del ser y del saber, por lo cual los propios “conocimientos” han estado plasmados por el estatus de “verdad”, sin ningún cuestionamiento sobre los efectos que tuvo el poder colonial sobre estas otras formas de conocer y ser en el mundo.

Abrir la mirada hacia estas “otras” ontologías—particularmente la mapuche— me ha permitido romper con las dicotomías metodológicas del paradigma positivista que históricamente han planteado una división entre subjetividad/objetividad, materialidad/espiritualidad, particular/universal—entre otras muchas. Esta situación de apertura de mis propios sistemas y marcos de conocimiento es lo que Alejandro Grimson señala como la “relación reflexiva” entre la presencia y las prácticas, y entre los discursos de quienes participan en la investigación y sus perspectivas. Esta relación reflexiva fue la herramienta básica para poder “desentrañar mis propias ataduras cognitivas” (2002: 72). Fue entonces que entendí la necesidad de dar lugar a estos “otros” marcos de interpretación, buscando —lo más posible— compartir con el lector de estas páginas la oportunidad de ampliar nuestros propios sistemas de percepción y de comprensión hacia proyectos de mundos en los que las formas de ser y habitar parecieran ser más inclusivas y respetuosas.

### **1.3.3 La reflexividad sobre la práctica: pensar de manera sistemática y crítica sobre nuestro papel como actores políticos**

La etnografía —ya sea una escritura sobre o un informe final— acompañó mi proceso de investigación. Entiendo la escritura etnográfica como un trabajo intertextual, colaborativo y retórico (Clifford 1990) que se encuentra atrapada en una red de escrituras en la que participa como una traducción situada de la experiencia del trabajo de campo. Al respecto, Howard Becker (2011) señaló la situación de “ambivalencia” en la que solemos encontrarnos los investigadores y

---

<sup>11</sup>Según Pablo Cañumil, el *ngen* es una "entidad" que habita en los elementos que componen el wallmapu —como el *che* (persona), *lafken* (mar o lago), *antü* (sol), entre muchos otros-- y que cohabita con otros seres. El *ngen* se puede materializar en animales u otros seres que cuidan cada espacio. Por ejemplo, el *kulme* es una fuerza (*püllü*) que se encuentra en los menucos, en los árboles que tiene forma de animales; y se manifiesta a través de *perimontun* (visión, aparición, “aquello que se deja ver”). El *püllü* es toda "energía" que le da identidad a quien la posee y es transversal a la vida terrenal del *che*. El *püllü* a diferencia del *ngen* lo podemos conocer a través de los *pewma* (sueños). Cuando uno o una duerme, el *püllü* de la persona recorre lugares y vuelve antes de que se despierte transmitiéndole lo que vio. Cuando los mapuche dejan de hacer *nguillatun* se dice que su *püllü* se aleja y viene el desequilibrio, se enferman etc. Esto es así porque su *püllü* no lo sostiene, no le da fuerzas, no le da el aliento espiritual que como *che* deberían sostener. Esto se entiende viendo la traducción de la palabra *mapunche* (mapuche). *Mapun*, espacio o lugar, y *che* como una porción de energía de un determinado lugar concentrada en una persona; o sea un *püllü* (identidad a quien la posee) de un determinado *mapun* (Conversación personal con Pablo Cañumil marzo 2018)

que se refleja en nuestros escritos en dos actitudes opuestas. Una es la de terminar el trabajo de una vez y para siempre, y la otra es la de tomarse el tiempo de cerrarlo y de terminarlo de la mejor manera. Del lado que el autor denomina como el lado “práctico de la academia”, adoptaríamos la segunda perspectiva. Aquella que fomenta la larga duración. Si nos ubicáramos desde la primera perspectiva, la que el autor denomina “pragmática”, orientaríamos nuestra labor desde necesidades del aquí y el ahora, resolviendo los problemas inmediatos. En esta última actitud, tan promovida por los actuales gobiernos liberales<sup>12</sup>, el hacer académico pareciera no diferenciarse del rol de una empresa próspera que produce sin medir los resultados. No obstante, y más allá de nuestros compromisos políticos con la academia y con las formas de producir conocimiento en las Ciencias Sociales, no quisiera dejar de subrayar que una tesis —y particularmente una en Antropología—es una práctica social entramada con la acción de otras subjetividades y aconteciendo en condiciones socio-políticas que se encuentran más allá del control del escritor. Por lo tanto y coincidiendo con Clifford, “se hace necesario concebir a la etnografía como la negociación constructiva que involucra por lo menos dos sujetos conscientes y políticamente significantes” (Clifford 1991:159).

Desde otro ángulo, Alcida Ramos (1992) nos invita a pensar la etnografía como un enfoque que cuestiona el etnocentrismo. La autora llama a esto la vocación relativizadora o una práctica de reflexividad de nuestra propia historia de investigación, como de la historia de la Antropología en general.

Coincido en que para los antropólogos que nacimos, nos criamos y vivimos en Latinoamérica hacer antropología es un acto político (Ramos 1992). Aquí es necesario reconocer en las poblaciones que históricamente fueron avasalladas y subalterizadas nuestra propia condición como nación colonizada en el mundo occidental. Esto último tiene consecuencias y deja marcas tanto en la teoría como en la metodología. Ahora bien, ¿Es compatible la participación en agencias de poder y ser antropólogo? ¿Se puede trabajar para quienes niegan la legitimidad de las personas con quienes trabajamos?

El problema radica en que en el ámbito académico es “poco serio” exponer públicamente nuestras creencias sin correr el riesgo de que nuestras investigaciones sean puestas en desvalor. De acuerdo con Mariela Rodríguez, tampoco se habla demasiado sobre los límites éticos y las consecuencias de nuestras investigaciones entre los grupos subalternizados con los que solemos trabajar:

Las elecciones de nuestras agendas y prácticas de investigación definitivamente no son casuales, como tampoco lo son los modos en que construimos nuestras trayectorias científicas, las decisiones que tomamos en el camino, aquellos con quienes nos aliamos y los compromisos que asumimos (Rodríguez 2011:9)

Sobre el rol y papel que juegan el investigador y la academia en la sociedad, coincido con Santos Boaventura De Souza (2011) quien sostiene la necesidad de investigar no solo tomando distancia del pensamiento crítico eurocéntrico, sino además asumiendo que “lo impensado” o lo que “sorprende” puede llegar a ser un acto constitutivo de la labor teórica.

---

<sup>12</sup> A modo de ejemplo basta con ver los cambios que en los últimos años ha sufrido el CONICET (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología) en relación con la exclusión de sus políticas de investigación y con la incorporación de nuevos vocabularios centrados en la idea de “productividad” para fundamentar esos cambios.

En otra dirección, Orlando Fals Borda (1990) plantea que los académicos que pertenecemos a la zonas “periféricas” debemos tener más certeza en la interpretación de nuestras realidades, más seguridad en saber transformarlas, y más confianza en construir autónomamente nuestros propios modelos alternativos de democracia y sociedad. Parte del trabajo como investigadores debería estar dirigido a realizar esfuerzos de interpretación, cambio y construcción de otros modelos de ser y entender el mundo para que puedan de alguna u otra manera beneficiar a la sociedad en la que vivimos. En este camino, y como un inicio, es necesario entender que los marcos de interpretación del mundo son amplios y diversos —mucho más amplios que la comprensión occidental del mundo.

En la presente tesis no solo he querido poner en valor las concepciones, relaciones y formas de habitar el mundo como mapuche y tehuelche sino, además, comprender el valor performativo que estas tienen sobre las relaciones políticas, los tránsitos cotidianos y las configuraciones territoriales. Pero esta puesta en valor también tiene efectos epistémicos en mi tesis, puesto que esas otras producciones de mundo fueron cambiando mis teorías y métodos y, en definitiva, las formas de entender las luchas y las trayectorias de las personas con las que he trabajado, a veces incluso, de maneras impensables para las miradas científicas occidentales con las que se percibe la vida y las transformaciones sociales.

## PARTE II

### CARTOGRAFÍAS HEGEMÓNICAS

La presente parte de la tesis presenta al lector los contextos sociales y hegemónicos de la región de la costa y valle de la provincia de Chubut. El objetivo de los dos capítulos que la componen es dar cuenta de la manera en que las narrativas oficiales, las historias hegemónicas, los criterios científicos clasificatorios de la época, y las políticas indígenas estatales, entre otros dispositivos de producción de sentidos en torno al indígena, han formado parte de las maquinarias estratificadoras, territorializadoras y diferenciadoras (Grossberg 1992). Estas maquinarias han configurado el mapa social hegemónico a partir del cual las comunidades y las personas mapuche-tehuelche han tenido que enmarcar sus luchas y diseñar sus propios recorridos de subjetividad.

Si bien las líneas de sus movilidades, estructuradas por estas maquinarias, fueron reorganizando el espacio, me interesa aquí mapear los modelos de circulación propuestos por las instituciones que han tenido mayor poder en la provincia para habilitar formas específicas de identidad y de cambio, así como para consolidar formas también específicas de agencia y de reclamo legítimo.

Este uso metafórico de la noción de espacio es la herramienta analítica que he seleccionado para describir el escenario de la región, puesto que me ha permitido identificar los pisos discursivos y los horizontes de visibilidad frente a los cuales los sujetos—las personas mapuche-tehuelche con quienes trabajé— fueron recreando sus propios mapas (parte III y IV de la tesis). Estos últimos, como veremos en el transcurso de la tesis, se fueron gestando en la medida en que iban monitoreando interacciones, apariciones públicas, acuerdos y negociaciones con distintas instituciones. Entiendo a esta tarea de re-trazar caminos, encuentros y desencuentros como procesos constitutivos de subjetividad política, esto es, como la producción de un “ser mapuche-tehuelche” en un inter-juego entre las experiencias de prácticas e interpretaciones heredadas y las interpelaciones presentes. La subjetividad, entonces, va a ser aquel resultado histórico—y siempre en proceso— de plegar --internalizar (Rose 2003)-- las experiencias de circular dentro de ciertas cartografías regionales como autobiografías compartidas.

Como veremos en los siguientes capítulos, estas configuraciones del espacio resultan de los modos en los que la(s) hegemonía(s) diseña(n) su propia materialidad (Ramos 2005). Me refiero particularmente a las formas en que la idea de “nación-como-Estado” organiza su territorio material y simbólico no solo construyendo al “nosotros”, la comunidad nacional, sino también produciendo “otros internos” y condicionando los márgenes en que estos pueden o deberían circular.

Por lo tanto, los capítulos de esta parte de la tesis buscan reconstruir aquellas políticas espaciales que forman parte de la construcción de estos “otros internos”, específicamente en la provincia de Chubut. Así, el capítulo dos reconstruye la cartografía oficial de esta provincia, analizando el modo en que sus narrativas fundacionales han creado las alteridades provinciales. A partir de esta presentación del mapa social regional de la costa y el valle identifico las principales agencias que

fueron estando involucradas en la creación de una historia regional oficial y dominante: los científicos, los museos y los funcionarios estatales.

En el capítulo tres presento las cartografías sociales que las comunidades mapuche y tehuelche de la región fueron yuxtaponiendo o rediseñando en el espacio social donde transcurren sus heterogéneos procesos de auto-identificación como miembros de un pueblo indígena. Es decir, a partir de la configuración social presentada en el capítulo dos, analizo el modo en que las comunidades y las personas con las que trabajé durante estos años han transitado y creado sus propios mapas de movilidad, articulando de modos diversos con los lugares estructurados por las maquinarias anteriormente señaladas (Grossberg 1992, ver marco teórico).

Al circular por estos espacios, las personas han moldeado—y continúan haciéndolo— sus formas de ser, de hacer y de pensar. Las diferentes posibilidades que tuvieron—y que tienen— los mapuche-tehuelche para habilitar o no estos lugares disponibles dependieron de los modos en que en cada uno de ellos articuló sus trayectorias sociales y sus afectos con las condiciones impuestas.

## CAPITULO 2

### La cartografía hegemónica desde el discurso y la narrativa oficial

#### 2. 1 La provincia de Chubut y la región de la costa y del valle: una breve descripción histórica del desarrollo económico y social

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 (ver imágenes 1 y 2). 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 42º y 46º 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. 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 Patagonia, el Estado argentino comenzó a avanzar en la ocupación de aquel territorio y así 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 (Pérez Alvarez 2011). Entre las distintas políticas implementadas en la Patagonia, primaron aquellas avocadas a satisfacer la necesidad de mano de obra para el desarrollo y a fomentar la llegada de inmigrantes de distintos orígenes con el fin de ocupar aquellas tierras usurpadas a los indígenas.

A principios del siglo XX está implementación de políticas destinadas al desarrollo en la Patagonia continuó. Así, el gobierno nacional declaró libres a los puertos patagónicos con el fin de que se pueda comercializar sin impuestos con los demás países del mundo, dando inicio a una serie de medidas y leyes de promoción para la región (Irusta y Rodríguez 1993).

La costa y valle de la provincia se ha caracterizado, en un primer momento, por tener como principales actividades económicas la producción agrícola (especialmente en el valle inferior del Río Chubut, que bordea a Trelew, Rawson, Gaiman y Dolavon), la ganadería ovina y la explotación de las salinas en la Península Valdés. Con el tiempo, la localidad de Trelew también comenzó a funcionar como centro comercial de la zona por su condición de ser el centro geográfico de articulación de estos productos (Ibarra y Hernández 2005). Este centro comercial regional 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. Esta concentración y centralización de la propiedad y de la riqueza (Pérez Alvarez 2011) dio lugar al surgimiento de grandes casas comerciales—como la conocida familia Menéndez Behety que dominó el mercado de gran parte de la Patagonia y cuyos dueños fueron luego los fundadores de la actual cadena de supermercados “La Anónima”.

Alrededor de 1940, la producción de las salinas comenzó a decaer ante su nula rentabilidad y la producción agrícola también pasó a ser menos redituable (Pérez Alvarez 2011). Otras producciones de la costa y valle como los molinos harineros o la producción tampera tampoco pudieron competir con las grandes empresas nacionales e internacionales, cuyas consecuencias fueron la quiebra o la venta de las mismas.

Comenzó, entonces, 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 nacional (Pérez Alvarez 2011). 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.

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.

A partir de este desarrollo industrial y turístico en la región, se fue generando una gran cantidad de puestos de trabajo cuyo efecto demográfico consistió en una masiva llegada de migrantes a la zona. Entre estos desplazamientos están aquellas personas quienes se movilizaron—y continúan haciéndolo— desde el interior de la provincia—especialmente de la zona de la meseta— en busca de una mejor situación económica. Así, antiguos 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, Valverde 2004, Delrio 2005, Ramos y 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 de la comarca del valle y la costa de la provincia. En este marco, muchas de las personas que habitan las distintas localidades 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, se han incorporado otras colectividades como, por ejemplo, la boliviana. En una línea similar—y como veremos en los capítulos siguientes— las diferentes comunidades mapuche-tehuelche también han adquirido



visibilidad, sentidos y valoración positiva en la formación discursiva provincial cuando sus presencias son leídas en esta misma cartografía de alteridades “inmigrantes”.

## **2.2 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 histórica fundacional, cuyos sentidos forjan la “identidad” provincial y regional.

Como veremos a lo largo de la tesis, la relación de los pueblos originarios con el relato histórico 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 el relato oficial fue cambiado a lo largo de los años, prevalece en él 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.

Uno de los trabajos que ha sido un punto de partida fundamental en mi tarea de mapear el escenario social de la provincia de Chubut fue el realizado por Ana Ramos y Walter Delrio (2005) para el libro “Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad”. Allí, los autores se preguntan acerca de las movilidades de los colectivos indígenas a partir de distintas experiencias grupales de “estar en lucha”, cuyo piso común entre ellas es el referente de la historia provincial y de las políticas oficiales de aquella provincia.

En el marco de mis primeros trabajos de campo, también me propuse reconstruir estos relatos oficiales recorriendo los distintos lugares en los que estos se fueron enunciando. En esta tarea, visité distintos museos y me avoqué a la lectura de diversos folletos oficiales y de la información producida en las páginas web de la provincia (Stella 2014). Como conclusión, reconstruí la trama a partir de la cual se fue entretejiendo la “historia oficial” y cuyo inicio 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 tehuelche (Ramos y Delrio 2005).

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”. Como veremos más adelante, esta relación armónica se ha vuelto parte constitutiva de los sentidos hegemónicos de pertenencia de la costa y valle de Chubut, puesto que es en relación a esta imagen que se sostiene simbólicamente la unidad de estas “comunidades imaginadas” (Anderson 1991). Así, y poniendo foco en la convivencia que se habría producido entre los galeses y los tehuelches—en un contexto de mutua armonía con el ambiente—se va creando una jerarquía de valores diferenciales en la historia de la provincia. Esta “armonía interétnica” es construida como el hito central en el que se funda la soberanía argentina en Chubut (Ramos y Delrio 2005), decretando los 30 de abril como feriado provincial por ser el día en que los habitantes chubutenses, tanto galeses como indígenas, decidieron ser ciudadanos argentinos y no chilenos (30 de abril de 1902).

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 en que 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 “circunstancias históricas” y “a la fuerza invisible del progreso estatal” (Ramos y Delrio 2005)

La fuerza performativa de esta narrativa oficial ha sido fundamental en la construcción de muchos de los estereotipos que interpelan hoy en día a las comunidades indígenas de Chubut. Aun cuando la imagen de estas últimas fue modificándose parcialmente a lo largo de los años—y gracias a la intensa lucha de los pueblos originarios y a la implementación de determinadas políticas estatales que han incluido la “cuestión indígena” en el contexto político de Chubut—, prevalecen en los discursos circulantes y en el sentido común los sedimentos clasificatorios de ciertas categorías etnológicas. Estas categorías (como “tehuelche”, “mapuche”, “araucano”, entre otras), que fueron construidas a partir de las investigaciones científicas de diversos antropólogos y arqueólogos de diferentes épocas, son con las que trabajaré en el siguiente apartado para analizar la forma en que las mismas fueron incorporadas a este relato oficial. En esta dirección, considero importante cartografiar, a grandes rasgos, los sistemas de clasificación sobre los cuales se fueron sistematizando y creando los estereotipos sobre los distintos pueblos originarios de la región y que, hasta hoy en día, siguen impregnando el sentido común.

### **2.2.1 Los sedimentos clasificatorios de las categorías etnológicas**

En otro trabajo realizado con Ana Ramos (Ramos y Stella 2015) hemos analizado la influencia de los rótulos identitarios en el estudio de los pueblos originarios en la provincia. Retomando el concepto de Lidia Nacuzzi (1998) de “identidades impuestas” nos preguntamos acerca de la producción y los efectos interpeladores de los diversos rótulos que fueron siendo utilizados para identificar y nombrar a diferentes grupos indígenas a lo largo de la historia del poblamiento de la Patagonia. Aquel concepto propuesto por Nacuzzi nos permitió subrayar el hecho de que estas identidades no fueron auto-identificaciones puestas en juego por los propios grupos indígenas, sino más bien categorizaciones impuestas por diferentes actores—desde agentes coloniales y viajeros hasta los mismos científicos de las diferentes épocas—cuyos objetivos fueron “prácticos administrativos y políticamente” (Nacuzzi 1998:359). Estas “etiquetas descriptivas” (Delrio 2005) fueron variando según el momento, la situación o la persona que informaba o escribía sobre los grupos a lo largo de la historia. Los sentidos de estas “adscripciones” respondían a la necesidad de

los agentes coloniales de identificar, poner nombres y clasificar a los grupos que cotidianamente frecuentaban o con los que iban teniendo contacto.

Para Nacuzzi, este proceso de “imponer” determinadas identificaciones estuvo acompañado por la manipulación de esos rótulos para separar y catalogar, en general, a aquellos “indios amigos” de los “enemigos”, instalando apreciaciones morales para cada uno de ellos. De este modo, se fueron emplazando los criterios para organizar las diferencias sociales entre los “buenos” y los “malos” indígenas, las formas de ser indígena “tolerables” e “intolerables” y los patrones orientados hacia el aborigen deseable. Es así que la mayoría de las denominaciones utilizadas se iniciaron en escritos de viajeros, “etnógrafos” y funcionarios que traducían tanto los prejuicios como los intereses económicos y políticos de una época.

Se pone en evidencia, entonces, la estrecha relación entre la etnología clasificatoria de fines del siglo XIX y principios del XX y los discursos oficiales para la inclusión/exclusión de los grupos indígenas. Estos últimos, autorizados por la ciencia, crearon categorías sociales con efectos performativos en la realidad. Con el tiempo, sus economías de valor jugaron un rol central en los sentidos afectivos de las pertenencias nacionales y étnicas.

Así, por ejemplo, denominaciones como “pampas”, “araucanos” y/o “tehuelches”, gentilicios utilizados para señalar posiciones geográficas y relativas entre grupos interrelacionados, fueron quedando como nomenclaturas fijas para ordenar grados de rebeldía, amenaza o riesgo con respecto a los objetivos políticos de un Estado-nación en formación. La mayoría de estos rótulos no contenían un análisis serio y profundo y, además, se basaban en datos de misioneros y viajeros que recorrieron estas regiones principalmente durante los siglos XVIII y XIX (Nacuzzi 1998).

Los estudios etnológicos sobre Pampa y Patagonia se gestaron en este marco de época, y se fueron desarrollando a partir de la comparación de nomenclaturas y características culturales para confeccionar una cartografía étnica sistematizada. Entre los autores que fueron fundamentales en la gestación de los rótulos identitarios se encuentran los trabajos de Tomás Harrington (1944), Federico Escalada (1949) y Rodolfo Casamiquela (2000), cuyos informes están altamente influenciados por los relatos e informaciones de viajeros como Tomás Falker, George Musters (Falkner y Muster 1911), Guillermo Cox (1863) y Francisco Pascasio Moreno (1969). Las discusiones de estos autores giraron en torno a la ubicación geográfica de los grupos y a la lista de rasgos culturales que los mismos supuestamente detentaban. Tales discusiones llevaban hacia atrás en el tiempo sus postulados para proponer cuáles fueron los vestigios arqueológicos que habrían dejado los antecesores de los grupos que describían (Nacuzzi 2002). En líneas generales, el problema radicaba en la presencia o no de tehuelches en la región pampeana y, en relación con esto, su contacto con los araucanos y la existencia de un grupo étnico pampa.

De este modo, tanto Harrington, Escalada y Casamiquela plantearon algunos indicios de cómo se podrían haber llamado a sí mismos los representantes de los grupos étnicos que intentan delimitar y caracterizar. Sin embargo, como “etnógrafos”—y supuesta “voz autorizada”— afirmaron haber encontrado los “verdaderos” gentilicios y propusieron sus respectivos mapas étnicos.

Así, por ejemplo, para Harrington—quien obtiene información de sus propios informantes “indios”— el gentilicio *günün a künä* es el aplicable para los grupos del norte de la Patagonia. También señaló que los otros grupos los nombraban como tehuelches y/o pampas, y que los propios “indios” identificaban a los del norte como pampas y a los del sur como tehuelches.

Escalada, por su parte, coincidió con Harrington en cuanto a los usos de nomenclaturas y los territorios propios de los distintos grupos, pero con leves diferencias (Nacuzzi 2002).

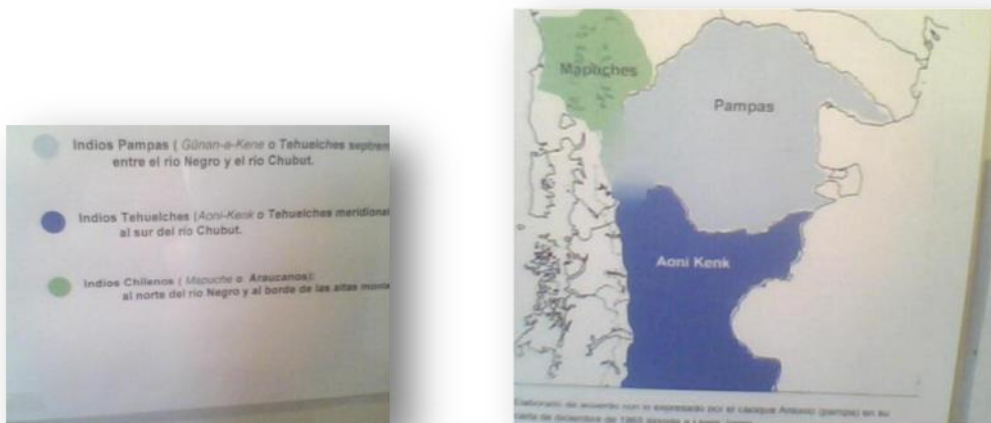
Retomando estas discusiones, fue Rodolfo Casamiquela<sup>13</sup> quien hizo las trasposiciones de categorías, grupos, nomenclaturas y prejuicios de época en cartografías étnicas de circulación corriente. Sus trabajos no solo continúan influyendo en los estudios académicos actuales sobre poblamiento indígena en la Patagonia sino también como fuente legitimadora de los actuales discursos hegemónicos y oficiales. Casamiquela adoptó la denominación del “Complejo Tehuelche” de Escalada, señalando que los tehuelches septentrionales se llamaban a sí mismos *Günün a künä* en su lengua y pampa en castellano, tal como los nombraban también los tehuelches del sur, los araucanos y los blancos. En cuanto a los pobladores de La Pampa, no aceptó la existencia de una “raza” con ese nombre antes de la llegada de los araucanos a la región, puesto que esos pobladores serían para Casamiquela originariamente tehuelches septentrionales. En una obra posterior, le dio más preponderancia a la presencia de los tehuelches en el área pampeana y comenzó a hablar de “proto-tehuelches” para referirse a los “primitivos habitantes de la Pampa” (Casamiquela 1987, en Nacuzzi 2002).

Más adelante en el tiempo, el autor comenzó a proponer lo que hasta el día de hoy queda plasmado en la narrativa oficial y en el sentido común. Así, afirmó que en el siglo XVII, los tehuelches “absorbieron” a los “huarpes”, a los “querandíes” y a los “pehuenches” de una primera camada, mientras “las tribus araucanas” se establecieron en el sur de Neuquén. Finalmente, en el siglo XVII, los tehuelches se “retrajeron” hacia el sur, y en el siglo XIX triunfa la “araucanización” de la Pampa (en Nacuzzi 2002). A este dispositivo del mapa se le sumó, además, la descripción de ciertos flujos de intercambio en diferentes direcciones. Por un lado, un *fluir* de “sangre” que reagrupaba identidades como razas, y por el otro, un *fluir* de rasgos culturales cuyas presencias o ausencias, similitudes o diferencias se fueron constituyendo como evidencias arbitrarias, diferenciales y morales de intercambio pacífico, natural e interno o de invasión agresiva, intrusiva y foránea (Rodríguez 2010; Ramos y Stella 2015).

En la actualidad, la tesis teórica de Casamiquela se puede ver reflejada en muchos de los estudios académicos, en las muestras de museos provinciales (ver imágenes 4 y 5) o en diversos manuales escolares. Así, por ejemplo, era como explicaba la presencia indígena en un mapa territorial de la Patagonia argentina y chilena el Museo Del Desembarco en año 2011, en la localidad de Puerto Madryn:

---

<sup>13</sup> Casamiquela nació en la ciudad de Viedma, Río Negro. Fue perito en minas y Doctor en Ciencias con mención en Biología (título al que accede en el año 1966 en Chile en virtud de una Tesis sobre paleontología). Además de convertirse en Investigador principal del CONICET (CENPAT), se desarrolló profesionalmente ocupando lugares de gestión en las provincias patagónicas donde, desde 1970, dirigió un instituto de investigaciones científicas en Viedma. En 1978 funda el instituto Fundación Ameghino y, desde el año 2000 al 2008 (año en que fallece) dirigió el Museo de Leleque, propiedad del grupo empresario Benetton (ver en Tozzini 2017).



*Imágenes 4 y 5: Fotografías sacadas de la muestra del Museo del Desembarco año 2011. Puerto Madryn.*

El discurso implícito presente en aquel mapa de la muestra es aquel que representa al mapuche o araucano como el “indio chileno”, habitando únicamente el lado oeste de la cordillera, y a los “indios pampa”—tehuélches septentrionales—y a los “indios tehuélches”—tehuélches meridionales—como los únicos “indios argentinos” que habitaban la región de la pampa y el norte de la Patagonia. De este modo, el uso de estas categorías etnológicas en las fuentes y documentos históricos—como el utilizado en esta muestra, por ejemplo— responden a los procesos de construcción de hegemonía llevados a cabo tanto por los imperios coloniales como luego por los propios Estados-nación (Chile y Argentina). Desde este ángulo, y aun cuando no son fuentes propicias para reconstruir mapas etnológicos sobre pertenencias indígenas, son fuentes históricas relevantes para desentrañar las relaciones de poder y de control social, la construcción de pertenencias nacionales, la configuración de matrices hegemónicas de alteridad y los modos de organizar las diferencias en formaciones discursivas de inclusión y exclusión—justamente el objetivo de este capítulo.

Veremos a continuación la forma en que algunos museos nacionales y provinciales, al recurrir a estos documentos históricos, han formado parte de los mecanismos oficiales de creación de “verdades”. Los museos, al considerarse como aquellos lugares o instituciones donde se deposita el “saber científico” validado en diferentes épocas y por diversas “evidencias” históricas—como puntas de flecha, fotografías, restos fósiles, entre otros—, reproducen y oficializan el imaginario hegemónico y la narrativa fundacional como discurso verdaderos sobre el pasado.

### **2.2.3 Los museos y la narrativa oficial**

El análisis de los discursos y de las muestras de algunos museos provinciales y locales de Chubut me permitió reconstruir una de las formas que adquiere la narrativa oficial de la provincia y dar cuenta de la influencia que tuvieron estas clasificaciones y estudios etnológicos en la creación de “verdades” sobre los pueblos originarios.

En este camino, el uso de diferentes fragmentos del pasado, expresados en los diversos materiales (ver imágenes 6, 7 y 8) y caracterizados como “testimonios ciertos de la antigüedad” (Museo del Hombre y del Mar 2011) se vuelven parte fundamental de aquel proceso de conformación una narrativa oficial. Los discursos que la conforman –y los objetos y las prácticas que los actualizan– estructuran las geografías hegemónicas que determinan el espacio y los circuitos de circulación de los sujetos que pretenden presentar y caracterizar (Grossberg 1992; Ramos y Delrio 2005)



*Imágenes 6, 7 y 8: Fotografías sacadas de la muestra del Museo del Hombre y Del Mar. Puerto Madryn 2011.*

Así, y para el caso de los pueblos originarios, las versiones hegemónicas de aboriginalidad son aquellas que señalan correspondencias naturalizadas entre determinados lugares y las construcciones estereotipadas de quienes los ocupan (Ramos y Delrio 2005). En base a los estudios y a las clasificaciones etnológicas anteriormente analizadas, los mecanismos oficiales de configuración de esta narrativa oficial caracterizaron al pueblo “tehuelche” como un patrimonio argentino-chubutense a proteger, emblema de una relación armónica con el medio y evidencias de un “pasado provincial” casi inmemorial. Fue de este mismo modo que la Secretaría de Turismo de Chubut presentaba a los “tehuelches” en los folletos de promoción de los muestros provinciales en el año 2010:

“... habitantes originarios que vivían integrados con el ambiente. Desarrollando su cultura en interacción no siempre pacífica con los Mapuches de allende a los Andes. Subsistían con lo que la dura naturaleza podía brindarles. Recorrían grandes

distancias trasportando su campamento en busca de agua y comida” (Folleto Museos del Chubut 2010).

Todos estos mecanismos fueron gestando una matriz clasificatoria que dio lugar a la idea del “tehuelche extinto”. Los usos naturalizados de las diferencias étnicas no solo crearon “tipos sociales” como fijos y esencializados, sino que además anticiparon un final inevitable: la inautenticidad del mestizaje y la simultánea “disolución de las identidades verdaderas”. Esto mismo lo señalaba el propio Casamiquela en una entrevista:

Foco: ¿Qué pasó con los Tehuelches?

RC.: Este pueblo que se fue disolviendo en las dos culturas dominantes, por un lado la Araucana - Mapuche y por otro la criolla.

Ningún pueblo desaparece, se van mestizando. El primer mestizaje es cultural, casi paralelamente genético, entonces la altísima estatura de los Tehuelches se fue atenuando, la lengua empezó a ser paralelizada por la lengua Mapuche, la gran lengua andina, que en la discusión con el blanco pasó al frente como una selección natural<sup>14</sup>.

Como lo anticipamos anteriormente, esta misma matriz clasificatoria y naturalizante impuso la idea del “mapuche invasor o extranjero” cuya categoría central ha sido la de “araucanización”. Aquí también han jugado un rol fundamental los museos, los folletos informativos o los manuales escolares al recurrir constantemente a las “identidades impuestas” (Nacuzzi 1998) por los discursos académicos y a las historias hegemónicas que subrayan la extranjería de algunos de los Pueblos y la autoctonía de otros. Así, por ejemplo, en una de las salas que conformaba la muestra del Museo del Hombre y del Mar en el año 2010 se podía ver esto mismo: la forma en que los tehuelches empezaron a “mestizarse culturalmente” adquiriendo prácticas culturales mapuches— como fue el telar—a partir de la llamada “araucanización”:

Durante el transcurso del siglo XVIII la presión ejercida por el blanco en el territorio chileno empujó a los grupos mapuches a la emigración hacia el sur y el este, provocando la irrupción de estos en el espacio tehuelche. Términos como tehuelche (gente arisca) o pehuenche (gente del este) evidencian la profunda araucanización de los pueblos con los que los mapuches se vincularon y a los que denominaron por comparación o ubicación respecto de sí mismos. Los tehuelches incorporaron muchos elementos mapuches a su vida cotidiana pero probablemente el tejido se encuentre entre los fundamentales (...) esta práctica ancestral (...) es uno de los pilares de la supervivencia cultural mapuche-tehuelche.” (Museo del Hombre y el Mar 2011).

Como ya adelanté en mi tesis de licenciatura (Stella 2014), la utilización por parte de la muestra de términos como el de “irrupción” señala la forma en que implícitamente el Museo niega complejas comunalizaciones entre los pueblos originarios que se venían

---

<sup>14</sup> Entrevista realizada por Oscar Giménez a Rodolfo Casamiquela. Disponible en: <http://www.foco.bolsonweb.com/articulos/a32.htm> (acceso septiembre del 2015)

dando siglos antes de la conquista militar<sup>15</sup>. Por otro lado, el término “irrupción” no solo construye gradientes de autoctonía y extranjerización sino también un accionar “invasivo” sobre el territorio de otros. Aun cuando hoy en día en la provincia se reconoce la existencia de comunidades mapuche-tehuelche, el hincapié sobre “el origen chileno de los mapuches” es parte de un discurso oficial que construye al indígena como sujeto cuya juridicidad dependerá siempre de su lugar subordinado a una determinada nacionalidad (Ramos 2005).

Axel Lazzari y Diana Lenton (2000) han planteado una crítica a este llamado “proceso de araucanización”. Para estos autores, la supuesta historia de “invasión” y “aculturación” por parte del “pueblo mapuche hacia el tehuelche” estaría ligada a la propia preocupación estatal por consolidar, a fines del siglo XIX, tanto la idea de una nación longeva como una distribución de sujetos dentro del Estado, especificando los orígenes de los grupos que poblaban los territorios incorporados forzosamente por los Estados argentino y chileno. En esta empresa, los discursos acuñados en nombre de la “nación argentina” presuponían los límites nacionales como dados y las fronteras territoriales del Estado como ya existentes y, desde estos presupuestos atemporales, determinaron el origen foráneo de ciertos desplazamientos indígenas, así como también extrapolaron hacia atrás estas mismas ideas de nación y frontera para explicar las intenciones de las supuestas agencias indígenas (por ejemplo “los araucanos/mapuches invasores”).

La “araucanización” es generalmente entendida como la adopción de pautas culturales de origen trasandino, pero esta idea adquiere otras lecturas cuando es entextualizada<sup>16</sup> en el sentido común. La araucanización como texto circulante actualiza las asociaciones de sentido, inicialmente forjadas, a partir de las cuales este proceso presupone la imposición de “indios mapuches”, “extranjeros” y “agresores” frente a “indios tehuelches”, “indefensos” y “originariamente argentinos”. La fuerza epistémica de estas ideas ha impedido —hasta el día de hoy— comprender las trayectorias sociales de grupos parentales cuyas agencias determinaban intercambios, alianzas, acuerdos, relacionales, diferencias y pertenencias (como se analizará a lo largo de la tesis) sin regirse por las ideas hegemónicas de nación, de cultura y de fronteras.

En esta línea, la mayoría de los museos y sus folletos o manuales informativos—basados en las fuentes históricas y las clasificaciones etnológicas ya analizadas— han logrado lo que Ana Ramos (2005) denomina como “estrategias simbólicas de naturalización”. A partir de diferentes estrategias—como las exhibiciones de determinadas piezas, o las caracterizaciones de relatos históricos propios de los pueblos como mitos o leyendas de antaño (Stella 2014), entre otras prácticas—se construye una alteridad provincial particular cuyas consecuencias tienen efectos concretos en la definición del sujeto indígena.

En el caso de la muestra del Museo del Hombre y del Mar, al asociar relatos, fotografías, piezas o trozos de aboriginalidad con restos arqueológicos, artesanías actuales y ejemplares faunísticos de la provincia fue construyendo a los pueblos indígenas—principalmente al tehuelche—como parte

---

<sup>15</sup> A través de largos desplazamientos de los grupos para establecer relaciones de intercambio, ocupación y explotación multiétnica de los espacios, matrimonios y alianzas interétnicas (Ramos y Delrio 2005).

<sup>16</sup> Como lo veremos en el capítulo siete, entextualización es aquel proceso que convierte a la producción lingüística en una unidad que puede ser desprendida de la arena interactiva en que se da (Bauman y Briggs 1990; Golluscio 2006)



constitutiva del equilibrio ecológico y la armonía del medioambiente (Stella 2014). En otras palabras, más que agente de la historia, el tehuelche se define como parte de los elementos de un entorno natural cuyas formas de vida han desaparecido y que son contadas únicamente por estas instituciones, por los historiadores o por los antropólogos.

El efecto que estas estrategias de naturalización tienen sobre la construcción de estereotipos y economías diferenciales de valor (Grossberg 1992) en torno al “indígena auténtico” adquiere su fuerza performativa de lo que Marisol De la Cadena (2010) denomina como el quiebre “epistémico” fundante de la modernidad occidental. Este último, presupuesto por los científicos locales, entiende una separación ontológica e irreductible entre la naturaleza (conformada por entes sin agencia y cuya representación autorizada se encuentra en manos de la ciencia) y la sociedad (constituida por agentes cuya representación legítima está a cargo de la cultura y la política). En este marco, no solo se tiende a incluir a los indígenas en el campo “cuasi natural” de los seres que deben ser representados por la ciencia, sino que sus prácticas y visiones con respecto a la representación del mundo y las relacionalidades políticas—en las cuales, por ejemplo, las agencias “no-humanas” intervienen en el mundo junto con los “humanos”—quedaron relegadas al ámbito de lo “híbrido”, de lo “no moderno”, y caracterizadas como “primitivas”. Asimismo, este “primitivismo epistémico” suele ser considerado como una falta de “comprensión” hacia lo que lo “moderno” comenzó a caracterizar como “la naturaleza universal”.

De este modo, por ejemplo, presentaba la muestra del Mueso Del Hombre y del Mar (2010) al “ordenamiento de la naturaleza y su posterior clasificación racional científica”:

Cuando la ciencia reemplazó a los dioses, el hombre necesitó ver con sus propios ojos, clasificar y rotular para confeccionar un inventario calificado y dominar para ubicarse a la cabeza de todas las especies (Museo del Hombre y el Mar 2010).

“En los confines de la civilización”, los indígenas comenzaron a ser considerados como “el vestigio de un espectáculo que desvanecía a los ojos de los científicos”, siendo estos últimos los únicos autorizados para poder contar y describir sus prácticas (ver Stella 2014) al convertir a los pueblos originarios en “piezas” y “objetos” de investigación<sup>17</sup>.

Este desplazamiento epistémico que señala De la Cadena (2010) pudo lograrse a partir de tres mecanismos simultáneos. El primero fue el proceso de etiquetar el conocimiento indígena como mito y folklore. El segundo consistió en catalogar a las personas indígenas, y por transferencia sus “creencias”, como objeto de la ciencia (cercano o constituyente de lo que se denomina naturaleza). Y el tercero, y efecto de estas dos estrategias, fue la distribución diferenciada de los sujetos en el gradiente “salvajismo-civilización” o su homólogo “naturaleza-civilización”.

Todos estos mecanismos clasificatorios y de interpretación desde la autoridad científica no fueron ajenos al proceso de conformación del proyecto nacional y a los discursos narrativos en torno al llamado poblamiento del territorio. Estos rótulos identitarios, y sus correspondientes estereotipos, sobre los pueblos originarios fueron parte de las estrategias utilizadas para llevar a cabo el

---

<sup>17</sup> Muchos de los integrantes de los pueblos originarios fueron llevados prisioneros al Museo de La Plata, transformándose en objeto de estudio—a la par que cumplían funciones de servidumbre. También, los científicos de la época se creían con la autoridad suficiente de saquear sus tumbas y llevarse sus restos, entre otras prácticas violentas de investigación.

genocidio<sup>18</sup> hacia los indígenas y la posterior usurpación de los territorios en los que ellos habitaban.

La negación que se evidencia en la mayoría de los relatos presentados en las muestras de los museos sobre la agencia de los sujetos indígenas en la representación del presente, evidencian la relación de secuenciación supuestamente lógica entre los discursos de viajeros, cronistas y científicos, por un lado, y el meta-relato desde el cual se enuncian los discursos autorizados por la ciencia, por el otro. Es de esta manera que se confirma la continuidad histórica de los argumentos hegemónicos que se constituyeron a fines del siglo XIX.

Así, la finalización de esta secuencia histórica caracteriza al espacio construido como territorio patagónico como uno de los tópicos que estructuran la narrativa histórica centrada en el denominado proyecto nacional. El desenlace final e inevitable es aquel donde la Patagonia -y todo lo que se encontraba en ella- fue “explorada” y “clasificada” a fin de anexarla a la nación para ampliar y consolidar sus fronteras.

Fue de esta manera que el espacio físico de la actual provincia de Chubut pasó a ser parte del “proyecto nacional”, luego de la “campaña del desierto”. Los “aspectos bélicos” o negativos del “contacto interétnico” –que anteriormente señalamos- anuncian la aparente “desaparición” del indígena, e inauguran los marcos históricos y etnocéntricos del “sometimiento total” o la “reducción casi hasta la extinción” de los aborígenes por parte del gobierno nacional (Ramos y Delrio 2005). Desde este ángulo, la muestra del Museo también escribió su epitafio: el territorio de la Patagonia, “que discursivamente había sido vaciado para ser convertido en desierto, fue realmente vaciado...” (Ver en Stella 2014)

Este “vaciamiento real” fue consecuencia del trabajo de los científicos, de las campañas militares y de las misiones evangelizadoras, cuya “labor representó un disolvente más de su jaqueada identidad”. En este sentido las campañas militares sobre el territorio indígena devinieron en “el evento epitomizante para la construcción del Estado moderno” (Delrio 2010:04), imponiendo la idea de la desaparición del mundo indígena como tal y asumiendo como un dato de la realidad su integración a la sociedad argentina. En una lectura local, devino un evento impuesto desde afuera, barriendo debajo de la mesa las responsabilidades regionales en torno a aquella supuesta “desaparición”. En todo caso, a los fines de construir una identidad provincial común, el tema indígena no estaba en agenda, puesto que mientras unos están extinguidos (los tehuelche), otros son extranjeros (los mapuche).

#### **2.2.4 La “relación armoniosa” como parte del relato fundacional**

“Con esta llegada del 28 de julio de 1865, se da quizás uno de los procesos más maravillosos de integración social que existe en Argentina, con el encuentro entre

---

<sup>18</sup> Los relatos oficiales no dan cuenta del genocidio del que los indígenas fueron víctimas, silenciándolo e invisibilizando sus consecuencias. Sin embargo, tanto en la memoria oral como en los archivos, existen evidencias de prácticas históricas implementadas a las poblaciones originarias –concentraciones, fragmentaciones familiares, deportaciones, matanzas, utilización como fuerza de trabajo semi-esclava, reparto de niños, etc. — que constituyen al genocidio como tal. Además, el accionar estatal para con los pueblos indígenas se ajusta a la definición de genocidio que fue aprobada en 1948 por las Naciones Unidas en la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio. ( Delrio, Lenton, Musante, Nagy, Papazian y Pérez 2010)

el pueblo tehuelche y el pueblo galés. Donde cada uno hizo su aporte para construir esta provincia que somos hoy; los galeses trajeron esta enorme significación por la educación y la Democracia, son y fueron un pueblo participativo, y los tehuelches aportaron mucho a esta Gesta, les enseñaron a sobrevivir en la estepa patagónica, cómo encontrar agua, a cazar y a pescar en este lugar en el mundo. Esta es la importancia de un encuentro pacífico y en convivencia como pocos en el mundo se pueden encontrar” (Discurso del Gobernador de Chubut, Julio 2015)

Dentro del marco pluricultural provincial, y específicamente en la zona de la costa y del valle, la relación interétnica oficial es aquella que se dio entre aborígenes y galeses. Como lo señala el discurso del ex gobernador Buzzi en el 250 aniversario de la llegada de los galeses—ver cita anterior—, la inmigración galesa inaugura la historia del progreso en la localidad. Esta armonía interétnica es construida como el hito central en el que, a nivel provincial, se funda la soberanía argentina en Chubut. Como lo señalamos anteriormente, la historia define el 30 de abril de 1902 como fecha fundacional de la provincia y, por lo tanto, los 28 de julio como correlato histórico del festejo del aniversario del desembarco en diferentes localidades de la zona—como Puerto Madryn, Dolavon, Trelew y Gaiman.

En relación con esto, Walter Delrio (2005) sostiene que las hegemonías estatales construyeron y construyen sus aparatos de poder naturalizando la diferencia cultural y posicionando subordinadamente a los pueblos originarios. Una de las formas de llevar a cabo esta empresa ha sido a través de mecanismos de repetición o de creación de ausencias en los documentos y archivos históricos. El proceso hegemónico de construcción de alteridades diferenciadas es, a su vez, una manera hegemónica de archivar, conmemorar y contar la historia.

Según la historia oficial, en 1863 el barón de Madryn, Sir Love Jones Parry y el líder gales Lewis Jones le propusieron al Ministro del Interior, Dr. Guillermo Rawson, la fundación de una colonia de inmigrantes galeses en la actual provincia de Chubut. Según Fernando Coronato (2008), investigador que forma parte de la asociación Punta Cuevas de la localidad de Puerto Madryn, esta “nueva Gales” en Sudamérica convenía a los intereses geopolíticos de Buenos Aires para establecer el dominio en el área. Y, por su parte, los galeses nacionalistas escapaban del dominio inglés.

En julio de 1865 llegó el primer grupo de colonos galeses a las costas del Golfo Nuevo. Este grupo estaba compuesto por alrededor de ciento cincuenta personas, quienes vendrían de Liverpool a bordo del “*tea-clipper*” Mimosa y marcarían el “inicio del poblamiento moderno de la Patagonia argentina” (Coronato 2008: 44).

A partir del análisis de las fuentes orales, se deduce que el desembarco se produjo en la zona de Punta Cuevas, en el sur de lo que hoy es Puerto Madryn. También, en base a estudios arqueológicos, se establece que las primeras viviendas en donde se habría radicado este grupo de galeses serían las cuevas que le dan el nombre al lugar (Coronato 2008). Es a partir de entonces que, para la narrativa oficial, “Punta Cuevas se llena de actividad, de vida y muerte”. En esta asociación, donde aquel inicio del poblamiento se relaciona con la llegada del progreso a la región—de “vida y actividad”—, es donde comienza la primera invisibilización de la historia oficial hacia los pueblos originarios puesto que estos últimos tenían presencia histórica como agentes—tenían “vida y actividad”—en aquel lugar mucho antes de la llegada de los colonos.

Fue en base a estos diferentes usos del pasado que se fueron poniendo en marcha los “procesos de comunalización” característicos de la región (Brow1990). Estos “procesos de comunalización” han promovido—y continúan haciéndolo hasta el día de hoy—un “sentimiento de primordialización” que, transformado en “sentimiento de pertenencia”, convoca a los habitantes de Chubut a vivir sus relaciones comunales como experiencias naturales (ya dadas de un modo determinado) y sustentadoras del orden social del presente.

Así, por ejemplo, si uno recorre el valle y la costa de la provincia en el mes de julio—mes en el que se rememora la llegada de los colonos a la zona—es probable que se encuentre con banderas galesas colgadas en los comercios y en las calles, carteles que promocionan los lugares como sitios turísticos con muestras, diversos actos conmemorativos de la historia del pueblo Galés y diferentes prácticas caracterizadas como galesas (como aquellas oficiadas por las casas de té).

También sucede que en la mayoría de los discursos de quienes participan de los actos del aniversario en las diferentes localidades—intendentes, gobernador, entre otros agentes estatales—se hace referencia a este acontecimiento histórico como una “gesta”, como “un ejemplo” y como el inicio del progreso. Esos usos valorativos del acontecimiento son los que le dan una impronta especial a la identidad provincial: “Hoy como ayer hay personas capaces de tener ideales y defender sus ideas y creencias (...) fueron idealistas, capaces de escribir su propia historia, nuestra historia”<sup>19</sup>

Por otro lado, al recorrer la región, el transeúnte también se puede encontrar con señales en el territorio que marcan la presencia de la colonización galesa. Entre las numerosas huellas que inscriben la identidad provincial en el paisaje regional resaltan, por su frecuencia, los carteles que señalan la referencia a los lugares en idioma galés.

Por último, entre las marcas de una identidad regional, uno también puede apreciar que, en la mayoría de los actos oficiales, sobre todo los que se llevan a cabo en fechas o acontecimientos que tienden a estar relacionados con las políticas pluriculturales de la región—actos relacionados a restituciones de restos humanos, aniversarios, actos conmemorativos, entre otros—, se entona el himno nacional argentino seguido por el himno galés. Todos estos diacríticos refuerzan, en su conjunto, aquella narrativa fundacional, aquella que expresaba un ex intendente de la localidad de Puerto Madryn en uno de los aniversarios de la ciudad:

Debemos fortalecer, una vez más, el espíritu de quienes hace 137 años dieron un ejemplo, marcaron un camino. Creo que el mejor legado que hemos recibido de ellos es esa fe, esperanza, ese espíritu de superación, que no supo de renunciamentos, que no reconoció dificultades porque las superaron, que no se redujeron a encontrar los errores que había y que seguirán habiendo, sino que se preocuparon por enmendarlos, que no trabajaron en distintas direcciones sino en un camino en común<sup>20</sup>.

Este relato histórico de gesta y convivencia interétnica y armónica recrea las alteridades estereotipadas a las cuales hace referencia —galeses y pueblos indígenas. La figura de la “gesta” enfatiza las cualidades del grupo de los colonos, subrayando su carácter de colonización particular y diferente a cualquier otra colonización. Es a partir de estos discursos que la idea del “colono” se

---

<sup>19</sup> Diario de Madryn. (29 de julio de 2006) —Descendientes de galeses y de los pueblos originarios celebraron el 141º aniversario de la ciudad

<sup>20</sup> Diario de Madryn. (29 de julio de 2002) —Puerto Madryn recordó la gesta del histórico desembarco galés

equipara con la constitución misma de la sociedad y la historia provincial. El colono “no solo aparece como un individuo ‘fundacional’ o ‘pionero’ sino también como un sustentador de esa cotidianeidad, formando verdaderamente una sociedad” (Williams 2010:6).

Esta impronta se argumenta, además, en el hecho de que se trató de un proyecto propio de ese pueblo, el cual habría venido escapando de la situación de sometimiento económico, político, cultural y religioso por parte de Inglaterra (Gavirati 2008). A diferencia de otros movimientos migratorios, este contó con “una clase dirigente que procuró organizar (...) impregnándole a la vez un sentido patriótico de liberación de la opresión y preservación de sus valores culturales y religiosos...” (Gavirati 2008:24).

Otra de las particularidades que el estereotipo sobre la colonización galesa destaca es el hecho de su ubicación geográfica “más allá de la línea de frontera” del territorio nacional en formación. La marginalidad imprimió un contexto especial a la colonización en tanto esta colonia no contó con el respaldo de una estructura político-militar por parte del Estado nacional que haya actuado como un componente persuasivo de posibles “incursiones violentas por parte de la sociedad indígena” (Gavirati 2008:25). No obstante, las situaciones de “violencia” durante la “guerra por el dominio de Pampa y Patagonia” fueron inexistentes, puesto que, y esta es la principal característica de la “gesta”, las relaciones interétnicas entre galeses e indígenas tehuelche son calificadas en el marco de una “convivencia pacífica” (Gavirati 2008).

Retomando a Trouillot (1995), entiendo que este relato histórico oficial es una versión positivista sobre el pasado. El carácter positivista se encuentra en la invisibilización y la no-problematización del poder. Las relaciones de poder quedan, a lo largo de la reconstrucción histórica centrada en el estereotipo galés, como irrelevantes. La memoria que hace foco en el desembarco actualiza una comunidad imaginada cuyo patrón comunalizador es, en primer lugar, las “buenas relaciones” entre galeses –“primeros pobladores”–y tehuelche –“salvajes naturales”–en los márgenes de cualquier Estado-nación- ya sea éste el argentino o el inglés.

Como contrapunto, entonces, la figura de la “convivencia interétnica armónica” interpela a los pueblos originarios desde su condición de “sujetos que pudieron convivir en armonía con otra cultura”. Así, su papel en la historia se limita a haber constituido un “ejemplo a seguir”. Este modo de actuar ejemplar --“que no obstaculiza el intercambio pacífico” y que se circunscribe al mantenimiento de “armonía” con el resto de la sociedad no indígena—es utilizado, hasta el presente, como criterio legitimador de procesos de reconocimiento y de identificación indígena, así como de ciertos reclamos como justos. Por estas razones, considero importante detenerme aquí en el modo en que la narrativa oficial ha ido construyendo el modelo armonioso de relación interétnica como marco central para interpretar las matrices de diversidad provincial.

Como se remarcó anteriormente, estas relaciones entre los galeses y tehuelches son caracterizadas y presentadas como “pacíficas” y “armoniosas”. A tal punto que se las suele considerar como un modelo de convivencia basado en “la complementariedad económica” (Gavirati 2008). Al respecto, nuevamente son los museos de la zona los lugares privilegiados para conocer el modo en que se fueron entramando las narraciones oficiales como versión única y “verdadera” sobre la historia de la región. Las muestras o los discursos explicativos de los museos suelen estar acompañados por fotografías de matrimonios entre galeses y tehuelche, por cartas escritas a mano por los caciques quienes (imágenes 9 y 10), dirigiéndose a ciertos referentes galeses, expresan la voluntad y el deseo de comerciar con ellos y de que se asienten en la zona, u otras evidencias similares que tratan de otorgar imágenes materiales a las relaciones armoniosas

relatadas e imponer la idea de un legado pluricultural como marco ideológico principal (ver Stella 2014)



*Imágenes 9 y 10: Fotografías de un matrimonio compuesto por un hombre “gales” y una mujer “indígena”; y de dos jóvenes, uno gales y otro indígena. Ambas sacadas de la muestra del Museo Del Desembarco. Puerto Madryn 2012*

Según las fuentes citadas en los museos, este primer contacto entre ambos pueblos habría sido en 1966 en Rawson. El análisis oficial que se realiza sobre las mismas es que el “primer encuentro” habría sido protagonizado por un grupo de cuatro personas, entre los cuales se encontraba el cacique Hoscao o Francisco, “jefe de los tehuelches”. Luego, habrían aparecido dos “tribus” más: “un grupo de pampas del cacique Chiquichán y otro grupo de tehuelches al mando del cacique Galats” (Gavirati 2008:26). A través del análisis de fuentes escritas sobre diferentes integrantes de la colonia galesa, los historiadores e investigadores –agentes locales en los procesos de comunalización- han interpretado que las relaciones entre el pueblo gales y el tehuelche se habrían dado en “perfecta armonía, complementándose económicamente y socialmente” (Gavirati 2008).

Como venimos sosteniendo, los discursos oficiales operan fijando los espacios y creando diferencias. Estas crean determinados estereotipos que van a configurar luego los lugares sociales disponibles, los sentidos de pertenencia legítimos y la visibilidad folklórica de cada una de las alteridades en el escenario social.

Puesto que los discursos de estos textos oficiales se autorizan en las pruebas y evidencias que los museos o los sitios históricos exhiben, y que la materialidad de la prueba se crea y confirma con las investigaciones académicas que las seleccionan, jerarquizan, organizan y conectan en lecturas preferenciales (Hall 1980), considero que esta relación deviene central en el análisis de los usos hegemónicos del pasado. Coincido con Delrio en que “el otro” no escribe dentro de estas fuentes, “lo hacen otros por él o lo hace en forma esquematizada y reglada por el discurso burocrático” (Delrio 2005:06). Para el caso de los pueblos indígenas, aparecen pocos archivos o documentos en los que se presenta la voz autoral indígena como propia, y las veces que esto ocurre, la forma - desde el vocabulario, el estilo y el género discursivo utilizados- en que se estructura el texto es más evidencia de categorías sociales imperantes e impuestas en un determinado contexto histórico que la voz de una agencia indígena. Estas categorías han funcionado y funcionan como “interpelaciones hegemónicas” en los ámbitos de negociación con el Estado (Delrio 2005).

Por su parte, el científico social también está atravesado por los procesos hegemónicos. Las interpretaciones tanto de documentos, restos arqueológicos, archivos u otros, con las cuales construyen el relato histórico oficial, no son piezas vacías de poder. Más bien, demarcan los límites de interpretación y los marcos de sentido dentro de los cuales se construye la historia y, tanto los indígenas como cualquier otro grupo subalterno, deben negociar las condiciones de su subordinación (Delrio 2005). La historia y sus fuentes (evidencias o pruebas) siempre son producidas en un contexto histórico específico (Trouillot 1995).

Por lo tanto, las fuentes, documentos y fotografías de las muestras (imágenes 8 y 9) y de los libros sobre la historia de la llegada de los galeses (Coronato 2008, Jones 2003) y de la relación de este Pueblo con el “tehuelche” (Gavirati 2008) se vuelven voces y fuentes autorizadas en la narración oficial. La selección, interpretación y valor que se le otorga a cada uno de estos documentos están atravesados por relaciones de poder que determinan cuáles pueden volverse fuentes históricas y cuáles no. Este contexto de hegemonía también atraviesa a los académicos y a los análisis que ellos realizan de las fuentes. Como bien lo señala Marcelo Gavirati (2008) en su trabajo, estos “diversos textos—crónicas, testimonios orales, diarios de viajeros y aún la poesía— (...) proporcionan una pista” (Gavirati 2008:36). Entiendo, entonces, que no son una verdad absoluta de las representaciones y relaciones que se dieron en el pasado puesto que, en tanto pistas, son interpretadas desde las ideologías del presente.

Finalmente, y en esta misma línea, estas interpretaciones y narraciones oficiales logran construir la relacionalidad provincial como armónica y en un marco de respeto y valoración a la “diversidad de culturas”: “No son muchos los ejemplos en la historia de América en que las relaciones entre europeos y nativos transcurriesen en armonía convivencia” (Gavirati 2008:21).

Estas interpretaciones y su consecuente construcción hegemónica del espacio como multicultural—o pluricultural—también producen una demarcación de los pueblos indígenas que serán protagonistas y que, en consecuencia, entran legítimamente en esta historia oficial. Esta selección oficial de los sujetos de la historia -los tehuelche y los “pampas” y no así los mapuche- determina a los “otros internos” (Briones 1998), es decir, a las alteridades que se definen como estando dentro -aun cuando solo sea del pasado o del folklore-- de la nación argentina.

Es de este modo, y en base a las clasificaciones etnológicas anteriormente señaladas, que no solo se reconstruyen determinados colectivos (tehuelche y mapuche) sino que además se establece que solo los primeros son “indios argentinos”. Puesto que son estos indígenas tehuelche argentinos quienes “socorrieron” a los galeses proveyéndoles carne y quienes les enseñaron a “sobrevivir en la Patagonia” mostrándoles los métodos de caza (Gavirati 2008).

La historia local oficial también sostiene que, para los indígenas, la colonia galesa representaba una alternativa de intercambio comercial más cercana a su recorrido de migración estacional y “en mayor equidad que las que le ofrecían los comerciantes patagones” (Gavirati 2008:28). Esta equidad se fundamenta en un intercambio comercial que suele ser descrito como de “reciprocidad”, es decir, motivado por lazos de solidaridad. Esta narrativa expresa que no solo habría sido el intercambio comercial el motivo de las buenas relaciones, sino además la forma de explotación agrícola del valle del río Chubut por parte de los galeses, la cual se habría complementado “perfectamente con el modelo tehuelche de ocupación del espacio” (Gavirati 2008:28).

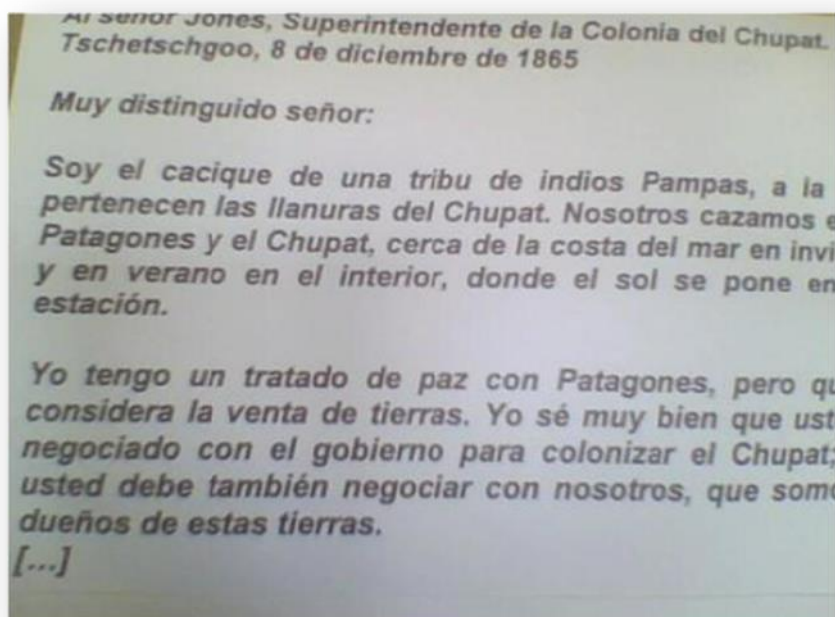
Paradójicamente, estos discursos sobre “la reciprocidad” presuponen y consolidan las relaciones asimétricas que se establecieron históricamente entre los indígenas preexistentes y los colonos. Por un lado, la alteridad del tehuelche es idealizada al describirlo como “estando en armonía con el medio” y como un componente adaptativo más al “ambiente hostil y desértico patagónico”. Por otro lado, la alteridad del galés también es estetizada al definirlo como agente civilizador que ha trabajado por el progreso de la zona sin alterar los ecosistemas y las formas tradicionales de ocupar el espacio. Esta supuesta complementación invisibiliza la expropiación territorial que los llevó a unos a poseer los valles más fértiles de la región mientras los otros fueron siendo desplazados a los márgenes productivos de la región.

En esta misma dirección, los discursos hegemónicos sostienen que esta convivencia fue pacífica debido a que los galeses no tenían un proyecto ganadero a gran escala y, en consecuencia, no competirían por las tierras con los indígenas. De manera que, el cruce del modelo económico gales con el de los “tehuelches” trajo como consecuencia un modelo “dinámico de transformación del espacio”. Este modelo armónico se habría visto interrumpido por la irrupción de “la conquista del desierto”, la cual dio lugar al “único episodio violento en el que murieron tres galeses a manos de los ‘indígenas norpatagónicos’ que estaban siendo corridos por las tropas nacionales” (Gavirati 2008:31). Como se vio anteriormente, este acontecimiento no solo sería el causante del inicio del sometimiento de los pueblos originarios y, por consecuencia, el inicio de los conflictos en la zona, sino que también señala qué tipo de alteridades habrían sido las “violentas” (los “indígenas norpatagónicos” o “mapuches”)

Volviendo al tema de las fuentes documentales y las evidencias históricas en las que se apoya la verosimilitud de estos relatos hegemónicos, Delrio (2005) ha sostenido que el trabajo del etnohistoriador con los archivos y memorias subalternas es en gran parte arbitrario. Retomando a los Comaroff (1992), este autor llama la atención sobre la manera en que la lectura de un texto suele superponerse a otros que ocupan el mismo espacio discursivo.

Es decir, al leer, por ejemplo, la carta de los caciques a los referentes galeses o las cartas de galeses haciendo referencia a los indígenas, se da por sentado gran parte de lo “pensable” –y su correlato de lo “impensable” (ver, por ejemplo, imagen 11)-- al ponerlo como ejemplo de las “buenas relaciones” entre los dos grupos y, al mismo tiempo, invisibilizar las relaciones de poder. Este proceso es un modo de construcción de hegemonía en tanto se legitiman ciertos enunciados y ciertas evidencias, dejando a fuera otras alternativas.





*Imagen 11: Fragmento de una carta expuesta en la Muestra del Museo del Desembarco. Fotografía sacada de la muestra en el año 2012 en Puerto Madryn.*

Coincido, entonces, con Delrio en la utilidad de preguntarse sobre los presupuestos que nos atraviesan cuando seleccionamos nuestras fuentes y la hegemonía particular de la que uno participa cuando las interpreta: “A costa de analizar nuestras repeticiones, ausencias y presencias, podremos describir aquello que se nos ocurre ‘natural’ y que no nos permite ver otro orden de cosas” (Delrio 2005:9).

En mi tesis de licenciatura (Stella 2014) me pregunté si realmente, para los pueblos indígenas, la alternativa de “convivir” con el pueblo galés habría sido una opción real o una de las estrategias de acción permitidas por los márgenes impuestos por el Estado-nación. ¿Se podría caracterizar aquel intercambio entre ambos pueblos como “recíproco”? ¿Por qué no ver la agencia de los pueblos indígenas como estrategias de lucha ante determinadas imposiciones hegemónicas, más que como un acontecimiento ejemplar de relaciones armónicas entre dos pueblos? (Stella 2014)- Como veremos más adelante, algunas de estas preguntas fueron formando parte de las iniciativas mapuche-tehuelche de restauración de sus memorias y de refundación del pasado.

En este caso, la marginalidad a la que son desplazados los pueblos originarios en la vida cotidiana responde a la misma marginalidad que se les ha dado en el discurso de la historia. La representación y el discurso son parte de procesos histórico-sociales con consecuencias materiales, políticas y económicas (Hill 1992; Ramos 1999), puesto que el discurso está enmarcado en una estructura social la cual favorece una determinada forma o acento particular de su contenido --silenciando, naturalizando, olvidando otros (Ramos 1999:14)

Los procesos de comunalización (Brow 1990) provincial trabajan de ese modo para sostener en un pasado compartido y un origen común. En cada acto o encuentro político, la provincia y sus relaciones fundacionales devienen un tópico central cuando funcionarios estatales o representantes de colectividades actualizan el origen de un pasado chubutense en el que los galeses llevaron a cabo su “gesta” y se relacionaron “armoniosamente con los tehuelches”.

Como veremos en los siguientes capítulos de la tesis, esta memoria “es menos estable que los eventos que recolecta, y el conocimiento de lo que pasó en el pasado está siempre sujeto a la retención subjetiva, la amnesia inocente y la reinterpretación tendenciosa” (Brow 1990:3). Esto es porque en la memoria es donde se desarrollan las luchas por el pasado, “estructurando las imágenes y sentimientos a partir de dos tipos de relaciones, la relación entre memoria dominante y formas opuestas, y la relación entre ‘discursos públicos’ y el sentido más privado del pasado” (Ramos 1999:19).

### **2.2.5 El pasaje irreversible: la inexistencia de indígenas auténticos en la costa y el valle de Chubut**

Como culminación de la historia oficial, las campañas militares en la región y su consecuente sometimiento de los indígenas son unos de los momentos que se establecerán como la consolidación del proyecto de construcción de una “identidad nacional” y del Estado-nación argentino.

En esta línea, la construcción de un ideal nacional vendría de la mano del “supuesto” pasaje de todos los grupos sociales étnicamente diferentes al lugar desmarcado de la “civilización”. En este proceso de asimilación y, dependiendo de cada momento histórico, los habitantes de este territorio 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. Durante el mismo, el Estado argentino se adjudicó sobre el territorio la potestad de establecer la legitimidad o ilegitimidad de los indígenas en el denominado “suelo argentino”. Dentro de este marco de posibilidades de pertenecer o no, la noción de “civilización” fue criterio central de acceso o de ingreso (Ramos 2005).

Así como Ana Ramos lo planteó en su tesis doctoral (2005), el discurso metacultural de la civilización de finales del SXIX ha trazado, para la Argentina, las características de lo que sería luego la cultura nacional. Estos modelos de conversión a la civilización, o al progreso, señalaron el camino de la “asimilación” en base a diferentes inclusiones en la universalidad. Ya que mientras los inmigrantes –los colonos galeses, por ejemplo—fácilmente podían posicionarse en el lugar desmarcado de la nación, los indígenas serían imaginados como el margen o el límite de la nueva nacionalidad (Ramos 2005)

Como varios autores lo han señalado (Bandieri 2005, Delrio 2005, Escolar 2007, Navarro Floria 1999, Mases 2002, entre otros), el momento de las campañas militares fue el momento en que la población nativa comenzó a ser considerada como un “otro” externo, contrario al proyecto civilizatorio de la nación. Aun cuando las poblaciones indígenas fueron forzadas a aceptar las leyes de la nación, estas tampoco tuvieron la posibilidad de formar parte de la ciudadanía nacional. Por el contrario, su inclusión al Estado argentino, en tanto un “otro” en constante estado de incorporación/ asimilación, cobró la forma de un “otro interno” (Briones 1998, Ramos 2005, Delrio 2005)

En este pasaje, el ideal de una construcción genérica del otro indígena, según la cual los indígenas requerían necesariamente ser “disciplinados”, estuvo estrechamente relacionado con aquellos procesos de sedentarización e inclusión a las prácticas de trabajo de la “civilización” (Delrio 2005). Según Walter Delrio, entre estas prácticas consideradas como de “asimilación” se encontraban la necesidad de probar, entre los indígenas, el “olvido” de sus tradiciones y el aprendizaje de las costumbres civilizadas.

Como lo señala Ana Ramos, este pasaje a la “civilización” presupone la desaparición progresiva del indígena como tal, a través de la aculturación— esto es, la pérdida de determinados diacríticos culturales—. La cultura, en este sentido, era considerada como un conjunto de prácticas y creencias heredadas y transmitidas que debían ser suprimidas<sup>21</sup>. Se pretendió, entonces, resolver la antinomia civilización-barbarie a partir de verdades potencialmente universales, relacionadas con la dicotomía racional / irracional (Ramos 2005).

En todo este pasaje o 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”.

Como lo venimos analizando a lo largo del capítulo, son varios los recursos narrativos que utiliza la tradición nacional para reforzar el ideal de “autoctonía indígena”. La aboriginalidad provincial -- reutilizando con diferencias las construcciones nacionales y regionales-- cumple las funciones de contención y control al negar la asociación entre la autoctonía y los indígenas actuales.

Como lo señalamos anteriormente, la noción de autenticidad y de autoctonía se basa en dos premisas fundamentales: “la extinción del tehuelche” y la “extranjería del mapuche” (Ramos y Delrio 2005). Lo que se ha logrado instalar en el imaginario popular es la idea de que ya no se encuentran indígenas “puros” en la provincia o, en todo caso, que habría algunos sobrevivientes -- perfectamente identificados<sup>22</sup>-- en la región sur y en regiones rurales.

La dicotomía campo –ciudad fue uno de los mecanismos centrales utilizados para crear esta idea de “indígena inauténtico”. La misma cumplió un rol particular por haber operado como matriz simbólica en el proceso de construcción de la nación, puesto que marcó los términos desiguales

---

<sup>21</sup>Una de las formas fue cortando este circuito de transmisión a través de los traslados de la población indígena sometida y la desestructuración de las mismas unidades domésticas a través de los repartos de niños (Delrio 2005).

<sup>22</sup> Los “últimos tehuelches” son localizados y contados: ellos eran doscientos en 1967 (Ver en Ramos 2005)

con los cuales la población rural, junto con sus estilos de vida, han funcionado como símbolo a partir del cual se podía criticar y/o celebrar el contexto urbano.

En la Argentina, los pobladores de este espacio rural fueron concebidos como seres pasivos y portadores de una tradición que se contradecía con el modelo de nación a conformar. Para lograr este efecto dicotómico y contradictorio de cada una de estas entidades se utilizaron símbolos o “arquetipos”. Estos últimos son formas de interpretación que reducen la variedad histórica y le dan una “jerarquía primariamente psicológica o metafísica” (Williams 2001:357). Para análisis de los procesos hegemónicos es necesario reconocer que la permanencia de este tipo de formas y de este tipo de ideas a lo largo de la historia es consecuencia de su funcionalidad a lo largo del tiempo. Por lo cual, la presencia y constancia de estos arquetipos señala la manera efectiva con que responden a las interpretaciones cambiantes (Williams 2001, Szulk 2004).

Para el sentido común, “campo” y “ciudad” aparecen como dos realidades separadas, contrapuestas y excluyentes. Este “sentido común” es una construcción histórica y hegemónica que conforma un ámbito heterogéneo en cual 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. Así, “se vinculó a la ciudad con el lugar del ruido, de vida mundana y de ambición” y “el campo trabajó sobre sí la idea de un estilo de vida natural: de paz, de inocencia y virtud simple” (Williams 2001:25).

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. En este sentido, la negación de la interrelación entre campo y ciudad, junto con la esencialización de la identidad indígena que suprime los procesos históricos de cambio que han atravesado, “tiende a omitir 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 crear sospecha sobre el indígena en la actualidad, fue la utilización de la figura del “descendiente”. Un ejemplo de esto es el análisis que Ana Ramos (2005) realiza sobre la forma en que fue utilizada esta noción en los debates parlamentarios de Chubut. 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. Aun cuando la ley 3765 reconoce comunidades urbanas, queda en el sentido común y en el discurso oficial la idea de que los indígenas que viven en la ciudad han perdido parte de sus diacríticos culturales y, por lo tanto, su autenticidad.

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, como se vio en el primer apartado, 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 lo veremos a lo largo de la tesis, esta imagen de inautenticidad o invisibilidad de “lo indígena” en la región y, en consecuencia, la deslegitimación de cualquier reclamo proveniente del mismo, fue contra la que tuvieron que luchar los grupos, comunidades y familias que se auto reconocen como pertenecientes al pueblo mapuche y tehuelche en la zona de la costa y valle de Chubut.

#### **2.2.6 El correlato de la narrativa oficial: Las políticas indígenas en la región**

Coincido con Ana Ramos (2005) en que aquellas tendencias hacia la admisión de los “otros internos” —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 que busca representar a las alteridades en el territorio nacional y provincial. Así, 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 julio 2015)

Como lo pudimos ver a lo largo de este capítulo, este formato fundacional trae como consecuencia la invisibilización de formas particulares de lucha y reclamo, y la negación de la historia de relaciones asimétricas que es constitutiva del Estado-nación. El mecanismo de afirmar las

diferencias dentro del Estado-nación 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, subordinación y lucha (Jackson, J. y K. Warren 2005).

A partir de los aportes que Stuart Hall (2010) y Eduardo Restrepo (2004) hacen en relación al multiculturalismo, sostengo que existen dos conceptos que se ponen en juego en este tipo de tendencias que simulan la “admisión del otro”. El primero de ellos es el concepto de multiculturalidad o pluriculturalidad, el cual hace referencia a una condición de existencia de aquellos sujetos sociales que conforman una heterogeneidad de horizontes culturales. Para Restrepo, “es una situación en la cual confluyen diferentes entramados culturales en un cuerpo social, independientemente de que exista un reconocimiento jurídico o político de esta multiplicidad cultural.” (Restrepo 2004:277).

Aquí el sentido que gira en torno al concepto de “cultura” es aquel pensado, siguiendo los aportes de Claudia Briones (1998), desde una perspectiva meta-cultural. Esta meta-cultura plantea una articulación asociada a un régimen de verdad que define una distinción de lo que es o no considerado cultural y que a su vez actúa como diacrítico cultural. Este régimen de verdad actúa acorde con las relaciones de poder y saber enmarcadas en una lucha permanente por la hegemonía (Restrepo 2004).

La multiculturalidad o la pluriculturalidad se define, entonces, no como la co-presencia de entidades culturales existentes de antemano, sino como “la emergencia de la diferencia y mismidad puntuada de cultural en regímenes de verdad y de experiencia en contextos sociales y situaciones concretos, objetos de disputa y disensos” (Restrepo 2004: 277).

La segunda concepción es la de multiculturalismo, o en su defecto pluriculturalismo. Esta última señala una serie de políticas que en determinadas sociedades se despliegan en el plano del derecho. El fin de estas políticas consiste en apuntalar o no determinadas articulaciones de pluriculturalidad. El pluriculturalismo puede operar en diferentes contextos y articularse de diferentes formas (Restrepo 2004), convirtiéndose en una política de Estado que plantea formas y proyectos que predicen la tolerancia y la convivencia pluricultural (Briones 1998).

En lo que respecta a los pueblos originarios, este pluriculturalismo o multiculturalismo ha variado a lo largo de los años, pero siempre ha estado asociado a los rótulos clasificatorios anteriormente descriptos. Los mismos, heredados de los estudios etnológicos y entextualizados en narrativas locales, han influenciado las políticas públicas provinciales y municipales implementadas hacia los pueblos indígenas, así como a los distintos funcionarios y académicos locales al momento de discernir sobre la legitimidad de los reclamos indígenas.

A continuación presentaré un breve recorrido sobre lo que fueron las políticas indígenas en la provincia de Chubut puesto que entiendo que— al igual que las narrativas, los discursos, las clasificaciones etnológicas y demás mecanismos de creación de verdades—estas políticas son fundamentales para, no solo entender los circuitos hegemónicos a partir de los cuales las personas mapuche y tehuelche han tenido que transitar, sino además porque muchas de ellas se han vuelto lugares de apego y de lucha que han permitido revertir situaciones de desigualdad (lo que se trabajará en el capítulo siguiente)

Si bien la historia de las políticas estatales en relación a la cuestión indígena ha sido ya trabajada por varios autores (Slavsky 1992, Radovich 1992, Carrasco y Briones 1996, Briones 1999,

GEAPRONA 2001, Valverde 2010, entre otros), para los fines de este capítulo me centraré brevemente en la relación de la política indígena a partir de fines de los años 90, entendiendo que es a partir de esta fecha que comienza a aparecer una mayor visibilización de “lo indígena” en la provincia de Chubut, y en la zona en la que se centra la presente tesis.

La reforma constitucional de 1994 incorpora el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios, en un país que recién en 1985 dictó la primera ley indigenista integral, amparado en la idea históricamente forjada por la formación nacional de alteridad de “tener pocos indios” (Briones 2015: 28).

Las primeras iniciativas indigenistas han venido de la mano de las medidas neoliberales y de sus prácticas de gubernamentalidad relacionadas con lo que Claudia Briones define como la fomentación de “la privatización de las responsabilidades estatales vía la tercerización de servicios sociales claves”; la caracterización de los sujetos como “poblaciones vulnerables con capital cultural” y auto-responsables de la regulación de sus conductas; y la creación de agentes políticos con cierta banalización de las categorías de lucha (2015: 29). Dentro de este marco neoliberal, la mayoría de las demandas indígenas interpelaban al Estado como antagonista principal tanto por su historia de opresión e invisibilización, como por la nula voluntad para hacer valer los compromisos jurídicos internacionales y constitucionales.

Con el paso del tiempo este panorama comenzó a transformarse. Específicamente a partir del año 2004, luego de un cambio en lo que fue la política argentina, se dio lugar a una serie de leyes y decretos en relación a los derechos de los pueblos indígenas. Así, hubo una primera interpelación por parte de comunidades originarias al presidente de ese entonces, Néstor Kirchner, en un acto público que realizó en 2003 en San Carlos de Bariloche—Río Negro. Aquí se acordó la realización de foros regionales y del Foro Nacional “Derecho de los Pueblos Indígenas en la Política Pública” para el año siguiente, con el fin de sentar las bases de un diálogo que, por primera vez, incluiría a representantes de más de veinte pueblos indígenas, de la sociedad civil y del Gobierno argentino (Briones 2015)<sup>23</sup>.

A partir de esta instancia se crea, en el año 2004, el “Consejo de Participación Indígena” que se transformó en el organismo encargado de incorporar la representación indígena que ordena la Ley 23302 de 1985 dentro del órgano indigenista federal (el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas). A fines del año 2006, se creó la Dirección de Pueblos Originarios y Recursos Naturales dentro de la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable cuyos referentes fueron dos activistas mapuche (Briones 2015). Además, en ese mismo año, se dio lugar a la promulgación de la Ley 26160 que suspende por cuatro años los desalojos de comunidades indígenas judicializadas y ordena el relevamiento de las tierras de comunidades de todo el país (Trentini, 2015; Guiñazú 2017).

En el año 2009 se sancionó la Ley 26522 de Servicios de Comunicación Audiovisual, cuyo objetivo fue el de canalizar las demandas de derecho a la comunicación con identidad y alentar la creación—que luego se llevó a cabo en el 2011— de la Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena Argentina. Finalmente, se creó en noviembre de 2010 el Registro Nacional de

---

<sup>23</sup> Una de las principales propuestas fue la elaboración de un currículum de demandas al Estado argentino a partir de la creación de distintas comisiones (Territorio; Personalidad Jurídica; Biodiversidad; Interculturalidad).

Organizaciones de Pueblos Indígenas (RENOPI), para “defender y desarrollar su participación en el proceso socioeconómico de la nación” (Ver Briones 2015).

A la par de todas estas iniciativas, se fue creando una revaloración de lo “nacional y popular” que fue, según Claudia Briones, “constituyendo la base de los contratos de ciudadanía del estado de bienestar concretado por el peronismo hacia mediados de siglo XX” (2015: 28)<sup>24</sup>.

Así, y con cambios en su forma de pensarse, el Estado nacional—a cargo de la gestión de Néstor Kirchner 2003-2007 y Cristina Fernández de Kirchner 2008-2015—intentó presentarse como “una Nación cohesionada en su raíz mestiza y en la pluriculturalidad, junto a un Pueblo multiétnico sujeto histórico de la soberanía” (Fernández, 2010 en Briones 2015: 28).

A partir de esto y con la necesidad de transformar el Estado en dirección opuesta al neoliberalismo, se llamó a los indígenas a trabajar “desde adentro” de lo estatal para ayudar a concretar tal meta. La propuesta de ese gobierno, entonces, fue la de una pertenencia ciudadana que pueda integrar la diversidad interior del mismo. Esta diversidad ya no era leída en términos de clases sociales, como en el peronismo de los años setenta, sino en relación a diferencias culturales—aun cuando este acercamiento al Estado no fue total (Briones 2015)

En esta misma línea, y en estos últimos años, las políticas provinciales también han incluido la “cuestión indígena” en el contexto de Chubut, produciendo algunos cambios en el marco jurídico-político en relación con los “pueblos originarios” de la provincia.

Para Ana Ramos y Walter Delrio (2005), estos cambios respondieron, por un lado, a la creciente visibilidad y a los procesos organizativos de los indígenas de Chubut que empezó hacia fines de la década de 1980; y por otro lado, estuvieron relacionados con las tendencias provinciales y nacionales de reconocimiento de los derechos aborígenes. Estos últimos enmarcados dentro de un reconocimiento a la diversidad cultural dentro del “orden multicultural o pluricultural”. Así, por ejemplo, se creó la ley provincial 3657—sobre el mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades indígenas—como una de estas instancias jurídicas significativas.

Fue a partir del contexto nacional del 2004 que comenzaron a plantearse distintos programas destinados a llevar a la práctica una política de “reconocimiento”. Sin embargo, a pesar de este marco legislativo, el multiculturalismo o el pluriculturalismo no modificó por completo ciertas construcciones de “los otros” al interior de la matriz local de diversidad.

Enmarcados en este contexto del pluriculturalismo, los gobierno provinciales (2003-2007, 2007-2017 y 2007-2015) han logrado, por un lado, instalar una configuración hegemónica cuya gubernamentalidad residió en negar las historias de prácticas y sentidos de lucha indígenas mediante la apropiación de estas historias y su conjugación con formaciones de alteridad, dispositivos de territorialización y marcos ideológicos de interpretación (Ramos 2009). Por otro lado, han seleccionado diferentes “montajes políticos” (Ver en Ramos 2009) en base a cada una de las regiones de la provincia (sur, costa, cordillera y meseta) para imponer, de esta manera, formas legítimas del hacer indígena en base a los lugares disponibles del espacio social hegemónico.

---

<sup>24</sup>Según esta autora, estos “contratos de ciudadanía” son recordado por los indígenas como el momento en que “Perón nos hizo gente”. Esta memoria forma parte de los sectores populares como el momento en que quedaron incluidos en una *plebs* dignificada, como parte del pueblo argentino trabajador (Ver briones 2015).



Fueron dos los programas del gobierno desde donde se inscribió la política indígena. Uno fue el denominado “Chubut, cultura de Todos” a cargo de la Secretaria de Cultura y el otro fue el “Programa de Fortalecimiento de la identidad”. Mientras el primero respondía a una política basada en la puesta en valor económico de la cultura, el segundo tenía más que ver con el modelo de asistencia social.

Por otro lado, pero en la misma línea, se creó la Dirección de Asuntos Indígenas (DAI), la cual logró institucionalizar los dispositivos de inclusión y exclusión. Es decir, esta nueva oficina de gobierno transformó ciertos criterios implícitos en otros burocráticos para establecer qué prácticas definen al “indio permitido” (Hale 2004) y qué tipo de subjetividades son las “toleradas” (Ramos 2009).

La DAI construyó un discurso particular sobre el “ser indígena” a partir de adjudicarse las funciones de promoción en materia de derecho y organización, de promoción de la autogestión de las comunidades, de capacitación laboral y del manejo de los recursos naturales. La equiparación del indígena permitido con el pequeño productor —entendido como un sujeto organizado para el desarrollo— devino en una técnica de control social desde las esferas administrativas del Estado provincial (Ramos 2009).

Con respecto a las políticas de configuración del espacio social, estas han ido conformando un mapa basado en regiones. Por un lado, se encuentran las regiones presentadas como sur y como meseta. Estas fueron caracterizadas como áreas que permanecen excluidas de la circulación cultural, por lo que las comunidades indígenas que las integran requieren mayor asistencia estatal de capacitación y de estímulo para lograr un crecimiento económico y regional sostenible. Por otro lado, construyeron la denominada comarca de la costa y del valle inferior, ya caracterizada anteriormente por la relación entre galeses y tehuelche. Y por último, conformaron la comarca de la cordillera, la cual ha sido históricamente el lugar social que se identificó con la movilización y la lucha indígena.

Como estrategias estatales en relación al tratamiento de los pueblos originarios, el Estado provincial ha logrado, en los últimos años, superponer los encuentros oficiales con la historia de los parlamentos convocados por organizaciones indígenas “por fuera del Estado” (ver capítulo tres). De este modo, una práctica autónoma y opositora devino en otra promovida por el Estado mismo (Ramos 2008). Esta enumeración de los parlamentos tal como se venía haciendo ayudó a los funcionarios de gobierno a amalgamar procesos muy disímiles. Estas acciones por parte de la provincia tuvieron como efecto apropiarse de la fuerza de la movilización indígena mientras que, al mismo tiempo, les permitió negar los últimos años de lucha indígena en Chubut. Así, el gobierno provincial no solo asumió el rol de motor principal de las políticas indígenas provinciales, sino además el de las prácticas de lucha y organización propiamente indígenas.

Por otra parte, al tiempo que el Estado provincial tomó el control de este rol de impulsador, delimitó y seleccionó qué prácticas eran o no consideradas como comportamientos políticos indígenas correctos y seleccionó —confirmando unos y negando otros— a sus interlocutores legítimos. En estos mecanismos de selección, ciertos reclamos pudieron ser aceptados puesto que no plantearon ninguna contradicción con las matrices de alteridad provincial; específicamente aquellos relacionados con el derecho a la salud, a la educación, con la producción de artesanías, las políticas de restitución, entre otros.

A partir de este marco, entonces, se han llevado a cabo programas y leyes que han consolidado y, de alguna manera, reproducido el panorama nacional en lo que respecta a la relación de los pueblos originarios con el Estado.

Así, por un lado, la provincia y los municipios han otorgado a las comunidades “predios” o “parcelas” de terrenos dentro de cada localidad con diferentes objetivos—ver capítulo siete—pero todas enmarcadas desde la lógica de poder desarrollar “su cultura” dentro de un marco pluricultural.

Por otro lado, se han creado diferentes programas enmarcados dentro de la ley de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) como—por ejemplo—el denominado programa *kimche*, cuyo fin fue el de “legitimar” la labor educativa de los “ancianos sabios” y de los “transmisores de cultura” de los pueblos originarios—cumpliendo funciones en las escuelas cuya modalidad giraba en torno a la participación de una pareja pedagógica. En palabras del gobernador de aquel entonces, este programa tuvo como objetivo fortalecer “el sostenimiento de la lengua mapuche y sostenimiento de la lengua tehuelche”.

También, desde hace varios años, la Secretaría de la Cultura y el Ministerio de Educación han venido fomentando y realizando una serie de actos y de talleres que se enmarcan dentro de la lógica pluricultural (capítulo tres). Entre estos se encuentran la realización de talleres de telar en Rawson— dictados por personas pertenecientes a los pueblos originarios—; la promoción de cursos sobre platería, lengua y cosmovisión mapuche en las localidades de Trelew y Puerto Madryn; la invitación a las ancianas mapuche y tehuelche a dar charlas en las escuelas de las diferentes zonas en relación a determinadas fechas o acontecimientos particulares—las semanas del aborigen, los 12 de octubre, etc.— o a cantantes mapuche en diferentes actos conmemorativos; y la realización en conjunto de libros y/o manuales didácticos con temáticas referidas a los pueblos originarios—la historia de Inacayal, por ejemplo.

Por otro lado, se ha puesto en valor la implementación de una política de restitución por parte de la secretaría de Cultura que ha logrado que se lleve a cabo una serie de restituciones a distintas comunidades originarias de la provincia. La primera de ellas fue en “Loma Torta” en el año 2012 a la comunidad de Ceferino Namuncura-Valentín Sayhueque de la localidad de Gaiman. Luego vino el pedido de la restitución complementaria del *Longko* Inacayal y su familia a la comunidad de Tecka, por parte del Consejo Mapuche-tehuelche de la Costa y Valle de la provincia de Chubut. Finalmente, en el año 2015 se logró la restitución de un conjunto de restos humanos encontrados por el CENPAT a la comunidad *Pu Fotum Mapu* de Puerto Madryn (ver capítulo cinco).

Finalmente, la provincia, a través del programa “invertir igualdad”, ha comenzado una serie de obras que han beneficiado a algunas de las comunidades de la región. Entre ellas, está el caso de la construcción de viviendas—desde una concepción mapuche de lo que es una *Ruka*— en un barrio otorgado por el municipio a la comunidad *Willi pu folil kona*, y la construcción de un salón con fines múltiples en el predio de la comunidad *Pu Fotum mapu*, ambas de la localidad de Puerto Madryn (ver capítulo siete)

Todas estas medidas fortalecieron los diferentes tipos de lucha indígena—que en otro trabajo hemos propuesto como “adentro” y “afuera” del Estado (Ramos, Sabatella y Stella 2014). Esto logró que, no solo se refuerzan los pisos a partir de los cuales algunas de las comunidades han enmarcado sus peleas, sino que, además, generó una nueva forma de reconocimiento hacia los pueblos originarios en Chubut— y sobretodo en la región. En la actualidad, las comunidades

lograron ser “visibilizadas” ya no como “descendientes de” un pueblo que fue vestigio de un pasado folklorizado, sino como sujetos de derechos actuales.

No obstante esto, esta política de la “pluriculturalidad” lejos se encuentra de promulgar una igualdad de derechos y una igualdad de respeto a la diversidad. Ya que, si bien aquellos temas relacionados con reclamos que se enmarcan dentro de la lógica estatal—restituciones, EIB, construcción de centros culturales, entre otros—son considerados legítimos y, por ende se llevan a cabo. Otros reclamos, aquellos que traspasan lo tolerable de la lógica estatal de la pluriculturalidad—derecho al territorio, a la participación en temas que atañen y el rechazo a la minería, por ejemplo—se vuelven ilegítimos e invisibilizados por parte del gobierno.

Más allá de este panorama y de las lógicas de resistencia que cada una de las comunidades y organizaciones están llevando a cabo dentro del Chubut—algunas enmarcadas en “lo tolerable” por parte del Estado y otras no—, este escenario ha logrado, a lo largo de los años, una visibilización diferente de los distintos procesos de subjetividad como mapuche y como tehuelche (Ver capítulo seis) en las diferentes zonas de la provincia (Ramos y Stella 2015).

Entiendo, para finalizar, que esta cartografía oficial no solo ha sido configurada por las narrativas oficiales sobre la historia del poblamiento indígena en la Patagonia—analizadas en los primeros apartados—sino también por las diversas políticas implementadas por los gobiernos (2003-2007, 2007-2011 y 2011-2015) a lo largo de los años.

Estas configuraciones instalaron determinadas formaciones de alteridad, determinados dispositivos de territorialización y específicos marcos ideológicos de interpretación (Ramos 2009) en cada una de las regiones de la provincia anteriormente señaladas.

En lo que se refiere específicamente a la zona de la costa y del valle, la política de la pluriculturalidad jugó un papel fundamental en lo que caracteriza y configura aquel mapa social. Mapa a partir del cual las comunidades y las personas han circulado y, de este modo, encarado muchas de sus luchas.

Este escenario logró modificar aquel discurso multicultural de los años noventa por uno que se relaciona en la actualidad con la idea de una integración al Estado de la diversidad cultural existente en “igualdad de condiciones”. Esto mismo lo expresaba, por ejemplo, el ex gobernador en uno de sus discursos:

(...) esta fiesta que vivimos no sería completa si no trabajáramos sobre la igualdad sobre todos los grupos” (...) “la entrega del día jueves pasado de 350.000 hectáreas a 51 grupos de aborígenes, tanto mapuches como tehuelches, con su título de propiedad tan valioso, la carga simbólica que le damos de reconocimiento, y generando el ámbito de igualdad que es absolutamente necesario entre nosotros (Discurso Gobernador de Chubut julio 2015)

Como se verá en los capítulos de la tesis, las distintas modificaciones en los procesos de construcción de alteridades a lo largo de los años no solo han respondido a esta configuración de cartografías hegemónicas estatales, sino—y más interesante aún—a los particulares procesos de lucha, y a los diversos sentidos de relacionalidad y de pertenencia que los propios grupos indígena han ido desarrollado a lo largo de la historia en esta región.

### 2.3 La narrativa histórica oficial y la constitución de una cartografía hegemónica

Vimos cómo 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, la hegemonía también opera como estrategia difusa interna en la producción de sentidos, determinando que ciertos significados emerjan y otros queden invisibilizados (Briones y Golluscio 1994; Ramos 1999).

Luego de las campañas militares, el genocidio hacia los pueblos originarios continuó en diferentes prácticas. La expropiación de sus territorios y la explotación como fuerza de trabajo, así como también la represión de los mecanismos de trasmisión de su lengua, de las expresiones de su espiritualidad y de sus propias formas de organización sociopolítica. 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 “borrar” aquellas “diferencias”.

No obstante esto, la persistencia de estereotipos y estigmas en torno a los indígenas ha puesto en evidencia que no todas las diferencias tienden a ser igualmente neutralizadas y que el acceso a la ciudadanía no siempre implica participar del “tipo humano” ideal que la nación construye para sí (Ramos 2005). Aquí la historia hegemónica, acompañada por las muestras en los museos, los aportes de los 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. El análisis de estas configuraciones e interpelaciones hegemónicas ha sido fundamental en el proceso de comprender el modo en que este marco de interpretación histórico ha ido construyendo su verosimilitud y su fuerza performativa en la construcción de identidades colectivas y públicas—objetivo de este capítulo. Esto último me ha permitido entender, además, la diversidad de formas de pertenencias, organizacionales y de lucha mapuche y tehuelche que se despliegan en esta región en particular.

Así, los distintos mecanismos de conformación de narrativas oficiales trajeron como consecuencia la invisibilización de los reclamos y luchas que son enunciados desde otros lenguajes de consenso y de contienda, como la negación de la historia de relaciones asimétricas que es constitutiva del Estado-nación. Este mecanismo de afirmar las diferencias dentro del territorio nacional autoriza una neutralidad pluricultural y habilita la negación de las narrativas de opresión histórica y política.

A su vez, estos mismos mecanismos hegemónicos también han conformado los mapas por donde las personas han tenido que transitar. Como lo veremos a continuación (capítulo tres), estos cumplen la doble función hegemónica de poner en disponibilidad ciertos lugares de apego y de reclamo, por un lado, y de limitar las agencias que circulan de modos no esperables, por el otro. Orientadas por estos mapas, se fueron produciendo diferentes luchas por parte de comunidades, organizaciones, familias o personas mapuche-tehuelche, para discutir, movilizar, cambiar y/o re-significar determinados sentidos, historias y estereotipos impuestos.

## CAPÍTULO 3

# LA CARTOGRAFÍA SOCIAL DE LAS COMUNIDADES MAPUCHE- TEHUELCHÉ DE CHUBUT

### 3.1 Configuración provincial sobre la cuestión indígena

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; Slavsky, 1992; Carrasco y Briones 1996; Carrasco 2000; Hualpa 2003), así como también en los diferentes caminos y orientaciones que fueron tomando las políticas de la otredad (Briones 1999).

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 Bienestar. 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.

Como lo señalamos en el capítulo anterior, la 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, los cuales iban incorporando nuevos vocabularios sobre las diferencias sociales. Basados en las lógicas globales de un modelo multicultural —que, como muchos autores señalaron (Briones y Carrasco 2003; Briones, Cañuqueo, Kropff y Leuman 2004, Briones 2015), vino de la mano del modelo neoliberal—, estos 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. La necesidad de producir un nuevo sujeto de derecho --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. Este mismo proceso internacional se regionaliza, resignificándose tanto en el nivel de los Estados nación como en los distintos niveles provinciales (Radovich y Balazote 2000; Briones 2002; Aylwin 2004; Cañuqueo, Kropff, Rodríguez y Vivaldi 2005).

Al mismo tiempo que este nuevo “sujeto cultural” iba emergiendo con un vocabulario asociado al multiculturalismo en las retóricas discursivas, también lo haría como “sujeto de derecho” en el

campo jurídico de las leyes, y como “sujeto histórico” en la configuración de los acontecimientos de protesta social y de políticas públicas. Así, por ejemplo, en 1991 el gobierno de Chubut reconoció en base al decreto n° 1820 a la bandera mapuche-tehuelche como símbolo y emblema de las comunidades aborígenes. En una línea similar de reconocimiento, el 19 de abril de 1994—y a partir de la ley 23940—la provincia y las comunidades mapuche-tehuelche recibieron los restos del Cacique Inacayal desde el Museo de Ciencia Naturales de La Plata. Dos años después, el presidente de la nación de aquel entonces—Carlos Menen—anunció el Plan Nacional de Regulación de Tierras en una “Jornada de Reparación Histórica” en la colonia pastoril de Cushamen (Ver en Ramos 2005).

Sin embargo, en Chubut, este escenario ya se había venido formando a partir de algunos antecedentes específicos en los años anteriores. Por un lado, la creación de instituciones específicas para el estudio y el diagnóstico de la situación indígena en la provincia y, por el otro, la realización de proyectos oficiales que ya venían contemplando a las comunidades indígenas como el foco de sus políticas. En estas líneas se crearon la Comisión Interministerial para el estudio integral (en base al decreto n° 395/77), la Comisión Especial del Aborigen (en 1984) y el Programa Integral Provincial (en 1996) (ver en Ramos 2005)

En el año 1989 se sanciona la Ley 3247 que planteó la creación de la Comisión Provincial de identificación y la adjudicación de tierras a las comunidades aborígenes. En el año 1991, además, se sancionó la definición legal y constitucional que contempla al “indígena” hasta el día de hoy (ley 3657). Esta última lo considera como “todo ciudadano de las etnias aborígenes”, que “sean o no nativos de la provincia”, “de origen puro o mestizo”, “descendiente en cualquier grado de etnias prehispánicas o de probada antigüedad de asentamiento en base a los mecanismos que los pueblos aborígenes adopten para su reconocimiento” (Ley 3657. Art. 3)<sup>25</sup>.

Siguiendo esta tendencia hacia el reconocimiento oficial de la “existencia” indígena en la provincia, también se definió legalmente a la “comunidad indígena” a partir de criterios de auto-definición culturales, organizativos y espaciales. Por ejemplo, se reconoció como comunidad tanto a los “asentamientos nucleados como dispersos” y tanto “rurales como urbanos”. En esta línea se sancionó la ley 3657 que planteó la creación del Instituto de Comunidades Indígenas cuyos objetivos fueron “la preservación social y cultural de las comunidades indígenas, la defensa y revalorización de su patrimonio y sus tradiciones, el mejoramiento de sus condiciones económicas, su efectiva participación en el proceso de desarrollo provincial y nacional y su acceso a un régimen jurídico que les garantice la propiedad de la tierra y otros recursos productivos en igualdad de derechos con los demás ciudadanos”<sup>26</sup>.

A la par de este conjunto de leyes —y también dentro de las lógicas multiculturales—se han habilitado lugares de reconocimiento a aquellos reclamos enmarcados en la lógica de la “tolerancia y el respeto a la diversidad”. En este marco, el gobierno de Chubut ha declarado de interés provincial la “fiesta del aborigen” (proyecto de declaración 11/00, dcto. 366/02), ha adherido a la campaña de difusión de los derechos de los pueblos indígenas (ley 4899, 2002), ha sancionado de interés legislativo el Primer Foro de Trevelin de Turismo Indígena en Argentina” (proyecto de resolución 119/02) y ha implementado la “encuesta complementaria de pueblos indígenas” (dto. 483/04 y ley 5141) (Ver en Ramos 2005)

---

<sup>25</sup> En: [http://coleccion.educ.ar/coleccion/CD9/contenidos/documentos/doc16/index\\_imprimir.html](http://coleccion.educ.ar/coleccion/CD9/contenidos/documentos/doc16/index_imprimir.html) (Acceso 01/09/2016)

<sup>26</sup> En: <http://www.legischubut2.gov.ar/digesto/lxl/V-61.html> (Acceso 01/09/2016)

Por otra parte, en el transcurso de aquellos años, el gobierno provincial reconoció a sesenta comunidades mapuches y tehuelches, representando, la población originaria, el 5,5 % del total de población de la provincia (censo nacional del INDEC). Esta visibilidad indígena se hizo más evidente aún en el 2001, cuando se incorporó la variable de autoidentificación y el número de comunidades indígenas reconocidas se multiplicó. Allí Chubut apareció entre las provincias con mayor porcentaje de habitantes indígenas, incluso más que Neuquén y Río Negro<sup>27</sup>.

No obstante, esta política-retórica de reconocimiento implicó nuevas formas de exclusión del indígena, puesto que el trato no ha sido igual para aquellos reclamos que se enmarcaron en otros tipos de demandas. Así, temas relacionados con la cuestión de derechos de las comunidades aborígenes sobre los recursos naturales existentes en su propio territorio (año 1999, PJ) o propuestas de declarar de interés público provincial la defensa y preservación de las tierras y territorios ocupados por familias, comunidades y pobladores individuales aborígenes en el ámbito de la provincia (2003, PJ) (Ver en Ramos 2005), han quedado por fuera de cualquier ámbito de discusión.

Como lo veremos en los siguientes apartados, estas transformaciones en el reconocimiento oficial —y sus efectos en la ampliación del número de personas que se autoadscriben como mapuche-tehuelche— fueron, en gran parte, resultado de las movilizaciones indígenas, que fueron creando nuevos circuitos de relación y de constitución de alianzas. A lo largo de todos estos años, las comunidades, las organizaciones y las personas mapuche-tehuelche han ido recorriendo y reconfigurando el espacio social provincial a partir de sus propias movilidades estructuradas (Grossberg 1992) y desde sus luchas<sup>28</sup> orientadas a tensionar los límites de este escenario multicultural. Como veremos en el siguiente apartado, estas diversas trayectorias de lucha nos muestran cómo las personas y los grupos indígenas no solo fueron habilitando los lugares disponibles del multiculturalismo, sino que también fueron creando nuevos y no previstos lugares de encuentro, de ocupación y de reconocimiento.

### **3.2 Tensionando el multiculturalismo: la bandera, el Centro mapuche-tehuelche y los parlamentos.**

Si bien los reclamos y las formas de llevar a cabo las prácticas de resistencia fueron cambiando con el tiempo y en base a los contextos sociales y políticos, muchos de sus sentidos se fueron consolidando como pisos de interlocución ganados en el transcurso de sus luchas. Estos sentidos locales, resultado de diversas movilizaciones indígenas, fueron así constituyendo la trama que hoy en día caracteriza a los lenguajes de contienda (Roseberry 2000) en la provincia de Chubut. Observando este proceso desde la región de la costa y el valle, destaco tres experiencias que

---

<sup>27</sup> Dirección General de Estadísticas y Censos (GEyC) “Informe acerca de la Población de Pueblos Indígenas del Chubut (Segunda Parte)”. Subsecretaría de Modernización del Estado. Disponible en: <http://www.estadistica.chubut.gov.ar/home/archivos/publicaciones/informestematicos/la%20Poblacion%0de%20Pueblos%20Indigenas%20del%20Chubut-2da%20parte.pdf> (acceso en septiembre del 2015)

<sup>28</sup> Como lo trabajaremos más adelante—capítulo cuatro y siete— la noción de “lucha” es un término nativo acuñado por la misma movilización indígena de Chubut para hacer referencia a las formas heterogéneas de oposición y protesta social desde un posicionamiento como pueblo mapuche y tehuelche. Este término— con el paso de los años— devino en expresión de una experiencia política de circulación por los espacios hegemónicos (“estar en lucha”). Por lo tanto, utilizo a este último para dar cuenta de las especificidades de los procesos de resistencia en Chubut, y en lugar de otros como “protesta social”, “movilización/movimiento indígena” o “proceso de resistencia”.

resultaron significativas en esta historia de los logros indígenas y que muestran la forma en que los mapuche y tehuelche no solo han ido ocupando aquellos lugares dispuestos por la lógica estatal sino también cómo los han re-significado para revertir, con el tiempo, distintas situaciones de desigualdad. Estas experiencias son: la creación de la bandera mapuche-tehuelche, la creación de un Centro Mapuche y Tehuelche y su pedido de restitución de restos humanos, y la participación de las poblaciones originarias en parlamentos convocados por el Estado.

La experiencia de la bandera mapuche-tehuelche, por ejemplo, muestra la forma en que la misma no solo devino un símbolo de reconocimiento indígena a nivel provincial, sino cómo su uso fue modificando determinadas prácticas de homogeneización e invisibilización estatal. Por su parte, la historia de creación del Centro Mapuche y Tehuelche nos cuenta acerca de los primeros intentos por revertir y evidenciar situaciones de desigualdad. Al conformarse como un colectivo más amplio de representación, este irrumpió en el escenario hegemónico permitiendo que diversas trayectorias, personales y colectivas, se anuden en memorias comunes y que, desde estos recuerdos de injusticia y de subordinación al Estado, surja un reclamo colectivo para lograr la restitución histórica de los restos del Cacique Inacayal. Finalmente, las participaciones en parlamentos convocados por el Estado hacia fines de la década del 80' y principios de la década del 90', también habilitaron lugares de encuentro y de intercambio de experiencias que, aun enmarcados dentro de la lógica multicultural del reconocimiento estatal, se volvieron sitios legitimados para redefinir el reclamo desde los límites e intersticios de las mismas convocatorias.

### **3.2.1 La bandera mapuche-tehuelche**

Como lo anticipamos anteriormente, reconocer a nivel provincial el emblema de un símbolo identitario no implicaba una gran inversión hegemónica en el marco de los discursos de una "lógica estatal" que buscaba escenificar su intención multiculturalista. Este símbolo devino en la actual bandera mapuche-tehuelche que es utilizada por la mayoría de las comunidades y organizaciones indígenas en la provincia del Chubut.

Aun cuando este triunfo podría relativizarse como resultado lógico de un discurso hegemónico que hacía suya la expresión formulaica de "respeto y tolerancia hacia la diversidad", para las comunidades y personas indígenas este acontecimiento tiene implicancias más profundas. Estas se deben a que, por un lado, la historia de su creación es entextualizada por sus protagonistas en marcos de interpretación que se reconocen colectivamente como conocimientos mapuche y tehuelche. Por otro lado, a que su uso, extendido y heterogéneo, ha devenido en una herramienta política para irrumpir en desacuerdo, en el mismo escenario hegemónico que la aprobó como emblema. De este modo, la bandera mapuche-tehuelche no solo es un símbolo identitario sino que su doble pertenencia (mapuche y tehuelche) cuestionó las matrices hegemónicas provinciales en las que el tehuelche había sido extinguido por la invasión chilena del mapuche. Asimismo, y en la medida en que encarnó en los afectos y sentimientos de pertenencia compartida, el emblema dejó de ser el ícono de una diversidad cultural tolerada, para ser el índice de la existencia de un Pueblo. En tanto Pueblo, comenzó a irrumpir en la escena provincial como una forma de resistencia a las imposiciones identitarias nacionales ("indígenas argentinos") que vinieron de la mano del proyecto civilizador y homogeneizador del Estado-nación.

La bandera fue creada en el año 1991 por Julio Antieco, sobrino del *longko* de la comunidad de Costa del Lepá, Zenón Antieco, quién entendió que las comunidades de la provincia "necesitaban" un emblema que los "identificara entre ellos" y frente al Estado provincial. Fue así que, en el año 1987, envía una carta a las demás comunidades para "hacer saber sus pensamientos" en torno a



enarbolar una bandera que represente al pueblo mapuche-tehuelche. Esta carta expresaba lo siguiente:

Yo Julio Antieco, he recapacitado que nuestro pueblo está desunido y he pensado que un emblema, como una bandera, sería el vínculo, la unión y representaría a las diferentes comunidades mapuches en distintos foros nacionales y en general. La bandera tendría los dos colores utilizados (en los camarucos) como el amarillo y el azul con una franja en el medio y la inscripción del nombre de nuestro pueblo. Hermanos, esta nota la envío para conocer la opinión de todos sobre dicho símbolo y también para poder iniciar los trámites en nuestra provincia y en provincias vecinas, donde citan hermanos mapuches. Aprovechando también esta oportunidad, los saludo con un afectuoso abrazo a todos desde Costa del Lepá, todos los mapuches de esa comunidad esperando una pronta respuesta a esta propuesta (Carta firmada por Julio Antieco y leída por su hijo en contexto de entrevista, 2010).

Estos pensamientos vinieron acompañados, además, de la interpretación de la bandera a través de un *pewma*. En aquel sueño se le presentó la forma y el diseño que debía tener este ícono de representación indígena en Chubut. En una de las primeras conversaciones que mantuve con Lucas Antieco—hijo de Don Julio—, me relató cómo había sido aquel sueño de su padre:

Empezó a soñar, a soñar. El sueño que él tenía era de una caña. Entonces empezó a interpretar el sueño. A la caña había que ponerle algo. Antiguamente, las comunidades, por ejemplo, usaban estos colores. El *calfu* (azul) y el otro (amarillo), siempre lo usaron, las comunidades, siempre en todas las rogativas. Entonces esto lo usaba el pueblo mapuche, usaba estas dos banderas en el camaruco, pero hace miles y miles de años. Entonces mi papá unió los tres colores e hizo la bandera (Lucas Antieco 2011)

Los *pewma*, o sueños, son marcos de interpretación del mundo privilegiados para los mapuche-tehuelche. Esto último debido a que el sueño es una “práctica cultural de pasaje” (Ramos 2010), el medio por el cual el ser se constituye heredero de la antigüedad y de los conocimientos: “A través del sueño, las personas seleccionan vocabularios, normas y sistemas de juicios desde un marco de interpretación mapuche para ver el mundo” (Ramos 2010: 134).

Aquel *pewma* recibido por Julio de sus ancestros, evidencia que la bandera como símbolo no solo estuvo orientada a un reclamo puntual —la unión y el reconocimiento provincial hacia las comunidades— sino que, además, se enmarcó dentro de los propios marcos de interpretación indígenas. En estos marcos, son los ancestros a través de sus portales los que señalan el camino a seguir, señalando—en este caso—la forma y los significados que debía adquirir aquel ícono de representación. Fue, de este modo, que Julio Antieco entendió que la bandera debía estar compuesta por el *calfu huenu*—relacionado con azul del cielo—, por el *plan cahuel*—entendiendo que el blanco simboliza el color del caballo sagrado en la rogativa—por el *choy antu*—el amarillo que representa al sol— y, finalmente, por una *Queupu*—que es la punta de flecha que simboliza el instrumento que, según él, le “permitió al pueblo sobrevivir” (Vicente Antieco, 2010)(ver imagen 11)



*Imagen 11: Fotografía de Julio Antieco y la bandera mapuche-tehuelche.*

Luego de haberla diseñado, don Julio comenzó a recorrer las comunidades de la provincia con el fin de conseguir su aprobación y logrando que, en el año 1991, los *longko* la reconocieran como propia, levantándola en sus propias ceremonias. Tres años después de que esta fuera izada en distintos lugares de la provincia se aprueba por decreto provincial en reconocimiento a su creador.

Después de su fallecimiento, los hijos de Julio Antieco—muchos de los cuales viven en la zona del valle y la costa de Chubut—continuaron recorriendo ceremonias y reuniones para promover el uso de la bandera en los acontecimientos donde todavía no se izaba. Desde entonces, el uso de la bandera vino de la mano de la rememoración de quien fue su creador y de quien se volvió un referente de la unidad indígena de la provincia.

Como señalé antes, la bandera también logró ser un símbolo identitario que consolidó el marco provincial de la doble pertenencia como mapuche y como tehuelche, en contraposición a las matrices hegemónicas de alteridad que construían al tehuelche como argentino y extinto y al mapuche como extranjero y ajeno a la provincia. Su pronta difusión y utilización puso de manifiesto la necesidad de articular intereses y reclamos comunes en una nueva visibilidad indígena que empezaría a encarnar en subjetividades afectivas y sentidos de pertenencia compartidos. Como veremos más adelante (capítulo seis), estas subjetividades políticas emergentes como mapuches-tehuelche son particulares de los lenguajes de contienda que se fueron constituyendo en la provincia de Chubut – y distintas a las preponderantes en otras provincias patagónicas como Río Negro, Neuquén o Santa Cruz, donde el ser mapuche y el ser tehuelche suelen ser subjetividades diferenciadas.

La bandera, entonces, se volvió un ícono de la articulación indígena, de un lugar de enunciación que devino visible y audible para el gobierno provincial y de una historia que comenzó a ser reconstruida en clave de alianzas y reestructuración de grupos y pertenencias indígenas. En otras palabras, la bandera de Julio Antieco implicó un trabajo de restauración de la memoria orientado a poner en primer plano una comunidad imaginada –en el sentido de Benedict Anderson (1991)— donde los mapuche y los tehuelche son los ancestros comunes y quienes sufrieron de igual manera la violencia estatal desde fines del siglo XIX. Una historia que discute la versión oficial del pasado sobre el enfrentamiento entre estos dos pueblos, subrayando los procesos antiguos de familiarización y de alianzas entre estos ambos. En esta dirección, la bandera simboliza el siguiente desacuerdo: el ser tehuelche no es una identidad extinta (muchos tienen antepasados tehuelche)

y el mapuche no es extranjero ni invasor (sus ancestros mapuche son preexistentes al Estado-nación). El único extranjero es el *wingka* que los despojó de su territorio, y, ante esta otredad, se funden en una subjetividad compartida las distintas trayectorias históricas de las personas y familias indígenas de la provincia de Chubut.

Su utilización, además, irrumpió en el escenario social como una forma de resistencia a las imposiciones identitarias nacionales del proyecto civilizador y homogeneizador del Estado-nación como fueron, por ejemplo, el uso obligatorio de la bandera argentina en las ceremonias, la entonación del himno nacional en actos conmemorativos indígenas y el cambio de nombres y apellidos indígenas. En contraposición a estas imposiciones, la bandera mapuche-tehuelche empezó a ser usada en las ceremonias reemplazando a la argentina. De este modo lo recordaba un reconocido militante mapuche:

Otro de los trabajos que hicimos fue el de analizar por qué en los *rewe* (sitio sagrado en las ceremonias) se ponía la bandera argentina. ¿Por qué? Y entonces los ancianos nos decían: “no, porque siempre la pusimos, porque siempre estuvo”, te decían. Entonces el trabajo ese de analizar el porqué de la bandera argentina en los *rewe* nos sirvió a nosotros para darnos cuenta de cuánto tuvo que transitar el pueblo mapuche en esta forma de supervivencia cultural, de cómo se pudo reconstruir en un marco tan adverso como fue la ocupación y la usurpación de nuestros territorios. Entonces, ahí, en los testimonios, salía el hecho de que para hacer un *camarucu* (ceremonia), *nguillatun*, tenían que pedirle permiso al gobernador dos meses antes. Y esperar que el gobernador les responda y este te imponía que tenías que poner la bandera argentina. O sea, si levantabas una rogativa tenías que poner la bandera argentina. Fueron pasando los años y la gente lo asimiló como parte de un elemento ritual, digamos. Como que la bandera estaba ahí. Y muchas comunidades empezaron a replantearse la idea de levantar otra bandera que no sea la argentina. Y en esos años surge una bandera que identifica a la provincia de Chubut, fundamentalmente al pueblo mapuche-tehuelche. Es un *longko* que se llama Antieco, que presentó una bandera y todo el resto de las comunidades que participaron aceptaron esa bandera. Entonces se fue reemplazando la bandera argentina por la que planteaba este *peñi* (Mauro Millán 2016)

Entiendo, para finalizar, que aun cuando Julio Antieco fue el referente de la creación de la bandera, esta nunca estuvo asociada a una comunidad en particular, ni encarnó distribuciones jerárquicas de cargos, representantes u organizaciones. La bandera mapuche-tehuelche fue apropiada por la mayor parte de las organizaciones y comunidades de la provincia sin que ninguna de ellas reclamara para sí algún tipo de autoridad o de representación sobre el colectivo que reunía (Ramos y Stella 2015). En la práctica de sus usos, la bandera promovió un proceso creciente de autonomía de las personas, comunidades y organizaciones para definir, en adelante, los sentidos específicos de esta adscripción como mapuche y tehuelche (ver capítulo seis). Es por esto mismo que, por ejemplo, para la *longko* actual de la comunidad de Costa del Lepá, la bandera simboliza la visibilización de los mapuche-tehuelche como pueblo ancestral: “es por eso que estamos, si no está la bandera mapuche tampoco nosotros estamos. La bandera mapuche es muy importante porque ahí está la fuerza de todos nosotros, el *nepen*...”<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Disponible en <http://argentina.indymedia.org/news/2003/09/132888.php> (acceso en enero del 2014)

### 3.2.2 La creación del Centro Indio Mapuche- Tehuelche y la primera restitución del Cacique Inacayal

Durante aquellos años empezaron también a surgir en la provincia diversas instancias colectivas de organización indígena. Estas podían perdurar a lo largo de los años como una organización “en lucha” o surgir transitoriamente para un reclamo o acontecimiento puntual. Este último fue el caso del Centro Indio Mapuche Tehuelche, la primera organización que tuvo visibilidad a nivel provincial y a nivel nacional por su reclamo de restitución histórica del Cacique Inacayal.

Este Centro aglutinaba a varias comunidades y personas que se auto-adscribían como mapuche y tehuelche en la provincia, particularmente en la región de la costa y el valle de Chubut. Fue en el año 1989 cuando aparece un reclamo público por parte de este colectivo: exigir al Museo de La Plata la devolución de los restos del *longko* Inacayal a su “lugar de origen”. Restos que, luego de haber sido tomado prisionero y haber muerto en esa misma institución, formaron parte del Departamento de Antropología del Museo (Lehmann-Nitsche 1910:85; Vignati 1942:25). Allí fueron exhibidos en la Sala de Antropología hasta 1940 (Politis 1994:46). Como analizaremos en detalle en otro capítulo (capítulo cinco), en el año 1990, el Senador Nacional Hipólito Solari Yrigoyen apoya este reclamo y presenta un proyecto de ley al Congreso disponiendo el retorno del cacique a Tecka.

Lo que me interesa remarcar aquí es la forma en que la creación de este centro sobrepasó los pisos de lo esperable para el contexto hegemónico de aquel momento. Para una provincia en la que los reclamos indígenas sólo eran vehiculizados por los representantes políticos o caciques de las pocas comunidades reconocidas en aquel entonces, las demandas del Centro, en nombre de un conjunto de comunidades, irrumpieron en el escenario de la política de aquella época habilitando un lugar social de articulación hasta el momento poco frecuentado.

Como lo analizamos en otro trabajo (Ramos y Stella 2015), el Centro Mapuche Tehuelche vino a redefinir los lenguajes establecidos para la contienda política de aquellos años (Roseberry 2000). La creación de una agrupación de mapuches y tehuelches conformada por miembros de distintas comunidades empezó a hacer visible, de modo incipiente, la posibilidad de un sujeto colectivo como expresión conjunta de un posicionamiento común. En la historia del movimiento indígena de Chubut, con la creación del Centro inicia también una práctica colectiva de entextualización. Es entonces cuando se producen los primeros textos que entran experiencias históricas con potencial político para reconstruir redes sociales y afectivas más amplias que las circunscriptas a una comunidad.

Si bien en la lógica de los consensos y los vocabularios de contienda del momento, el Estado habilitaba y promovía lugares colectivos para la representación, las formas de nombrar y plantear el “nosotros” fueron novedosas para ese contexto provincial. Así, por ejemplo, lo narraba una de las abuelas referentes de este proceso en la región de la costa y valle:

Entonces nosotros empezamos a trabajar, empezó Héctor Gil. Con lo cual, Héctor viaja a Buenos Aires a hablar con el presidente de la nación. Estaba Raúl Alfonsín y después volvió hacer el otro viaje con Carlos Menem. Bueno, llega Héctor Gil y dice que nos juntáramos, que nos reunamos en un salón. Y bueno, nos reunimos en las Piletas del Sur, fue el primer encuentro que hicimos con Héctor Gil, que llega con un papel diciendo que ya la traída de los restos de Inacayal se iba a conseguir. De ahí era donde salía la palabra “la libertad de los pueblos originarios”... que ya

éramos pueblos libres, podíamos hablar. Esa era la frase que se usaba (Palmira Hueche En Inacayal 2014<sup>30</sup>)

Como sucedió con la bandera mapuche-tehuelche, entiendo que este acontecimiento también inaugura la disputa de las matrices hegemónicas de alteridad, particularmente cuestionando aquellos rótulos científicos –autorizados en clasificaciones etnológicas (ver capítulo dos) – con los que se invisibilizaron los procesos históricos de subordinación al Estado nación. De este modo, cuando el Centro se hace visible a través de un reclamo público, irrumpe en ese ordenamiento hegemónico de la época proponiendo una serie de redefiniciones.

Por un lado, la creación de una agrupación de mapuches y tehuelches encarnaba al sujeto político que empezaba a emerger como resultado de las redes políticas, sociales y afectivas que se estaban gestando en la provincia. Esta articulación, entre diferentes comunidades y personas indígenas con un fin en común, será el antecedente de otras formas de organización política novedosas que irán surgiendo años después. Aun cuando el reclamo y la forma de organización que adquiere el Centro se enmarcaron dentro de la lógica de la política estatal, como expresaba Palmira en la cita, fue a partir de esta experiencia que muchas personas mapuche y tehuelche entendieron que “podían hablar” e, incluso, “sacar las palabras” de “la libertad de los pueblos originarios”. En estas primeras expresiones formulaicas (Foley 1995) subyacen los sentidos afectivos y políticos de ir encontrándose “juntos”.

Por otro lado, el Centro se presentó en las esferas públicas frente a un reclamo puntual: el pedido de restitución de los restos de quién para la historia oficial había sido un “indio tehuelche” (Endere 2011). Tan efectivo fue ese relato hegemónico, que parte de los principales justificativos acuñados por el gobierno para restituir sus restos giraron en torno a su condición de “cacique tehuelche” y a los hechos de haber “prestado servicios a la exploración de la Patagonia” y de haber “enrolado la bandera argentina en su toldería” (Endere 2011). Sin discutir específicamente esta versión del pasado, entiendo que, al presentarse como una organización indígena perteneciente al pueblo mapuche y al tehuelche, el Centro empezó a poner en tensión o en contradicción las categorías de sujeto que dividen y clasifican a los tehuelches como argentinos verdaderos y a los mapuches como extranjeros chilenos. En principio, y tal como lo explicaba Palmira, el Centro reúne la heterogeneidad de trayectorias históricas en la idea de un pueblo originario, preexistente al Estado nación. Aun cuando la tehuelchidad como credencial de argentinidad era parte del vocabulario acordado con el gobierno para producir el texto del reclamo, la práctica de encontrarse “juntos” y de reclamar como “pueblo originario” constituyó, en esos años, un quiebre y un nuevo piso de enunciación que resultaron centrales para el desarrollo posterior de la movilización indígena en la provincia.

Por último, el hecho de haber “hablado” y de haber sido escuchados como colectivo también marcó una bisagra en las formas de reclamo puesto que, a partir de entonces, la práctica de organizarse articulando intereses comunes multiplicó las voces que se pronunciarían en disidencia, en procura de derechos o en la disputa por recursos. En esos años irán apareciendo en la escena pública distintas comunidades --reclamando por sus derechos y por los de sus ancestros-- que hasta entonces no estaban siendo tenidas en cuenta como tales por el Estado provincial. Como señala María Luz Endere, a partir de una entrevista al Casimiro Calauquir de la Colonia Pocitos de Quichaura, el regreso de Inacayal “significó que la colonia comenzó a ser tenida en cuenta...” (Casiano Calauquir, En Endere 2010). En los años siguientes a la restitución, la comunidad Pocitos

---

<sup>30</sup>Chein, Y; C. González y V. Ñanco (Productores) 2014. Inacayal. La segunda Restitución. Chubut, Argentina.

de Quichaura recibió del gobierno la instalación de un equipo de radio para conectarse con el municipio más próximo, la construcción de una sala de usos múltiples y el reconocimiento legal como comunidad indígena. Esta respuesta ante un reclamo organizado en nombre del pueblo originario operó como clave de lectura del nuevo escenario político en el que comenzarían a circular como un sujeto colectivo de derecho.

### 3.2.3 Los parlamentos

Como lo señalan Ana Ramos y Walter Delrio (2006), en la memoria social han perdurado aquellas contadas acerca de los parlamentos donde los *longko* que representaban a distintos grupos familiares se reunían para acordar, de forma conjunta, estrategias políticas, económicas y militares. Según los autores, los recuerdos sobre estos encuentros se remiten a los tiempos de las campañas militares —durante la segunda mitad del siglo XIX— y se extienden al menos hasta mediados del siglo XX<sup>31</sup>.

Estos recuerdos fueron utilizados por parte del gobierno provincial para el logro de sus objetivos gubernamentales. Esto ocurrió hacia finales de la década del '80 y principios de los '90, cuando los partidos políticos de ese entonces legitimaron sus bases en estas memorias sobre las formas de hacer política indígena. Como lo señala Ana Ramos (2008), los parlamentos empezaron a realizarse con la ayuda logística del partido oficial —en ese entonces justicialista— y con vistas a las reformas constitucionales. De este modo, la autoridad de la “participación indígena” comenzó a formar parte de las retóricas parlamentarias y los debates políticos del momento.

Un ejemplo de esto fue la realización, en 1991, de dos Reuniones de Comunidades y Caciques Aborígenes en la provincia de Chubut. Estos encuentros tuvieron como sus principales objetivos lograr que el Estado tenga una interlocución directa con los *longko*, crear y poner en funcionamiento una Comisión Provincial de Identificación y Adjudicación de Tierras y promover, en esos espacios, la discusión sobre la reforma de las leyes indígenas provinciales (Ramos 2008)

En el marco de esta agenda oficial, los *longko* se centraron principalmente en la articulación de sus reclamos en torno a la educación, a la salud y al territorio, así como también en la elaboración de una demanda conjunta para que la bandera mapuche-tehuelche creada por Antieco tenga reconocimiento provincial. En este sentido, la participación en estas instancias pasó a ser tanto un dispositivo estatal para organizar las bases partidarias como un lugar de toma de poder por parte de las comunidades indígenas—en el sentido ambivalente que señala Lawrence Grossberg (1996) (ver capítulo Palabras finales). Como veremos luego, aun cuando estos parlamentos buscaban consolidar una estructura organizacional centrada en la representación de los *longko* y circunscripta a las comunidades rurales reconocidas por el gobierno, las agendas oficiales se vieron prontamente desbordadas por los efectos que tuvo en los participantes el simple hecho de encontrarse para intercambiar experiencias. En la provincia de Chubut nunca fue una tarea fácil la logística de reunirse, por lo cual, los parlamentos fueron la posibilidad de hacerlo. En las memorias de quienes participaron de estos eventos suele ponerse en valor la importancia que tuvo entonces

---

<sup>31</sup> Por ejemplo, cuando los miembros de la comunidad de Boquete Nahuelpan (Noroeste de Chubut) tuvieron noticias de que el Estado los desalojaría de sus tierras —desalojo que efectivamente fue realizado en el año 1937—, organizaron y participaron en distintos parlamentos regionales. Los *longko* de Boquete Nahuelpan articularon sus estrategias con los de comunidades cercanas para intentar evitar el desalojo. Para Ana Ramos, estos lugares sociales de compromiso y acción han pasado a la memoria social como la forma mapuche de hacer política. (Ramos 2008).

poner en práctica modelos de relacionalidad y de protocolo político para empezar a organizar ese “nosotros” que se estaba haciendo visible en los encuentros como un sujeto político colectivo.

La percepción divergente que los participantes indígenas fueron teniendo con respecto a las agendas gubernamentales resulta de los trabajos de memoria que estos encuentros despertaron. Aun en esta reedición estatal, el parlamento se transformó en un lugar de memoria colectiva sobre las luchas de los antepasados. Esto es, un marco de interacción, de intercambio comunicativo y de interpretación del pasado para contextualizar las experiencias vividas y presentes de violencia, injusticia, sometimiento y subordinación que no habían podido ser hasta entonces tan abierta y ampliamente entramadas en textos comunes.

A pesar de los manejos de los sectores políticos dominantes por crear y delimitar los espacios disponibles de acción para las poblaciones indígenas de Chubut, los parlamentos se volvieron lugares habilitantes de memorias y de luchas. Siguiendo a Ramos y Delrio (2006), entiendo que es en la historia de los parlamentos que se encuentran inscriptas las historias de las comunidades, la reconstrucción de los diferentes conflictos por el territorio y el conocimiento sobre las trayectorias de los linajes desde los tiempos de las campañas militares.

En síntesis, tanto la creación de la bandera mapuche-tehuelche, el reclamo de restitución de Inacayal por parte del Centro Indio Mapuche y Tehuelche como la participación en los parlamentos oficiales fueron el resultado de acuerdos asimétricos entre las personas indígenas y los funcionarios de gobierno de aquellos años. Con la iniciativa de unos o de otros, estos eventos respondían a las lógicas estatales de configuración de alteridades y fueron las inversiones hegemónicas con las que la gubernamentalidad de aquellos años construyó su versión local de la política multicultural. Aquí los indígenas fueron invitados a existir como sujetos políticos en tanto su participación empezaba a ser re-significada como una forma de legitimar políticas estatales recurriendo al valor agregado en este consentimiento: su nuevo estatus como expresión de la diversidad. Expresión cuya autoridad residía en la nueva economía de valores del multiculturalismo como retórica de la inclusión ciudadana.

Sin embargo, este proceso de construcción de hegemonía habilitó un espacio social efervescente de encuentros, debates y reposicionamientos políticos. Las personas mapuche y tehuelche que participaron en ellos recuerdan esos años como la oportunidad de volver a traer el pasado al presente. Es decir, de poder reconstruir los vínculos, las alianzas y los compromisos políticos regionales que ya habían sido practicados por sus padres y abuelos; de poner en foco la revalorización de las “formas mapuche y tehuelche de hacer política”; y de visibilizar experiencias pasadas y presentes compartidas de injusticia estatal.

En breve, aquel multiculturalismo operó como una forma de despolitizar la cultura. Esto implicó que si para ser sujeto legítimo de derechos el indígena debía dar muestras de “posesión de cultura”, la estrategia de control residía en definir “cultura” como una lista de diacríticos folklorizados (por ejemplo, hablar la lengua indígena o hacer ceremonias ancestrales). Desde este ángulo, el multiculturalismo definía al “indio permitido” (Hale 2004) como interlocutor legítimo en los escenarios de la política y desplazaba de estos al “indio intolerable”, es decir, aquel que, en nombre de su cultura, disputaba—por ejemplo— la distribución desigual de los recursos.

En este camino, la aparición pública del indígena como actor político fue dando lugar al proceso de politización de la cultura (Wright 1998) con el que se fueron poniendo en tensión los límites del modelo multicultural. Ahora bien, pensando este proceso en el contexto de la provincia de

Chubut, considero que los sentidos y direcciones que fue adquiriendo esta politización se fueron forjando en una arena de disputas donde participaron voces indígenas y no indígenas. Los mismos funcionarios de gobierno o militantes de partidos políticos que promovían al “indio permitido” como poseedor de cultura, también fueron politizando la cultura indígena para sus propios fines e intereses. En el marco del multiculturalismo no solo se impusieron formas de “ser”, sino que también se ensayaron estrategias simultáneas de despolitización y de politización de la cultura. Es en este mismo inter-juego donde comienzan a surgir los primeros posicionamientos del pueblo mapuche-tehuelche como actor político en contexto de democracia.

Entiendo, por lo tanto, que estos tres eventos señalan el inicio de la movilización indígena en la provincia en el contexto de apertura democrática. La particularidad de esta etapa reside, por un lado, en los efectos organizativos de reconocerse “juntos” y como un sujeto político; por el otro, en la fuerza performativa que tenían entonces los modos de re-acentuar los significados hegemónicos –incluso cuando estas re-acentuaciones fueron muy sutiles. En esta primera etapa de la movilización indígena en Chubut, la región de la costa y el valle donde he centrado mi investigación, constituyó uno de los principales escenarios. Desde allí, y a partir de entonces, se fueron creando nuevos espacios de organización e, incluso, posicionamientos políticos que buscarán impugnar las lógicas estatales e irrumpir de formas novedosas para tensionar los topes de lo hegemónicamente “aceptable”. Como lo veremos en el siguiente apartado, este último fue el caso de una organización indígena que tuvo influencia en toda la provincia: la Organización Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre.

### **3.3. Creación de lugares “fuera” de la lógica estatal: los *trawn* de la 11 de octubre.**

Aproximadamente en el año 1992 se gestó una forma nueva de organización colectiva en Chubut: la Organización de Comunidades Mapuches y Tehuelches 11 de Octubre. En el transcurso de los años, esta fue tomando direcciones diferentes a las tendencias colectivas anteriormente descritas, como fue—por ejemplo— la visibilización de otras redes de alianza y compromiso colectivo a nivel provincial. Así la describía uno de sus referentes:

Está conformada por gente que vive en centros urbanos y comunidades rurales. Somos parte de la reorganización de nuestro pueblo originario que ocupaba lo que hoy son Chile y Argentina. Estamos trabajando en la zona noroeste de Chubut donde existe la mayor cantidad de población mapuche que vive en comunidad rural. Se ha dado un proceso de recuperación de nuestra filosofía, de nuestro conocimiento y a partir de ahí nos estamos proyectando en el futuro como una alternativa más, dentro del contexto de globalización y de opresión de este sistema. Nos estamos enfrentando con situaciones que tienen que ver con este proceso. Somos un Pueblo que, si admite lo que es y comienza a pensar colectivamente, comenzará por generar un conflicto en el opresor, en este caso el Estado argentino (Azkintuwe 2005)

De acuerdo con lo dicho en el apartado anterior, la política mapuche-tehuelche de la provincia de Chubut hasta los inicios de la década del '90 ocupó, de formas estratégicas, los espacios configurados mayormente por parámetros nacionales o lógicas estatales. Es decir, tanto la creación de la bandera como emblema de representación y el reclamo de restitución del Centro Mapuche Tehuelche como los parlamentos convocados por el Estado se enmarcaron dentro de lo que, en palabras de Jacques Rancière (1996), sería un ordenamiento policial de las conductas.



Jacques Rancière (1996) identifica dos lógicas propias de las sociedades. Una, la lógica llamada “de policía”—que adecuándome a los usos sociales prefiero llamarla como “la política”— es la que sustenta la igualdad proclamada y apunta a contar y nombrar las partes como partes, a distribuir los cuerpos en el espacio de su visibilidad o invisibilidad, y a poner en concordancia los modos del ser, los modos del hacer y los modos del decir que convienen a cada uno. La otra, la lógica política—que prefiero identificarla como el momento de “lo político”— es la anclada en la desigualdad vivida y busca, en cambio, poner en suspenso el orden establecido mostrando sus contradicciones y cuestionando esa distribución policial de los cuerpos que estipula quiénes, desde dónde, por cuáles medios y a través de qué demandas pueden solicitar igualdad.

En este sentido, y con el fin de participar como adversarios legítimos en la negociación de sus reclamos, los actores indígenas han marcado sus prácticas en los términos que las definen como aceptables. Sin embargo, a partir de estas experiencias previas, fueron emergiendo proyectos políticos que buscaban circular el espacio social y posicionarse en él ensayando modos de subjetivación que, en alguna medida, no estuvieran enmarcados en el orden establecido de la política.

Es en esta línea que la organización 11 de octubre ha ido encarando distintos procesos de lucha, entre los que se encuentran, mayormente, las recuperaciones territoriales junto con comunidades en conflicto por sus tierras (Ramos 2005). En el transcurso de aquellos años, la organización fue consolidando su tendencia a pensar la política como un accionar “autónomo” y a crear otras redes de alianza y compromiso colectivo a nivel provincial. En el marco de una charla que dio en las Jornadas de Estudio Internacional de Derechos y Políticas para Pueblos Indígenas y Poblaciones Afrodescendientes, Mauro Millán—referente y militante mapuche—relató la forma en que se gestó esta nueva manera de pensarse colectivamente:

En el año 1991 o 1992 cuando se planteaba, me acuerdo, lo del Centenario en la localidad de Esquel, nos propusimos generar un hecho, en principio era un homenaje. Cuando todo el mundo hablaba de anti-homenaje nosotros dijimos: “No! Vamos hacer un homenaje a nuestros mayores, a los que ya no están o a los que están”. Y el único lugarcito que había que tenía un nombre de un antepasado nuestro, que bueno había sido *longko* también, se llamaba una pequeña plazoleta de nombre Mariano Antieco Nahuelpan. Me acuerdo eso, que era una pequeñita plazoleta. La plaza principal se llama San Martín, la avenida principal es Roca. Bueno, el único lugar que hacía referencia a la presencia mapuche era esa plazoleta. Bueno el tema es que hicimos una convocatoria, pensando que seguramente íbamos a encontrarnos con la familia, no? Con algún que otro mapuche que escuchó el mensaje o la invitación. Sorpresa para nosotros, vino mucha gente, mucha gente de diferentes comunidades. Pero mucha! Nunca habíamos pensado que la convocatoria iba a tener tanta respuesta. Y fundamentalmente de la gente de las comunidades y de los barrios. Tuvo mucho impacto ese acto, mucha convocatoria y en ese marco de ese acto homenaje vinieron comunidades a denunciar atropellos a su territorio. Una venía, me acuerdo, con una orden de desalojo. Sintieron que el único lugar donde le podían dar respuesta era un acto, un sencillo acto homenaje. Nosotros para organizar ese acto nos conformamos como Comisión 11 de octubre. Para salir a pedir donaciones, para pedir sonido, todo lo que requería ese acto nos autodenominábamos Comisión 11 de octubre. El tema es que de ese acto, prácticamente así, sin exagerar, de inmediato pasamos a participar en la resistencia

que estaban planteando estas comunidades, para no ser desalojadas. La comisión 11 de octubre de ser una comisión organizadora de un acto pasó a ser una organización, una pequeña organización, que comenzó a articular con algunas comunidades... (Mauro Millán 2016)

Uno de los principales punto de partida para la toma de las decisiones fue la desconfianza en, y el desacuerdo con, los espacios para la acción puestos a disposición por el Estado (Ramos 2008). Justamente por esto último, el uso de los mecanismos estatales nunca fue vía principal de la política de la organización. Fue así que las acciones estuvieron más orientadas a impugnar dichos espacios estatales, a la recuperación de tierras, a prácticas de denuncias con movilizaciones, a tomas de edificios oficiales y a cortes de ruta dirigidos, la mayoría de las veces, contra las políticas estatales y las empresas extractivas de recursos. Así lo explicaba Mauro Millán:

Me acuerdo que la primera comunidad que planteó una resistencia en su lugar, fue la comunidad *Wiska Antieco*. Esto fue en la zona de Alto Río Colín, ellos ya tenían una demanda que se dirimió en la justicia y perdieron el juicio con una forestal y lo único que quedaba era buscar una salida política. No había otra alternativa. En aquel entonces fueron las primeras movilizaciones que hacíamos en Chubut. Y la primera vez que se veía una acción de protesta en la provincia de Chubut y fundamentalmente en Esquel. De hecho hicimos un acto frente a tribunales y bueno, de a poco comenzó a haber cierta movilización y de a poco todo eso converge en que, articulando con algunas comunidades, decidimos que comenzaríamos con toma de edificios públicos. Que para aquella fecha era algo muy novedoso, era algo que nunca había sucedido. Pensaban, de hecho, que el relato estatal era que solo quedaban dos comunidades. Que eran la de Nahuelpan y en la zona de Cushamen, o en lago rosario en todo caso. Pero después ya no había más mapuche en la provincia de Chubut. Estamos hablando en el 92', 93' comenzó todo este tipo de acciones. Me acuerdo que tuvo mucho impacto la toma de un edificio público, de un organismo que hasta el día de hoy existe que se llama el IAC (instituto Autártico de Colonización y Fomento Rural). Es el que lleva el control de las tierras fiscales, es el que adjudica permisos precarios de ocupación. Tuvo tanto impacto la toma, porque fue indefinida y la primera vez que pasaba esto. Y yo recuerdo que, en ese momento, yo termino dialogando con Corach (ministro de Menem). Yo habló con él, y él me dice "nosotros vamos a solucionar ese conflicto, porque vamos a comprar las tierras". Me acuerdo de la cifras, las tierras de los *Wiska Antieco* que tenían un conflicto que ya no se podía dirimir en la justicia. Fue la primera vez que el Estado, en esa parte, decide expropiar. Es decir, ellos compran la tierra que me acuerdo la cifra. Era doscientos mil dólares. Cien mil pone el Ministerio del interior, que ahí es donde Corach dice "tengo buenas noticias para darles, nosotros vamos a poner cien mil y el Ministerio de desarrollo puso el resto (nación)". La expropió, la dio y se le entregó el título de propiedad. De hecho, inclusive, nos dieron un monto de dinero para hacer el festejo. Para nosotros ese momento fue un triunfo! Si yo lo pienso ahora, bajo ningún punto de vista íbamos aceptar una expropiación. Pero para ese momento y de manera tan inmediata, ganar—eran dos mil quinientas hectáreas—para nosotros fue un logro. Y eso motivó y empezó a motivar a otras comunidades. Nosotros pensamos a ser una herramienta útil de articulación entre las comunidades no? Comunidades que

estaban emparentadas pero que no se veían hace décadas, no se encontraban. A veces para una elección nacional que tenían que ir a votar. (Mauro Millan 2016)

Como lo señalamos anteriormente, a la par de estas formas de lucha, la 11 de octubre logró instaurar una nueva forma de hacer política indígena como lo fueron los denominados parlamentos o *trawn* mapuche-tehuelche. Estos, convocados por esta organización, se proponían—entre otras cosas—actualizar formas y remembranzas de las “juntas” de “los de antes desde un lugar de absoluta autonomía” (Mauro Millan 2003 en Ramos 2008).

Estas nuevas formas de encuentro no solo rompieron y disputaron determinadas dicotomías hegemónicas entre mapuche y tehuelche, sino que, además, lograron realizar una lectura propia—y no oficial— de los procesos, enmarcándolos en sus propias formas de interpretación. En otras palabras, aquellos *trawn* propusieron una forma mapuche y tehuelche de lucha. Por un lado, porque la participación intentó buscar la exclusividad de sus participantes indígenas; y, por el otro, porque en ellos el temario de discusión se circunscribió a los intereses de reflexión, a los conflictos y a las estrategias políticas que las mismas comunidades y organizaciones determinaban como prioritarios.

Estos parlamentos fueron produciendo nuevos lugares de subjetivación indígena a partir de los trabajos de la memoria y de la espiritualidad —localizada en experiencias heredadas, ceremonias religiosas (*camarucos*, *nguillatun*), cantos sagrados (*tayil*) o consejos sobre el “andar bien” (*nglam*). Así, lograron iniciar debates y reflexiones orientados a pensar estos conocimientos como parte constitutiva de la política y no como mero diacrítico de legitimación en lo tradicional (Ramos 2008).

En contraposición a los discursos hegemónicos y por fuera de la lógica de la folklorización— donde la identidad tenía como único camino posible el mestizarse, la desaparición o la transformación en vestigios del pasado (ver capítulo dos) —, la Organización 11 de Octubre postuló la idea de recuperación de prácticas ancestrales históricas y “la recuperación de una forma originaria de manifestarse de manera colectiva”<sup>32</sup>. Como lo señalamos en otro trabajo (Ramos y Stella 2015), entendemos que los parlamentos convocados por esta organización entramaron una noción de “Pueblo” de modos complejos, diversos y no previstos, logrando que distintas comunidades y organizaciones mapuches-tehuelche de las diferentes zonas de Chubut fueran enmarcando y redefiniendo sus demandas.

Asimismo, las personas que participaron en estos encuentros también aportaron a la construcción de un colectivo, desde sus diversas historias de vidas, sus diferentes afectos, visiones y matices en las prácticas de subjetivación como miembros de un Pueblo. De este modo lo expresaba una de sus participantes: “Desde que participo en los encuentros mapuches no pienso en una comunidad sola, soy parte de una lucha que tenemos que hacer todos (...) en conjunto con otras comunidades” (Huenchunao 2004 en Ramos 2008).

Como estrategia de visibilización y movilización, aquellos *trawn* empezaron a ser pautados en diferentes lugares de la provincia, con participación de integrantes oriundos tanto de ámbitos rurales como urbanos y de diversas regiones—cordillera, meseta, costa y valle. Entiendo, por lo tanto, que como práctica de lucha y de pertenencia estos encuentros han logrado a lo largo de los años tener un efecto multiplicador y re-articulador de biografías personales y colectivas. Estas

---

<sup>32</sup> En comunicado público de la Organización 11 de Octubre, con fecha del 24 de mayo del 2003 (Ver Ana Ramos 2008).

instancias de pertenencia y relacionalidad estimularon la búsqueda y la práctica de subjetivaciones que, aunque heterogéneas, se anclan hasta el día de hoy en la idea de pertenencia a un mismo Pueblo.

En este sentido, coincido con Ramos (2008) en que estas experiencias de lucha fueron parte del resultado de diferentes trayectorias sociales donde las personas y grupos mapuche y tehuelche articularon sus pertenencias y alianzas. En esta dirección, los movimientos indígenas, con su propia heterogeneidad, pudieron circunscribir lo político como un modo específico de relacionalidad. Esto mismo lo lograron ocupando los lugares disponibles por las políticas estatales y habilitando lugares autónomos de reflexión y compromiso político. Es decir, fueron entramando de modos complejos el espacio social donde se yuxtaponen redes diferentes de articulación.

Frente a este panorama social, la zona de la costa y valle de la provincia no quedó fuera de esta nueva reconfiguración social y también tuvo sus movimientos y circuitos de movilización indígena. Este nuevo contexto de reconocimiento y visibilidad logró que comenzaran a darse procesos de conformación de subjetividades mapuche y tehuelche, formas colectivas de organización indígena y prácticas que—aún enmarcadas en esta lógica de la multiculturalidad—habilitaron ciertos lugares en una región mayoritariamente urbana y pensada como “sin indios”.

Por un lado, muchas de las personas que vivían en la región participaron de aquellas instancias de lucha señaladas en el apartado anterior. Por ejemplo, acompañaron la convocatoria y el uso de la bandera mapuche-tehuelche, fueron protagonistas del pedido de restitución del Longko Inacayal por parte del Centro Indio y asistieron a los “parlamentos”—o “asambleas”— que el Estado provincial realizó en la zona de Trelew o Rawson.

Por otro lado, muchas de estas mismas personas también formaron parte de los encuentros convocados por la 11 de octubre. La participación en los *trawn* —logrando incluso que uno de ellos se realizara en la localidad de Rawson en el año 2006—, en las recuperaciones territoriales en la zona de la cordillera—como la recuperación de Santa Rosa en el año 2007, por ejemplo—, como en otras movilizaciones y reclamos que se fueron llevando a cabo a lo largo de los años — como las denuncias al juez Colabelli por maltrato, arbitrariedad y violencia contra el pueblo mapuche—, fueron parte constitutiva de los procesos de subjetivación indígena en la región de la costa y el valle. Así era como lo recordaba una de las abuelas:

Esa vuelta fuimos como veinte de la zona. Fue un colectivo de acá, a acompañarlos. Fuimos muchos de acá, como veinte. Iban gente desconocida también, que ni la conocía. Se subieron en Dolavon, Gaiman, en todos lados (...) Después estuvimos, hace pocos años, cuando hicieron una recuperación. Ahora voy a estar, ahora en febrero, voy a estar. Porque viste que están haciendo camaruco o rogativa, ahí en el campo. Que ahí estaban los Millán, están adentro del alambre. Donde está la estancia de Benetton, Leleque. Ahí estuvimos también, ahí fuimos en colectivo. Quién era que estaba esa vez? No me acuerdo, quién era. Cuando llegamos, nosotros llegamos a la noche, había un fogón nomás. Y al otro día se hizo la asamblea (Manuela Tomas, 2015)

A partir de las diferentes conversaciones que mantuve con las personas con las que trabajé, entendí que el mapa social indígena de la región no se encontraba ajeno a las iniciativas que se estaban llevando a cabo en otras partes de la provincia. De este modo, y contrariamente a lo que se pensaba de la zona—la inexistencia de “indios” y por lo tanto la ausencia de movilización—,

también comenzaba a gestarse, durante esos años, formas de organización colectivas novedosas que revirtieron los procesos de invisibilización y que disputaron los estereotipos dominantes sobre las poblaciones originarias.

En base a estas trayectorias sociales, describo a continuación el escenario social indígena de la zona de la costa y valle de Chubut a partir de las movilizaciones y organizaciones que allí se fueron ensayando. Este mapa fue el que luego sentó las bases de las futuras luchas en esta región y, además, el que dio lugar a la conformación de sus propios y particulares procesos de subjetivación política.

### **3.4. Los *Lof* y organizaciones de la región: encontrándose juntos en las diferentes localidades de la región**

Para empezar, entiendo que el escenario social de la costa y del valle se ha configurado, por un lado, a partir de las maquinarias hegemónicas señaladas en el capítulo anterior—las narrativas, las políticas indígenas, los estudios científicos, entre otros. Por el otro, en base a las influencias y los logros de las luchas y movilizaciones indígenas de la provincia que se han dado a lo largo de los años. Estos últimos crearon lugares estratégicos y de apego y construyeron—con el tiempo—nuevos lazos y relacionalidades que disputaron y revirtieron aquel final premeditado para los pueblos originarios: su desaparición.

Aun cuando todavía no se encontraban conformadas de manera colectiva, las personas que habitaban las distintas localidades de la zona —Trelew, Rawson, Puerto Madryn, Gaiman y Dolavon— y que se auto-reconocían como pertenecientes al pueblo mapuche y tehuelche, habían empezado a circular el espacio social ocupando los diferentes y novedosos lugares que se fueron habilitando para “la lucha” indígena en aquellos años.

Como ya lo mencioné, “estar en lucha” es una expresión habitual en la provincia de Chubut que suele operar como clave de lectura para enmarcar la propia biografía en un proceso de identificación como mapuche y tehuelche (Ramos 2005). Sin embargo, los sentidos y orientaciones específicos que esta adquiere varían entre organizaciones y comunidades, y entre los contextos regionales donde se fueron negociando las formas de presencia y de desacuerdo. En las siguientes páginas de este apartado, identifico las principales trayectorias sociales que, al encontrarse, fueron definiendo el “nosotros mapuche-tehuelche” como una forma de resistencia particular. En la conjunción de estos encuentros se fue forjando el sentido local de “estar en lucha” que caracteriza a la región, y que se diferencia de otras como por ejemplo la zona cordillerana del noroeste de la provincia, donde la organización 11 de Octubre imprimió otros sentidos a la experiencia de estar en lucha.

En la mayoría de las conversaciones que mantuve con mis interlocutores, aparecían referencias a diversas instancias de participación en encuentros, asambleas y reuniones que se daban en la localidad de Trelew en la década de los 90. Si bien las personas que participaron residían en diferentes localidades de la costa y valle, estos momentos fueron lugares de encuentro que con el tiempo se volvieron los impulsores de futuros vínculos y alianzas —dando lugar a la conformación de los actuales *lof* y organizaciones.

Al mismo tiempo, para muchos abuelos, abuelas, adultos y jóvenes que hoy en día atraviesan sus trayectorias como “estando en lucha”, las memorias de sus padres, madres, abuelos y abuelas sobre procesos similares en el pasado se volvieron pilares fundamentales para la formación de sus propias subjetividades políticas e indígenas. Es decir, diferentes iniciativas e instancias de lucha

habilitaron nuevas formas de movilidad estructurada en esta región de Chubut y, estas mismas formas de circular “juntos”, se tornaron lugares de memoria en las propias biografías personales y de grupos. Como lo veremos en siguiente capítulo (capítulo cuatro), estas experiencias y memorias con las que se fueron organizando las biografías personales y grupales de lucha son muy heterogéneas. Unas 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. Así, por ejemplo, lo contaba Luciana Ñanco:

Papá empezó a ir a Trelew donde se hacían reuniones mapuches. En un barrio que se llama planta de gas o algo así. Todos los domingos se juntaban hablar del telar, del Pueblo, hacer rogativas, para juntarse ellos como mapuche, como Pueblo que son (Luciana Ñanco 2010).

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.

Como veremos más adelante, estas memorias de lucha les permitieron disputar y revertir estereotipos que inhabilitaban la pertenencia a un Pueblo—pensarse como mapuche y tehuelche 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 domésticos iban retomando prácticas familiares y comunitarias (como la realización de ceremonias, la interpretación de *pewma*, la enseñanza del telar, entre otras) que se habían dejado de realizar a causa de la migración a la ciudad. La experiencia de “estar en lucha” fue encarnando afectivamente en sus propias vidas cotidianas 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 rescato algunas de 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 en la región. 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.

Como ya se ha reiterado, algunos de estos encuentros se enmarcaron dentro de la lógica estatal y otros por fuera de ella. En el valle y de la costa de Chubut 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 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.

Al tiempo que estos lugares funcionaban como espacios de reunión para la enseñanza de algún conocimiento heredado o para la rememoración de algún acontecimiento histórico, fueron—como veremos en detalle en la parte III— transformándose en los evento-lugar<sup>33</sup> (Massey 2005) de un “nosotros” particular, donde diversas trayectorias mapuche y tehuelche comenzaron a anudarse en redes más amplias de participación colectiva. Cuando uno habla con las abuelas de la región — como Manuela Tomas, Palmira Hueche o Elisa Rupallan, entre otras—, 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 señalados anteriormente, 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 lucha.

#### **3.4.1 Encontrándose en Trelew: asambleas, la escuelita mapuche, las artesanas de “la Planta de Gas” y el 11 de octubre**

Continuando con la línea argumentativa de este capítulo, aun cuando 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, la circulación de las personas mapuche-tehuelche por estos lugares oficialmente habilitados les permitió tejer y crear novedosas formas de relacionalidad (Bear 2007). En los sitios donde se fueron materializando las políticas públicas de “respeto y tolerancia a la diversidad”, iniciaron procesos de subjetivación política no previstos para una región urbana caracterizada por la negación de “lo indígena” o la certeza de que existen “pocos” y como meros “descendientes de”.

El Estado provincial fue el principal impulsor de creación de talleres y encuentros mapuche y tehuelche sobre la historia y la lengua. Los mismos no solo posibilitaron prácticas de memoria — como rogativas, hablar en lengua y hablar sobre las remembranzas del pueblo— sino que, además, habilitaron el 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 Tomás 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 era de Lagunita Salada, yo soy de ahí cerca, entre medio de Gan Gan. Ella conocía a todos allá, conocía a mi papá. 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. Carlos Maestro estaba sentado ahí, todas las autoridades estaban. 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, Doña Manuela, quiere hablar algunas palabras. Y le digo, yo no tengo nada que hablar, le dije, porque la verdad yo vengo acá, a pasar, gracias por la invitación, le digo, porque me han invitado. Estoy contenta porque me

---

<sup>33</sup> El concepto de “evento-lugar” hace referencia al resultado de la conjunción de trayectorias heterogéneas y de la posibilidad de formar una juntura e identidad con el lugar.

invitaron, porque cada día nosotros tenemos que agradecer a la gente, a ustedes, le dije, gente blanca que 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 para dar clases, hablar y todo. Porque antes no era así. Es lo único que puedo decir. (Manuela Tomas, 2015)

Sobre estas “asambleas” abro un pequeño paréntesis para mencionar dos aspectos que considero relevantes para comprender por qué estos lugares devinieron moradas afectivas de apego. Por un lado, aun cuando la iniciativa y los temas centrales de la agenda (por ejemplo, lengua, ceremonias y telares) provengan de los intereses del gobierno y de sus matrices de alteridad, el ritmo y la forma en que suelen desarrollarse estos eventos comunicativos es controlado por sus participantes mapuche-tehuelche. La “asamblea” ensambla distintos protocolos y géneros del arte verbal mapuche (como presentarse contando la historia de uno y sus orígenes, porque en palabras de Manuela “uno tiene historias que tiene que contar”). El control de los participantes indígenas sobre el curso de estos eventos fue clave en la contextualización de los temas discutidos allí, por eso, temas como la lengua, las ceremonias o los conocimientos de telar (diacríticos folklorizados por la matriz multicultural) podían funcionar como símbolos complejos (Briggs y Bauman 1996) y actualizar conexiones profundas con otros recuerdos y memorias de largo plazo. Por otro lado, 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. Ahora bien, estas apropiaciones afectivas de las “asambleas” --o de otras actividades como 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 también desde profundos sentimientos de apego y resultara en vínculos que también serían afectivos.

Retomo aquí los aportes de Doreen Massey (2005) sobre los eventos-lugar. Siguiendo su planteo, entiendo que estos encuentros convocados por el Estado 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, será el que, al circular como colectivo, irá reconfigurando el espacio social de la región. Al prestar atención a la centralidad que tiene la posibilidad de encontrarse, estas asambleas o talleres se nos revelan como arenas privilegiadas para negociar y acordar modos significativos y sensibles de “estar juntos” (Massey 2005).

Estos sitios de participación promovieron la creación de lazos de pertenencia y relacionalidad que fueron, luego, los motores de futuras formas de lucha. En la siguiente narración de Manuela, ella nos muestra cómo—a partir de su participación en la “Escuela de Revalorización cultural Tata Ancamil”—se fueron reconstruyendo y re-significando, de formas casi imperceptibles, lazos previos de sus antepasados en el contexto de ciudad. En la sumatoria de ejemplos como el de Manuela fue surgiendo el entramado afectivo de la relacionalidad mapuche-tehuelche en la región:

El marido de ella yo lo conocí de joven, porque él compartía camaruco 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. “Yo quiero poner la escolita mapuche, yo quiero que vos me acompañes Manuela, me enseñes”, me dice Tata Ancamil. “Dejame pensar una semana”, le dije, “lo pienso bien. Si voy a empezar a compartir tu clase, que vas a dar vos”. Bueno, a la semana apareció. “y Manuela? Hemos conseguido escuela y todo”. “Bueno”, le digo, “te voy acompañar”. Y lo acompañe. Él no sabía hablar, pero él quería aprender. Había un montón de gente, habíamos juntado. Bueno, pobre Tata Ancamil, hombre joven que iba a seguir bien, ya estaba aprendiendo. Casi un año, tenía mucha gente mapuche, yo iba porque estaba en cultura. Dos veces, le enseñaba los miércoles. Tenía la escuela dos veces por semana. (Manuela Tomas 2015)

Esta “escolita mapuche” a la que Manuela hace referencia, 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” que vivían en la región. Estas instancias de enseñanza de la lengua y “la cultura” mapuche iban mucho más allá del mero aprendizaje del idioma, eran los sitios donde se entramaron lazos, pertenencias, y fueron los lugares de transmisión 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 1992 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.

Como ya lo anticipamos (capítulo dos), la ciudad de Trelew fue un gran centro urbano receptor de mano de obra, mayormente indígena, proveniente de las zonas rurales. Esta trashumancia se acrecienta 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”—al que hace referencia Luciana Nanco en la cita del apartado anterior— 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)<sup>34</sup> 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 el conocido *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.

Tanto la creación de talleres de telar como las escolitas de *mapudungun* continúan desarrollándose hasta el día de hoy en diferentes localidades de la región. Estas primeras experiencias marcaron los sentidos de “luchar” que, desde los inicios de este proceso organizativo,

---

<sup>34</sup> ENDEPA es un equipo eclesial católico.

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. 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 ancianos 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.

Para otros, sobre todo para los jóvenes que 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. Eso último, por ejemplo, lo explicaba Luciana Ñanco:

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 (Luciana Ñanco 2010).

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 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. Así, mientras los más ancianos crean continuidad con el pasado a partir de la memoria y sus mandatos de no olvidar, es frecuente que los jóvenes urbanos la creen apelando a su naturaleza heredada. Pero en ambos casos, al transitar estas actividades, no solo se encuentran con otras personas sino también con sus ancestros. Estos últimos, como iremos viendo en el transcurso de estas páginas, también son parte constitutiva del “nosotros”.

La idea de “rescate” tiñe a este tipo de proyectos como las escuelitas de *mapuzungun* y los talleres de telar. Al respecto, coincido con Ramos (2005) en que en un contexto como el de esta región, en el que impera la lógica de la multiculturalidad, la tarea de “rescatar” las prácticas tradicionales antes de que estas se pierdan enmarca la mayor parte de los proyectos y políticas públicas dirigidas a los indígenas, y que, en consecuencia, muchas de las iniciativas indígenas de “no olvidar los ritmos antiguos” pueden verse reforzadas por la necesidad de responder a estas demandas simbólicas. Sin embargo, como ya anticipamos, estos talleres —aun promovidos y subvencionados por el Estado desde una lógica multicultural— actualizan otros contextos entre sus participantes: reconstrucción de vínculos y lazos afectivos, un lugar valorado de identificación, un arte verbal de comunicación compartido y una memoria en continuidad con los ancestros. En estas diferentes contextualizaciones, la idea misma de “rescatar” adquiere sentidos muy diferentes a los que promueve 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, el “rescate” tiene más que ver con cumplir un contrato o mandato establecido con los ancestros, quienes entre sus principales consejos (ver capítulo cuatro) 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. Por estas razones, los modos en que las personas decidieron ocupar estos lugares sociales disponibles sobrepasaron lo pensable por los modelos hegemónicos y habilitaron la reconstrucción de redes sociales duraderas.

En la costa y el valle de Chubut, entonces, el “estar en lucha” consiste en emprender acciones de reconstrucción de Pueblo habilitando lugares de visibilidad y de puesta en valor para el “ser mapuche”, esto es, “levantar los conocimientos antiguos” en las ciudades.

Ahora bien, la idea de “reconstrucción” también instauro la idea de “pérdida”. Como lo veremos en la parte III de la tesis, esto implica que la memoria no solo se plantea como un trabajo permanente de restauración de lo que ha sido deteriorado, sino también como un trabajo de denuncia constante de los eventos críticos (Das 1995) que la determinan. En cada una de las actividades y talleres realizados en la región para reconstruir sus conocimientos del pasado (ya sea a través de las asambleas, la enseñanza del *mapudungun* o del telar), se presuponen los eventos críticos que produjeron la desestructuración de sus relacionales y la pérdida de sus conocimientos mapuche. En los contextos urbanos de la costa y el valle, estos eventos 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, los encuentros 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:

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. (Manuela Tomas 2015)

El encuentro de trayectorias sociales en contextos urbanos pone en primer plano y en simultaneidad, tanto la heterogeneidad de sus orígenes como la similitud de sus historias de subordinación. Es esa unidad en la diferencia la que destaco de estos encuentros en los que personas aparentemente desconectadas, provenientes de diferentes lugares e historias, se reconocen 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. Tanto las condiciones históricas y sociales que dan existencia y determinan a estas “junturas” urbanas como los mandatos asumidos de revertir la “pérdida” o el “olvido” al que fueron forzados al migrar hacen que, necesariamente, los lugares folklorizados que son invitados a ocupar por el Estado vayan siendo 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--, otras perduran hasta el día de hoy con la misma fuerza y con los mismos objetivos que en los primeros años. Este es el caso, por ejemplo, de la junta que realizan “las abuelas de la planta de gas” para recordar el último día de libertad de los pueblos originarios.

Este acto comenzó a realizarse en el año 1991 y continúa realizándose todos los años en la plaza Independencia de Trelew. Entre los objetivos planteados, está el de “reflexionar y concientizar a la sociedad sobre los pueblos originarios”. Este acto no se trata solo de una práctica de memoria donde se recuerda y se realizan actividades en relación a los pueblos —música, telar, etc.—sino sobre todo de una performance política orientada a la denuncia y a reunir a diferentes personas en un objetivo común: pensarse como Pueblo ancestral. Así es recordado por uno de sus participantes:

Era el tiempo que se destinaron muchos fondos para una abundante publicidad y no muy lejos se iniciaban los eventos que culminarían al año siguiente por los festejos de los 500 años del “encuentro de dos culturas”. Nosotros, descendientes de nuestra identidad, decidimos hacer la jornada del 11 llamada de reflexión y concientización con el fin de mostrar y hacer oír nuestra parte de la historia. La dirección de cultura nos acercó el sonido y su acompañamiento, se sumaron algunas escuelas de la ciudad, los centros tradicionalistas, músicos, cantores... Este encuentro fundacional contó con la participación de la Escuela de Revalorización cultural Tata Ancamil, el Taller de Telar *Piren*, El Taller artesanal *Ñuke Mapu* y otras artesanas. Manuela con su *kultrun* nos cantó el *tayil* pidiendo a *Futachao* nos dé una buena jornada con mucho *newen* para todos, Josefa nos habló en *mapudungun*. Luego de subir al mástil la bandera argentina junto a la representativa de los pueblo Mapuche y Tehuelche de la provincia.<sup>35</sup>

Como Ana Ramos (2005) lo señala en su tesis doctoral, a partir de 1992 el sintagma “11 de Octubre” adquirió en la provincia de Chubut nuevos acentos y nuevos significados. Por un lado, empezó a remitir a un movimiento cultural provincial que, en la conmemoración de los 500 años de la conquista de América, fue fijando la correspondencia entre esta fecha y “el último día de libertad indígena”. Por el otro, representó la versión de la aboriginalidad que los discursos provinciales hegemónicos fueron definiendo como más radical y político, ya que “11 de Octubre” es el nombre de la principal organización mapuche-tehuelche de la provincia de Chubut. Entre esta multiplicidad de acentos, me detengo aquí en los sentidos específicos que esta fecha fue adquiriendo en la región de la costa y valle de Chubut. La juntada de los 11 de octubre en la plaza Independencia de Trelew se transformó en un ícono de visibilidad indígena a nivel regional; en una puesta en escena que ya se tornó “tradicional” con acentos metaculturales o de pluriculturalidad:

Convocados siempre por las artesanas, ancianas mapuches-tehuelches que viven en nuestras barriadas. Son ellas quienes siempre animan esta juntada que es de encuentro, de mostrar sus artesanías, de exponerlas, con la posibilidad de vender, pero también de ir compartiendo entre mate y unas torta fritas, pasar una jornada<sup>36</sup>.

Pero principalmente se fue consolidando como un lugar de encuentro, ya que es la fecha en la que las abuelas se juntan, recuerdan y vuelven a pensarse como Pueblo. En esta dirección, y de acuerdo con los sentidos locales que describimos como “estar en lucha”, como “seguir levantando los ritmos antiguos”, el sostenimiento de la convocatoria y su permanencia en el tiempo son experimentados como resistencia:

Porque nosotros para los 11 de octubre estamos todo el día en la plaza. Cumplimos veintitrés años que estamos ahí, vendiendo en la plaza. Y todos eh? Las artesanas todas. Ahí estamos todo el día, comemos y si está lindo nos quedamos hasta las siete. (Manuela Tomas 2015)

---

<sup>35</sup> Diario El Chubut 11/10/2011. Carta de Lectores: 11 de octubre último día de libertad de los pueblos originario)

<sup>36</sup> Diario El Chubut 11/10/2011. Carta de Lectores: 11 de octubre último día de libertad de los pueblos originario.

Hoy es el día nuestro y nos juntamos en la plaza para conversar y tomar mate, como lo hacemos todos los años. 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. (Manuela Tomas 2012)

De acuerdo con Richard Schechner (2000), considero que este es uno de esos eventos (actividades, sucesos, conductas) que describe como “conducta restaurada”. Para este autor, la conducta restaurada se explica a partir de la frase “yo portándome como si fuera otro”. En la junta del 11 de octubre, este “yo como otro” se refleja a través de la representación que unos y otros hacen de los antiguos o antecesores. En esta dirección, Manuela me explicaba por qué de estar ahí los 11 de octubre: “Queremos que se acerquen a las personas mayores y pregunten qué es lo que hacían antes y cómo hay que seguir”.

Schechner agrega que estas conductas simbólicas y reflexivas se pueden guardar, transmitir y/o transformar, es decir, no están vacías sino que se encuentran llenas de significaciones que se transmiten multivocalmente (2000:109). Este evento, anualmente repetido, es un espacio hegemónicamente dispuesto—habilitado y concedido por el municipio de Trelew— pero propicio a habilitaciones diferenciadas. Los discursos, las denuncias, las muestras, el izado de bandera, la entonación de letras en lengua --hasta la venta de artesanías y telares-- son instancias y prácticas para revertir y disputar la historia y los presupuestos subyacentes en los usos hegemónicos del pasado. Como veremos más adelante, estas *performance* actúan como transmisores de la memoria colectiva en un contexto urbano que tiende a invisibilizar al indígena, pero a la vez como lugares de re-significación de compromisos identitarios en una arena de apropiaciones y disputas sobre los sentidos del pasado (Rodríguez 2010) —ya no el día de la raza o la diversidad cultural, sino el último día de libertad.

Entiendo que aquellas prácticas realizadas los 11 de octubre en la plaza Independencia pueden ser consideradas como conductas restauradas que ofrecen, a las ancianas, a los sujetos y a los grupos que participan en ellas, la oportunidad de “volver a ser lo que alguna vez fueron” (Schechner 2000:110). Debido a que las *performance* no son una mera selección de datos arreglados e interpretados, sino que ellas mismas son conductas que llevan las semillas de la originalidad que las hacen objeto de reinterpretación, el “estar en la plaza todos los años” es reubicarse en un lugar diferente al que se les ha permitido a lo largo de estos años. Les da la posibilidad de ser protagonistas de una historia que los ha invisibilizado.

Este protagonismo adquiere una dinámica regionalmente usual: presuponer algunos de los discursos hegemónicos sobre el indígena para recrear otros. Así, los 11 de octubre han operado como re-es escenificaciones que presuponen el contexto provincial que codifica sus significados como expresiones folklorizadas de “diversidad cultural”, para poner en acto la memoria social que resulta de extraer y transformar las imágenes culturales de ese ‘archivo’ colectivo” (Taylor S/F)

Las asambleas convocadas por el gobierno, los talleres o escuelas de cultura y la promoción estatal de la junta del 11 de octubre podrían ser fácilmente pensadas como inversiones hegemónicas 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 en este apartado, esta interpretación puede resultar apresurada cuando nos centramos en los modos en que las personas mapuche-tehuelche transitan estas actividades. Estos lugares dispuestos o apoyados por el Estado se fueron transformando 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 diversos *lof*. Como lo veremos en el siguiente apartado, en estas formas de organización colectiva los anudamientos entre trayectorias individuales fueron cobrando densidad a medida que las personas comenzaban a transitar sus propios y particulares procesos de subjetivación indígena en la región.

### **3.4.2 Encontrándose en Dolavon: *el lof Ruka Peñi* de Doña Elisa y la conformación del lof *Gajnainäüey a gayau – az waiwen kuruf***

Dolavon es un pequeño pueblo que se encuentra a 36 kilómetros de la localidad de Trelew por la ruta nacional N° 25. Se caracteriza por tener una historia oficial muy arraigada en la llegada de los galeses a la zona y por el diseño paisajístico que estos inmigrantes le dieron con la construcción de un canal de riego y del primer molino harinero. En este escenario hegemónico es que a mediados de los años noventa se gesta una de las primeras comunidades mapuche de la zona, la *Ruka peñi*.

Como lo anticipé anteriormente, al mismo tiempo que se iba escalando el espacio público con actividades orientadas al “fortalecimiento y la visibilidad de la identidad indígena”, las personas mapuche y tehuelche empezaron a reconstruir y retomar determinadas prácticas de sus memorias en ámbitos más privados. Estas giraban en torno a la enseñanza de telar, el volver hablar en lengua, la aparición e interpretación de *pewma*, el volver a realizar ceremonias, entre otras. Muchas de estas prácticas se habían dejado de realizar --incluso en la intimidad de sus vidas cotidianas-- a causa de la migración a las ciudades.

En este apartado me centraré en cómo las prácticas de “rescate” ligadas a la lógica policial (Rancière 1996) fueron generando nuevos lugares de apego en los nuevos escenarios urbanos. Este proceso simultáneo de reconstrucción de moradas de apego en los ámbitos más privados ha sido central para la subjetivación como mapuche-tehuelche en términos afectivos y políticos. Al tiempo que las personas se fueron “encontrando” en estas asambleas, talleres y juntas convocados por el gobierno provincial, empezaron a entamar pertenencias y afectividades dando inicio a diversos procesos de relacionalidad como mapuche y tehuelche en la zona de la costa y valle del Chubut.

Uno de estos lugares de apego y de memoria fueron los camarucos de Doña Paula Arias de Antieco. Si bien no me detendré aquí en los detalles de esta ceremonia y en lo que esta significó y significa para las personas indígenas de la región (al respecto ver capítulo cinco), sí adelantaré que fue la primera y única gran ceremonia que se levantó en la zona y que fue un evento fundamental para poder volver a pensarse como Pueblo en aquel contexto social.

Como muchas de las trayectorias familiares de los que viven en el valle y costa de Chubut, doña Paula Arias y su hija, doña Elisa Rupallan, migraron del campo —Costa del Lepá— a los centros urbanos, en búsqueda de una mejor calidad de vida. Las condiciones económicas y las políticas implementadas a lo largo de los años no favorecieron a los pequeños productores rurales por lo

que se vieron en la necesidad de irse hacia las ciudades (Cañuqueo 2004, Kropff 2008, Tozzini 2016).

Fue así que Elisa y su mamá se instalaron primero en la localidad de Esquel —a unos 65 km de Costa del Lepá— y luego, a los pocos años, se trasladaron a Trelew. Allí consiguieron un trabajo y una casa a donde vivir. Luego, como parte de su lucha, lograron recuperar tierras a pocos kilómetros del pueblo de Dolavon. Desde entonces, ese territorio fue nombrado como la comunidad *Ruka peñi* de Dolavon o, más habitualmente, como el “campito”. Las trayectorias de Doña Paula y Elisa también forman parte de aquellos procesos de lucha que comenzaron a darse por los años noventa. Ambas participaron de los talleres y asambleas y, prontamente, “la abuela Paula” se convirtió en una referente importante de la región. Un día ella recibe un *pewma* donde “los antiguos” se le presentaron para señalarle que debía hacer camaruco en esas tierras.

Como lo anticipamos en el caso del sueño recibido por Julio Antieco, los *pewma* pueden ser entendidos como mandatos o consejos que los ancestros hacen a los vivos. El que sueña no solo tiene la obligación de comprender los mensajes recibidos --para lo cual muchas veces se pide la colaboración de personas competentes en el conocimiento mapuche— sino que también debe actuar en consecuencia. En estos marcos de interpretación sobre las formas apropiada de conducirse, las personas experimentan el apremio de prestar atención y hacer caso a los *pewma* recibidos, convirtiendo sus señales en decisiones acerca de cómo continuar la historia. Son los ancestros quienes, a través de estos portales, están guiando a las personas con respecto a cómo reorientar sus caminos.

En el año 1992, y con el acompañamiento de su hija, Doña Paula comenzó a solicitar a la provincia un lugar apropiado para realizar el camaruco, además de pedir la colaboración de los vecinos para conseguir los animales y demás recursos necesarios para llevar a cabo una ceremonia de semejante magnitud. Así fue que, ese mismo año, consiguieron en préstamo un predio en las afueras de Gaiman —entre Gaiman y Dolavon— y se levantó la primera de una larga serie de ceremonias. Luego de dos años de realizar la ceremonia en aquel predio prestado, consiguieron que la provincia de Chubut y el municipio de Dolavon les otorguen —a partir de solicitudes y reclamos— un territorio en las afueras del pueblo. Al mismo tiempo se conformaron como comunidad, siendo uno de los primeros *lof* de la región. Desde entonces, en ese “campito” la abuela Paula levantó el camaruco todos los años y, al fallecer, lo siguió haciendo su hija doña Elisa, continuando su legado.

Como se verá más adelante (capítulo siete), el campito fue un lugar especial para pensarse como comunidad mapuche-tehuelche en una zona donde prevalece la herencia de “lo gales”. Al igual que su madre, doña Elisa es hoy en día una referente en la lucha y de “sabiduría” mapuche de la región, no solo para las comunidades sino también para los funcionarios políticos de la provincia. Por ejemplo, es una de las *kimche* o sabias que enseñan la lengua en las escuelas con modalidad EIB, es invitada a la mayoría de las ferias o muestras de telar que se hacen en diferentes localidades de la provincia, es la encargada de dar las becas que el gobierno entrega a los “estudiantes indígenas” y es—entre otras abuelas— convocada a la mayoría de las charlas o encuentros organizados tanto por el Estado como por las organizaciones. Muchas veces sucede que es ella misma la que se encarga de organizar determinados eventos de gran importancia como

fue, por ejemplo, la visita de la actriz y cantante mapuche Luisa Calcumil a Trelew en la celebración de la semana de los pueblos originarios<sup>37</sup> en el año 2012.

La comunidad *Ruka Peñi* está fundamentalmente conformada por la familia de Doña Elisa. Sus hijas e hijos, sus nietos y bisnietos. Ya hace un par de años que Elisa no realiza los *camarucu* — desde que falleció Don Lorenzo Quilaqueo, quien fue el sargento de la ceremonia y uno de los abuelos referentes de la región— pero en reemplazo, levanta, junto con su familia, una rogativa en el mes de abril. Estas ceremonias son muy conocidas no solo en la región —ya que invitan a otras personas y comunidades de la zona— sino también en la provincia. Todos los años integrantes de la comunidad Nahuelpan, por ejemplo, concurren al *nguillatun* que realiza esta abuela. Aquella ceremonia devino un símbolo fundamental en la configuración del ser indígena de la costa y valle, a tal punto que —como veremos en el capítulo cinco— algunos militantes la señalan como el diacrítico central de su “identidad territorial”.

Como señalé anteriormente, el mapa social y territorial que se fue gestando a lo largo de los años en esta región es el resultado tanto de las políticas y maquinarias hegemónicas dispuestas por el Estado nacional y provincial de estos últimos años, como también, y principalmente, por la lucha, por la resistencia y por la creación de lugares novedosos, estratégicos y de apego que fueron emprendiendo las comunidades y las personas del pueblo mapuche y tehuelche que la habitan.

Las luchas de las abuelas y otros referentes por ocupar, reclamar y revertir algunos de los lugares dispuestos por la lógica estatal fueron y son la base de las actuales resistencias que se dan en la zona. Así, por ejemplo, las abuelas artesanas en la localidad de Trelew o las experiencias de Doña Elisa y su mamá en Dolavon forman parte de aquellas historias de lucha que se transformaron en los cimientos de las actuales generaciones.

Con el paso del tiempo, aquellos espacios ganados y lugares ocupados por las abuelas conformaron un contexto político y social caracterizado por la pluriculturalidad (capítulo dos). Esto permitió que, más allá de los éxitos hegemónicos en el establecimiento de topes o límites a la identificación mapuche-tehuelche y a sus reclamos, hayan surgido comunidades con patrones novedosos de comunalización. En Dolavon, por ejemplo, hoy en día existe otra comunidad que, al igual que el *lof Ruka Peñi*, se caracteriza por articular su base familiar con otras trayectorias de migración y despojo en un contexto urbano.

Este es el caso de la comunidad *Gajnainaiüyey a gayau – az waiwen kurruf* cuya *longko* tuvo que escapar de la persecución y el avasallamiento que sufrieron junto con su familia en la comunidad de *Paichil Antriao* en Villa la Angostura, provincia de Neuquén. Como muchas otras historias, la familia de Jenny también está atravesada por trayectorias y experiencias de avasallamiento y discriminación. Sin embargo, esta trayectoria va a ser caracterizada como una historia de lucha diferente a las que se reconstruyen en la región, por el hecho que Jenny y su familia decidieron migrar a Dolavon para emprender un nuevo “estilo de vida” a partir de una experiencia de conflicto territorial y de militancia que otras personas de la costa y el valle no atravesaron.

Luego de ser desalojada de su comunidad en Neuquén en el año 2010 Jenny consigue un trabajo en Dolavon donde se instala para empezar una nueva experiencia de vida, siendo el punto de

---

<sup>37</sup>“La actriz Luisa Calcumil regresó a Chubut para conmemorar la Semana de los Pueblos Originarios”. Diario el Chubut. 23 de abril del 2012)



partida conformarse como la comunidad *Gajnainäüyey a gayau – Az waiwen kurruf*. De este modo me lo contaba en el marco de una entrevista:

Yo vivía en la *Paichil Antriao*, me desalojaron, me quemaron toda la casa, perdí todo. Pasé todos esos procesos, de estar en el albergue, los alquileres y después ya me tuve que venir porque me andaban buscando, me vine escapando. A Chubut llegué en el 2010, porque tenía una prima y tenía un primo fallecido en Trelew. Me acuerdo que me vine y tenía al papá de mi nena, mi esposo ahora, que me dice “bueno, te voy a buscar, te venís, qué vas hacer?” Me acuerdo que fui ese día a la Terminal de Bariloche y empecé a preguntar ventanilla por ventanilla y lo único que me alcanzaba era para acá y fue así, me vine sin conocer nada de nada, me vine con los documentos y los chicos (Jenny Altamirano 2015).

Recuerdo que cuando Jenny llegó a Chubut, yo me encontraba en Puerto Madryn realizando trabajo de campo y teniendo una conversación con Daniel Huircapan —*longko* de otra comunidad y uno de los que fue referente del Consejo de Participación Indígena de la región de la costa y valle. En aquel momento en que estábamos conversando, me comentó que le habían escrito unos hermanos contándole de la situación de Jenny y su familia, y de la necesidad de ayudarla a conseguir un hogar.

En ese contexto del año 2010, el escenario político y social de la región era diferente al de los años 90. Si bien continuaba operando la lógica de la multiculturalidad, en Chubut eran otras las condiciones en relación al reconocimiento de derechos y las instancias para el reclamo de estos. Fue gracias a la utilización efectiva por parte de los indígenas de estos dispositivos estatales —impulsado gracias a las intensas luchas de los pueblos originarios a lo largo de los años— que Jenny pudo instalarse en Dolavon y comenzar una trayectoria como militante mapuche en la región. Esta lucha es caracterizada por la familia como diferente a la vivida en la provincia de Neuquén:

En *Paichil* vivíamos mal, no teníamos donde dormir, el ranchito se llovía por todos lados, dormías con bolsas de nylon. El que mejor tenía su *ruka* se dormía ahí y nos juntábamos a comer todos juntos, éramos más pobres pero más unidos. La lucha de acá en el valle, de lo que es Chubut, no es una lucha cuerpo a cuerpo. Es una lucha que se está peleando contra el Estado para que las leyes se cumplan. Por ejemplo, lo que es la ley 26160 está abalada en un marco, aprobada, pero no se cumple, no se ejecuta. No existen los derechos de los pueblos originarios, este es el derecho primordial que tendríamos que tener las comunidades, ya que la provincia es abierta al diálogo, aprovechar esto y que se cumpla, que es una ley internacional (Jenny Altamirano 2015)

Como lo narramos anteriormente, el contexto de Chubut —y sobretodo el de la región en la que enmarqué mi trabajo de campo— se ha caracterizado por ser un escenario ligado a la lógica de la multiculturalidad y a un lenguaje de contienda que, en estos términos, promueve la negociación con el Estado. Este contexto, como lo refiere Jenny en la cita anterior, habilita un tipo de diálogo centrado en el “respeto por la diversidad” que excluye los reclamos que sobrepasan ese límite de lo “aceptado”. Estos últimos, generalmente, son desoídos o invisibilizados, tal como la ley que trata sobre el relevamiento de tierras que Jenny señala como incumplida por parte del Estado provincial.

Sin embargo, y a pesar de estas limitaciones, el cambio de escenario social no solo permitió a Jenny una modificación “del estilo de vida” sino que también habilitó en ella una nueva subjetivación política. Al llegar a Dolavon, la familia se embarcó en los procesos de lucha que son propios de la región encontrando un nuevo lugar social de pertenencia. Fue así que su nueva comunidad pasó a ser identificada como mapuche-tehuelche (ver capítulo siete), empezaron a realizar ceremonias, accedieron a un territorio y comenzaron a transitar los lugares disponibles de “transmisión de la cultura”:

Somos mi familia, por mis hijos y los hijos de mi marido, y hace poco nació otra integrante, Anita. Así que somos tres familias y mis chicos. Se hizo el esfuerzo de comprar el territorio. La idea es tener animalitos, hago hilado, cestería. Sé hacer curanto, sé cocinar la comida bajo tierra. Actualmente trabajo en dos escuelas a través de la EIB, una escuela especial acá en Dolavon. Les enseño a los chicos lo que es nuestra cultura. Con discapacidad y esas dificultades. Después hago talleres en el verano (Jenny Altamirano 2015).

Además del proyecto de construir un espacio territorial para desarrollarse como comunidad mapuche-tehuelche en Dolavon, el *lof* de Jenny participa de diferentes luchas colectivas como fueron las restituciones de restos a las comunidades —ver capítulo cinco—, la realización de muestras y eventos en la localidad, reuniones con autoridades provinciales, pedido y realización del relevamiento territorial, entre otras. Esta nueva forma de circular como militante mapuche le permitió a Jenny y a su familia retomar prácticas ancestrales que habían dejado de realizar dentro del ámbito doméstico, como el *nguillatun*: “En *Paichil* no se podía hacer rogativas, porque el *rewe* estaba militarizado, no se puede hacer rogativa, la hacen otra parte de la comunidad, nunca se pudo bajar porque andaban armados.”

En conclusión, al mudarse al valle del Chubut, la familia de Jenny se encontró con una configuración espacial distinta a la de Neuquén y, en consecuencia, sus sentidos de “estar en lucha” cambiaron. Al empezar a ocupar los espacios habilitados por la lógica de la pluriculturalidad, la comunidad enmarcó su trayectoria como mapuche —así como sus modos de reclamar y disputar sus derechos indígenas— en los lenguajes establecidos por esos dispositivos hegemónicos. Así, Jenny empezó a enseñar en las escuelas temas relacionados con la historia y los conocimientos del pueblo mapuche, viajó a otros pueblos de la provincia para capacitar a los docentes sobre esos mismos temas y participó activamente de las actividades del 12 de octubre y del aniversario de Dolavon.

Entiendo, para finalizar, que aun cuando las luchas de las diferentes comunidades de esta región han estado enmarcadas en la lógica estatal, esta última ha sido presupuesta pero también recreada (copiada con diferencia) en cada uno de sus proyectos colectivos. Con los años, fueron introduciendo formas distintas de pensarse como pueblo ancestral en la ciudad y transformando, de a poco, las configuraciones hegemónicas de alteridad (capítulo dos). Como veremos a lo largo de la tesis, a partir de estas movilidades estructuradas se revertieron estereotipos, se denunció la desigualdad negada por el modelo provincial multicultural y se habilitó una forma de pensarse como pueblo mapuche y tehuelche en contextos de urbanidad.

### **3.4.3 Encontrándose en Puerto Madryn: los *lof Pu fotum mapu, Willi pu foli kona, Pu kona mapu y Newen tuain inchiñ***

Como señalamos anteriormente, aquellas asambleas y talleres que empezaron a realizarse en la localidad de Trelew fueron el puntapié de futuras formas de organización colectiva. Estos eventos permitieron que muchas personas que vivían en esta ciudad y en las de alrededor se auto-reconocieran como mapuche y tehuelche y que, al encontrarse con otras, entramaran nuevos y novedosos lazos de pertenencia, pensándose colectivamente como comunidades.

Este fue el caso del *lof Pu fotum mapu* de la localidad de Puerto Madryn. Como lo veremos, esta fue la primera comunidad que se formó en esta ciudad. Luego, con el tiempo, empezaron a aparecer otras, a tal punto de que hoy en día es la localidad con más comunidades de la región de la costa y valle de Chubut. Como suele ocurrir en los procesos de formación de colectivos sociales, sus ritmos y sus miembros fueron fluctuando en base en las diferentes experiencias y situaciones de los participantes. Con el paso del tiempo, algunas de las familias —por diferentes motivos personales y políticos— fueron acercándose, alejándose, separándose y hasta formando otras comunidades en esa misma localidad.

Esta historia de desmembramientos y rearticulaciones derivó en que el *lof Pu fotum mapu* se caracterice por tener actualmente una fuerte constitución familiar. Las historias de lucha de las familias que lo conforman transcurrieron principalmente en el contexto urbano. Esto último marcó la impronta de los procesos de subjetivación como mapuche-tehuelche de sus integrantes y, por ende, de los objetivos y los proyectos políticos emprendidos como *lof*.

*Pu fotum mapu* comenzó su camino de lucha en el año 1998, cuando Ángel Ñanco, hoy *longko* de la comunidad, comenzó a transitar su propia identificación como mapuche-tehuelche. A partir de una primera experiencia en una rogativa en el pueblo de Gan Gan—meseta chubutense— en la que participó, Ángel se puso en contacto con otros “hermanos y hermanas”— *peñi* y *lamgen*— que residían en Trelew—con las abuelas del barrio “Planta de Gas”— y, como él cuenta, allí y entonces empezó su trayectoria de militancia. Como lo vimos en el apartado 3.4.1, en estas reuniones las personas mapuche y tehuelche se encontraban con otras, conversaban sobre la situación de su pueblo, compartían conocimientos rituales o aprendían hablar en *mapudungun*, entre otras actividades:

Había un grupo en Trelew que ya estaba formado. Ellos se reunían, hacían ceremonias como la rogativa. Me contacté con ellos y empecé a viajar a Trelew, dos veces al mes, cada vez que ellos se reunían y me invitaban, yo participaba de las reuniones. Cuando había rogativa, me invitaban y entonces yo me iba de aquí, de Madryn, con toda mi familia. Calculé que en verano las rogativas comienzan a las cinco de la mañana porque aclara temprano. Entonces, solía salir a las dos o tres de la mañana de aquí, de mi casa con toda mi familia, eran todos chiquitos. Y pasaba todo el día allá porque después de la rogativa, ya venía la mateada, ya se producía la conversa entre nosotros, bueno conocernos, contarnos nuestras cosas, aprender, escuchar a los ancianos, después el asadito, un buen asadito y ya pasábamos toda la tarde tratando nuestros temas, la problemática, organizándonos y proyectándonos con otras actividades. Yo participaba de las actividades de este grupo en Trelew como si fuera uno más (Ángel Ñanco 2008)

En estos encuentros, las personas fueron creando y fortaleciendo lazos mutuos de pertenencia. Estas experiencias de relacionalidad en Trelew fueron fundamentales para que la familia Ñanco se animara a conformar su propia comunidad en Puerto Madryn. Ellos se contactaron con otros *peñi*

y *lamgen* que vivían en la ciudad y empezaron a pensarse como grupo y a trabajar con ellos sin tener que viajar periódicamente a Trelew—ver en capítulo cuatro.

Si bien ya había varias personas que, en Puerto Madryn, venían trabajando (“así... con esto de los pueblos originarios”) de forma individual, fue a partir de los encuentros en Trelew que Ángel pensó en reunirlos en una forma colectiva de organización. Conversando con cada uno de ellos, el *longko* logró que se pusieran de acuerdo y, a finales de 1998, se conformaron como organización:

Fui visitando a los hermanos en forma individual y les fui planteando cuál era la inquietud. Y que sería bueno agruparnos. Si bien el trabajo individual había estado buenísimo de nuestros hermanos, llámese Cándido, Antieco, Currumil, que ya habían estado trabajando en forma individual y habían hecho un buen trabajo, yo pensaba que el trabajo en grupo iba a ser más efectivo todavía porque ya no nos iban a tratar como alguien en especial sino como un grupo de hermanos. Entonces, yo pensaba que iba a tener más peso. Por eso mismo persistí en esa insistencia. Seguí hablando con los hermanos pero en forma individual y la mayoría se mostró conforme con esto. Bueno, le empezamos a dar forma a la idea y bueno, ya llegó el día en que nos conformamos. Nacimos como centro mapuche. Formamos un grupo que se denominó Centro Mapuche Tehuelche *Trofil*. Fue nuestro primer nombre (Ángel Ñanco 2008).

Una vez formados como grupo empezaron a transitar por los espacios dispuestos por el gobierno provincial: se inscribieron en el registro de comunidades y solicitaron un terreno (capítulo siete). Cuando lograron ser reconocidos como una comunidad en un territorio común, empezaron a definir su lucha como una manera de ser indígenas en la ciudad:

Yo había escuchado hablar que algunas comunidades habían sido registradas legalmente en un Registro que tiene la provincia de comunidades aborígenes. Entonces, yo soñaba con eso, con registrarme en la provincia, de armar algo que estuviera legalmente constituido. Yo acepté momentáneamente arrancar así pero mi pensamiento era otro. A tal punto que después se lo hice saber al grupo y el grupo dijo que estaba bien y empecé con la tramitación. Fuimos a Rawson, en eso me acompañó también Jorge Currumil. En febrero del 2000, recién apareció la documentación y donde Escribanía de la provincia de Chubut nos informaba que quedamos registrados en el libro de actas del Registro de Comunidades Aborígenes como Comunidad *Pu fotum mapu*. Fue la alegría más grande que me pasó. Éramos un grupo bastante nutrido, muy fuerte. (Ángel Ñanco 2008)

La comunidad *Pu fotum mapu*, logró habilitar un nuevo lugar de encuentro que reunió a personas con diferentes trayectorias —algunas habían migrado del campo y otras habían nacido y crecido en el medio urbano—, algunas de las cuales habían estado desligadas o alejadas de sus historias de pertenencia mapuche y tehuelche. En la medida en que se fueron reuniendo y emprendiendo juntos diversos trabajos de memoria fortalecieron sus lazos y entramaron sus compromisos individuales en trayectorias colectivas de lucha y resistencia:

Empezamos a hacer las rogativas aquí en Madryn. Ya no viajábamos a Trelew, la llevaba adelante este hombre. Para las ceremonias hacían falta las *calfu malen*, que son las niñas sagradas que cumplen con un servicio dentro de lo que es la rogativa. Entonces, recuerdo que en una rogativa que hicimos en la casa de Don Basilio

habló con mi señora y conmigo para decirnos si nosotros no podíamos hacer el favor de brindarles una de nuestras nenas para que hiciera de *calfu malen*. Para nosotros fue como tocar el cielo con las manos porque todo padre que se le piden los hijos, una que no se puede negar digamos, pero aparte de eso es como una bendición de *Futachao*. Es como un privilegio no? Nos sentimos pero muy felices de que este hombre nos haya pedido la nena porque las chicas se piden durante la ceremonia. Así que pasó a ser Luciana. Y después en otra rogativa, ya nos pidió a otra piba, a Silvia. Así que ya tenemos a dos nenas de *calfu malen*, que es algo muy sagrado, ya lo teníamos. Después aparecieron los *pichi kechen*, uno fue el hijo de Nilda Cayupán que también es una hermana fundadora de la comunidad (Ángel Ñanco 2008).

Con el paso del tiempo, fueron conformándose otros *lof* y organizaciones en la localidad. Algunas de estas, como es el caso de la comunidad *Willi pu folil kona*, replicaron la formación familiar de *Pu fotum mapu*. Otras, en cambio, iniciaron como fortalecimiento grupal de quienes se habían juntado en la batalla contra la megaminería y participado en agrupaciones como el foro ambiental. Esta es el caso del *lof Pu kona Mapu* y algunos integrantes del *lof Newen tuain inchiñ*. Si bien esta última comunidad tienen su lugar de localización como *lof* en la cordillera de la provincia, específicamente en Costa de Lepá, en la actualidad algunos de sus miembros se encuentran viviendo en los núcleos urbanos de la costa, conformando también comunidades propias en sus localidades de residencia.

Aun cuando las diferentes comunidades fueron transitando sus proyectos de lucha de diversas maneras —algunos orientados a la reivindicación social y/o política y otros al fortalecimiento “cultural y espiritual”—, muchas de ellas coincidieron en encaminar sus reclamos en relación al territorio. Pese a que estos distintos reclamos han sido oídos por el municipio —logrando que en la mayoría de los casos se les otorguen terrenos—, las concesiones de lotes, por parte del gobierno, no fueron planteadas como “recuperación territorial” sino como cesiones de terreno —como las hechas a las colectividades de inmigrantes u agrupaciones sin fines de lucro— efectivizadas dentro de la lógica de la pluriculturalidad. Como lo veremos en el capítulo siete, el Estado se hace “presente para escuchar y reconocer a los pueblos originarios” pero dentro de los criterios y parámetros en los que este reconocimiento es más simbólico que histórico, jurídico o material.

No obstante esto último, la mayoría de los *lof* enmarcan sus trayectorias en las formas mapuche de interpretación que son actualizadas por la pertenencia a y la relación con un territorio. Así como se trabajará más adelante (capítulo siete), algunos basaron su lucha en recuperar tierras consideradas “sagradas” —por ser un *chenque*, por ejemplo—, como el caso de la comunidad de Lucas Antieco y la recuperación del morro “Loma Blanca”. Para otros *lof* el reclamo giró en torno a la obtención de tierras para la construcción de “barrios mapuches”, como son los casos de la comunidad *Pu Kona Mapu* y *Willi pu folil kona*. En el caso de esta última, sus integrantes diseñaron la construcción de sus casas en el barrio desde concepciones que ellos reconstruyeron como ancestrales y mapuche-tehuelche. Finalmente, en el caso de la comunidad *Pu Fotum Mapu*, el reclamo territorial giró en torno a unas seis hectáreas ubicadas a pocos kilómetros de la ciudad que, con los mismos sentidos que en el caso de Dolavon, se denominó como el “campito” de la comunidad para poder levantar allí la ceremonia mapuche.

### **3.4.4 Encontrándose en Rawson y Gaiman: los *lof Katrauletuañ* y *Namuncura-Sayhueque***

En la década de 1990, cuando la Argentina adhiere al Convenio 169 de la OIT y cuando inicia el debate en torno a la modificación de las leyes nacionales y provinciales de reconocimiento estatal de los pueblos indígenas, comienzan a realizarse distintas reuniones para visibilizar la presencia indígena y habilitar nuevos circuitos de reclamo en la cartografía regional.

Uno de estos contextos de reunión, replicado en diferentes sitios del país, fueron los del año 1994, en los que las personas se juntaron para plantear sus posicionamientos como indígenas en el marco del debate de la reforma constitucional. Estas instancias de reunión permitieron que personas pertenecientes a diferentes pueblos originarios de la Argentina se encontraran para definir un punto de vista indígena que articule de modo sus similitudes y diferencias en un posicionamiento común. Las personas mapuche y tehuelche de la región que circularon por estas reuniones regresaron con lecturas renovadas de aquel contexto nacional, con debates actualizados sobre los derechos de los pueblos originarios y proyectos para iniciar sus caminos de lucha en sus propias localidades.

Este fue el caso de las hermanas Antieco. Al igual que muchas de las historias de vida de los adultos de la región, estas mujeres se vieron en la obligación de irse del campo a la ciudad en búsqueda de una salida laboral (ver capítulo cuatro). Así fue que llegaron a la costa y valle de Chubut recorriendo varias localidades hasta lograr instalarse en Rawson. Allí comenzaron su trayectoria de lucha como mapuche- tehuelche, marcando como instancia inicial aquellas reuniones que se hicieron en el marco de la reforma de la constitución. De este modo lo recordaba Eva Antieco: “el 94’, bueno eso fue antes, un año antes. Nos invitaron para ir a la reforma de la constitución. Que se hizo la reforma constitucional, así que nos invitaron unos hermanos de Cushamen que iban” (Eva Antieco 2015)

Como sucedió con el caso de las trayectorias de las familias de la comunidad *Pu fotum mapu*, aquellas instancias de reunión con otros “hermanos” dieron lugar a la creación de lazos de pertenencia con una historia indígena más amplia y, de este modo, al “re-encuentro” con su historia y subjetividad mapuche y tehuelche. El indígena empezó a reclamar un lugar de presencia diferente en las matrices nacionales de inclusión y exclusión con el que se construyen ciudadanía diferencial y se encarnan los derechos; un lugar valorado y basado principalmente en su pre-existencia al Estado. En el marco de este reclamo de reconocimiento estatal, las hermanas Antieco se hicieron conocidas por las formas novedosas en que empezaron a circular el espacio hegemónico de la región. Eva y Juana no solo volvieron a reconocerse como mapuche y como tehuelche sino que también comenzaron a practicar su nuevo entendimiento de la ancestralidad en el contexto de la localidad de Rawson.

Si bien las hermanas Antieco son las hijas de quien fue el creador de la bandera mapuche-tehuelche, sus trayectorias, como ellas las narran, también fueron determinadas por los mecanismos de homogeneización y las políticas estatales que continuaron perpetuando el genocidio hacia los pueblos originarios. Las historias de vida de ambas —como lo fueron las de muchas familias que debieron migrar a los centros urbanos— señalan la forma en que los dispositivos de dominación han operado a lo largo de los años invisibilizando e inhabilitando las subjetividades como mapuche-tehuelche. Estos, como la escuela o la iglesia —entre otros— han operado a la par de las políticas de expropiación y dominación hacia los pueblos originarios. Como resultado de mecanismos similares de sujeción, ellas se reconocen en los relatos de muchas de las personas a las que se les impuso el “olvido”, la “negación” o el “desconocimiento” de sus historias de pertenencia como indígena. Ellas vivieron su infancia en Costa del Lepá pero se encontraron con la necesidad de mudarse hacia la costa y valle de la provincia en búsqueda de una mejor

calidad de vida. Aquel tiempo es rememorado por Eva como “la época en que le hicieron sentir vergüenza” de “su identidad” (ver capítulo cuatro).

No obstante esto, aquellos sentimientos lograron ser revertidos en el contexto de las reuniones de la década de 1990. Fue esa experiencia colectiva de lucha la que les permitió volver a encontrarse con su subjetividad y “dejar de sentir vergüenza”. Al retornar a Rawson, las hermanas comenzaron a plegar sus biografías personales de modos diferentes y a proyectarse como “estando en lucha” en distintas situaciones. Como lo veremos en el capítulo cinco, un día Eva recibe la visita de una investigadora del Centro Nacional Patagónico (CENPAT) con el fin de informarle que se habían encontrado, en un predio de aquella localidad, restos humanos. A partir de ese momento empezaron a llevar a cabo todos los reclamos y pedidos para la restitución de estos restos. Con el fin de reclamar el retorno de “sus ancestros” y exigir que se los respete, empezaron a juntarse con otros hermanos que vivían en la Rawson hasta lograr formarse como grupo. Fue gracias a este primer reclamo puntual que aquel grupo se conformó como el *lof Katrauletuaiñ*.

Al igual que la mayoría de las comunidades de la región, esta está integrada por algunas familias y por ancianos referentes como lo fue—hasta su fallecimiento— Don Lorenzo Quilaqueo de la zona de Futa huao —meseta de Chubut. Aun siendo aproximadamente veinticinco personas decidieron, a diferencia de otros *lof* de la región, no registrarse en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas. Con esta decisión expresaron su entendimiento de la personería jurídica como un dispositivo estatal de control ajeno a su idea de comunidad: “eso no corresponde con lo nuestro, es una trampa, es una contradicción”.

Además de aquel reclamo puntual por la restitución de los restos de sus antepasados, el *lof* tuvo como objetivo crear lazos de pertenencia y sentidos valorados de la subjetividad mapuche-tehuelche en el contexto urbano en el que vivían. Fue así que las ancianas comenzaron a transmitir sus saberes de telar y sus conocimientos en el *mapudungun* y a realizar ceremonias. Con el paso del tiempo, lograron que el Municipio les devolviera las tierras en las que se habían encontrado los restos y, con el tiempo, nació el proyecto de realizar allí una *ruka* mapuche-tehuelche para crear un espacio apropiado para recibir los restos humanos y que, al mismo tiempo, funcione como centro de las actividades que habían empezado a realizar colectivamente (capítulo cinco).

Un proceso similar al de la comunidad *Katrauletuaiñ* de Rawson es el que inicia, varios años después, el *lof Namuncura- Sayhueque* de la localidad de Gaiman. Este último también se conforma como tal a partir del reclamo puntual de la restitución de restos humanos. En el año 2008 un grupo de catorce personas que se auto-reconocían como mapuche y tehuelche comenzaron a juntarse en torno al pedido de restitución de restos óseos encontrados en el morro de la Loma Torta, a pocos metros de aquella ciudad.

Si bien se trabajará en el capítulo cinco, adelantó aquí que, en el año 2006, unas vecinas de la localidad de Gaiman hallaron varios restos humanos que se encontraban al descubierto a causa de la erosión del viento y del movimiento de tierras que produjeron la circulación de motos *cross* en la zona. Al denunciar esta situación, la municipalidad se puso en contacto con investigadores del CENPAT, quienes comenzaron los trabajos de extracción y posterior estudios de los restos.

Varios años después, y con la ayuda de varias de las comunidades de la región —que para esa altura ya habían encarado numerosos reclamos y estaban ya fortalecidos como *lof*— lograron que se restituyan los restos y que, en el año 2013, el municipio de Gaiman les ceda las tierras denominadas como “Loma Torta”. Al igual que la comunidad de Rawson, fue a partir de esta

instancia de reclamo que aquel grupo de personas se conforma como *lof*. En consonancia con el perfil de las movilizaciones indígenas de la región de costa y valle de Chubut, la comunidad *Namuncura-Sayhueque* enfoca su lucha en lo que denominan “el fortalecimiento espiritual”, a través de la realización de ceremonias y de diversas actividades para visibilizar sus presencias como sujetos mapuche-tehuelche en la ciudad y para fortalecer los sentidos afectivos y políticos de los procesos de subjetivación indígena que habían emprendido.

Los integrantes de esta comunidad también mencionan en sus relatos fundacionales la importancia que tuvieron los encuentros con las abuelas referentes de la región --como Manuela Tomas, Palmira Hueche y Elisa, por ejemplo-- para que ellos, aparentemente desconectados de su pertenencia a la historia del pueblo mapuche-tehuelche, pudieran pensarse como grupo e iniciar una trayectoria de lucha como colectivo. Así lo contaba Romero Sayhueque, uno de los integrantes del *lof*:

Esto surge por el trabajo que desde siempre realizó Palmira Hueche en Gaiman, de estar presente y buscar a los integrantes de la comunidad para participar de las actividades en el interior provincial, y de instarnos a formar parte de todo lo que se hace. (Rubén Romero Sayhueque 2014)

Al igual que el proyecto de la comunidad de Rawson, los integrantes de la comunidad de Gaiman tienen como meta construir una *ruka* en el predio, plantear un circuito informativo alrededor del *chenque* y realizar diversas actividades como *lof* mapuche-tehuelche: “comenzamos a trabajar hace dos años como comunidad desarrollando actividades como la enseñanza de la lengua y las costumbres” (Rubén Romero Sayhueque 2014).

La iniciativa del *lof* Sayhueque-Namuncura irrumpió en el escenario de la localidad --como lo hizo en Rawson la comunidad de las hermanas Antieco--, transformando su cartografía, por el solo hecho de plantear la presencia de una comunidad mapuche-tehuelche en el tiempo presente --y no en el pasado remoto--, en una región urbana y en una ciudad donde la única alteridad reconocida y visibilizada era la galesa --recordemos que Gaiman es, en la narrativa oficial, la ciudad donde se gestó la primera “colonia galesa”.

Frente a estas presencias disruptivas, los discursos oficiales optaron prontamente por incluir, en el marco de interpretación hegemónico de la pluriculturalidad, a estas nuevas expresiones de “lo indígena”. La turistificación de Gaiman como una localidad “vendible” por su historia de encuentros armónicos entre culturas --la galesa y la tehuelche-- no solo influyó las decisiones del gobierno municipal de colaborar en la formación de una comunidad indígena sino que también determinó las formas de presencia que el mismo *lof* decidió --por ejemplo, la realización de un circuito informativo alrededor del *chenque*. Estas re-significaciones, por ejemplo, fueron pronunciadas por funcionarios provinciales de la siguiente manera:

Este Gaiman que tenemos nosotros, que si hablamos hacia afuera nos identificamos quizás con la cultura galesa, es este Gaiman que tiene un nombre tehuelche enclavado en su sangre y es justamente esta mezcla de culturas; no por nada nuestro lema cuando vendemos Gaiman hacia afuera y hacia adentro, es que Gaiman es el encuentro de culturas.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> En Diario La Jornada 13/04/2013 “Su lugar en el mundo: restituyeron los restos de mapuches tehuelches” Disponible en:



Sin embargo, como lo expresan los mismos protagonistas, las luchas de esos años en la región han sido exitosas en la medida en que la emergencia de comunidades contemporáneas y reconocidas como mapuche-tehuelche era impensable años atrás. Los principales objetivos de la lucha indígena en la costa y valle de Chubut fueron, durante esos años, visibilizar la presencia indígena a través de procesos de formación de comunidad y obtener el reconocimiento oficial de la provincia en municipios donde tanto la extinción del tehuelche y la extranjería mapuche como el valor fundacional de la gesta gaulesa parecían ser las únicas formas normativas y ordenadoras de *ser*. Desde este ángulo, el hecho que la provincia y el municipio de Gaiman reconocieran, en el año 2013, las tierras de “Loma Torta” como “sitio histórico” y que lo incorporaran al circuito turístico es, para la mayor parte de mis interlocutores mapuche y tehuelche, un nuevo piso de contienda y de diálogo con el Estado.

### **3.5. La cartografía indígena de la costa y valle de Chubut**

El objetivo del presente capítulo fue mostrar las continuidades y cambios producidos en el mapa social de esta región en los años de apertura democrática --que, en relación al indígena, inicia a principios de la década del noventa. Este mapa es el resultado de iniciativas estatales que procuraron fortalecer hegemonías a partir de inversiones (concesiones) que garantizaran el control sobre los procesos de diferenciación emergentes. Este nuevo modelo de administración de las diferencias fue encontrado en las retóricas y prácticas de la pluriculturalidad.

No obstante, este mapa también es el resultado de los procesos de formación de las comunidades y organizaciones mapuche-tehuelche de la provincia y de los modos en que estas fueron transitando los lugares habilitados por el Estado o creando otros como moradas de apego e instalaciones estratégicas. Las articulaciones y quiebres entre las iniciativas estatales y las indígenas, con el tiempo, fueron configurando el espacio social donde el reconocimiento indígena devino un tema de agenda política y social. Como nos muestran las distintas historias mapuche y tehuelche de formación de grupos, estas cartografías fueron cambiando por las mismas movilizaciones estructuradas que propiciaban. Enmarcando sus formas de presencia y de lucha en los lugares y circuitos dispuestos por el Estado, las personas mapuche y tehuelche no solo modificaron las gramáticas y vocabularios hegemónicos que delimitaban sus formas de ser, sino que también emprendieron procesos de subjetivación que desbordaron afectiva y políticamente esos lugares y circuitos.

Como vimos al principio del capítulo, el escenario de reconocimiento hacia los pueblos originarios comenzó a cambiar a principios de los noventa en base a una nueva configuración política, económica y social ligada al neoliberalismo y a la emergencia de un modelo multicultural. Este último comenzó a modificar los discursos oficiales sobre la aboriginalidad, desplazando los paradigmas de la extinción indígena hacia otros donde, por el contrario, la presencia indígena podía ser una inversión hegemónica en una economía de valores centrada en la diversidad étnica y cultural.

En la medida en que fueron surgiendo nuevos reclamos y nuevos sujetos colectivos de litigio para llevarlos a cabo, el Estado --en sus diferentes encarnaciones-- se fue viendo forzado a ampliar sus apuestas metaculturales hacia un reconocimiento del indígena cada vez menos retórico y con más

---

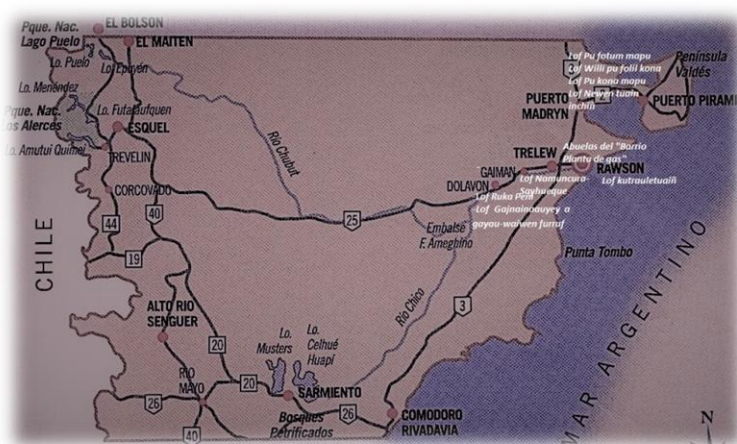
[http://www.diariojornada.com.ar/67082/sociedad/Su\\_lugar\\_en\\_el\\_mundo\\_restituyeron\\_los\\_restos\\_de\\_mapuches\\_tehuelches](http://www.diariojornada.com.ar/67082/sociedad/Su_lugar_en_el_mundo_restituyeron_los_restos_de_mapuches_tehuelches) (acceso 07/06/2015)

efectos reales en las condiciones de vida de las personas. En otras palabras, la cartografía de esta región resulta de estos forcejeos por el reconocimiento indígena impulsados por el creciente auto-reconocimiento de los indígenas que, durante el siglo XX, fueron migrando de las zonas rurales a las ciudades de la costa y del valle.

Como un efecto tardío de lo que venía ocurriendo en otros países y provincias con población indígena, la provincia de Chubut, en la primera década de este siglo, vivió años de intensas movilizaciones mapuche y tehuelche. Estas profundizaron los circuitos de relación, los compromisos afectivos y políticos y las redes de alianzas que los indígenas de Chubut habían empezado a transitar en la década del noventa. Participando de modos heterogéneos en estos procesos provinciales, las personas mapuche y tehuelche de la zona de la costa y del valle formaron sus propios movimientos y circuitos de movilización indígena. Como lo vimos a lo largo del capítulo, sus procesos particulares de conformación de subjetividades mapuche y tehuelche los llevó 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.

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. En la articulación con estos circuitos hegemónicamente dispuestos, estas personas empezaron a contarse a sí mismas como parte de un Pueblo conformaron un tejido de relaciones afectivas y de alianza cuya densidad y extensión en la región me siguen sorprendiendo a pesar de haberlos acompañado muy estrechamente en el proceso. 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 (ver mapa en la imagen 13). Sus proyectos políticos, como veremos más adelante, entran un movimiento que, aun siendo internamente heterogéneo, construyó sus propios sentidos de resistencia indígena.

Imagen 13: Mapa con ubicación de los lof:



### PARTE III

## DEL MOVIMIENTO A LA FIJEZA Y DE LA FIJEZA AL MOVIMIENTO

En la parte II de la tesis se presentaron los contextos sociales y hegemónicos de la región de la costa y valle de la provincia de Chubut para dar cuenta de la manera en que las historias hegemónicas –particularmente las narrativas oficiales–, los criterios científicos clasificatorios de distintas épocas y las políticas indígenas estatales, entre otros dispositivos de producción de sentidos en torno al indígena, han sido fundamentales en la configuración de ese espacio social. Desde este ángulo, se reconstruyó la cartografía oficial de la provincia a partir de los efectos performativos que sus narrativas fundacionales tuvieron en la creación de alteridades provinciales. En el escenario de esa configuración social analicé el modo en que las comunidades y las personas con las que trabajé durante estos años han transitado y creado sus propios mapas de movilidad, articulando de modos diversos los lugares estructurados por las maquinarias hegemónicas.

Al circular por estos espacios, las personas han ido moldeando—y continúan haciéndolo— sus formas de ser, de hacer y de pensar. Sin embargo, las diferentes posibilidades que tuvieron—y que tienen— las personas para habilitar o no esos lugares disponibles dependieron de los modos en que en cada uno de ellos articuló sus trayectorias sociales y sus afectos con las condiciones impuestas.

En esta parte de la tesis me centro en el modo en que las personas mapuche-tehuelche producen sentidos afectivos sobre sí mismos y sobre los lugares de apego que construyen en la zona de la costa y valle, a partir de sus trayectorias o recorridos previos. Como ya adelantamos (capítulo tres), estas trayectorias se encuentran atravesadas por experiencias de desplazamientos y de migraciones—enmarcadas en historias de avasallamientos, dominación e imposición como parte de los procesos genocidas llevados a cabo hacia los pueblos originarios—en una región declarada hegemónicamente “sin presencia indígena” o ligada a parámetros folklóricos que alejan esas presencias a un pasado remoto. Teniendo en cuenta ese contexto de movimientos, esta tercer parte de la tesis se centra en entender los procesos históricos y afectivos por los que los mapuche –tehuelche se fueron pensando como pertenecientes a un *lof* y en las implicancias que comportan estos sentidos de pertenencia en una región donde se suponía que no había indígenas y que, además, se caracterizó por ser el centro urbano administrativo de la provincia de Chubut.

Para empezar, me apoyo en el concepto de “evento crítico” propuesto por la autora Venna Das (1995) y en la lectura que Janet Carsten (2007) hace del mismo. Para estas autoras, los eventos críticos son aquellos momentos en que la vida cotidiana de las personas se ve interrumpida, devastada y los mundos locales o nativos son alterados, transformando o destruyendo las categorías a partir de las cuales las personas solían operar.

Según Das (1995), los “eventos críticos” son aquellos momentos que interrumpen el flujo cotidiano de la vida y la violencia se apodera de las formas de habitar y ver el mundo, modificando el curso de las trayectorias de quienes están atrapados en ella. Además, sus efectos no se limitan

únicamente a instituciones particulares y actores específicos sino que influyen también en la constitución de metanarrativas sobre esos mismos eventos y en los modos en que los discursos hegemónicos se apropian de la experiencia de las víctimas para sus propios fines.

Entre los pueblos originarios de la Argentina, la violencia étnica es reconocida como un evento crítico. Las campañas militares del siglo SXIX han devenido en un evento disruptivo y violento para los grupos indígenas, un evento desestructurante a partir del cual sus modos de acción y sus formas de ser y entender el mundo se vieron alteradas, transformadas y destruidas en la mayoría de los casos.

Hoy en día, las contadas sobre los regresos de los campos de concentración, los sitios de huida durante las campañas militares y las historias tristes sobre el cautiverio, la represión, la pérdida de la familia y el hambre (Ramos 2015, Ramos 2010, Ramos 2004) son relatos sobre el pasado que evidencian el nivel de violencia y disrupción que ha tenido este evento en las personas. Sus consecuencias continúan hasta el día de hoy como parte de un proceso sistemático de genocidio (Delrio 2005, Delrio, Lenton, Musante, Nagy, Papazian y Pérez 2010) que posiciona a las poblaciones indígenas en una relación asimétrica en el presente. En la zona de la costa y valle de Chubut, los efectos de estos eventos críticos se hacen evidentes para las personas mapuche-tehuelche al reconocer que sus conexiones hacia sus pertenencias indígenas y hacia su pasado se vieron interrumpidas u obturadas, caracterizando muchas de sus experiencias como de “no saberes” (Sabatella, Nahuelquir y Stella 2013) o como olvidos forzados.

Es por esta última razón que aquellos relatos tristes y las “contadas” sobre las experiencias dolorosas del pasado se hallan entre las narrativas entextualizadas que permiten a las personas encontrar caminos posibles para explicar sus desconexiones y comenzar, desde estas explicaciones, un proyecto de restauración y reconstrucción de sus memorias. Es en la misma noción de evento crítico que Das ubica el poder de la memoria para habilitar nuevos modos de acción, la producción de nuevas categorías y la promoción de nuevas formas de relacionarse. Cuando la memoria se moviliza por sentimientos de pérdida y de amenaza suele reorientarse hacia la refundación del pasado y la generación de nuevos lazos. Para lo cual, la tarea de recordar suele tener como propósito reemplazar una historia de constantes interrupciones por otra que, de modos creativos, permita explicar, comprender y dar sentido a la pérdida al actualizar continuidades que no habían sido consideradas hasta entonces.

Estas mismas experiencias dolorosas devinieron en narrativas compartidas y permitieron redefinir la noción de Pueblo como resultado de un proceso de reestructuración, esto es, como un proyecto de “ser juntos” para contrarrestar la pérdida producida por la violencia vivida. En este proceso, los grupos han logrado transmitir, de diversas e innovadoras formas, los aprendizajes, las memorias y los mandatos –que fueron considerando como “heredados”-- a las generaciones posteriores. En este hacer, no solo fueron reconfigurando su organización política, familiar y territorial, sino que también restauraron los conocimientos que colectivamente identificaron como “de sus ancestros”.

En esta misma línea, Myriam Jimeno (2007) señala que la producción de memorias les permite a las personas superar la condición de víctimas y recomponer su subjetividad emocional. Coincido con Ramos (2015), entonces, en que la capacidad restaurativa de la memoria reside en su potencial para manifestar las vivencias y las experiencias dolorosas a través de narrativas y configuraciones emotivas compartidas y, de este modo, recomponer una subjetividad política.

Aquí es donde, retomando a Janet Carsten (2000 y 2007), me pregunto cómo son absorbidas y transformadas aquellas experiencias de pérdida, de dolor y de desconexión, y cómo, con el tiempo, estas mismas experiencias devienen en fuentes de construcciones creativas en y a través de procesos cotidianos de relacionalidad.

Pamela Stewart y Andrew Strathern (2001), en su trabajo sobre los Yolngu y los Hagen de Australia y Papúa Nueva Guinea, prestaron una especial atención a estas construcciones y las analizaron desde la noción de “evento creativo”<sup>39</sup>. En líneas generales, el concepto de “evento creativo” me permitió entender el interjuego entre los movimientos y las fijezas con el que se constituyen las subjetividades y en el que las trayectorias adquieren sentidos específicos en situaciones de cambio.

Este concepto fue fundamental para entender los procesos de creación de orígenes comunes en una región en la cual el olvido y la desconexión con el pasado parecían ser lo más evidente. A diferencia de otras regiones en las que las comunidades indígenas pueden reconstruir las historias genealógicas y los acontecimientos fundamentales, así como las formas en que ancestros y sucesos se fueron inscribiendo en el paisaje que habitan, en esta región—donde lo que predomina es la urbanización a partir de diversos procesos migratorios—las memorias acerca de la relación con el territorio y con la ancestralidad se percibieron, en un primer momento, como quebradas u obturadas. Sin embargo, al indagar sobre los procesos de constitución de subjetividad, de *lof* y las trayectorias de luchas y pertenencias de las personas que habitan la región, notamos que esas historias se fueron objetivando en memorias genealógicas reconstituidas y en un paisaje vuelto a tallar por las inscripciones y huellas de ancestros y de fuerzas no humanas (*newen, ngen*). Estos relatos parentales y espaciales del pasado permitieron no sólo revertir la imagen y el lugar en el que las poblaciones originarias eran subordinadas a la narrativa oficial, sino además constituir lugares de pertenencia indígena cuya particularidad fue signando el perfil identitario de la región.

Uno de los principales desafíos de mi investigación residió en entender cómo, en un contexto de aparentes pérdidas y olvidos, las personas mapuche-tehuelche pudieron producir orígenes comunes. Es precisamente en respuesta a estos interrogantes que la noción de “evento creativo” me permitió comprender aquellos procesos. Me detendré, entonces, en mostrar cómo, a partir de una lectura propia, entiendo aquí el evento creativo y su interjuego entre movimientos y fijezas.

La fijeza da cuenta de las formas en las cuales la identidad de un grupo no cesa de fijarse en el tiempo y en el espacio incluso en contextos de desplazamiento. Para estas autoras, y pensando en el ejemplo australiano, la fijeza en el movimiento puede producirse a través de la revelación y la perfusión.

En primer lugar, la “revelación” producida a partir de la aparición en sueños o en diferentes visiones de los ancestros puede marcar un determinado lugar como estando estrechamente conectado con la identidad de un grupo (espiritual y cotidianamente). Una conexión que se cultiva cuando los poderes que estaban previamente ocultos en el lugar les fueron revelados y posibles de utilizar. Esto permite que personas que fueron desplazadas y desconectadas de los lugares de origen y de sus antepasados puedan producir lugares de pertenencia y conectar entre ellas desde sus categorías y formas de entender el mundo. La idea de revelación presupone que las fuerzas

---

<sup>39</sup> La noción de evento creativo es tomada por las autoras de la noción de los indígenas Hagen de *konawingndi* (lugar extraordinariamente creativo) o donde algo extraordinariamente nuevo y creativo sucedió.

creativas están perpetuamente presentes como una relación potencial y reconstruible entre personas, ancestros y lugares. Ellas pueden manifestarse en diferentes lugares y de diferentes formas, produciendo nuevos relatos y continuando el curso de la historia.

En segundo lugar, entiendo que una relación “perfusiva” es una en la cual entre las personas y el territorio se va dando un traspaso de sustancias de forma sostenida y a través del tiempo. Desde el momento que las personas empiezan a tener continuidad de residencia o de ritual en un determinado lugar iniciaría una relación perfusiva entre ellas y el lugar o territorio. En la costa y valle, este traspaso recíproco de sustancia se correspondería con el volver a enterrar a “los de antes” y con la realización de diferentes ceremonias religiosas como el *wiñoy tripantu*, el *camaruco* y el *nguillatun*. En este proceso perfusivo, la intersubjetividad se va produciendo entre las fuerzas del entorno (entendidas como entidades sensibles) y las personas que residen en el lugar.

En tercer lugar, agrego una nueva forma de fijar a las señaladas por las autoras, en tanto encuentro que esta es importante para las personas mapuche-tehuelche con las que he trabajado. Se trata del mandato. En ciertas circunstancias, recuerdos que hasta entonces habían estado desconectados y aislados entre sí, sin llegar a estructurar una biografía, se entraman en formas de consejos o mandatos. Ya sean aquellos recibidos a través de las palabras de un ser querido en su lecho de muerte o por medio de las palabras de una persona considerada como “especial”. En casos como estos, las palabras adquieren el carácter performativo de un mandato. Este último es una grilla de lectura del pasado, un consejo o una exigencia acerca de cómo reorganizar los recuerdos para reorientar el curso presente y futuro de la historia. El mandato fija una identidad en la autobiografía de la persona que lo recibe porque le exige que, al relatar su trayectoria de vida, se detenga a reflexionar o revisar sus experiencias pasadas y a reubicarse en otras moradas de apego para dar cuenta de su subjetividad. El mandato, por lo tanto, promueve la conexión entre experiencias vividas que no estaban siendo conectadas porque, hasta ese momento, no parecían resonar entre sí. El mandato produce fijeza al señalar moradas de apego y, con ellas, al reorientar las formas de transitar una subjetividad.

El evento creativo conjuga muchas veces revelación, perfusión y mandato en el proceso de identificación con un lugar. Es un concepto que nos permite poner el énfasis en la creatividad de la memoria, del parentesco y de los sentidos de pertenencia, para reconstruir un “ser juntos” como mapuche-tehuelche en una historia y en una región marcada por dislocaciones, interrupciones y movimientos. El evento creativo nos cuenta como se vuelve a fijar la continuidad histórica y ancestral de un “somos” cuando esto parecía imposible por la discontinuidad, la pérdida y el olvido de sus pasados mapuche y tehuelche. Nos obliga a pensar la memoria como producción permanente de reconexiones y la identidad como su efecto.

Ana Ramos y Sabine Kradolfer (2013) trabajan la noción de “memorias de ruta” como un modo de aproximación al interjuego entre movimientos y fijezas que caracteriza tanto los procesos mapuche de reconstitución de grupos de pertenencia como las subjetivaciones ancladas en las relaciones con el paisaje<sup>40</sup>. Desde este análisis, las relaciones de las personas mapuche-tehuelche

---

<sup>40</sup> En una línea similar de análisis, Ana Ramos y Walter Delrio (2011) han denominado como “narrativas de desplazamiento” a aquellas trayectorias y experiencias de movilidad de las personas mapuche-tehuelche. Para estos autores existe un marco común de interpretación de estas narrativas que está relacionado, por un lado, con la reestructuración permanente de las relaciones sociales y, por el otro, con una concepción de territorialidad que está centrada en la idea de movilidad como criterio de pertenencia y apego a los lugares.

con los territorios se encuentran mediadas por dos concepciones simultáneas de pertenencia: la vinculación de la gente con un sitio particular—que generalmente tiene connotaciones rituales—y, cuando las memorias se enmarcan en trayectorias más amplias, la vinculación entre distintos sitios de tránsito y de habitación donde las fuerzas creativas fueron reactualizadas por sus ancestros en el transcurso de la marcha de un grupo de pertenencia. De este modo, las autoras muestran cómo las personas mapuche y tehuelche entran hacia atrás la profundidad genealógica de sus antepasados con los sitios que, en sus itinerarios, devinieron significativos y relacionados con el último lugar de arribo --desde el que se cuentan colectivamente y en el presente a sí mismos.

En los marcos de interpretación heredados como conocimiento mapuche se inscriben ambas formas de vinculación, es decir, con los sitios por los que pasaron sus antepasados y con el lugar al que finalmente llegaron para “vivir tranquilos”. Por lo tanto, las memorias sociales sobre los orígenes suelen contar cómo las fuerzas creativas se fueron haciendo presentes a través de sueños, visiones, señales, mensajes o consejos. La transmisión de los recuerdos, acerca de cómo estas fuerzas se manifestaron a los ancestros y a las personas vivas en tiempos y lugares diferentes, permite que los grupos se piensen a sí mismos como continuando el curso de una historia común. Esta forma de reconstruir las continuidades obturadas con el pasado ha sido clave en los procesos históricos de formación de grupo para los mapuche y tehuelche de la Patagonia argentina, puesto que, los grupos debieron rearmarse en distintos momentos y lugares —durante la persecución de los ejércitos, al levantarse los campos de concentración, ante los desalojos masivos y frente a la migración forzada por la pobreza y la insuficiencia de tierras productivas. Por eso, las narrativas de origen de muchas comunidades se suelen contar como una trayectoria (movimiento) en la que se fueron produciendo distintos orígenes o comienzos (fijeza). Pero la reconstrucción de esos itinerarios no fue igualmente posible en la región urbana de la costa y el valle, donde la migración produjo olvidos y discontinuidad de los lazos de pertenencia así como profundos quiebres en las cadenas de transmisión de las memorias y sus relaciones con el pasado fueron arrebatadas, cortadas o forzadas al olvido como consecuencia de separaciones más permanentes con sus antepasados y recuerdos.

Esta diferencia adquiere gran importancia a la hora de legitimar sus derechos de ser reconocidos como miembros del pueblo mapuche y tehuelche y, más aún, al momento de autorizar sus derechos sobre los territorios que actualmente ocupan en las zonas urbanas. Como parte de este proceso de dominación, se impusieron los silencios sobre estos recorridos históricos de despojo y sobre las marchas forzadas en búsqueda de lugares para vivir juntos cuando, después de las campañas militares y los desalojos sistemáticos posteriores, el Espacio fue distribuido como propiedad privada. La paradoja es que, para el sentido común dominante y para la legislación vigente, el criterio para establecer la pertenencia legítima a un territorio se basa en la “permanencia en un mismo lugar”. Este criterio utilizado como argumento para deslegitimar recuperaciones o reclamos indígenas obliga a las personas y grupos mapuche y tehuelche a probar que sus antepasados ocuparon tradicionalmente y de forma continua un determinado sitio. La noción de evento creativo, pensada para Australia, nos permite rebatir esos presupuestos y comprender cómo las concepciones mapuche-tehuelche sobre el territorio, en contextos de permanente movimiento, nos invitan a pensar que los orígenes de un grupo pueden actualizarse en distintos lugares de tránsito y distintos momentos históricos a través de prácticas tradicionales como la revelación, la perfusión o los mandatos. Estas prácticas, tan importantes para entender los procesos de formación de grupo y los sentidos de pertenencia territorial en distintas regiones de la Patagonia, resultan particularmente centrales para entender los procesos de reconstrucción identitaria y territorial en la región urbana de la costa y el valle de Chubut.

La noción de evento creativo, en contraposición a ese tipo de argumentos dominantes centrados en un único origen, me permitió comprender cómo los orígenes, las permanencias y las continuidades con el pasado (fijeza) pueden ser actualizadas aun cuando las personas han olvidado quiénes fueron sus antepasados y cuáles fueron los lugares que fueron significativos para ellos. Los sitios en los que hoy en día viven sus vidas las personas, familias y comunidades mapuche-tehuelche en las zonas urbanas y semiurbanas de la costa y el valle son pensados y vividos en continuidad con un pasado a partir de las prácticas restauradoras de ancestralidad que la noción de evento creativo nos permite poner en relieve.

El capítulo cuatro de esta parte de la tesis trabajará con este tipo de eventos como constitutivos de los procesos de memoria y subjetivación. A partir del análisis de tres historias de vida analizaré el modo en que los eventos creativos producen fijezas como index de ensamble o conexión que fueron iluminando y organizando las tramas biográficas con las que se piensan ciertas trayectorias sociales en la costa y el valle. El análisis estará puesto en la creatividad de la memoria, del parentesco y de los sentidos de pertenencia; y en la permanente producción del “ser juntos” como mapuche-tehuelche en una historia y en una región marcada por obturaciones y movimientos.

Paradójicamente, los eventos creativos fijan las identidades hacia un territorio y, al mismo tiempo, nos recuerdan que la memoria, la identidad y el territorio están siempre haciéndose y rehaciéndose en el movimiento. La concepción de memoria que está detrás de la idea de evento creativo es aquella que permite que las personas puedan interpretar y re-trazar sus trayectorias desde la mirada y la concepción ancestral. En este proceso, los antepasados son actualizados y transformados tanto en los sedimentos del pasado como en las experiencias del presente. Es decir, un proceso donde las identidades y sus conexiones con el territorio están permanentemente siendo reconstruidas. La memoria, entonces, es tanto cambio como continuidad; el marco donde los ancestros y las conexiones con el pasado son fijezas para restaurar los vínculos destruidos en contextos impuestos de movimiento y para producir sentidos colectivos de las relaciones cambiantes del presente.

Ahora bien, la idea de fijezas como reconstrucción permanente de identidad, de pertenencia a un territorio y de relación con las fuerzas del entorno es muy similar a lo que Massey (2005) denomina como “evento lugar”. El énfasis de este último concepto desplaza nuestro análisis hacia la producción de un “ser juntos” como negociación entre personas y seres no humanos con trayectorias heterogéneas.

El concepto de evento lugar permite no solo entender cómo la producción de fijezas implica producir memorias significativas para un presente y desde las grillas de un conocimiento ancestral, sino también cómo las fijezas resultan de las posibilidades de crear un lugar, integrando múltiples trayectorias y negociando el valor de ese “ser juntos” en geografías más amplias de poder. En este sentido, considero que la región de la costa y valle es el resultado de una simultaneidad de historias de movimiento que se fueron fijando e inscribiendo allí.

El evento lugar, entonces, va a ser el resultado de un aquí y un ahora constituido por el entrelazamiento de fijezas y movimientos y dependerá de la posibilidad de formar una juntura e identidad con el lugar. Entiendo, por lo tanto, que a lo largo de los años, en los que las personas fueron arribando a la región y encontrándose entre sí, fueron reconstruyendo grupos e identidades en relación con ese territorio específico, a partir de negociar entre ellas y con los no humanos—las fuerzas del entorno y los ancestros—formas de co-habitación.



Por otra parte, la relación entre movimiento y fijeza no solo refiere a la creación histórica y cambiante de los evento- lugar sino también a la potencialidad política de las fijezas para producir movimientos, entendidos ahora como luchas colectivas. En el caso de los grupos con los que trabajé, la producción de identidades con el lugar devino, con el tiempo, en diversos movimientos y luchas que dotaron de una particular subjetividad política el ser mapuche-tehuelche en la región.

Por lo tanto, el capítulo cinco tratará sobre el modo en que estos tres eventos se conjugan en la producción de identidades mapuche-tehuelche configurando la región y las formas de lucha. En este capítulo el evento-lugar nos llevará a analizar la producción de un “ser juntos” como una negociación entre personas y seres no humanos con trayectorias heterogéneas. En este proceso de conformación de junturas entran en juego tanto la actualización de memorias genealógicas y formas de relación con los ancestros en torno a la realización de ceremonias, como la relación de los vivos con “los de antes” en torno a la restitución de restos humanos.

## CAPÍTULO 4

### MEMORIAS Y EVENTOS CREATIVOS

Como ya he adelantado, esta región se caracteriza por una historia de “arribos” de diferentes personas que se encontraron con la necesidad de migrar de sus lugares de origen. Pero a través de sueños, mandatos, mensajes y reconexión de recuerdos, las personas volvieron a dar sentido a sus pertenencias mapuche y tehuelche, y lo hicieron de formas que resultan significativas – afectiva y políticamente—para vivir y repensarse juntos en estos nuevos sitios de arribo.

Este capítulo analiza, entonces, las narrativas de tres trayectorias de vida que están atravesadas por los desplazamientos y la migración a la ciudad: la historia de Manuela Tomás, de Eva Antieco y de Ángel Ñanco. Como veremos en estos tres relatos, las fijeza fueron siendo actualizadas como un nuevo modo de articular las experiencias presentes o vividas con las heredadas del pasado, esto es, como un repliegue de las subjetividades como mapuche y tehuelche en la ciudad. Estas articulaciones producen también un conocimiento compartido del pasado, resultante de las experiencias diversas de transitar el mundo que los narradores traen consigo. Estas experiencias, propias o heredadas de los antepasados, tienen la particularidad de ubicar a los narradores en el sitio final del recorrido o, en palabras de Tim Ingold (2011), en el entretejido de trayectorias que se ha ido anudando a ese lugar. Estas moradas o paradas fueron reconfigurando las subjetividades de los narradores y las formas de contarse en continuidad con un pasado, en base a cómo fueron presuponiendo y recreando sus fijeza y movimientos constitutivos.

Entiendo, entonces, que la memoria va constituyendo relaciones al entramar experiencias del pasado y del presente. Estas relaciones no son una simple conexión entre entidades pre-determinadas, sino que es el re-trazado de trayectorias a través de las huellas que fueron dejando los que precedieron (Ingold 2011; Ramos 2015). Es en esas huellas –heredadas como relatos, soñadas o recibidas como mandatos o consejos—que las personas encuentran las claves del pasado para reconstruir los marcos de interpretación del mundo con los que fijan sus experiencias y trayectorias vividas en un determinado aquí y ahora (“somos”).

Los narradores que presento a continuación cuentan que tardaron bastante tiempo en reconocer los significados que tenían para ellos las historias recibidas por algunos de sus familiares u otros referentes. Pero todos ellos señalan el momento en que descubrieron los “index” (Benjamin 1987) que les permitieron rearticular sus experiencias en continuidad con un pasado mapuche-tehuelche. Estas rearticulaciones –entendidas como plegamientos, despliegues y re-plegamientos de las experiencias pasadas y presentes que conforman la memoria-- volvieron a redistribuir de modos creativos los recuerdos, olvidos, silencios y secretos entre las superficies y los recovecos de sus biografías personales.

Este trabajo constante de replegar experiencias permite que recuerdos suspendidos u olvidados en los fondos de las subjetividades sean traídos a la superficie y viceversa, transformando el material de nuestras biografías y creando nuevos anudamientos de experiencias para dar sentido a quiénes somos. Desde el punto de vista del evento creativo, podemos agregar también que ciertas experiencias presentes pueden ser incorporadas como huellas del pasado, y devenir en index de conexión. En eventos recientes, los antepasados o las fuerzas del lugar pueden hacerse presentes para indexalizar nuevas conexiones –lugares, ceremonias, restos humanos– con el pasado, es decir, relecturas de sus propias trayectorias desde una mirada y concepción ancestral. En este proceso, quienes creían que no volverían a saber acerca de sus antepasados, “recuerdan” un pasado ancestral y, de este modo, producen tanto los sedimentos de un pasado común en el paisaje de sus vidas cotidianas como recrean sus experiencias del presente acerca de cómo habitar esos lugares. Es decir, un proceso donde las identidades y sus conexiones con el territorio están permanentemente siendo reconstruidas. La memoria, entonces, es tanto cambio como continuidad: las conexiones con los ancestros y hacia un pasado en común son constantemente fijadas en las relaciones cambiantes del presente.

Los relatos que aquí presentamos son construidos por personas que detuvieron su marcha al encontrarse con otras, con quienes decidieron poner en común las historias de sus recorridos. Pero, además, al poner en común, fueron produciendo colectivamente los marcos de interpretación del pasado --claves de lectura e imágenes reconocibles, utilizables y trasmisibles-- con potencial político y afectivo para pensarse mapuche y tehuelche en una región en la cual las conexiones con los orígenes se encontraban obturadas, cortadas o invisibilizadas.

A continuación analizo la manera en que las memorias de las personas con las que trabajé reensamblan los recuerdos propios con los de otros para producir vínculos sociales y discursos compartidos con los que “contarse juntos” en sitios donde eso parecía imposible. En estos relatos, algunas experiencias de vida –en formas de mandatos, mensajes o consejos-- adquieren el valor de index de ensamble –entre pasados, presentes y futuros-- al señalar cómo continuar el curso de la historia. Este capítulo cuenta el modo en que el reconocimiento de ciertas experiencias como index de la memoria permitió a las personas mapuche y tehuelche de la costa y el valle producir fijeza donde parecía no haberlas y recentrar sus sentimientos de pertenencia como proyectos políticos compartidos con los antepasados.

#### **4.1 Las fijeza como index de ensamble y articulación de memorias, experiencias y saberes**

Los tres relatos que presento a continuación se estructuran de maneras diferentes y narran experiencias disímiles. Sin embargo todos ellos comparten algunas características.

En primer lugar, las tres historias narran los desplazamientos solitarios del narrador o de sus antepasados a lo largo de los años y por determinados sitios geográficos. Las historias de estos recorridos inician en el tiempo en el que la persona transcurría su vida en desconexión con sus grupos de pertenencias, familias o *lof*. Estas desconexiones con respecto a sus grupos actuales son contadas, por ejemplo, haciendo mención a los desplazamientos forzados que sufrieron los abuelos en los tiempos de las campañas militares, a las dificultades de sus antepasados para encontrar un sitio para vivir tranquilos post-campañas y a las propias migraciones hacia las zonas urbanas escapando de la pobreza, en búsqueda de trabajo y de mejores “estilos de vida”. Como veremos a continuación, estas experiencias de migración de los lugares de origen les permiten a los narradores tanto entender el porqué de sus individualidades y de sus desconexiones grupales

en el presente como evidenciar las consecuencias que aquellos eventos violentos tuvieron en la vida de las personas.

Entre estas consecuencias, y como una segunda característica en común, las historias son evaluadas como historias tristes. Cada uno de los relatos refiere a experiencias de sufrimiento y de discriminación, describe contextos de desplazamientos forzados, narra separaciones de familias, y detalla las situaciones por las cuales sus acciones fueron condicionadas por estrechos márgenes de maniobra. Estos momentos críticos en los que se detienen las diferentes historias son los que motivan el trabajo restaurativo de refundación de memorias significativas y la identificación de index de ensamble en los lugares de arribo y de reencuentro. Como veremos, en aquellos mismos años recordados por las experiencias de angustia y de tristeza vividas, emergen también revelaciones de los ancestros o “los de antes” como presencias físicas en la naturaleza y en el paisaje, o como presentaciones en sueños o visiones, mandatos o consejos. Los relatos tratan acerca de cómo, en esas situaciones críticas, los ancestros se han conectado con las personas y les han transmitido consejos y saberes con el fin de ayudarlas, orientando y acompañando el transcurso de sus vidas. Veremos cómo aquellas experiencias tristes comienzan a cobrar nuevos y particulares sentidos a partir de las conexiones y continuidades que propiciaron los eventos creativos.

En tercer lugar, las experiencias que estos tres relatos ponen en relieve habían permanecido suspendidas, silenciadas u obturadas en el interior de las subjetividades de los narradores. En el transcurso de los últimos años, ellos fueron trayendo de lo más profundo de los pliegues de su memoria el material de nuevas superficies y tramas autobiográficas, y en estas reorganizaciones de recuerdos, silencios y acentos, fueron construyendo intersubjetivamente el sentido regional del “nosotros mapuche-tehuelche urbano”.

Pero al actualizar experiencias pasadas, las personas mapuche y tehuelche de la costa y el valle no buscaron retornar a una letra antigua e irreplicable (Rapaport 2005). Es decir, no buscaron la continuidad de la copia, sino la de la narrativa. Ellos reorganizaron sus relatos en función de un “Pueblo” que, encarnado en sus antepasados y en sus propias vidas, empieza a recuperar el control sobre su agencia histórica. Una noción afectiva y política de Pueblo que ha mostrado ser el resultado de dinámicas flexibles y procesos creativos de reconstrucción de relaciones y afinidades entre personas, familias y grupos. Por otra parte, estas narrativas cuentan y detallan distintos procesos y niveles de formación de grupo y de agencia colectiva, y al hacer esto, organizan la historia y sus tempos de modos contrapuestos a los discursos oficiales del pasado<sup>41</sup>. Así, por ejemplo, se hace más denso en detalles y en acumulación de experiencias el evento histórico, pos campañas militares, al que suele denominarse como “los años de peregrinajes” o de “búsqueda de parientes”. Estos acontecimientos y experiencias sociales son narrados en diferentes lugares y por distintas personas mapuche y tehuelche en toda la Patagonia argentina, y, al organizarse en narrativas comunes, señalan la heterogeneidad de los procesos de relacionamiento que se fueron sucediendo a lo largo de esos años. Gente dispersa, en movimiento, encontrándose, deteniéndose o continuando la marcha, llegando a lugares, partiendo de lugares, o recibiendo viajeros con el mismo objetivo de “encontrar un lugar para vivir tranquilos”. Al modelo etnológico y estático que hegemoníamente definió las existencias mapuche y tehuelche, se oponen así estas memorias

---

<sup>41</sup> Particularmente aquellos basados en los modelos etnológicos racializadores y cosificadores del siglo XIX que cuentan la historia como un proceso de desaparición indígena y delimitan las presencias actuales en función de un colectivo etnológico particular –mapuche o tehuelche–, definido por rasgos fenotípicos y culturales fijos (ver capítulo dos).

sobre los complejos y dinámicos procesos que produjeron lazos de pertenencia y familiarización. Ese “peregrinaje” no solo fue una experiencia compartida sino que, en las narrativas de la memoria, también ha sido el contexto en el cual las personas indígenas, en distintos tiempos y circunstancias, y apelando a criterios más amplios que la consanguinidad, se fueron haciendo parientes.

Así también, el hecho de dar/recibir y heredar conocimientos y bienes privativos de un grupo familiar puede emparentar entre sí a personas que no tienen una relación de consanguinidad. Como veremos, Manuela se vincula parentalmente con Florentina cuando le cede su platería de ceremonia, y con estas piezas de linaje, el mandato de continuar su legado. También las relaciones de crianza, los vínculos por adopción o prohijamiento fueron claves en los procesos de familiarización. Estas formas afectivas de relación, como veremos a continuación, son los pilares sobre los que se fue conformando la familia de Ángel. La participación activa en ceremonias o reuniones, como por ejemplo en los camarucos de Nahuelpan o los encuentros en Trelew, también son instancias que promueven compromisos vinculantes, afectos y procesos de familiarización. Allí se reconocen las historias compartidas, se construyen y afianzan alianzas políticas y espirituales, y se crean lugares novedosos de vinculación y de lucha entre las personas de la región.

En cuarto lugar, estas narrativas actualizan marcos similares de interpretación del pasado. Las experiencias pasadas sobre los desplazamientos forzados y las migraciones impuestas se convirtieron en los relatos heredados de los antepasados que operan como tópicos, esto es, siguiendo a Ingold (2011), como los puntos en los que sus trayectorias se anudan con otras en un pasado común. Un anudamiento o encuentro con potencial performativo para producir un “nosotros”: al dar un sentido colectivo a sus distintos derroteros como resultado de los procesos históricos de dominación y opresión hacia su pueblo, los narradores no solo están trayendo al presente historias negadas por los discursos hegemónicos del pasado, sino que, sobre todo, están creando y dando sentido a un “ser juntos” en el presente. Como veremos a continuación, una historia de vida que inicia contando que abuelos y abuelas, padres y madres debieron sufrir el despojo, o emprender forzosamente viajes y migraciones para encontrar una salida laboral y una mejor calidad de vida, se distancia de una administración de responsabilidades donde los mapuche y tehuelche son “culpables” de “perder” su identidad por “aculturación”. Por el contrario, estas lecturas comunes del pasado, ubican los contextos de desplazamientos impuestos como un lugar de encuentro en el presente, como una de las fijeza constitutivas en las que se inscriben los sentidos del ser mapuche-tehuelche en el nuevo contexto social de urbanidad.

La narrativa de Manuela relata su trayectoria solitaria de migraciones constantes y la forma en que fue produciendo nuevas fijeza al morir su padre. Eva entrama en su narrativa experiencias y recuerdos que habían permanecido desconectados entre sí –como fragmentos– desde que migró hacia la ciudad. Al narrar su trayectoria, ella da cuenta del momento en que aquel pasado comienza a articularse con sus experiencias del presente, iluminando imágenes de su vida en el campo y de las historias de sus abuelos que creía haber olvidado. Por último, la narrativa de Ángel relata su imposibilidad inicial para actualizar recuerdos de un pasado con pertenencia mapuche-tehuelche. Como le sucedió a la mayoría de las personas que nacieron y/o crecieron en un contexto urbano, Ángel tuvo que comenzar a recrear relaciones y a entramar pertenencias desde lo que parecía una desconexión “absoluta”.

Con fines expositivos divido las historias de vida en un antes y un después. Es decir, los relatos van a estar estructurados en dos partes separadas por un acontecimiento. Este último (index) es el que

permite re-articular el pasado y el presente para dar inicio a la subjetivación del narrador como mapuche-tehuelche. Esta división es también el modo en que los narradores historizan sus propias memorias para interpretar el desplazamiento forzado (movimiento) como una desconexión y el lugar de arribo como resultado de una re-conexión con los orígenes producidos por los eventos creativos (fijezas).

#### **4.1.1 El antes de Manuela: “ya estaba muda, no podía hablar con la gente porque no me salían las palabras”**

La “abuela Manuela” migró de la meseta chubutense hacia la zona de la costa cuando era muy joven en búsqueda de una salida laboral. Hoy en día es considerada una de las abuelas referentes de la región. Ella enseña *mapudungun* y pertenece al grupo denominado las “abuelas de la Planta de Gas” que participa todos los años de las actividades que se hacen para recordar el último día de libertad de los pueblos originarios en la localidad de Trelew (ver capítulo tres). Seleccioné la historia de vida de Manuela porque en ella se muestran los inicios de la lucha en la región, las primeras alianzas y relaciones, y los sentidos locales que fueron orientando las pertenencias mapuche-tehuelche en la costa y el valle. En esta primera parte, Manuela relata los años previos a su encuentro con otras personas indígenas en la ciudad.

Yo me crié con mi papá, con mi mamá, gracias a dios que mi papá me mandó de chica al pueblo pude aprender hablar castellano como estoy hablando ahora. Cuando era chica no sabía hablar. Hablábamos todos, mis hermanos todos, hablábamos en lengua. En el campo, El Carabal del Andén, cerca de la Loberta, ahí tenía campo mi papá y hacía la ceremonia. Yo cuando me crié, ya mi papá tenía la ceremonia. Duraba cuatro días como la de Nahuelpan, cuatro días. Francisco se llamaba mi papá. Y me crié. Después me mandaron a trabajar al pueblo, me vine a trabajar al pueblo, después de grande, pero nunca hablé. Cuando mi papá hacía la ceremonia, yo estaba allá. Cuando mi papá hacía los camarucos yo estaba allá. Y bueno, gracias a eso que trabajé que hoy puedo hablar porque si no mirá que no sé si hubiera aprendido hablar después el castellano. Es difícil, me costó mucho. Yo trabajé muchos años afuera, yo ya estaba muda, no podía hablar con la gente porque no me salían las palabras. Todos se creían que era muda. Hasta que tuve una patrona muy buena, gallega, bueno ella siempre me enseñó. “Sí Manuela”, me decía, “te voy a enseñar”. Primero me fui, primero una maestra me llevó a Jacobacci. Tenía diez años pero, ¿sabes cómo me llevó la maestra esa? Que me iba a enseñar, le dijo a mi papá, para enseñarme a leer, porque como era maestra. Así dice que fue el arreglo con mi papá ¿viste? Que me iba a enseñar, pero nunca me enseñó. Me llevó para trabajar. Después se casó con un tesorero del Banco de Jacobacci, y ahí estuve un año. No sé cuánto. Y se casó y tuvo un hijo y yo le cuidaba al nene porque ella trabajaba. Y no me enseñó nada. Después cuando se iba a Buenos Aires me iba a llevar, pero mi papá no me dejó. Después me vine acá a Madryn, tenía catorce años cuando me vine a Madryn. En el hotel Tolosa que era un hotel viejo, con mi hermana. Yo trabajé cinco años. Después, a medida que venían llegando la gente de Gan Gan. Todos ¿viste? Traían chicas, todos, mi prima, que mi tía. Al final estaba toda la familia en el hotel trabajando, cocina, mucama. Y yo ya no andaba bien, ni con mi hermana, ni con prima porque a ellas les gustaba salir mucho y yo no salía a ningún lado, no me gustaba salir. Un día le dije a la señora del hotel, “señora Eva”, le dije, “¿me da un día franco que me quiero ir a Trelew?” Y me fui a Trelew, pero me fui a pasear. Y allá donde fui, fui a parar justo

en un hotel que conocí cuando acompañaba a mi papá cuando iba a Trelew a pagar el campo. Así que paré ahí, y me encontré con una chica que la había conocido acá y era del campo también. “Qué haces acá?” me dice. “Ando de turista”, le digo, “mañana ya me voy”. Y ahí me dice, “vos sabés que yo ando buscando trabajo. Fui a comprar el diario y acá en el Hotel Pirámide necesitan una. ¿Me acompañas?” Bueno, llegamos ahí. Ella era la que buscaba. La señora la miró, “usted trabajó en hotel? Yo necesito cama adentro”, le dijo. Y la chica cama adentro no quería, entonces me dice “y usted no quiere trabajar acá?” Y yo ya andaba bastante cansada. Y me fui y ahí trabajé hasta que me junté con mi esposo, él era mozo del Hotel Turi. Yo ya era grande, vos sabes que yo si yo me hubiera casado joven, ya tendría hijos de cincuenta años o más. Si mi hija tiene cuarenta y cinco, el más chico tiene cuarenta. Están todos seguiditos, yo cuando me casé con mi marido tenía treinta y tres. Mi papá me decía “usted sabe que las cosas de nosotros, si nosotros si uno quiere seguir la cultura de uno o ponerse a trabajar en una ceremonia, no te podés casar. Hasta que renuncias, tenés que renunciar”. Yo hice todo, yo me crié en camaruco, primero me crié, después de eso fui *piwichen*, fui abanderada, después fui kultrunera, toco el *kultrun*. Después cuando cumplí dieciocho mi papá me dijo “bueno, ya llegaste hasta acá, cambiamos, ponemos a otra chica y vas a seguir, pero no tenés que tener novio. Si tenés novio más vale renunciar. Y le dije que “sí, que iba a cumplir”, y hasta los treinta y dos ya estaba. Así fue, fui la única. Porque mi hermana no quiso saber nada de nada. Yo sé bastante, porque yo me crié en el camaruco. Me crié y nunca dejé mi religión, nunca, nunca. Solía estar acá en el Hotel, en cuanto estaba un poquito mal o soñaba algo me levantaba y había un poquito de tierra, poquito, en el patio del Hotel y yo de ahí me levantaba y me hacía la rogativa sola. Tiraba un poquito de yerba, azúcar a la mañana, y después me iba a trabajar. Después cuando estaba en el otro Hotel hacía lo mismo. Y después cuando ya vino a vivir conmigo mi papá, mi papá vivía conmigo acá. Y como no pudo hacer más (camaruco) quedamos con *el wiñoy tripantu*, el año nuevo.

Todas las canciones que yo sé ahora estoy enseñando. Yo lo único que me gustaban, porque era chica y me gustaba como sacaba las canciones mi abuela y yo cuando tenía diez años ya cantaba la parte de mi abuela o de mi mamá. Porque le enseñó a mi mamá. Todos hacían sus canciones y me gustaba, lo único que me gustaba. Me quede con canciones solamente. Yo tengo más de treinta canciones para cantar. Allá en el camaruco de mi papá, de los Cual se hacía lo que hacía mi abuela. Estaba el *tayil* de cuando la gente juntaba, cuando la gente se estaba juntando, mi abuela les sacaba el *tayil*, les estas dando la bienvenida. *Tayil* de las ovejas, de los animales, del yeguarizo, de la vaca, de los *purrin* son cuatro distintos. El que va saltando tiene otro, el que va despacio tiene otro y el que va de costado otro. Y cuando los chicos los están vistiendo, le están poniendo la ropa, tiene otro *tayil*, la chica la están peinando le están poniendo otro, cuando los chicos ya se prepararon y pusieron las banderas que están con las banderas, tiene *tayil* las banderas. Así que ahora no sé si lo van aprender algún día o no, yo calculo que las canciones que yo tengo son como treinta. Y cada persona, cada familia tenía su canción, hasta que moría. Si suponte que yo tuviera una hermana, que no lo va hacer nunca, que yo me tenga que morir me tiene que sacar la canción mía, cuando me van a enterrar. Y todas las canciones de uno, nosotros tenemos el *tayil*

de nosotros, mío, puede ser de mi hijo, puede ser de nieto, de mi bisnieto, pero como no son. Son más blanco que otra cosa estos. Tienen la canción ellos, la canción mía. Eso es para ellos, de la raíz sale todo. Y así era la gente, tenían su *ñancotayil* cada grupo tenía su *tayil*, así sea la madre, padre y siguen todos los hijos, los nietos, todos con la misma canción. Entonces cuando se juntaban en la ceremonia se cantaban. Cuando llegaba fulano que le cantaba la llegada, todos tienen. Yo cuando falleció mi papá, juntamos un montón de gente porque mi marido tenía muchos conocidos del hospital, muchos conocidos, todos *wingka* y dice que después decían “ay esa señora que murió el padre cantó toda la noche y tocó el *kultrun* hasta que fue el entierro y no lloraba, cantaba” dice que decía. Y yo pensaba, si supiera que era lo que yo hacía, uno le tenía que sacar el *tayil* a mi papá.

Allá (campo) había de todo, yo no los conocí, solamente las contadas, que me contaban que mi abuela tenía de todo. Sí alcancé a conocer las bolsas que las tenía, de cuero, eso dicen que era la heladera de ellos, para que no se echara a perder, no agarrara olor, le ponían sal y la cerraban. Igual que el agua, el agua también la ponían en las bolsas de los chivos. Eso sí alcancé a conocer. No... si había tantas cosas! Ahora no saben ni coser un cuero. Menos van usar, no existe más cuero. Yo hacía, eso me acuerdo, con mi mamá, hacíamos cada *quillango* para vender. Mi abuela lo hacía. *Quillango* de chulengo, hacía, pero grande, de dos plazas. Después lo forraba, pero daba mucho trabajo. Yo eso lo hacía, cuando estaba en el campo hice uno de chiva que lo vendí ahí en Gan Gan. Se cose con las venas de avestruz o con tiento, la sogá finita, el de avestruz para que dure se saca las tiritas se hace secar y se le pone doble. Yo le contaba a mi sobrina que allá hasta los peones que estaban ahí en lo de mi papá no usaban cuero, le hacíamos peleras, le hacíamos las mantas, todo, ni mandriles. Con ese el cojinillo no se conocían de cuero, todos de hilo, todo de telar, pero allá había que vivir trabajando. Allá no se escapaba ni una chica, eh? Ninguna, todas se quedaban y más si la madre sabía hacer telar. Todo el día sabíamos estar ocupadas, yo aprendí bastante y eso que me vine de chica. Pero aprendí, hacía mantas, tejía bastante.

También teníamos la fruta en el verano, el calafate y plantábamos en el cañadón, estaba lleno. También teníamos el macachín ¿Conocen? Eso es debajo de la tierra, eso había acá. Una vuelta salimos a caminar con los chicos y encontramos por acá, bien debajo de la tierra. Como un papita, bien dulce, blanquito. ¡Uh!... dulcecito y tiene un sabor re lindo! Allá, cuando vivía en Trelew yo, salíamos con los chicos a buscar macachín. Todos los días domingos que no tenían escuela íbamos a buscar. Y después siempre andábamos caminando. Hay que saber y arrancábamos los pastos y abajo salía. Yo una vez cuando daba clases de lengua allá en Trelew llevé, a los chicos y a las maestras. Nadie conocía. Igual que cada vez que había feria, cuando estábamos en la plaza también traen todo, los hilados, todos ¿viste? Las otras, las artesanas. Y entonces yo, cuando estuve por el Escorial, yo creí que ya no había. Anduve hace como cuatro años. Estuve por ahí, por el Escorial. Allá por el campo, tengo un primo que tiene campo. Caminamos por las piedras, yo le decía a la que me había acompañado que esto ya se ha perdido, para blanquear hilo. No sé cómo se dirá en castellano ¿Blanqueador? Nosotros le decimos *mahio* (mahio). Con eso se pintan los caballos, así que debe haber todavía porque donde Nahuelpan



pintan con eso. Y fuimos, anduvimos caminando por las piedras. Así que fuimos con la picota y sacamos, sacamos. Montones, abajo estaba, porque es un polvito que no tiene piedra nada, abajo estaba. Y yo traje. Y cuando estuvimos acá, haciendo feria, la llevé. Todos me pidieron, y no dejé nada para mí. Para blanquear hilo, pero queda re blanquita. Lo lavas y no sale, es como la tinta. No... si había tantas cosas allá!. Yo le sabía decir que nosotros no precisábamos nada, teníamos todo allá. Fruta, todo, para comer cuando éramos chicos.

Me sabía contar mi abuela cuando ellos andaban así de a pie, porque antes no había, andaban todos de a pie. Estaban un tiempo acá, un tiempo allá, donde había más para cazar, ellos allá se iban. Ellos carneaban avestruz, cazaban avestruz o guanaco viste? Bueno allá casi no había guanaco, había llama pero se perdieron. Quedaron más las cuevas, porque las llamas tenían cuevas. En ese tiempo allá no existía el guanaco, por el Escorial, por Gan Gan. Yo después de grade vine a conocer el guanaco. Viajando para acá, en Tecka. Lo conocía sí de nombrarlo, porque lo nombraban muchísimo, pero no de verlo. Llama sí, había muchísimo. Era pura llama, pero se perdió, como se perdió el avestruz, ese grande, grandote. De eso dicen que existían mucho por acá por Gan Gan. Después no sé qué paso. Mi abuela tenía de todo, la lana, de todo, de llama, hacía ponchos, las mantas, todo. De llama que eran antes, porque después se fue perdiendo. Después yo una sola vez, de grande, fui con papá a las salinas. Pero es feo porque la gente en esos años no existía la bota de goma como existe ahora. Se ponían arpilleras, se la ponían hasta acá y se la ataban. Porque vos entras adentro de la laguna y tenés que buscar la sal adentro con la pala, porque arriba es como un escarache y te corta. Yo fui una vez con mi papá cuando fueron a cargar en el carro y nos quedamos ahí, ahí hicimos campamento y nos quedamos hasta el otro día. Y la laguna de la sal es roja, vos ves así la laguna es toda roja, abajo está la sal, hay que escarbar, la sacas con la pala la sal. Ahí en esas salinas, ahí de Gan Gan para acá. No sé si estará todavía, ahí había la sal grandota. Y allá, cerca de Blancutre, de Gan Gan para allá, había una laguna, ahí había la sal fina y la gruesa. Pero eso ya tiene todo dueño. Los turcos, que compraron, todo lleno de turcos. Yo no sé si lo usarán o lo dejaron ahí nomás. Nunca más. Antes cuando era chica sí, porque estaban los campos abiertos, vos te ibas una salina allá, pero ahora no, y no te dan permiso. Por eso que antes se sacaban muchas cosas que se sacaban en campo abierto. Pero ahora no, ahora todos tienen dueño.

Y después ya mi papá llegó a ser viejito, entonces mi papá dijo "hasta acá llegué yo. No puedo más". Después agarró en el campo, como no había varones, entonces tenía puesteros peones, como mi papá ya no podía andar a caballo nada, entonces ellos hacían lo que querían. Cuando vio mi papá que se iban a fundir, entonces dijo "mejor vendo". Entonces nos llamó a todos nosotros, si nosotros queríamos. Y después al camaruco ya lo dejó porque ya no tenía gente que lo acompañara y ya no había nada. Después entonces dijimos que "sí, ¿nosotros qué íbamos hacer en el campo?" Pero ahora lo siento. Y bueno, mi mamá falleció cuando era muy chica, vivíamos con mi papá y mi abuelo. Después ya llegó viejito, y después yo ya me junté y ya cuando mi papá llegó viejito lo fui a buscar. En Trelew, vendió el campo, la plata la depositó. Después ya no podía hacer nada, era muy viejito. A los ciento cinco años llegó. Ya no podía más nada, murió de un ataque cardíaco. Bien, de esa

forma murió mi abuela, de la misma forma murió mi papá. Ojalá yo pueda morir así, que no tenga que dar trabajo. Pero antes de que mi papá partiera, a los dos meses antes, más o menos, mi papá sabía que iba a fallecer. Él sabía y me aconsejaba y me dice un día. Dejó la ceremonia allá pero la hacíamos en el patio, hacíamos el *wiñoy tripantu*. Yo lo sigo haciendo y lo hacíamos en el patio, cerrado. Y yo me quedé con eso. Y dice mi papá, porque familia no teníamos, conmigo siempre. Me dice mi papá un día “hija, yo te voy a decir una cosa. Vos nunca, aunque me muera yo, vos no dejes estas cosas. Seguí esto, hacelo bien por tus hijos, y el día que me muera yo vos te quedás sola, te quedas con tu marido nomás”, de yapa es *wingka*.

#### 4.2.2 El después de Manuela: “vos no te quedés sola, buscá a tu gente”

Bueno, y le digo, “por qué me decís eso?” Y ahí me dice “usted sabe muy bien que yo estoy muy viejito, yo sé que no estoy enfermo pero sé que en cualquier momento me voy”. Y dice, “el día que yo me tenga que morir hija, usted no se va a quedar sola, usted se va a juntar con tu gente” yo me reí... “te vas a juntar con tu gente”, me dice. Y yo le decía ¿qué gente mía mapuche hay? ¿Qué gente me viene hablar a mí? ¿Que con quién voy si yo no me junto, estoy acá, con papá nomás, con qué gente mapuche me voy a juntar?” “Sí, pero algún día cuando no esté más te vas a quedar sola, y te vas a juntar con tu gente”. Yo decía “qué gente, si ni pariente mapuche viejo tengo”. Así que falleció mi papá. Y el camaruco de Nahuelpan lo solíamos... yo a veces lo sentía pero no... nada... porque era tan lejos... y yo Esquel ni lo conocía, no conocía nada. Pasó un año, pasaron dos años que mi papá falleció. Un día estaba limpiando mi casa, prendí la radio y salía en la radio el camaruco de Nahuelpan. Enseguida dije “esta no me la pierdo”. Mi esposo, que llegó a las dos de la tarde, le digo, “usted sabe que escuché en la radio que allá para el lado de Esquel, que hacen camaruco y yo voy a ir”. Y me dice, “¿cómo te vas a ir si no conoces la gente ni nada?” Yo tenía dando pecho al más chiquito. “No, no, yo voy a ir” y preparé mi ropa y me fui. Como yo sabía cómo se prepara para irse al camaruco, preparé mis pilchas y me fui. Saqué pasaje, fui y llegué a Esquel, no conocía. Y ya faltaba al otro día, porque el 20 empieza pero el 19 es la junta. Así que yo el 19 ya estaba allá, temprano. Preguntaba ahí adentro de la terminal nadie sabía, sabían que se hacía pero no dónde. Hasta que me fui afuera, a calentar la leche a mi nene, y vi un hombre barriendo: “señor”, le digo, “usted no sabe dónde queda el camaruco que hace Nahuelpan”. “Sí, ese es mañana”. Yo le digo, “yo por eso vengo, pero no sé dónde es”. Me fui para adentro. Cuando fui, me dice el hombre “señora ¿usted viene por primera vez?” “Sí” le digo. “Ahora van a empezar a llegar gente de Bariloche, de otros lados, de Cushamen, van a empezar a llegar. Va a ver los colectivos, alguno de esos habla con ellos ¿Usted conoce a su gente?” “Sí”, le digo, “cómo no lo voy a conocer”. Estaba esperando afuera, no estaba la terminal como ahora, era vieja. Me senté en el patio, veo que llegó una viejita. Le hablé a la abuela, era la abuela de la aldea Epulef, le hablé y me dijo “sí, yo voy al camaruco. Ahora va a venir a buscarme un nieto mío”. Ah más contenta estaba. Llegó el nieto, la camioneta estaba re llena con gente. “Yo no la voy a poder llevar”, me dice el muchacho y la abuela le dice “pero ella no conoce”. Yo le digo “no importa, basta que yo llegara y voy a llegar”. Entonces el muchacho me dice “vamos hacer una cosa, vos quedate esperando acá, porque ahora va a venir un

conocido mío que ese te va a llevar porque no lleva más que la cobija. Va solo, lleva el equipo porque viene a buscar a la esposa. Le voy a decir que te venga a buscar. Pero no te muevas de acá". De repente apareció un viejito chiquitito de bombacha, se paró en la puerta y dice: "¿cuál es la señora que viene al camaruco que tengo que llevar?" Y le digo "soy yo". "¿Qué tenés para llevar?". Bueno, cargamos las cosas y me llevó. Y allá no conocía a nadie, entonces cuando íbamos conversando "me tenés que presentar con el cacique, con el *longko*", le digo "Sí, sí, señora", me dice, "¿y usted de dónde viene?". Bueno la cosa es que conversamos y a lo último salimos medios conocidos. Y ya después él, al final, sabía de la ceremonia que hacía mi papá pero nunca había estado. Este, bueno fue así, me presentó a Nahuelpan. Sergio (el *lonkgo* Nahuelpan) me dijo "usted viene sola". Me habló en lengua y le contesté enseguida, y me dijo "bueno usted va a compartir el fogón con nosotros porque usted viene sola, sino cada uno tiene su fogón, pero usted no. Así que yo como tres años estuve en el fogón de él. Después ya trabajaba en cultura, ya después empecé a encontrar gente, empecé a conocer gente. Hasta que un día fui y le dije a Nahuelpan que yo ya tenía gente para llevar, que estaba dando clase. "Bueno", me dijo, entonces ya empecé a llevar a mis compañeras, son todas viejitas mis compañeras. Tienen setenta, ochenta años, de Trelew. Yo cuando llegué con ellos entonces me dice Nahuelpan: "bueno Manuela, yo te voy a dar un fogón" me dice, "todos tus gente que vengan, todos los que vengan de Dolavon, de Trelew le va a tocar el fogón de nosotros". Me dieron la esquina, estoy en la esquina, cuando estamos en el *rewe*, yo estoy en la esquina. Yo ahí llevo a toda mi gente, hacemos campamento todo. Y bueno me quedé y ahora sigo yendo. Mis hijos algunos saben, pero no es obligación. Ellos lo tienen que sacar por ellos, que quieran aprender, yo les he dicho tienen la parte mía en la sangre, pero si hay que bautizarlos se bautiza porque ellos tienen esta sangre. Pero a ellos no se los pude hacer porque ellos tienen dos sangres, ellos tienen que elegir "Yo quiero ser mapuche, me dan bendición mapuche y si no quiero ser mapuche no quiero que me bauticen". Eso tiene que salir de ellos. Porque después se pueden arrepentir. Entonces los chicos son todos bautizados. Si algún día ellos quieren seguir seguirán, pero no es obligación. No los puedo obligar que me acompañen, tiene que salir de ellos, pero yo gracias a dios tengo gente conocida, tengo alumnos míos que vienen siempre a verme a la casa y me acompañan. Tengo bastante gente, cuando vamos al camaruco somos muchísimos. Somos un grupo de *wiñoy tripantu*, somos puras personas grandes. Ahí también hay gente blanca, en *el wiñoy* van maestras porque eso ya no es camaruco, es un festejo del año nuevo, despedimos a las 12 de la noche el año viejo y recibimos el año nuevo el 24 a la mañana. Con una rogativa, el año viejo lo despedimos también que se vaya el viejo y recibimos el bueno. Eso es lo que hacía mi gente antes. Esas dos señoras, esas suelen hacer *tayil*. Aquella es mestiza, a esa le estoy enseñando, desde que estoy haciendo ceremonia nunca falta ella. Ahora somos compañeras, con aquella, de pelo blanco, va hacer... ella fue alumna mía ella. Fuimos vecinas de Trelew, yo la empecé a llevar hace cinco años cuando daba clases ella iba y le digo yo "Margarita te gustaría de ir a un camaruco de Nahuelpan?" "Por qué no Manuela, si yo tengo sangre mapuche". Bueno y fuimos. Va a ser con ella treinta y cinco años que andamos juntas. Las he llevado por todos lados, las he llevado a rogativas, siempre. Y ahora se me coló Florinda Rua Nahuelquir. Ella hace poco, hace cinco, seis años que está conmigo. Que andamos juntas siempre, en las ceremonias, a todos lados. Ahora ellas dos son las

que aprendieron. Cuando vamos a la ceremonia me acompañan a hacer *tayil*. Yo hace dos años estuve re mal, porque yo mismo creía que me iba a morir. Era como que se me había paralizado, mis hijas no quieren aprender. Y ellas, mi compañera Florinda le digo “yo me encuentro mal”, le digo, “y no quiero dejar esto que tengo. ¿Usted lo agarraría? Yo el día que me muera, ¿seguís vos?” “Sí, sí” me dice. “Bueno, yo te voy a enseñar hacer *tayil*, te voy a enseñar a hablar, te voy a enseñar todo”. Con ella vamos a Neuquén ahora, con ellas dos. Me dijo que sí. “Bueno”, me dijo Florinda de esta forma. A ver, el cacique (Nahuelpan) fue que murió hace como seis, siete años. Bueno, ella cuando yo la empecé a llevar allá me dijo “Manuela, yo me compré un *trapelakucha*<sup>42</sup>” Me dijo “no lo puedo usar, cómo puedo hacer Manuela”. “Bueno”, le digo, “usted sabe bien que eso son de respeto”, le digo. “Entonces cuando vamos al camaruco de Nahuelpan llevá tu *trapelakucha*, ahí te van hacer una ceremonia y lo podes usar. Con un permiso, porque usted tiene que pedir permiso a un mayor”. “Bueno”, dijo y justo falleció Sergio. Quedó, no se hizo nada con el *trapelakucha*. Y hace dos años cuando yo estuve tan mal, me toco hacer la ceremonia, entonces yo le dije, Florinda había pedido una rogativa así que le digo a Florinda si ella tenía su *trapelakucha*. “¿Querés usar? Lo vamos a bendecir ahora”. Y al final le hicimos la rogativa para ella, para Florinda. Entonces yo le presenté a ella, le digo que es Florinda, por el prendedor para la ceremonia cuando vaya donde Nahuelpan ya lo lleva puesta, le dimos la bendición. Pero con la condición que el día que yo me llegue a morir, cualquier cosa queda Florinda a cargo mío. Y a mis hijas les tengo todo dicho, que el día que yo me vaya a morir todas las cosas de plata, todas se las lleva ella, no mis hijas. Se las tiene que llevar ella. Si mis hijas no quieren seguir, así que yo no se los voy a dejar. Plata, antiguamente los prendedores que yo tengo que fue de mi abuela, yo no se lo voy a dejar si ellas no quieren seguir. Que quede otro, que se lo quede. Y le hicimos la rogativa a Florinda, le tocó.

El relato de Manuela nos cuenta la forma en que los recuerdos de su infancia y, particularmente de su pasado en el campo, fueron actualizándose en diferentes momentos de su vida. Nos cuenta cómo distintas fuentes creativas fueron orientando su memoria así como también empezaron a fijarse en los lugares donde detuvo su marcha. Esta memoria no solo es la que hoy ella relata como su autobiografía sino también la memoria con la que fue creando las relaciones y pertenencias a partir de las cuales define su identidad como mapuche-tehuelche.

La puesta en intriga<sup>43</sup> (Ricoeur 1984) del relato de Manuela sobre el “antes” construye centralmente su trayectoria a partir del campo isotópico<sup>44</sup> de “estar sola”. Esta situación de soledad fue producto de su imposibilidad para poder hablar el castellano: “Cuando era chica no sabía hablar. Hablábamos todos, mis hermanos todos, hablábamos en lengua”. Ella se encontraba sola porque no podía hablar, su competencia monolingüe en *mapuzungun* restringía sus

---

<sup>42</sup>Adorno pectoral de plata

<sup>43</sup> “La puesta en intriga, en efecto, en cuanto síntesis de lo heterogéneo, comprende en una única totalidad temporal e inteligible elementos tan disímiles como circunstancias, fines, interacciones, resultados no queridos, etc. y permite considerar en una única dinámica los segmentos causales e intencionales de ese encadenamiento eminentemente heterogéneo (...) construye una unidad dinámica de sentido a través de la diversidad de nuestras cogniciones, voliciones o emociones” (Casotti 2012:366 )

<sup>44</sup> La isotopía ('Iso'=igual, 'Topía'=lugar) es una figura retórica que consiste en la agrupación de campos semánticos para dar homogeneidad de significado al texto o a la exposición.

posibilidades de relación—“yo ya estaba muda, no podía hablar con la gente porque no me salían las palabras. Todos se creían que era muda”. Así, lejos de su casa y de su gente, Manuela se construyó a sí misma como en silencio, suspendiendo momentáneamente su habla hasta el momento en que regresaba nuevamente a su lugar—“Después me mandaron a trabajar al pueblo, me vine a trabajar al pueblo, después de grande, pero nunca hablé. Cuando mi papá hacía la ceremonia, yo estaba allá. Cuando mi papá hacía los camarucos yo estaba allá. Y bueno, gracias a eso que trabajé que hoy puedo hablar porque si no mirá que no sé si hubiera aprendido hablar después el castellano.”

La soledad devenida silencio la acompañó bastantes años de su vida a causa del engaño de una patrona que debía enseñarle el castellano y no lo hizo—“Que me iba a enseñar, le dijo a mi papá, para enseñarme a leer, porque como era maestra. Así dice que fue el arreglo con mi papá ¿viste?, pero nunca me enseñó. Me llevó para trabajar”. Si bien el padre de Manuela—a través de sus consejos y enseñanzas—fue quien fijó su identidad como mapuche-tehuelche, él no quería que “crezca” en la soledad de su monolingüismo. Fue por esta razón que había hecho un acuerdo con aquella maestra para que la llevara con ella pero con la promesa de enseñarle el castellano.

Como relatan los *Ngiri epew*<sup>45</sup> (cuentos del zorro), o como mencionan muchos narradores al contar sus trayectorias personales y familiares, el engaño suele ser un evento central en los destinos de los recorridos<sup>46</sup> de muchas de las personas mapuche-tehuelche que han viajado de muy pequeños a los pueblos para acceder a instituciones escolares o sitios de alfabetización. Como resultado de estos engaños, las personas terminaban trabajando como empleadas domésticas sin salario o mano de obra precarizada. Es por esta razón que, al enterarse que la maestra no había cumplido con el trato, el padre de Manuela no permitió que su hija continuara con ella el itinerario de migración. Fue entonces que Manuela llegó por su propia cuenta a la costa: “Después cuando se iba a Buenos Aires me iba a llevar, pero mi papá no me dejó. Después me vine acá a Madryn, tenía catorce años cuando me vine a Madryn”.

Aun cuando continuó estando sola en este nuevo contexto citadino, ella fue encontrando distintos modos de no estarlo. Las fijeas que ella traía consigo la unían a su lugar de origen, a su padre y a las fuerzas de su lugar cada vez que “sola” hacía rogativa en el patio del hotel donde trabaja. Esos recuerdos de infancia, renovados cada vez que regresaba al camaruco de su padre, permanecían en los recovecos profundos de su memoria y se actualizaban en la soledad de sus prácticas rituales y “separados” del entorno urbano en el que había reiniciado su vida. Su ser como mapuche-

---

<sup>45</sup> Según Lucía Golluscio (2006), los *epew* son narrativas de ficción que señalan de forma simbólica los conflictos culturales o históricos paradigmáticos, pero cuya ejecución tiene una finalidad explícita recreativa. Dentro de la amplia gama de *epew*, se encueran aquellos en los que los protagonistas son los animales personificados que hablan y se identifican con roles de parentesco, amistad o reciprocidad determinada.

<sup>46</sup> Los *Ngiri Epew* se estructuran como dramatizaciones que plantean el conflicto entre dos personajes centrales: el zorro y algún otro animal que se caracteriza por ser más pequeño o por estar en desigualdad de condiciones para defenderse del engaño del zorro. En otras palabras, y retomando a Golluscio, el *epew* es en sí mismo una metáfora a partir de la cual se transfieren los conflictos humanos a animales. En la interacción permanente con un uso metonímico de personajes (el zorro, la gallina, los pollitos que son figuras propias de la cultura textual mapuche), los lugares (el pueblo o la ciudad, la casa y el campo), entidades (el colegio o la escuela) y acciones (aprender, escribir, hablar castellano), el narrador va configurando dos mundos antagónicos: el personaje del zorro construido con atributos estereotípicos del blanco—mentiroso, traicionero, caníbal—y el otro animal que se encuentra en desigualdad de condiciones—que encarnaría la situación de muchas familias mapuche.

tehuelche funcionaba como un paréntesis en su cotidianeidad urbana: “Me crié y nunca dejé mi religión. Solía estar acá en el Hotel, en cuanto estaba un poquito mal o soñaba algo me levantaba y había un poquito de tierra, poquito, en el patio del Hotel y yo de ahí me levantaba y me hacía la rogativa sola. Tiraba un poquito de yerba, azúcar a la mañana, y después me iba a trabajar. Después cuando estaba en el otro Hotel hacía lo mismo”. En estos primeros tiempos ese “poquito de tierra” funcionaba como portal que, en el contexto de la ciudad, la conectaba a sus orígenes, a su padre y al lugar de su camaruco.

Luego, con el tiempo, Manuela se casó y formó su familia. Sin embargo, en su relato persiste el campo semántico en la que ella se define “en soledad”. El sentido que ella le da al proceso de familiarización se entiende también a partir del mandato del padre. Es decir, aun casada Manuela estaba “sola”. Este sentido de soledad responde al mandato de su padre quien le había pedido que optara entre formar familia con personas ajenas a su pertenencia como mapuche-tehuelche o priorizar su vinculación con el camaruco y con las prácticas ancestrales --“Yo ya era grande. Mi papá me decía ‘usted sabe que las cosas de nosotros, si nosotros si uno quiere seguir la cultura de uno o ponerse a trabajar en una ceremonia, no te podés casar. Hasta que renuncias, tenés que renunciar’”. En relación con este mandato, la soledad es, para Manuela, resultado de sus múltiples distancias con sus orígenes mapuche-tehuelche. Por esta razón, no solo optó por postergar una relación marital sino que, al formar una familia en la ciudad con alguien ajeno a su cultura, también continuó sintiéndose sola.

Esta narrativa también cuenta los procesos vividos de despojo y de expulsión de sus territorios. Las migraciones a los poblados o a las ciudades en búsqueda de una salida laboral fueron consecuencias de las situaciones de desigualdad con la que las familias se fueron encontrando a medida que los terratenientes iban alambrando los campos: “Los turcos, que compraron, todo lleno de turcos. Antes cuando era chica sí, porque estaban los campos abiertos, vos te ibas una salina allá, pero ahora no, y no te dan permiso. Pero ahora no, ahora todos tienen dueño”. El despojo, el alambrado y la obligación de tener que vender el campo los ubicó en situaciones en las que tuvieron poco margen de maniobra para la acción, produciendo la desestructuración de los vínculos entre seres queridos y con el lugar. Por lo cual, son recordadas por ella con tristeza y melancolía: “como mi papá ya no podía andar a caballo nada, entonces ellos (los puesteros) hacían lo que querían. Cuando vio mi papá que se iban a fundir, entonces dijo ‘mejor vendo’. Después entonces dijimos que ‘sí, ¿nosotros qué íbamos hacer en el campo?’ Pero ahora lo siento”.

Estas situaciones tristes y de desigualdad llevaron al padre a tener que migrar como el resto de las familias a los centros urbanos. Manuela, entonces, se encontró con el deber de “buscar” a su padre y juntos, solos, empezar actualizar sus pertenencias como indígenas en la ciudad: “ya cuando mi papá llegó viejito lo fui a buscar. Dejó la ceremonia allá pero la hacíamos en el patio, hacíamos el *wiñoy tripantu*, porque familia no teníamos, conmigo siempre”. La soledad con la que define sus trayectorias—incluso estando ya junto a su padre—también nos cuenta la forma en que el entramado de pertenencias y relacionalidades que son añoradas no siempre se corresponden con aquellos lazos definidos como de consanguinidad. En el entramado retrospectivo de Manuela, los lazos consanguíneos—con la tía, hermana o prima, por ejemplo— no fueron los vínculos afectivos con los que ella se construyó como acompañada o familiarizada con otros. Este sentido de familiarización refuerza la idea posterior de Manuela de que “su familia”—los suyos— los encontró luego, entre quienes se hicieron parientes a partir de mandatos, consejos e historias compartidas.

Al fallecer su padre ella debía sacarle el *tayil*<sup>47</sup>. En aquel evento del entierro, que describe como estando “con mucha gente”, la soledad que continuó sintiendo es explicada por ella como una experiencia profunda de incomprensión por parte de la numerosa audiencia que se encontraba velando a su padre. Ninguno de los presentes conocía las prácticas ancestrales —“yo cuando falleció mi papá, juntamos un montón de gente porque mi marido tenía muchos conocidos del hospital, todos *wingka* y dice que después decían ‘ay esa señora que murió el padre cantó toda la noche y tocó el *kultrun* hasta que fue el entierro y no lloraba, cantaba’ dice que decía. Y yo pensaba, si supiera que era lo que yo hacía, uno le tenía que sacar el *tayil* a mi papá”. En otras palabras, la soledad de Manuela señala aquella parte de su vida que no encajaba en la sociedad de su arribo porque no hablaba cuando debía hablar, porque cantaba cuando debería llorar en silencio. Su interlocución era “fallida” y, por ende, la soledad que ella describe respondía a ello.

Sin embargo, cuando calla, canta o habla Manuela responde a los mandatos que la unen a su padre, y con él, al camaruco, el *mapuzungun* y los *tayil* de su grupo de origen —“Y cada persona cada familia tenía su canción, hasta que moría. Si suponte que yo tuviera una hermana, que no lo va hacer nunca, que yo me tenga que morir me tiene que sacar la canción mía, cuando me van a enterrar. Y todas las canciones de uno, nosotros tenemos el *tayil* de nosotros, mío, puede ser de mi hijo, puede ser de nieto, de mi bisnieto, Tienen la canción ellos, la canción mía. Eso es para ellos, de la raíz sale todo”. El padre—y también su abuela—son las fijejas que llevó consigo en sus peregrinajes solitarios, ya que ellos representaban su socialización en la ceremonia y en el *mapuzungun*. De este modo, aquellos recuerdos sobre trabajar el cuero, buscar las “papitas”, tejer telar, usar el *mahio*, son ejemplos que la fijan con su lugar de origen. Tanto los camaruco, el hablar lengua y el sacar los *tayil*, como aquellos conocimientos prácticos del entorno se vuelven memorias significativas que, al describirlas en detalle, van construyendo las “imágenes dialécticas” (Hillach 2014) en las que ella conecta sus experiencias del pasado con las que se presenta a sí misma en la actualidad. En otras palabras, estas imágenes articulan el pasado añorado y afectivo de Manuela con las credenciales y competencias con las que se presenta como una mujer mapuche-tehuelche en la ciudad. El detalle, la puesta en atención narrativa y la detención del relato en estas prácticas son las que permiten conectar de forma dialéctica el antes con el ahora. Como lo veremos en el próximo capítulo, Manuela es una de esas personas que otros reconocen como “antigua”, una persona respetada y valorada en las ciudades de la costa porque recuerda y actualiza estos saberes aprendidos que fueron heredados desde tiempos antiguos.

Al pasar los años, la soledad que caracterizó la vida de Manuela se terminó. Cuando falleció su padre sucedió un nuevo acontecimiento, construido en su narrativa como la bisagra con la que se inaugura otro rumbo para su vida (el “después”). En el lecho de muerte, el padre le dijo un *ngram*<sup>48</sup>(consejo): “hija, yo te voy a decir una cosa. Vos nunca, aunque me muera yo, vos no dejes estas cosas. Seguí esto, hazelo bien por tus hijos, y el día que me muera yo vos te quedás sola, te quedas con tu marido nomás. El día que yo me tenga que morir hija, usted no se va a quedar sola, usted se va a juntar con tu gente”.

---

<sup>47</sup> Canto Sagrado

<sup>48</sup> Retomando a Golluscio (2006), los *ngram* son una pieza discursiva que dirige un adulto/anciano a otra persona a quien lo unen lazos familiares o comunitarios muy estrechos, muchas veces fuertemente afectivos. Las personas que participan del consejo se caracterizan por ocupar posiciones asimétricas en la jerarquía social mapuche—por edad, rol o status. Esta situación hace que el *ngram* sea un discurso monológico y de autoridad.

Los *ngram* son actos de habla directivos, esto es, mandatos sociales “mitigados, diferidos y abiertos” (Golluscio 2006: 103), donde se crean significados particulares que “definen las acciones y actitudes propuestas en los *ngram* como obligaciones sociales relacionadas con sentidos de pertenencia cultural muy antiguos, pero cuya realización queda abierta a la decisión y circunstancias personales de la vida del destinatario” (2006: 03). Este consejo se volvió para Manuela un evento creativo en su memoria, un mandato que fijó en ella una nueva relación en su subjetividad. Así como lo señala Lucia Golluscio (2006), los *ngram* buscan influir sobre la conducta del destinatario—Manuela en este caso—. La intención del consejo del padre fue la de orientar la conducta y el ánimo de su hija para el cumplimiento de la acción en un futuro y para siempre: “El emisor no espera un resultado o beneficio inmediato para sí mismo, sino que la intención del consejo es el beneficio del destinatario, en última instancia, el *kimefeleal*, estar bien o bien estar mapuche” (Golluscio 2006: 107). Las palabras del padre le señalaron a Manuela un nuevo camino a seguir, el de buscar a su gente, y con ello el mandato de continuar en el camino de los antiguos. Este consejo reorientó su vida hacia un camino que se volvió irreversible. —“Y yo le decía ¿qué gente mía mapuche hay? ¿Qué gente me viene hablar a mí? ¿Que con quién voy si yo no me junto, estoy acá, con papá nomás, con qué gente mapuche me voy a juntar? qué gente, si ni pariente mapuche viejo tengo. Así que falleció mi papá”.

Los camarucos de Nahuelpan fueron los lugares de apego con los que ella pudo empezar a conectar, actualizar y transmitir sus conocimientos y pertenencias como mapuche-tehuelche— “yo gracias a dios tengo gente conocida, tengo alumnos míos que vienen siempre a verme a la casa y me acompañan”. De este modo, Manuela no solo continuó con lo suyo, sino que lo hizo acompañada y, al estarlo, ella misma fue retransmitiendo los ritmos de los antiguos a “su gente”. Al seguir el mandato de su padre —que la llevó hasta el camaruco de los Nahuelpan—, ella— además de ser bien recibida — encontró un lugar valorado para parte de un Pueblo más amplio. El mismo cacique del camaruco le dijo: “bueno Manuela, yo te voy a dar un fogón (...) toda tus gente que vengan, todos los que vengan de Dolavon, de Trelew le va a tocar el fogón”. De este modo, ella empezó a cumplir un rol destacado como poseedora y trasmisora de saberes y, con el tiempo, también pudo reestructurar sus vínculos parentales —desde otros criterios que los consanguíneos— de modos que hasta ese entonces no le habían sido posibles.

Cumpliendo con el mandato de su padre ella rompió con aquella soledad del silencio. Ella fue encontrando en su camino interlocutores con quienes podía compartir experiencias comunes sobre los saberes antiguos: “Y allá no conocía a nadie, entonces cuando íbamos conversando ‘me tenés que presentar con el cacique, con el *longko*’, Bueno la cosa es que conversamos y a lo último salimos medios conocidos. Y ya después él, al final, sabía de la ceremonia que hacía mi papá pero nunca había estado. Este, bueno fue así, me presentó a Nahuelpan. Sergio me dijo ‘usted viene sola’. Me habló en lengua y le contesté enseguida, y me dijo ‘bueno usted va a compartir el fogón con nosotros porque usted viene sola, sino cada uno tiene su fogón, pero usted no’. Así que yo como tres años estuve en el fogón de él”.

En conclusión, el consejo del padre operó como un evento creativo en tanto le permitió reconstruir fijeza (sentidos y relaciones renovadas de pertenencia) y restaurar, junto a los suyos, nuevas articulaciones entre el pasado y el presente; esto es, otras continuidades creativas de su memoria para vivir acompañada en la ciudad. El relato de Manuela sobre su trayectoria de vida nos permite entender cómo el trabajo de la memoria puede volver a ensamblar recuerdos, consejos y saberes para pensarse a sí misma como mapuche-tehuelche, incluso en un contexto urbano en el que su destino parecía ser la soledad. Así como también nos ayuda a comprender la



flexibilidad que habilitan estos trabajos colectivos de memoria para entramar, de formas novedosas, vínculos de familiarización y relaciones con uno mismo (subjetivación).

Estos procesos de relacionalidad hicieron que ella misma se vuelva un lugar de fijeza para otras personas. Al igual que su padre, Manuela fue instaurando mandatos y consejos a los suyos: “mi compañera Florinda le digo ‘yo me encuentro mal y no quiero dejar esto que tengo. ¿Usted lo agarraría? Yo el día que me muera, ¿seguís vos? (...) yo te voy a enseñar hacer *tayil*, te voy a enseñar a hablar, te voy a enseñar todo’”. Al cederle la platería antigua, al transmitirle los *tayil* de su abuela o al enseñarle la lengua a su compañera Florinda, Manuela fue fijando nuevas moradas de apego –a través de mandatos y consejos– en la subjetividad de su compañera. Estos procesos son los que entiendo como prácticas de relacionalidad, ya que no solo entran vínculos afectivos entre ellas, sino que además reconstruyen saberes y restauran memorias en contextos donde esto parecía imposible. Al cumplir el consejo de su padre, Manuela permite que se continúe una cadena de pertenencias en la cual los ancestros y sus ritmos van marcando a las personas cómo continuar el curso de la historia.

#### **4.1.3 La antes de Eva: “Era mapuche cuando estaba en el campo, después no, ya no”**

Eva, al igual que su hermana Juana, viven en el valle de Chubut y son hijas de quien fue el creador de la bandera mapuche-tehuelche—ver capítulo tres. Como muchas de las personas que residen en la región, ambas migraron de Costa del Lepá—de la zona de la cordillera— como alternativa para una mejor calidad de vida y en búsqueda de una salida laboral. Desde muy jóvenes se instalaron en Rawson donde formaron su familia y, con el tiempo, su comunidad. Eva es una activa militante en lo que respecta a la lucha mapuche-tehuelche de la región y de la provincia en general. En su relato, Eva construye su pertenencia mapuche-tehuelche a partir de las historias de su familia y sus recuerdos de infancia en el campo.

Yo de Lepá me fui cuando terminé la escuela, a los trece años. Muy chica. Me vine a Esquel a trabajar como empleada doméstica. Estuve hasta los dieciocho y de ahí me vine para acá, para la costa. Estuve en Trelew un tiempo, otro tiempo en Madryn y después ya me vine a vivir a Rawson. Aquí formé mi familia, nacieron mis hijos y bueno, ya estoy aquí hace treinta y seis años. O sea, desde que me vine de allá ¿no? Generalmente uno se va de su comunidad por eso, por la salida laboral. Si bien, por ejemplo, yo siempre comento y digo que mi abuelo tenía una estancia. Muchos animales, muchos. Criaban desde vaca, caballo, chiva, oveja, aves, chanchos y sembraban.

La comunidad fue fundada por mis abuelos allá por el 1880 y pico. Llegan ahí al lugar disparados de la conquista de Roca. Y llegan ahí, a ese lugar, y ahí fundan la comunidad. Bueno, mis abuelos, que serían Manuel Antieco y Zenón, se escaparon de los españoles. Ellos eran de Junín de los Andes, era su lugar, y se escapan, le matan a toda su familia y ellos se escapan prácticamente siendo niños. Según ellos vivieron mucho tiempo en el bosque, luego cruzan la Cordillera de los Andes y se van a la *Gulumapu* (Chile). Ahí, este, están más o menos treinta años. Ellos dicen que fueron cadetes de un gobernador, que no pudimos averiguar qué gobernador de qué provincia era de la *Gulumapu*. Ahí están treinta años hasta que deciden volver a su lugar nuevamente. Y bueno, no encuentran a nadie de su familia, entonces empiezan a bajar a la precordillera donde se instalan en Costa del Lepá. Ahí forman su familia, forman su comunidad. Los dos se casan. De Manuel Antieco

nace mi papá, y ellos son once hermanos. Y bueno de ahí está Julio Antieco que es mi padre, el que creó la bandera mapuche-tehuelche que nos identifica como pueblo originario aquí en Chubut. Mi papá dice que esto lo hace a través de un sueño, no? De un *pewma* donde, decía él, que sus antepasados le decían que debía de plantar una caña de colihue. En muchos lugares de nuestro territorio, nuestro *rewe* se hace con caña de colihue. Por eso para mi papá era muy importante ese sueño. Pero una caña sola no tenía mucho significado tampoco. Así que, dice, “una mañana muy temprano *Futachao* iluminó mi mente y me dio para unir estos colores”. Son los colores que usamos en la ceremonia. Que depende de dónde están asentadas las comunidades se utilizan el azul y el blanco, o el azul y el amarillo. Entonces el une los colores. Pero previo a eso, él consulta con las distintas comunidades. Le manda carta a sus hermanos y distintos *longko*. En ese entonces se le llamaban vulgarmente camarucos, por toda la invasión que tuvieron nuestros padres. Entonces él dice “le mande cartas a los distintos camarucos para ver qué dicen, qué les parecía ese sueño que yo había tenido”. Y si ellos estaban dispuestos a aceptar este sueño de crear la bandera. Entonces de muchos ancianos recibe la contesta de que sí, que lo haga. Que por medio de esa bandera su pueblo iba a unir y se iba a sentir representado. Así que sigue haciendo las gestiones, primero con los ancianos y luego con las autoridades provinciales. Por esos años se hace un *trawn* grande en Trevelin donde allí participan hermanos de otra provincia y donde allí él presenta esta bandera, no? Y la mayoría estuvieron de acuerdo, entonces él dice que su sueño ya era una realidad. Entonces a partir de ahí hacen las gestiones ante el gobierno de la provincia para que pueda ser reconocida. Hay una ley que reconoce este símbolo aquí en Chubut. Bueno ahí nace su sueño, su proyecto. Bueno, yo soy hija de Julio Antieco, somos doce hermanos. Nueve varones y tres mujeres. Yo soy la segunda de todos los hijos y la mayor de las mujeres.

Allá en la comunidad hacíamos camaruco. Se hacía en Futa huao y en Costa del Lepá la familia Cayumán hacía. En la casa nuestra ya no hacían, la familia nuestra ya no hacía. Hacía muchos años que habían dejado de hacer. Pero sí hacían los vecinos, las familias Lonqueo, Cayumán y Quilaqueo. No era el mismo Quilaqueo que vino acá. Era un tío del él. El abuelo de allá, ellos también, por ejemplo, viste que en el '37 se hizo el desalojo del Boquete Nahuelpan? Bueno, ahí cuando se hace el desalojo del Boquete Nahuelpan, que lo hace el ejército argentino, van muchos, van muchas familias allá a la Costa. Mi abuelo y su hermano les dan lugar. Y ahí van los Quilaqueo, van Basilio, González. Bueno muchas familias que tuvieron que disparar del desalojo se fueron a la Costa. Por eso había familia Quilaqueo allá. Y esos Quilaqueo eran familia de Don Lorenzo, que falleció ahora hace un año. En diciembre. Este abuelo, que él era sargento camaruco, era el *konakamarikun* allá, se llamaba Juan Quilaqueo, se llamaba. Y él era el sargento camaruco de la familia Lonqueo, de la familia Cayumán. Próspera Cayumán se llamaba la anciana que hacía Camaruco. Yo fui al último que hizo ella. Creo que fueron tres, que yo me acuerde de chica. Y lo de Lonqueo fui también a tres camarucos. Después ya no hicieron más, porque se fueron a vivir a Esquel, o porque la familia Lonqueo ya no lo hizo más. Y ahí esos años fueron, yo en ese entonces tenía... al último que fui, que fue al de Lonqueo, yo tenía diez años. Los de Cayumán dos o tres años más. Tendría no sé, seis, siete años. El último camaruco que hizo la familia Cayumán.

Y bueno, después le empiezan a sacar su lugar, su tierra. Bueno se empiezan a empobrecer las comunidades, como pasó con tantas otras, no? La mayoría de la gente mapuche y tehuelche se han ido 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 alambrar 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. Aparte, nosotros éramos muchos hermanos, somos doce hermanos. Y mi papá era jornalero, salía dos veces al año a trabajar porque era esquilador, salía cuando comenzaba la esquila. Y había que cuidar de los animales y de la chacra. Por eso nos fuimos desde muy chicos de nuestra casa, a trabajar.

Los dos (mamá y padre) fallecieron muy jóvenes, mi mamá 60 años y mi papá 64. Muy jóvenes. Así que bueno, así estuve un tiempo en Esquel, que la mayoría de mis hermanos fueron a Esquel, hicieron lo mismo, se fueron a Esquel a trabajar y después algunos nos vinimos para acá. Y acá me quedé, acá estoy. Mi abuela por parte de mi papá se llamaba Juana Leguiman y por parte de mi mamá se llamaba Ana Yanquel. Ella era tehuelche, no hablaba, ni se reconocía tampoco. Y bueno telar aprendí acá. Y bueno yo creo que como aprendí a recuperar el arte del telar, también voy a poder recuperar y aprender hablar mi lengua. Mi papá no nos enseñó porque a ellos le prohibieron, tuvieron que esconder su cultura. Porque mi papá sabía hablar a la perfección el *mapuzungun* pero no nos enseñó justamente por esto, para que no suframos la burla, el desprecio de tanta gente.

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.

#### **4.1.4 El después de Eva: “yo creo que ahí como que se te dio vuelta la mente, el pensamiento, a mí me pasó eso”**

Después nos tocó a nosotros, a mí y a mi hermana en el 94. Nos invitaron para ir a la reforma de la Constitución. Que se hizo la reforma constitucional. Así que nos invitaron unos hermanos de Cushamen que iban. Nos pasaron a buscar y nos llevaron. Ahí era como algo muy desconocido si se quiere para nosotras, porque éramos muy jovencitas con mi hermana. Y dijimos “bueno, vamos” y fuimos. Y era eso, viste? La reforma de la Constitución. Justamente de la Constitución para que haya un reconocimiento, 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”. Y una vez que asumís tu identidad, se te aclaran un montón de cosas, no? Un montón de dudas, del por qué algunos se niegan a sí mismos hasta hoy. Si vos decís “y sí, bueno, tenían una razón de por qué negarse o sentir vergüenza”. De todo aquello, desde Cristóbal Colon que llegó a América hasta la campaña del desierto. Bueno todo eso generó a que vos te niegues. Hasta ahí no, hasta que nosotros fuimos a Santa Fe dejé de negarme. Al ver tantos hermanos haciendo un mismo reclamo, diciendo “somos esto y pertenecemos y nuestros antepasados eran esto, eran de acá, eran de allá”. Yo creo que ahí como que se me dio vuelta la mente, el pensamiento, a mí me pasó eso.

Eso hoy, por ejemplo, te lleva a luchar y que el Estado te tiene que hacer valer esos derechos. Y si nosotros no nos hubiéramos juntado, esos doscientos hermanos, no estaríamos. No figuraríamos, porque nadie quería reconocernos. En realidad no querían, así que bueno, haber logrado eso. Volvimos de eso con mi hermana y empezamos como a reafirmar o a volver a decir “no, soy mapuche, no tengo por qué sentir vergüenza. Y el mapuche que está, que se autoreconozca, no tiene por qué sentir vergüenza”. Primero fue ese el trabajo, concientizar y después se sumaron un montón de cosas. Aparecen formándose comunidades en Madryn y después formamos la nuestra acá.

Y reclamos hubieron siempre, yo me acuerdo que yo era chica y mi papá sabía venir acá a Rawson, y venía a eso, a hacer sus reclamos. Y bueno, ahí recién comprendí, por ejemplo, muchas cosas. Que él venía acá y lo que hacía. Y bueno la desgracia que nunca tenía respuesta. Él generalmente reclamaba por un lugar allá en Costa de Lepá. Antiguamente fue fundado por ellos, por su papá y su hermano y, bueno, después cualquiera iba y compraba un pedazo de tierra y así. Y siendo una comunidad exclusivamente formada por los dos viejos mapuches que llegaron, que los fueron a tirar ahí en realidad. Porque, en realidad, el lugar nuestro es ahí en Junín de los Andes. Ese era el lugar o el campamento Antieco. Bueno seguramente que ellos dispararon con todas las familias, dispararon de los españoles y de Roca.

Nosotros sabemos que hace pocos años 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. Y ese es mi anhelo y

mi interés. Sé que cuesta, por ejemplo de grande, volver hablar nuestra lengua propia de grande 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. Y por ahí yo como que ocupé un poco el lugar de ella, no? Y bueno hoy ya enseñó telar, ya hace algunos años. Tengo una señora de 75 años y una más Joven. Mi hija sabe, pero bueno, no sé si porque no le gusta o qué. Tengo mis nietos también, un varón que le enseñé y sabe lo básico. Creo que en algún momento se le va a despertar las ganas de aprender. O sea van a seguir porque saber lo básico lo saben. Yo por ejemplo me dediqué a recuperar todo lo que es el arte del telar. Yo ahora enseñó telar pero aprendí de grande. A hilar aprendí con mi abuela, porque con mi mamá no. No, nunca la vi tejer, ni siquiera dos agujas. Pero mi abuela sí, ella hilaba, no tejía. Así que aprendí a hilar de chica. Cuando ya tomé conocimiento, ya sabía. Se nota que aprendí de muy chica.

Para mí hoy como mapuche y como hija de Julio Antieco siento un orgullo muy grande de tener esta bandera que nos representa. Y que ha servido para que nuestro pueblo despertara aquí en Chubut del miedo y la humillación. Hemos sido tan avasallados, pisoteados. Yo creo que con esta bandera muchos hermanos han empezado a reconocerse y desde ahí comenzar la lucha. A mí no me interesa tanto que el gobierno acepte, sino que mis hermanos lo acepten y lo tengan como un símbolo de unión y representatividad. Como dijo mi papá. Mi papá muere al poco tiempo de dejar la bandera, así que no pudo ver muchas cosas. Por ejemplo no pudo ver que en las escuelas estuviera la bandera.

La historia de Eva también está atravesada por procesos migratorios de los lugares de origen hacia centros urbanos en búsqueda de una salida laboral: “Yo de Lepá me fui cuando terminé la escuela, a los trece años. (...) a Esquel a trabajar como empleada doméstica. Estuve hasta los dieciocho y de ahí me vine para acá, para la costa. Estuve en Trelew un tiempo, otro tiempo en Madryn y después (...) a Rawson. Aquí formé mi familia, nacieron mis hijos (...) hace treinta y seis años”. El relato de su vida se construye en paralelo con las historias de sus abuelos, y a través de estas similitudes, ella entreteje el antes de sus antepasados con el antes de su propia trayectoria migratoria. Todos ellos fueron despojados de sus territorios –unos a partir de las campañas militares a fines del siglo XIX y otros a partir del despojo y el empobrecimiento de los lugares en los que fueron relocalizados post-campañas—pero también todos ellos volvieron a empezar a pesar de las circunstancias adversas –sus abuelos lograron volver a vivir en comunidad y en abundancia (“mi abuelo tenía una estancia”) después de “haber sido disparados por Roca”, y Eva formó una nueva comunidad y logró tener una mejor calidad de vida en la ciudad. Estas alternancias entre momentos críticos de desestructuración parental y momentos de reconstrucción de lazos afectivos atraviesan la historia familiar y biográfica de Eva, como la de muchas otras personas que se vieron forzadas a migrar del campo. De este modo, el relato de Eva entrecruza las narrativas propias de desplazamiento con aquellas heredadas por su padre y abuelos y, así, contextualiza su propia trayectoria en una narrativa familiar de más larga duración. Estos sucesivos desplazamientos forzados son los index históricos

en los que Eva elige articular el pasado y el presente en una narrativa de denuncia del avasallamiento por el que han tenido que pasar tanto ella como su familia a lo largo de la historia: “Llegan ahí disparados de la conquista de Roca (...) Ellos eran de Junín de los Andes, era su lugar, y se escapan, le matan a toda su familia y ellos se escapan prácticamente siendo niños. Según ellos vivieron mucho tiempo en el bosque, luego cruzan la cordillera de los andes y se van a la *Gulumapu*. Ahí, este, están más o menos treinta años (...) Y así lo desalojaron a mi abuelo en el 43’ (de sus campos Costa de Lepá). Y ya le empezaron alambrar 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”.

El regreso a este lado de la Cordillera de los Andes luego de las campañas militares, el rearmarse como *lof* en nuevos sitios y el posterior empobrecimiento a partir del engaño y avance de los privados no sólo son relatos de denuncia, sino que, además, se transforman en las imágenes de la memoria que, al redescubrirse como tópicos compartidos con otras personas, les permite contarse como mapuche-tehuelche en la ciudad: “La mayoría de la gente mapuche y tehuelche se han ido justamente por eso, por el empobrecimiento de su comunidad a raíz de esto, no? (...) Llegaban los turcos a vender, los mercachifles le llamaban ellos y llegaban a venderle todo, no? A cuenta de, por ejemplo, el pelo de los animales, los cueros, todo lo que ellos juntaban durante el año para poder pagarles. (...)Y después esos se convertían en la compra y venta del campo”.

La estructuración del relato en un itinerario en el que, en diferentes momentos, las personas detienen su marcha para, luego de nuevos despojos, volver a iniciarlas se centra en esas distintas moradas en las que, transitoriamente, pudieron volver a conformar un colectivo de pertenencia. El relato inicia en Junín de los Andes (“era su lugar”) pero allí los ejércitos de la campañas matan a toda la familia haciendo que dos hermanos (“siendo niños”) se escapen a vivir un tiempo prolongado en el bosque hasta poder finalmente cruzar la cordillera hacia *Gulumapu*. Aproximadamente treinta años después deciden volver a cruzarla de regreso pero “no encuentran a nadie de su familia”. Bajando por la pre-cordillera deciden instalarse en Costa del Lepá, que en ese entonces eran de los pocos campos abiertos que iban quedando, y allí forman sus familias y una nueva comunidad. Esta es la segunda morada donde los Antieco no solo reestructuran vínculos y parentesco, sino también sus memorias. El evento creativo con el que vuelven a forjar sus relaciones con los orígenes, las fuerzas del entorno, los antepasados y sus historias familiares es el camaruco: “Allá en la comunidad hacíamos camaruco. Se hacía en Futa huao y en Costa del Lepá la familia Cayumán hacía. En la casa nuestra ya no hacían, la familia nuestra ya no hacía. Hacía muchos años que habían dejado de hacer. Pero sí hacían los vecinos, las familias Lonqueo, Cayumán y Quilaqueo”. Incluso, estando organizados como comunidad junto con otros vecinos, reciben a las personas y familias que años después son desalojados por las elites locales del Boquete Nahuelpan (“Mi abuelo y su hermano les dan lugar”). La comunidad de Costa del Lepá es el resultado de una juntura de personas y familias que, a distintos tiempos, y desde distintos lugares, fueron llegando al lugar, escapando de diversos contextos de violencia.

Pero también es el lugar desde el cual otros deben migrar para soslayar la pobreza causada por nuevos desalojos y tierras insuficientes. Aquí se individualiza la historia de Eva, quien migra llevando los recuerdos del “campo” a un nuevo destino en la ciudad. La tercer morada es entonces la juntura que Eva, sus hermanos y otros migrantes mapuche-

tehuelche vuelven a reconstruir en el contexto urbano, y donde la bandera soñada por su padre, funciona no solo como un proyecto político orientado hacia una reconstrucción de los sentidos de Pueblo sino que, en un nivel más familiar, opera como un nuevo evento creativo para volver a conectar sus orígenes, sus memorias y sus vínculos con los antepasados.

Las narrativas de los abuelos y del padre se actualizan como historias de lucha y de resistencia en la cuales la creatividad de la memoria y de los procesos de relacionalidad habilitaron formas nuevas de reorganizarse frente al avasallamiento, la persecución de los ejércitos, los desalojos masivos y frente a la migración forzada por la pobreza y la insuficiencia de tierras productivas. La historia de Eva también encuentra coherencia en el esfuerzo continuado de volver a crear fijeza como comunidad para sortear los procesos impuestos y sistemáticos de desplazamiento.

Hasta aquí mostré las formas poéticas de estructurar el relato a través de las cuales Eva conecta su historia en una continuidad histórica más amplia donde las razones del movimiento (las violencias impuestas) y los modos de detenerse (los eventos creativos de fijeza) son constitutivos de su memoria. Ahora me detendré en los campos isotópicos a través de los cuales ella organiza los eventos de su vida en un “antes” y un “después”. Estos son, como mostraré a continuación, los de la “vergüenza”, por un lado, y los del “orgullo”, por el otro.

De modo similar al relato de Manuela, en la historia de Eva el “antes” describe los primeros años de su migración a la ciudad, cuando sus recuerdos permanecían guardados y plegados en lo más profundo de su subjetividad en forma de silencios, olvidos o negaciones. Pero, en este caso, esos olvidos o no-saberes no eran el resultado de la soledad y el monolingüismo sino que funcionaron como señales de protección. El padre de Eva, como forma de “cuidar” y “resguardar” a sus hijos de situaciones de discriminación y subalterización, no continuó de manera explícita la transmisión de saberes y conocimientos considerados como antiguos: “Mi papá no nos enseñó porque a ellos le prohibieron, tuvieron que esconder su cultura. Porque mi papá sabía hablar a la perfección el *mapudungun* pero no nos enseñó justamente por esto, para que no suframos la burla, el desprecio de tanta gente”. Eva y sus hermanos se vieron en la obligación de forzar el olvido de sus memorias para no sufrir las consecuencias en las que se vieron la mayoría de las familias mapuche-tehuelche en tiempos de dominación y exclusión.

Ella también explica estas negaciones u “olvidos” en torno a su pertenencia como indígena, como consecuencia de los discursos hegemónicos que impusieron “aculturación” y pérdida de identidades, sobre todo para quienes migran a la ciudad: “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, claro, vos por ahí decís ‘no son mapuches. No, si los mapuche están en el campo o los indios’. 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”. En líneas generales, los argumentos en los que se sustentan estos discursos se centran en la clásica dicotomía entre “campo” y “ciudad” a partir de la cual se suele definir la legitimidad identitaria como dos entidades separadas, contrapuestas y excluyentes (no se puede ser urbano y mapuche). Esta concepción hegemónica impidió poder ver la diversidad de formas de organización

existentes en torno a lo rural y a lo urbano, y las relaciones entre ambos (Williams 2001; Szulc 2004). Como lo vimos en el capítulo dos, esta dicotomía campo-ciudad fue funcional al desarrollo del capitalismo al promover determinados criterios de autenticidad indígena e invisibilizar las asimétricas relaciones sociales que se daban tanto al interior de cada uno de estos lugares, como entre los mismos. Es decir, marcó los términos desiguales con los cuales la población rural, junto con sus estilos de vida, han funcionado como símbolo a partir del cual se podía criticar y/o celebrar el contexto urbano.

Sin embargo, y a pesar de la performatividad de aquellos discursos hegemónicos, las memorias heredadas de su padre y las propias vividas en su niñez fueron resguardadas en el interior de su subjetividad: “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”.

Los campos isotópicos con los que Eva construye su relato se van acoplando en una sucesión de oposiciones. Por un lado, entre la vergüenza, la discriminación y el maltrato que explican los silencios y, por el otro, el orgullo de ser mapuche y tehuelche que se va forjando, con los años, entre quienes se encuentran en la ciudad. Por un lado, entre la vida rural añorada como lugar de pertenencia indígena y, por el otro, la vida urbana desde la cual se pone en sospecha su autenticidad como mapuche-tehuelche. Por ello, la ciudad operó como escenario de silencios estratégicos –para evitar la discriminación– y silencios impuestos –la imposibilidad de ser mapuche-tehuelche fuera del espacio rural y comunitario.

Fue un acontecimiento en particular el que permitió iluminar desde otras perspectivas y detalles aquellas experiencias pasadas que parecían estar olvidadas o, al menos, desconectadas de su vida en la ciudad: “éramos muy jovencitas con mi hermana. Y dijimos ‘bueno, vamos’ y fuimos. Y era eso, viste? La reforma de la Constitución. Y una vez que asumís tu identidad, se te aclaran un montón de cosas, no? Un montón de dudas, del por qué algunos se niegan a sí mismos hasta hoy. Si vos decís ‘y sí, bueno, tenían una razón de por qué negarse o sentir vergüenza’”. La participación en aquella instancia de encuentro no solo hizo que se junte con otras personas con las que compartía historias similares, sino que además le permitió reconectar en su interior aquellas relaciones y fijezas con las que pudo reestructurar su subjetividad como mapuche-tehuelche en la ciudad: “Por ahí en esa época a mí en lo personal me pasaba eso. Era mapuche cuando estaba en el campo, después no, ya no”.

La historia de Eva muestra la forma en que un acontecimiento iluminó en ella y su hermana memorias con las que finalmente podrían fijar sus pertenencias en la región. Así como en la trayectoria de Manuela el consejo de su padre reorientó sus relaciones y, a partir de estos nuevos vínculos, fijar los sentidos de su pertenencia urbana como mapuche-tehuelche, en esta trayectoria la participación en una instancia de lucha con “otros hermanos” –por intervenir en los debates sobre la reforma constitucional– fue el evento que le permitió hilar su historia con las de otros y pensarse a sí misma como mapuche-tehuelche en la ciudad: “hasta que nosotros fuimos a Santa Fe dejé de negarme. Al ver tantos hermanos haciendo un mismo reclamo, diciendo ‘somos esto y pertenecemos y nuestros antepasados eran esto, eran de acá, eran de allá’. Yo creo que ahí como que se



me dio vuelta la mente, el pensamiento, a mí me pasó eso”. Cuando Eva expresa que se “le dio vuelta la mente”, está señalando el momento de su biografía personal en el que ubica un cambio radical entre el antes y el después de reconocerse como mapuche-tehuelche, “con orgullo” y “en la ciudad”.

Es entonces cuando ella inicia el trabajo de re-trazar su trayectoria a través de las huellas dejadas por sus padres y sus abuelos (Ingold 2011; Ramos 2015). Eva ilumina nuevas imágenes de su pasado que, en tanto índices históricos entre pasado y presente, señalan nuevas formas de pactar compromisos vinculantes entre sus ancestros que vivían en el campo y ella como mujer urbana. Si bien explícitamente el padre no transmitió las enseñanzas de su pueblo, sí lo hizo de otras maneras. Los relatos sobre su lucha por unir a su gente a través de la bandera—“Julio Antieco que es mi padre, el que creó la bandera mapuche-tehuelche que nos identifica como pueblo originario aquí en Chubut”.—, las narrativas de sus abuelos sobre cómo sobrevivieron en tiempos de despojo y campañas militares, los mensajes que el padre recibía a través de los sueños—“Mi papá dice que esto lo hace a través de un sueño”— y los recuerdos de los viajes a Rawson para reclamar por sus derechos—“chica y mi papá sabía venir acá a Rawson, y venía a eso, a hacer sus reclamos”—, son algunas de estas imágenes del pasado que devienen significativas en su presente. Al punto que es el nombre de su padre, como símbolo condensador de todas ellas, el que Eva elige como credencial para presentarse frente a la audiencia: “Bueno, yo soy hija de Julio Antieco”.

Al iluminar desde nuevas perspectivas aquellas imágenes de las historias heredadas de los ancestros—como la creación de la bandera, la lucha y la resistencia en tiempos de despojo—Eva y su hermana logran conectar y habilitar otros marcos de interpretación del mundo y otras maneras de habitarlo: “Para mí hoy como mapuche y como hija de Julio Antieco siento un orgullo muy grande de tener esta bandera que nos representa. Y que ha servido para que nuestro pueblo despertara”.

En este relato, el hecho de participar en un debate nacional desde un posicionamiento indígena compartido con otros cuyas trayectorias de desplazamiento fueron similares, es marcado como el acontecimiento iluminador. Ella no solo revertió la negación en torno a su identidad sino que además reconectó sus recuerdos en otras memorias. Hoy en día Eva se presenta como una militante mapuche, definiendo su trayectoria como “estando en lucha”: “Eso hoy, por ejemplo, te lleva a luchar”.

Como ya le he señalado, el “estar en lucha” hace referencia a un nuevo modo de convertir las vivencias de subalternidad—naturalizadas e interiorizadas—en expresiones públicas y tema de reflexión (Ramos 2005); o como dice Eva: “Nosotros sabemos que hace pocos años 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. Y ese es mi anhelo y mi interés”.

Los recuerdos de la infancia sobre sus aprendizajes para hilar o para utilizar el telar (“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. Pero mi abuela sí, ella hilaba, no tejía. Así que aprendí a hilar de chica. Cuando ya tomé conocimiento, ya sabía. Se nota que aprendí de muy chica”) junto con otros recuerdos de su vida en el campo—como los camarucos en Costa de Lepá, las imágenes sobre la abundancia y la

riqueza de otras épocas, el recuerdo del empobrecimiento y el desalojo sufrido por los padres y abuelos, o los relatos sobre la lucha y la militancia de su padre—se anudan con su propia historia de migración hacia los centros urbanos en búsqueda de una mejor calidad de vida. Y, en estas nuevas constelaciones de pasado y presente, Eva repiensa su identidad y la fija en aquel contexto de urbanidad.

En este proceso de restauración en marcha, Ella y sus hermanos empezaron a leer los recuerdos de su padre en clave de consejo o mandato—“Mi papá muere al poco tiempo de dejar la bandera, así que no pudo ver muchas cosas. Por ejemplo no pudo ver que en las escuelas estuviera la bandera”— acerca de cómo debían continuar el curso de la historia habitando en la ciudad: “Para mí hoy como mapuche y como hija de Julio Antieco siento un orgullo muy grande de tener esta bandera que nos representa. Y que ha servido para que nuestro pueblo despertara aquí en Chubut del miedo y la humillación. Hemos sido tan avasallados, pisoteados. Yo creo que con esta bandera muchos hermanos han empezado a reconocerse y desde ahí comenzar la lucha”.

El encuentro con otros indígenas con quienes pudieron compartir experiencias en común y visiones del mundo habilitó nuevas claves de lectura del pasado, particularmente aquellas en las que el hacer y decir del padre devino en un mandato. Aun invirtiendo el orden en que estas reorientaciones se fueron sucediendo, Eva al igual que Manuela pone en primer plano la importancia de re-pactar las relaciones hacia el pasado —con sus ancestros—y hacia el futuro —con sus hermanos en la lucha por la reivindicación identitaria. En estas nuevas junturas, ambas sitúan los sentidos que fue adquiriendo el ser mapuche-tehuelche en el proceso de subjetivación política en un contexto de ciudad: “Eso hoy, por ejemplo, te lleva a luchar y que el Estado te tiene que hacer valer esos derechos. Y si nosotros no nos hubiéramos juntado, esos doscientos hermanos, no estaríamos. No figuraríamos, porque nadie quería reconocernos (...) Volvimos de eso con mi hermana y empezamos como a reafirmar o a volver a decir ‘no, soy mapuche, no tengo porqué sentir vergüenza’. Primero fue ese el trabajo, concientizar y después se sumaron un montón de cosas”.

En la actualidad, Eva piensa su propia trayectoria como una continuidad de los pasos y los ritmos de su padre y sus abuelos: “A mí no me interesa tanto que el gobierno acepte, sino que mis hermanos lo acepten y lo tengan como un símbolo de unión y representatividad. Como dijo mi papá”.

#### **4.1.5 El antes de Ángel: “Hasta que me hice adulto yo no sabía demasiado acerca de mi origen”**

Esta última narrativa es la de Ángel, actualmente el *longko* de una de las comunidades de Puerto Madryn. En las últimas décadas, Ángel se ha vuelto un referente de la lucha mapuche-tehuelche de la costa y valle de Chubut. Su trayectoria muestra los modos en que han operado— a lo largo de la historia—los diversos mecanismos de subordinación estatal y las políticas genocidas implementadas hacia los pueblos originarios para imponer la homogeneización de un Estado-nación. Atravesado por silencios, olvidos y “no-saberes” (Nahuelquir, Sabatella y Stella 2013), el presente relato cuenta la forma en que los mandatos, las revelaciones y las relaciones perfusivas con el entorno han logrado fijar en Ángel, y en su familia, un proyecto político compartido con los antepasados y, de este modo, revertir los procesos de invisibilización. A diferencia de las trayectorias anteriores, y al igual que muchas de las personas que han nacido en un contexto urbano y desligado de sus pertenencias y conexiones como indígenas, este *longko* pudo comenzar a producir determinadas fijezas una vez que comenzó a transitar su subjetividad como mapuche –

tehuelche. Como lo veremos, su trayectoria comenzó a ser entendida como “estando en lucha” cuando pudo empezar a conectar las historias heredadas de sus padres y abuelos con una narrativa más amplia como Pueblo.

Yo soy nativo de Madryn. Mi padre quedó huérfano de madre desde muy chico. Al poco tiempo de fallecer mi abuela quedan cuatro hermanos. Dos varones, una mujer y el menor, mi papá. Ellos vivían en el campo. Seguramente mi abuelo habría pensado que si él mantenía a los dos más chiquitos a su lado no le iba poder dar todo lo que necesitaran y entonces buscó a una familia que los pudiera tener y les pudiera brindar todas las cosas, dado que él trabajaba en el campo. Así que se quedó con los dos hijos mayores. Tenía una familia conocida, una familia galesa de apellido Roberts, los cuales residían en Gaiman. Bueno, mi padre se crió y pasó su adolescencia en Gaiman. En aquel tiempo estaba en vigencia el servicio militar obligatorio y lo realiza en Comodoro. Cuando vuelve, el matrimonio Robert se había quedado solo porque sus otros hijos ya se habían casado y le ofrecen a mi papá quedarse en la chacra y trabajarla, incluso le ofrecen todas las herramientas para que la trabaje en su beneficio. Pero mi papá decide hacer su propia vida para no depender ni de sus padres, ni de la chacra y, entonces, como quien dice, a transitar la vida, no? Y en esto de transitar la vida consigue trabajos que lo van llevando por distintos pueblos. A tal punto que él llegó hasta Carmen de Patagones, trabajando en las chacras. Después volvió y se produjo su ingreso en el ferrocarril, que arrancaba desde la ciudad de Madryn hasta alto Las Plumas, abarcando todas las ciudades del valle: Trelew, Gaiman, Dolavon, Rawson y Las Plumas. Aquí mi padre sufre una discriminación porque cuando ingresa, lo mandan al Departamento de Vía y Obra, su trabajo se desarrolla en un campamento montado entre Trelew y Puerto Madryn, cerca del paraje denominado Loma María. La mayoría del tipo de trabajadores que estaban allí instalados eran todos italianos. El único argentino, por decir de alguna manera porque bien se podría decir el único mapuche, era él. Entonces es como que no cayó muy bien. Para que ustedes se den una idea toda esta gente vivía en casillas por las inclemencias propias del tiempo de la zona. Cuando mi padre ingresa no recibe el mismo trato sino que le brindan una carpa. Lo ponen a dormir en una carpa. Quizás por el sencillez hecho de amedrentarlo, cosa que desistiera de su postura de trabajar en el ferrocarril y se fuera. En una palabra, no era aceptado. A todo esto pasa un año viviendo de esa manera, con lo cruel que resulta el invierno en estas tierras. A tal punto que él me contaba que en invierno, él sabía dormir en la carpa y más o menos tres de la mañana se despertaba del mismo frío, entonces se abrigaba con una frazada, encendía un calentador o no sé qué tenía y con eso se calefaccionaba hasta que se hacían las seis de la mañana, horario de ir a trabajar. Así pasó durante un año. Al año, esta gente vio que mi papá no había desistido, entonces es como que lo aceptan y también le otorgan una casilla. Ahí cambia sustancialmente la vida que mi papá llevaba hasta ese entonces. Empieza a compartir todas las demás cosas. Ahí pasó tres años cuando decide pedir el pase hacia Madryn. Como él había elaborado una buena foja de servicio, es aceptado el pedido y entonces viene a Madryn. Aquí conoce a mi madre, quien había venido del paraje (en Río Negro) en donde ella había nacido y se había instalado en la casa de una tía. A los años de haber conformado una familia, tienen un hijo que ese hijo soy yo, el único hijo. Yo de mi niñez, no sufrí ningún tipo de discriminación, ni marginación, ni nada por el

estilo. Es decir, de chico tuve todo lo que un niño puede llegar a desear. Juguetes, vestimenta. Yo no sufrí nada de lo que a lo mejor pudo haber sufrido algún chico que pertenece a una familia aborígen, por las necesidades que llega a tener. Mi padre fue una persona muy reconocida aquí en Madryn porque era una persona muy humilde, muy servicial, muy, muy buena, dejó muy buena imagen aquí en Madryn hasta el punto tal que gente antigua de Madryn aún lo recuerda. Y bueno, eso para uno no deja de ser todo un legado, al cual respetar y por supuesto, procurar de hacer una misma trayectoria que el viejo, no?

Su nombre quizás es una ironía del destino, él se llamaba Julio Argentino Ñanco. Yo recibí muy buena educación de parte de mis padres. De esa educación que debe partir desde el hogar. Esa educación yo la recibí pero de sobremanera. Si bien mi padre no sabía leer, ni escribir. Quizás en ese aspecto era más cuadrado que la baldosas pobre viejo, pero la tenía muy, muy clara en cuanto al comportamiento como ser humano. Sabía del respeto hacia los demás, de cómo se debía respetar al prójimo. Me dispensó una enseñanza muy importante. En ese aspecto guardo muy buenos recuerdos de ambos y me siento muy orgulloso. Y lo que yo recuerdo de mi padre. Él decía porque había trabajado dieciséis años en el ferrocarril, “el día de mañana que vos entrés a trabajar en una empresa, instálate en una empresa y por favor quédate ahí. No es bueno estar de empresa en empresa porque a lo último terminan conociéndote todos y nadie te brinda trabajo. En lo posible si no es mucha diferencia en cuanto al sueldo, es preferible generar una determinada antigüedad en una sola empresa”, me decía. Y eso siempre me quedó marcado. Me quedó marcado a tal punto que yo ingreso a trabajar en una empresa que se instala aquí en Madryn, que es Aluar. Y después una de las cosas que tenía como objetivo era alcanzar la antigüedad que había tenido mi viejo en el tren. Y entonces, en ese aspecto, yo creo que con mi padre cumplí. Yo pienso que hoy mi padre se hubiera sentido muy orgulloso. Y bueno, tuve mi familia. Gracias a *Futachao*, siempre decimos nosotros, nos regaló seis hijos hermosos. Me hubiera gustado mucho que mi viejo los hubiese conocido.

Yo siempre estuve en la iglesia católica. Fui bautizado, recibí la primera comunión, recibí la confirmación y lo que me faltó fue recibir el sacramento del matrimonio. Fui una persona muy ligada a la iglesia y todo tuvo un corte, y se terminó ahí, el día que yo me quise casar, quise recibir el sacramento del matrimonio, yo pertenecía a un grupo de la iglesia católica y entonces le expresé inquietudes al padre José Primati y me acuerdo que él me dijo que todavía no estaba preparado. Y yo disenti en esto con él. Entonces volví a insistir. Me volvió a salir con lo mismo. Entonces, ese fue el motivo suficiente, para mí más que suficiente, que hizo que yo me alejara de la iglesia. Se produjo un corte. Entonces, corté pero siempre seguí involucrado haciendo trabajo social. Recuerdo que comencé a trabajar con otra gente conocida, un grupo de matrimonios que hacían un trabajo con los ancianos y con los distintos hogares que había aquí en Madryn. El trabajo consistía en una o dos veces al mes, sacar a los ancianos a algún lugar que nosotros elegíamos. Entonces, nos poníamos de acuerdo, por decirte algo, alguien llevaba un kilo de carne, alguien dos kilos de chorizos, alguien ponía el pan, otro la ensalada, y bueno arreglábamos el almuerzo y hablábamos con la directora de los distintos hogares, me acuerdo que había una empresa de micros que ellos nos facilitaban el traslado.

Entonces un domingo a la mañana, íbamos y retirábamos un grupo de ancianos, los llevábamos a ese lugar que nosotros ya habíamos conseguido y así nos preparábamos para pasar un día junto con los abuelos, un día distinto, no? La mayoría de los abuelos que reciben los hogares de ancianos es gente del interior y de alguna manera es que ellos han perdido, se ha producido un desarraigo no? Entonces, ellos viven añorando todo lo que ellos han vivido en su juventud, su lugar de origen. Y, de alguna manera, nosotros tratábamos de brindarle algo que les hiciera vivir por un instante esos momentos. Así que los llevábamos, empezábamos con una mateada que siempre hay alguna mujer que hace algún bizcochuelo, compartíamos una mateada, después comenzábamos a hacer el fuego, el asado y nunca falta algún guitarrero. Bueno, estos ancianos ya comenzaban a revivir lo que ellos habían vivido en su juventud. Así que después tipo ocho y media los traíamos de vuelta a los abuelos que venían súper contentos. Nosotros más porque nos considerábamos que en algo habíamos sido útiles, esa era la mejor recompensa que podíamos recibir. Bueno, haciendo este trabajo, un día me invitan a un pueblito de la meseta que se llama Gan Gan. Fui con mi familia y como tenía una filmadora me puse a filmar. Llegamos, un viaje muy polvoriento, llegamos como a las once de la noche. Yo lo que quería filmar era el amanecer. Me levanto muy temprano, filmé todo lo que me interesaba y cuando vuelvo al lugar donde me había alojado, me encuentro con que había un grupo de gente. Entonces le pregunté a uno si había alguna actividad prevista, así tan temprano. Me dijo que sí, que había una rogativa mapuche. Entonces, yo ahí pensé, esto tiene que ver con mi origen. Hasta que me hice adulto yo no sabía demasiado acerca de mi origen. Sí sabía que era aborigen pero no mucho más.

#### **4.1.6 El después de Ángel: “a partir de ahí se generó algo en mí que me puso en movimiento”**

Pedí permiso, averigüé quién estaba a cargo de esa ceremonia, me dijeron que era tal persona. Y siempre cuento la misma anécdota, no? Había una misionera, perteneciente a la iglesia católica que era coreana, incluso le tuve que pedir permiso a ella para ingresar a este tipo de ceremonia y ella no me quería dejar ir. Pero pregunté quién estaba a cargo de esa ceremonia. Me dieron el nombre, fui y hablé con este anciano: Don Victorino Cual, perteneciente a la comunidad Mallín de los Cual que está afincada en Gan Gan. Entonces, hablé con él, le dije mi apellido, cual era mi ascendencia y él no tuvo ningún reparo en que sí. Mi padre, de origen mapuche, nació en la provincia de Chubut, en José de San Martín y mi madre es nacida en Río Negro, en Sierra de las Pampas de apellido Sakamata. También se pronuncia “Sakamata”, típico tehuelche. Por eso, llevo las dos corrientes sanguíneas: mapuche por vía paterna y tehuelche por vía materna. Entonces fui, no era ahí mismo en Gan Gan sino retirado un par de kilómetros. Bueno yo fui y presencié esa rogativa y sentí algo que muy, muy... que me impactó. Sentía no sé, como un... dentro de mí. Y decía, pensar que esto tiene que ver con lo mío, pasé tantos años ignorando esto que tiene que ver con mis raíces. Bueno y a partir de ahí es como que se generó algo en mí que me puso en movimiento.

Y a partir de ahí, me puse en contacto con mis hermanos. Había un grupo en Trelew que ya estaba formado. Ellos se reunían, hacían ceremonias como la rogativa. Me contacté con ellos y empecé a viajar a Trelew, dos veces al mes, cada

vez que ellos se reunían y me invitaban, yo participaba de las reuniones. Cuando había rogativa, me invitaban y entonces yo me iba de aquí de Madryn con toda mi familia. Después de la rogativa ya venía la mateada, ya se producía la conversa entre nosotros, bueno conocernos, contarnos nuestras cosas, aprender, escuchar a los ancianos, después el asadito, un buen asadito y ya pasábamos toda la tarde tratando nuestros temas, la problemática, organizándonos y proyectándonos con otras actividades.

Yo participaba de las actividades de este grupo en Trelew como si fuera uno más del grupo. Eso me ponía bien, me ponía contento, hasta que de a poco se fue gestando entre nosotros y alguna gente de Trelew, la idea de generar un grupo aquí en Madryn. Todas esas inquietudes nacieron un 11 de octubre cuando se realizó una actividad aquí en Madryn en la escuela 710. Y yo recuerdo que junté a algunos hermanos, algunos que ya venían trabajando así en forma individual en alguna actividad con esto de los pueblos originarios. Por ahí, gente con más experiencia que yo. Yo es como que recién comenzaba. Entonces, nos juntamos ese 11 de octubre, que nunca me lo voy a olvidar, y bueno realizamos un trabajo de exposición y una charla debate. Recuerdo que se pusieron las sillas en círculo para hacer el debate y bueno, había que abrir el debate, había que decir algunas palabras alusivas. Entonces, yo estaba esperando de otra gente, de otros hermanos que eran los que estaban en tema. Cuando ellos dijeron “bueno, podemos empezar?, podemos largar? Y bueno larguemos” “Y bueno, quién habla, quién habla” Yo pensé que iba a hablar otro y me pidieron que hablara yo. Y yo pensaba “qué les digo? Si yo no tengo experiencia en esto, bueno. Yo porque *Futachao* de alguna manera me iluminó con eso, no? Es como yo siempre digo, yo soy un inútil en todo esto. Será que *Futachao* de alguna manera pone palabras en mi boca y siempre me encomiendo a él, que me dé la inteligencia suficiente, que me dé la claridad suficiente, que ponga la palabra necesaria en mi boca, que él haga todo lo que tenga que hacer. Yo simplemente soy un elemento. Y siempre me dio resultado. Y había hablado, había hecho toda la presentación de porqué estaba ahí, para qué estaba ahí y qué es lo que pretendía con esa charla debate.

Y bueno, en estos caso no hace falta que uno haya pasado por las injusticias, por atropellos, sino basta con ver la situación de nuestros pueblos, lo que han tenido que pasar, eso me basta y me sobra como para sentirme parte de ella, y como para sentirme parte de haber sufrido esas injusticias y esos atropellos. Entonces, yo si bien sabía cuáles eran mis orígenes, pero nunca sentí nada digamos, solamente lo viví como un recuerdo que tenía de mis padres. Mis padres se juntaban con otros hermanos aquí, de ellos, hermanos de raza ¿no? gente conocida. Entonces, se juntaban aquí en la casa y yo recuerdo que en mi niñez yo escuchaba hablar de todas estas cosas, ¿no? escuchaba hablar de las costumbres, de las creencias, pero solamente quedaba ahí, lo tomaba como eso, como simple relato ¿no? Ellos hablaban de curandero y resulta que eran *machi*. Hablaban de las *machi*, hablaban de las fuerzas del bien y de las fuerzas del mal. Este, y yo crecí escuchando todo eso. Hoy en día, cuando por ahí uno entra a profundizar, digamos, en las costumbres, en las creencias, hay veces que se me hace como que estoy escuchando la conversación entre mis padres con sus hermanos, ni más ni menos.

El relato de vida de Ángel está atravesado tanto por migraciones heredadas como por recorridos propios que le han permitido contar su trayectoria como mapuche-tehuelche desde un lugar diferente: “yo soy nativo de Madryn. Mi padre quedó huérfano de madre desde muy chico. (...) entonces buscó a una familia que los pudiera tener y les pudiera brindar todas las cosas, dado que él trabajaba en el campo”. Como le sucedió a muchas de las personas que nacieron en un contexto de urbanidad, sus conexiones a sus comunidades, a su identidad, a las memorias de los abuelos y a los conocimientos de los ancestros fueron obturados por la pobreza, la separación familiar y la invisibilización que impera en los contextos de ciudad. Al igual que la trayectoria de Eva, la trayectoria de Ángel también está atravesada por la performatividad de los discursos dicotómicos del campo y la ciudad, particularmente por las asociaciones entre un estilo de vida rural y un estilo de vida indígena signado por el sufrimiento y la pobreza: “Yo de mi niñez, no sufrí ningún tipo de discriminación, ni marginación, ni nada por el estilo. Es decir, de chico tuve todo lo que un niño puede llegar a desear. Juguetes, vestimenta. Yo no sufrí nada de lo que a lo mejor pudo haber sufrido algún chico que pertenece a una familia aborígen, por las necesidades que llega a tener”. Ya sea por no haber sufrido discriminación o por no haber padecido miserias, lo importante es que para Ángel los recuerdos del pasado que hoy señalan su pertenencia mapuche-tehuelche, permanecieron durante muchos años de su vida en suspenso y aislados en los recovecos de su memoria. Estas distancias son las que él presupone en su narrativa cuando detalla, en largas descripciones, el prohijamiento de su padre por una familia galesa y sus experiencias como obrero del ferrocarril, o las propias como obrero de la metalúrgica. Relatos que culminan con una coda narrativa acerca de cómo interpretar lo narrado hasta el momento: “Hasta que me hice adulto yo no sabía demasiado acerca de mi origen. Sí sabía que era aborígen pero no mucho más”.

Sin embargo, mientras la narrativa de Ángel presupone un antes en desconexión con los sentidos mapuche-tehuelche de pertenencia a partir de ciertos acontecimientos pasados de su vida familiar, son esos mismos acontecimientos los que le permiten luego identificar esas conexiones supuestamente ausentes. Veamos este giro en el relato. Como resultado del proceso hegemónico y homogenizador del Estado moderno, el genocidio sistemático hacia las poblaciones indígenas del país continuó con la pobreza que desestructuró a las familias mapuche y tehuelche, con la inserción de las poblaciones originarias al sistema escolar, al servicio militar, a la iglesia católica, así como con la implementación de estos sectores como mano de obra asalariada en el sistema de producción capitalista: “Seguramente mi abuelo habría pensado que si él mantenía a los dos más chiquitos a su lado no le iba poder dar todo lo que necesitaran y entonces buscó a una familia que los pudiera tener y les pudiera brindar todas las cosas, dado que él trabajaba en el campo (...) En aquel tiempo estaba en vigencia el servicio militar obligatorio y lo realiza en Comodoro (...) Y en esto de transitar la vida consigue trabajos que lo van llevando por distintos pueblos. A tal punto que él llegó hasta Carmen de Patagones, trabajando en las chacras. Después volvió y se produjo su ingreso en el ferrocarril”.

Paradójicamente, aquellos fragmentos de su historia pasada con los que Ángel muestra su lejanía con respecto a los sentidos mapuche-tehuelches que luego serán centrales para él, son también los fragmentos con los que Ángel enumera las experiencias que lo unen a otras personas mapuche-tehuelche. Experiencias que, de forma directa o indirecta, son los efectos de un Estado colonizador y las causas de desestructuración de su Pueblo. Su vida, tal como él mismo lo subrayó en otras ocasiones, es un buen ejemplo acerca de cómo los eventos críticos que atraviesan a un Pueblo pueden devenir en memorias y relacionalidades desconectadas u olvidadas. Desde este otro ángulo, los paralelismos entre las historias de su abuelo, su padre y la propia, están mostrando un patrón recurrente de circulación en muchas de las historias de vida de quienes se

vieron obligados a dejar a sus familias o a ocupar ciertos lugares sociales para poder formar parte de la ciudadanía moderna occidental—casa, trabajo, educación, salud y bienestar económico. Al transcurrir los años como militante mapuche-tehuelche, esos fragmentos de historia en desconexión con su identidad indígena fueron siendo reconocidos como index históricos de una memoria sobre los procesos de subordinación. Y su relato de memorias familiares fue adquiriendo, con el tiempo, las marcas de los procesos de dominación y discriminación que caracterizan a muchas de las historias indígenas de la región: “El único argentino, por decir de alguna manera porque bien se podría decir el único mapuche, era él. Entonces es como que no cayó muy bien. (...) cuando mi padre ingresa no recibe el mismo trato sino que le brindan una carpa. Lo ponen a dormir en una carpa. Quizás por el sencillo hecho de amedrentarlo, cosa que desistiera de su postura de trabajar en el ferrocarril y se fuera. En una palabra, no era aceptado”.

En relación con ello, Ángel le da un tercer sentido a esos mismos fragmentos de su historia del antes. Las decisiones laborales de su padre, así como los consejos que recibió de él, son interpretados como estrategias de resistencia, como el esfuerzo del padre por cambiar su destino de pobreza y por llevar adelante su vida con autonomía económica. Ángel también lee las decisiones de su padre como un camino a seguir: “procurar de hacer una misma trayectoria que el viejo, no? Él decía porque había trabajado dieciséis años en el ferrocarril, “el día de mañana que vos entrés a trabajar en una empresa, instálate en una empresa y por favor quedate ahí. Y eso siempre me quedó marcado. Y entonces, en ese aspecto, yo creo que con mi padre cumplí. Yo pienso que hoy mi padre se hubiera sentido muy orgulloso”.

La historia del antes —sobre las decisiones paternas que guiaron su propia trayectoria de vida—es el lugar en el que Ángel identifica los primeros sentidos del vocabulario que signa sus posicionamientos militantes en la adultez: la idea de Pueblo oprimido, la noción de autonomía y la experiencia de ser aconsejado.

Fue de este modo particular que comenzó a producir determinadas fijeza en relación con su identidad. A medida que van cambiando sus horizontes de legibilidad sobre el pasado, su historia se va inscribiendo en la historia genérica y compartida de avasallamiento y de lucha del pueblo mapuche y tehuelche. En su relato, él va identificando los index que lo fueron orientando hacia el camino de reconocimiento identitario y de encuentro son sus pertenencias como indígena. Al narrar su historia de vida va señalando cómo las fuerzas del entorno y los ancestros, aun sin saberlo, lo fueron guiando en este transitar de su subjetividad. Frente a la discriminación y rechazo sufrido por la iglesia, Ángel y su familia encontraron refugio en *Futachao*<sup>49</sup> quien los guió y acompañó: “gracias a *Futachao*, decimos nosotros”, “*Futachao* pone las palabras en mí”. Así como la presencia de *Futachao* en su vida expresa la conexión con los marcos de interpretación indígenas, la negación de casarlos por parte del cura representa “el corte” (la desconexión) con los marcos de interpretación occidentales. Esta desconexión forzada y atravesada por una instancia de discriminación hizo que la familia comenzara a transitar otros lugares y a relacionarse con otras personas.

El hecho de compartir con abuelos migrados de las zonas rurales fue el inicio del encuentro de Ángel y su familia con otras historias. Las salidas y los asados propiciaron “conversas” que, en una primera instancia, Ángel todavía no podía ligar con su propia historia, pero que, de alguna manera,

---

<sup>49</sup> Forma de traducir la idea de dios del catolicismo que reúne los sentidos más complejos de las fuerzas que se instancian en el mundo



fueron habilitando nuevas claves de interpretación de su pasado: “Entonces, corté pero siempre seguí involucrado haciendo trabajo social. Y así nos preparábamos para pasar un día junto con los abuelos, un día distinto, no? La mayoría de los abuelos que reciben los hogares de ancianos es gente del interior y de alguna manera es que ellos han perdido, se ha producido un desarraigo no? Entonces, ellos viven añorando todo lo que ellos han vivido en su juventud, su lugar de origen. Y, de alguna manera, nosotros tratábamos de brindarle algo que les hiciera vivir, por un instante, esos momentos (...) compartíamos una mateada, después comenzábamos a hacer el fuego, el asado y nunca falta algún guitarrero. Bueno, estos ancianos ya comenzaban a revivir lo que ellos habían vivido en su juventud”. Hasta que, finalmente, estas salidas y encuentros llevaron a que Ángel y su familia viajaran a Gan Gan. Es esta experiencia la que en el relato es rotulada como el index o la imagen dialéctica de una nueva forma de iluminar el pasado. Un index que permitió conectar la producción histórica de esos silencios como ausencias significativas desde la historia de un Pueblo oprimido.

La participación en una ceremonia mapuche se volvió en la historia de vida de Ángel—y de la familia— el momento de iluminación en el que silencios y fragmentos sueltos y recuerdos vagos se articularon en nuevos entramados de sentido y en otras formas de relatar el acontecer de sus trayectorias familiares. La rogativa mapuche en Gan Gan devino el momento en que una subjetividad mapuche-tehuelche comenzó a fijarse como biografías y, a partir de ello, a enmarcar en otras direcciones sus futuros tránsitos: “Bueno yo fui y presencié esa rogativa y sentí algo que muy, muy... que me impactó. Sentía no sé, como un... dentro de mí. Y decía, pensar que esto tiene que ver con lo mío, pasé tantos años ignorando esto que tiene que ver con mis raíces. Bueno y a partir de ahí es como se generó algo en mí que me puso en movimiento”.

En Gan Gan también empezó a forjarse la idea de imposición que actualmente impera en la región de la costa y el valle, y que se asocia con la pérdida de control sobre sus propios conocimientos y prácticas ancestrales. El hecho de haber tenido que pedirle permiso a la misionera — “perteneciente a la iglesia católica que era coreana”—y su intención de no dejarlo participar de la ceremonia mapuche, opera en el relato como ejemplo de las asimetrías que tanto Ángel como otros referentes de la región buscan impugnar. Esta situación lo llevó a buscar la voz autorizada en los abuelos: “pero pregunté quién estaba a cargo de esa ceremonia. Me dieron el nombre, fui y hablé con este anciano Don Victorino Cual, perteneciente a la comunidad Mallín de los Cual que está afincada en Gan Gan”. Fue también a partir de esta experiencia que Ángel utiliza por primera vez sus credenciales genealógicas y el protocolo mapuche-tehuelche de presentación: “Entonces, hablé con él, le dije mi apellido, cual era mi ascendencia y él no tuvo ningún reparo en que sí. Mi padre, de origen mapuche, nació en la provincia de Chubut, en José de San Martín y mi madre es nacida en Río Negro, en Sierra de las Pampas de apellido Sakamata. También se pronuncia “Sakamata”, típico tehuelche. Por eso, llevo las dos corrientes sanguíneas: mapuche por vía paterna y tehuelche por vía materna”.

Esta historia nos muestra que las memorias se restauran a partir de distintos trabajos de producción de entextualizaciones colectivas. En los lugares y los momentos en que las trayectorias de las personas y los grupos empiezan a encontrarse con cierta frecuencia —y los anudamientos devienen en interacciones de mayor densidad—, las historias de otros se ligan con las propias en textos que, cada vez, resultan más compartidos. La participación de Ángel en esta ceremonia fue el inicio de esos anudamientos de vínculos afectivos y memorias. Esta experiencia lo motivó para encontrarse con “sus hermanos” en un grupo ubicado en Trelew: “Y a partir de ahí, me puse en contacto con mis hermanos. Había un grupo en Trelew que ya estaba formado. Me contacté con

ellos y empecé a viajar a Trelew, dos veces al mes, cada vez que ellos se reunían y me invitaban, yo participaba de las reuniones. Después de la rogativa ya venía la mateada, ya se producía la conversa entre nosotros, bueno conocernos, contarnos nuestras cosas, aprender, escuchar a los ancianos, tratando nuestros temas, la problemática, organizándonos y proyectándonos con otras actividades”. En estos encuentros, la historia de cada uno de los que participó se fue entramando con la de los demás, produciendo “tópicos” (conocimientos) sobre el pasado (Ingold 2011). En estas reuniones casuales, formales, políticas y ceremoniales, se fueron creando los textos colectivos de memoria en los que las ausencias de recuerdos y los fragmentos inconexos se van reemplazando e hilando con las ausencias y fragmentos de otros: “Y bueno, en estos caso no hace falta que uno haya pasado por las injusticias, por atropellos, sino basta con ver la situación de nuestros pueblos, lo que han tenido que pasar, eso me basta y me sobra como para sentirme parte de ella, y como para sentirme parte de haber sufrido esas injusticias y esos atropellos”.

El relato de Ángel es, entonces, acerca de los index que propiciaron nuevas constelaciones pasado y presente, sobre la posibilidad de iluminar un pasado que se desconocía –aunque se intuía– y sobre las capacidades de la memoria para contextualizar las experiencias vividas y heredadas en marcos que las reinterpretan desde una grilla ancestral. En conclusión, la participación en una rogativa devino en la historia de Ángel como el momento de una revelación y de producción de fijeza.

#### **4.2 Reflexiones sobre el movimiento a partir de las fijezas**

El objetivo de este capítulo fue el de entender los procesos afectivos y subjetivos por los que las personas se fueron pensando como pertenecientes a un Pueblo, las implicancias de estos sentidos de pertenencia en una zona donde se suponía que no había indígenas y que se caracterizó por ser el centro urbano administrativo de la provincia de Chubut.

Para poder entender estos procesos, tomé como referencia tres relatos de historias de vida que considero significativas y representativas de la región. Las trayectorias de Manuela, Ángel y Eva me han permitido comprender el modo en que las memorias sobre experiencias, momentos tristes y luchas han devenido en fuentes creativas para fijar pertenencias como indígenas donde, desde los discursos hegemónicos, no parecía posible.

Coincido con Ingold (2011) en que un mundo en movimiento y en devenir se conoce a través de las historias que lo constituyen. En este sentido, considero que el acontecer como mapuche y tehuelche en la ciudad se relata como inversiones en las formas de entramar movimientos y fijezas. El genocidio practicado hacia los pueblos originarios ha devenido en un evento disruptivo y violento para estos grupos a partir del cual sus modos de acción y sus formas de ser y entender el mundo se vieron alteradas, transformadas y destruidas en la mayoría de los casos. Las consecuencias de este evento continúan hasta el día de hoy y se presentan—sobre todo en la costa y valle de Chubut— en forma de olvidos forzados, no saberes y desconexiones con el pasado.

No obstante esto, y como quise mostrar en este capítulo, el evento crítico también habilita la refundación del pasado y de nuevas relacionalidades (fijezas): la reconstrucción de pertenencias comunes, la producción de nuevas categorías y la regeneración de vínculos.

La memoria como proceso político es un constante re-ensamblaje de recuerdos y experiencias—propias o heredadas—donde el pasado va adquiriendo diferentes manifestaciones. En este

proceso, las experiencias de pérdida, de dolor o de desconexión devienen en fuentes de construcciones creativas en y a través de procesos cotidianos de relacionalidad.

Las tres historias de vida resultan significativas de los procesos regionales de producción de sentido; su análisis nos permite entender el papel que los eventos creativos jugaron en la conformación de lugares de apego y de subjetividad mapuche-tehuelche, en continuidad con un pasado ancestral.

Los tres relatos narran diferentes trayectorias de vida y diferentes desplazamientos por diversos lugares. Los tres inician sus recorridos familiares desde diversos lugares de origen y van contando el modo en que diferentes situaciones y experiencias—tanto propias como heredadas— fueron emergiendo a la superficie de sus biografías desde los recovecos silenciados, negados u olvidados de sus pliegues de memoria. Recuerdos que, con el tiempo, devinieron en fuentes creativas de lo que luego serán sus fijezas, esto es, sus detenciones en eventos-lugar de pertenencia y reconocimiento como mapuche-tehuelche los contextos urbanos de sus arribos.

Los tres relatos, por lo tanto, presentan los interjuegos entre movimientos y fijezas que resultan significativos para crear sus narrativas. Fue a partir de determinado acontecimiento que Manuela, Eva y Ángel comenzaron a desconectar y reconectar de otras maneras sus recuerdos. La soledad, la vergüenza y el desconocimiento impuesto fueron las formas de nombrar las aparentes desconexiones con el pasado mapuche-tehuelche y los puntos de partida para dar sentido a su inversión posterior. Esos diferentes acontecimientos iluminadores son, en sus relatos, los que reemplazan el movimiento impuesto —principalmente por el despojo y la pobreza— por eventos creativos de fijeza —lugares de afecto, re-territorialización y reconexión con la historia de un Pueblo.

En la narrativa de Manuela, el fallecimiento de su padre y su mandato de “no quedarse sola” motiva en ella la búsqueda de “su gente”. Recorrido que inicia participando en los camaruco de Nahuelpan y culmina cuando forma su comunidad en la localidad de Trelew. Para Eva y su hermana, la participación en la reunión por la reforma de la constitución es considerada como aquella instancia que les permitió volver a pensarse como parte de un pueblo originario. Esta reunión con otros “hermanos”, cuyo objetivo fue la lucha y el reconocimiento de los pueblos indígenas por parte del Estado, replegó en ellas las memorias y los recuerdos del pasado, conectándolas nuevamente con sus pertenencias como mapuche y tehuelche. Esta instancia marcó el inicio de una trayectoria definida como de militancia y de lucha que también se objetiva en la creación de una comunidad propia y urbana en Rawson. En la historia de Ángel fue la participación en una rogativa lo que le permitió reinterpretar ausencias, recuerdos e historias sobre sus padres, e iniciar también procesos de formación de grupo y comunidad en Madryn. Así, las historias de vida comenzaron a dejar de ser leídas en clave de clase social, para comenzar a ser entendidas también en clave de resistencia y de lucha como miembros del Pueblo mapuche-tehuelche.

Estos cambios de legibilidad sobre el pasado, instanciados por experiencias del presente, inauguran en cada uno de ellos nuevos caminos de lucha y formas creativas de continuidad con el pasado. En estas memorias se fundamentan los sentidos de territorialidad y los reclamos que los reúnen y movilizan en la región urbana.

Como profundizaremos en el siguiente capítulo, las experiencias de perfusión—ceremonias en las ciudades— de revelación —sueños, presencias de *Futachao*— y de mandatos —consejos de

padres y abuelos— se yuxtaponen entre sí para construir formas de habitar la ciudad como moradas de apego y como proyectos políticos. De este modo, los habitantes mapuche-tehuelche invierten la historia de los movimientos impuestos que los llevaba al olvido de sus orígenes, volviendo a fijar la presencia de sus ancestros en el nuevo territorio de la ciudad.

Estos eventos creativos, además, nos invitan a repensar los procesos de relacionalidad desde nociones de memoria que tienen en cuenta la flexibilidad y las iniciativas de las personas para refundar sus orígenes y restaurar las continuidades de la historia que eligen. En su propia historicidad, los procesos de memoria revierten aquellas nociones rígidas y dominantes que han definido hegemónicamente a las comunidades, a lo *lof*, a las familias, a los grupos y a los linajes indígenas a lo largo de la historia. Estos relatos y las memorias que en ellos se actualizan dan cuenta de diversos procesos de creación de relaciones sociales y de pertenencia común, de su dinamismo y flexibilidad a lo largo de los años.

## CAPÍTULO 5

### SIENDO JUNTOS EN LA CIUDAD: GENEALOGÍAS, ABUELAZGOS Y ANCESTRALIDAD

Esta parte de la tesis trata sobre los procesos históricos y afectivos por los que las personas se fueron pensando como pertenecientes a un Pueblo, sobre las implicancias que comportan estos sentidos de pertenencia en una zona donde se suponía que la “cuestión indígena” estaba relegada a un pasado inmemorial. Este capítulo se va a centrar específicamente en el modo en que se fueron negociando patrones compartidos para pensarse juntos. Las experiencias similares de violencia, despojo y migración, la restauración de genealogías inconclusas, las ceremonias compartidas y el entierro de los ancestros en el territorio fueron los caminos que encontraron las personas mapuche y tehuelche de la región para constelar en memorias significativas sus pasados heterogéneos, sus vidas presentes rehechas en la ciudad y sus proyectos a futuro. En estos procesos particulares de restauración de memorias, sus formas mapuche y tehuelche de ser y de estar en la ciudad adquieren un primer plano y, en consecuencia, su propio potencial político para habilitar lugares de identidad cada vez más valorados. Este capítulo responde a la pregunta acerca de qué es lo que hace que ciertas personas se sientan relacionadas entre sí y compartan sentidos afectivos y políticos de pertenencia a un mismo Pueblo. Veremos cómo, a partir de memorias creativas, fueron configurando sus encuentros en la ciudad como los eventos-lugar de un “nosotros” particular de la costa y valle de Chubut

Como sostiene Janet Carsten (2007), ante experiencias de pérdida y avasallamiento, el interjuego entre memoria y parentesco involucra necesariamente procesos creativos de restauración del pasado y de regeneración de vínculos en el presente. Estos procesos implican que la memoria se vuelva un lugar de relaciones y eventos creativos (Stewart y Strathern 2001) en y a través de procesos cotidianos a partir de los cuales las personas aprenden a relacionarse de nuevas maneras, modificando y recreando las categorías que orientan sus modos de acción. Como ya lo señalamos al inicio de esta parte de la tesis, es durante o después de determinados eventos críticos (Das 1995) que emergen formas particulares de relacionalidad (Carsten 2000). Estas implican la reelaboración de ciertas concepciones de temporalidad, ciertas formas de producción de memorias y ciertas disposiciones hacia el pasado, presente y futuro.

Por su parte, Myriam Jimeno (2007) sostiene que la producción de memorias permite a los sujetos sobrepasar la condición de víctimas y recomponer una subjetividad emocional. La capacidad restaurativa de la memoria reside, entonces, en su potencial para manifestar las vivencias y las experiencias dolorosas a través de narrativas y configuraciones emotivas, compartidas y, de este modo, recomponer una comunidad política (Ramos 2015).

Entiendo, por lo tanto, que a lo largo de estos últimos años, las personas que fueron arribando a la región se encontraron, compartieron sus modos creativos de fijar pertenencias y conformaron grupos con fuertes compromisos vinculantes: entre sí, con las fuerzas instanciadas en ese nuevo territorio y con los ancestros que allí se fueron manifestando.

Este capítulo, entonces, analiza el modo en que esos evento–lugar se moldean recíprocamente creando un modo particular de “ser juntos” en la costa y valle de Chubut. En este “ser juntos” confluyen tanto las memorias mapuche-tehuelche como las experiencias de ser y estar en la ciudad. Las personas, junto con las fuerzas del entorno y orientadas por sus ancestros, restauraron como *ngtram* (historias antiguas) sus experiencias compartidas de migración a la ciudad, reconstruyeron creativamente sus memorias genealógicas y sus ceremonias y, en este hacer, crearon los sentidos de “estar siendo juntos” en la región. Particularmente, al materializar esos vínculos perfusivos con “los de antes” en la restitución y el enterramiento de sus restos humanos.

### **5. 1 La producción de *ngtram* significativos en la ciudad: contar la violencia, el despojo y la migración**

Como ya mencionamos, las campañas militares del siglo XIX son el principal evento crítico, disruptivo y violento a partir del cual las personas indígenas organizaron sus memorias en narrativas. Las personas mapuche-tehuelche con las que trabajé estos años relatan estas experiencias en diferentes *ngtram*<sup>50</sup> sobre los sitios de huida durante las campañas militares, los regresos de los campos de concentración y el después de la vida en cautiverio, represión, pérdidas de familiares y años de hambre. Estos relatos sobre el pasado evidencian el nivel de violencia y de disrupción que han tenido estos eventos en la vida de las personas. El desmembramiento de los grupos y familias y sus consecuencias se hacen presentes en la actualidad en determinadas ausencias identificadas como olvidos forzados, silencios o no-saberes y, principalmente, en la dificultad que deben sortear para poder conectar con sus pasados mapuche-tehuelche y para vincularse con las memorias de su Pueblo.

Sin embargo, aquellos relatos tristes también se han vuelto un camino posible de encuentro, es decir, una vía para poder explicar las desconexiones y comenzar un proceso de restauración y reconstrucción de las memorias. Los eventos creativos –analizados en el capítulo anterior– no solo permiten entender cómo la producción de fijeza reconstruye las memorias autobiográficas que, desde las grillas de un conocimiento ancestral, resultan significativas para su presente en las ciudades, sino que, además, permiten comprender cómo esas memorias se fueron entramando con otras múltiples trayectorias. En los lugares específicos donde sus itinerarios se fueron encontrando, las personas mapuche y tehuelche de la costa y el valle negociaron el valor de su ser juntos en las geografías de poder donde les ha tocado transitar. En este sentido, entiendo que las memorias de la región son el resultado de una simultaneidad de historias sobre los eventos críticos cuyos sentidos comunes fueron emergiendo como particulares y situados al fijarse e inscribirse allí. De este modo, por ejemplo, relataba Ángel su propia historia en articulación de otras memorias heredadas:

Yo no nací en la zona rural, yo nací en Puerto Madryn y me crié en Puerto Madryn, pero el vínculo con mi gente se vio cortado desde que estaba en el vientre materno, es decir, no viví las injusticias que les tocó vivir a mi Pueblo. Pero pienso que muchas veces no es necesario vivirlas, con que uno visualice este tipo de injusticias, pienso que es motivo suficiente para que uno se movilice y se ponga en marcha. Yo cada vez que pienso en la campaña del desierto, y todo lo que provocó esa masacre innecesaria, me lleva, no sé por qué, a ver a las criaturas correr despavoridamente al ver como mataban a sus padres y a sus madres (Ángel Ñanco 2014).

---

<sup>50</sup> Narrativa histórica o verídica; género discursivo tradicional.

Estos relatos y narrativas sobre lo sucedido en el pasado se vuelven marcos de explicación de sus condiciones actuales en contextos o circunstancias de desconexión. Como lo señala Ángel en el discurso citado arriba, visualizar y traer al presente estas imágenes sobre lo sucedido en el pasado—como las de sus ancestros sufriendo las consecuencias de las campañas militares—reinstaura una cadena de transmisión y herencia de relatos, incluso en los casos en que estos hayan sido escuchados por primera vez en el marco de sus encuentros recientes con otras personas y familias. Sentirse parte de este flujo de discursos le permite a Ángel volver a vincular lo que estaba desconectado y reconstruir, de diversas formas creativas, las relaciones obturadas con las generaciones anteriores.

En el análisis sobre estos procesos de regeneración de lazos me apoyo en los planteos de Janet Carsten (2000) y hago propia su pregunta acerca de qué hace que las personas se piensen “relacionadas”. El concepto de relacionalidad, propuesto por la autora, permite entender los procesos de conformación de comunidades u otras grupidades como resultado de las concepciones creativas que las personas ensayan para pensarse conectadas como “familia”. Estos procesos de familiarización no son considerados en términos biológicos, sino a la luz de prácticas históricas y socioculturalmente significativas de “hacerse parientes” (Ramos 2010).

Como lo expresa Ángel en la cita, el vínculo “con su gente” se vio cortado desde el “vientre materno”. Sin embargo, los relatos circulantes sobre los desmembramientos, desplazamientos forzados y posteriores reorganizaciones de los grupos han sido interiorizados por él en sus dimensiones políticas y afectivas llevándolo a reconvertir sus vínculos con otras personas mapuche-tehuelche como lazos de familiarización reconstruidos. Estos relatos nos ayudan a entender que la producción de los vínculos no solo ha sido importante en la reestructuración histórica de los grupos en contextos de crisis, sino que también operan como marcos para reconfigurar e interpretar las relaciones en el presente.

Así, por ejemplo, Lucas Antieco—otro de los hijos del creador de la bandera mapuche-tehuelche (capítulo tres)— al tiempo que recuerda la conformación de su *lof* en la época de los abuelos, va entramando en el presente pertenencias y relaciones con diferentes grupos y personas, caracterizándolos también como lazos de “familia”:

Y bueno, una vez que regresaron a donde es Costa, en lo que es Argentina ahora, en Costa del Lepá, se hizo la comunidad. Estaba el consejo de ancianos, la comunidad trabajó sola. La comunidad vivía de lo que tenían los abuelos, todos tenían animales, el abuelo iba repartiendo. Por ejemplo, ahí estuvo el desalojo al boquete Nahuelpan que fueron muchas familias a Costa del Lepá, a vivir. Los Quilaqueo, por ejemplo, una familia grande que se fue a vivir a Costa del Lepá. “Andate allá”, “andá a la vertiente”, le decía mi abuelo. Mi abuelo conocía todo. “Andá allá que hay una vertiente” le decía, entonces el abuelo formó la comunidad esa, formó la comunidad. Entonces sacaron los dos Cañadón grande, ahí de Futa huao se llama el Cañadón, y también vinieron mucha gente. Por ejemplo, los Lincan, Caripan, fue otro abuelo que llegó. Y una de las Caripan se junta con un nieto del *longko* y así se hicieron familia. Caripan y Antieco somos familia. Después cuando vienen Lincan, uno de los Lincan se junta con una prima de papá, entonces son parientes nuestros. Después, también, en boquete Nahuelpan, que está la comunidad de boquete Nahuelpan, nosotros tenemos también familiares. (Lucas Antieco 2012)

La enumeración de los apellidos familiares --anticipados por los artículos “las” o “los” (“los Lincan”) —presupone la existencia de familias heterogéneas que, ya sea por casamiento o descendencia, transformaron sus arribos circunstanciales a Costa de Lepá en fijeza identitarias. Otros relatos similares al de Lucas, además de los vínculos parentales —el “casarse con” o “tener un hijo con”—mencionan otras prácticas de familiarización como la participación en camarucos, el prohijamiento, el compartir experiencias y otras que crean familia sin necesariamente recurrir a los criterios biológicos de parentesco. Estas variadas formas de “hacerse familia” demuestran que las prácticas históricas y actuales de las personas mapuche-tehuelche en torno a la continuidad o a la conformación de grupo van más allá de los niveles de consanguinidad o de la antigüedad de relacionamiento en los sentidos hegemónicos establecidos.

La relacionalidad como categoría analítica nos permite dejar en suspenso los supuestos ontológicos modernos acerca de lo que se establece como naturaleza y sociedad, y preguntarnos qué otras producciones de mundo intervienen en el sentimiento de “ser familia”. Esta perspectiva de análisis pone el acento tanto en la continuidad de los vínculos como en la creación de nuevas formaciones de grupos de pertenencia en relación con las políticas de la memoria y con las prácticas cotidianas en las que estas se actualizan. Ese proceso de familiarización que Lucas describe como resultado de prácticas recurrentes y cotidianas en la comunidad de su padre y abuelo es replicado con diferencias en otros contextos. Cuando el abuelo de Lucas contaba cómo se “hizo la comunidad” en Costa de Lepá, explicaba principalmente cómo se fueron gestando esos vínculos de familiarización. Por un lado describe la práctica de “dar permiso”: cuando algunos fueron llegando a la zona en búsqueda de un lugar donde “vivir tranquilos”, su abuelo les iba indicando el sitio que podían habitar. Este acuerdo de palabra fue uno de los principales mecanismos de integración entre familias después de las campañas militares del siglo XIX pero también lo fue en los contextos sucesivos de desalojo, como el ocurrido en el año 1937 en el Boquete Nahuelpan y que el abuelo de Lucas menciona en su relato. Por otro lado, refiere a los casamientos entre personas mapuche de distintas comunidades, parajes y regiones, y el modo en que estas alianzas fueron entramando relaciones, por ejemplo, entre “la gente de Lepá” y “los Nahuelpan”.

En la región de la costa y valle, la presuposición y recreación de estas prácticas de relacionalidad contadas por los más ancianos permitieron conectar a las personas entre ellas, con sus memorias genealógicas y con aquel territorio. Por ejemplo, la práctica ancestral nombrada como *lakutun* (heredar o poner el nombre de un/a abuelo/a, por ejemplo) se continuó realizando en las ciudades, incluso en ausencia de las personas capacitadas para llevarla a cabo. Este es el caso de Juana Antieco--quien había ya heredado el nombre de su abuela fallecida a través de un sueño de su padre en el que ella le pedía hacer un *lakutun* con la nieta: “mi nombre fue por un *pewma* (sueño), mi abuela se le presentó a mi padre diciéndole que iba a tener una hija y que esa hija se tenía que llamar Juana, como ella” (Juana Antieco 2013). Años después, y en el contexto urbano en el que Juana vivió la mayor parte de su vida, la misma fuerza creativa del *pewma* volvió a hacerse presente. Un día, ya viviendo en Rawson, se le apareció su abuela en un sueño fijándole el mismo mandato que a su padre. Luego de seis años, Juana queda embarazada de su última hija. Continuando el *lakutun* familiar la nombra Juana, “nombre que contiene el *newen* de la abuela”.

Entiendo, entonces, que la producción de fijeza—como la revelación de los ancestros y su mandatos a través de *pewma*—permite que parentesco y memoria se interrelacionen para reestructurar nuevas y creativas formas de “ser juntos” ante situaciones donde los vínculos se encontraban fracturados. Las fijeza, la relacionalidad y la restauración de memorias les permiten refundar el pasado y regenerar los lazos en una historia de sucesivas disrupciones.



Con estas prácticas creativas de relacionalidad y memoria, las personas que habitan la región han ido recreando sus formas de transitar como mapuche-tehuelche y como comunidades en los contextos urbanos en los que han transcurrido sus vidas. Estos procesos son los que fueron dando existencia a los diferentes eventos-lugar en los que personas con trayectorias heterogéneas de migración fueron negociando sus modos de “ser juntos” en este nuevo aquí y ahora. Así, por ejemplo, lo recordaba Gladys—la compañera de Ángel— al narrar la historia de conformación de su *lof* y cómo ella se fue vinculando no solo con otras personas y referentes mapuche-tehuelche, sino además con las fuerzas del lugar:

(Ángel) fue, le pidió permiso y el viejito le dice: “pero sí, hermano, cómo no. Si usted debe ser uno de los nuestros”. Entonces él agarro y se fue. Y cuando vio allá se puso re mal, mucha, mucha angustia, mucho dolor en su alma. Después lloraba cuando vino y me contó. Porque dice que él no sabía, y entonces me dice, “lo que hemos perdido, no sabes lo que hemos perdido, pero se acabó, se acabó”. Eso era la ceremonia de mi Pueblo, eso era la ceremonia lo que realmente nosotros no conocíamos, porque éramos católicos. A partir de ese momento nunca más, ni los chicos, nunca más. No fueron bautizados, y ojalá que sus hijos tampoco. Ellos ya saben que cuando tienen que pedir y dar gracias es simplemente a la fuerza de la naturaleza, pueden pedirle a la luna, al sol, a las piedras, a las montañas, al mar. Porque es el lugar donde ellos nacieron, es el lugar de las fuerzas nuestras. En esa fiesta de Gan Gan en el pueblo, nosotros como que, yo y Ángel, como que fuimos viendo otras cosas. Fuimos como descubriendo cosas, sentimientos, a la gente, era gente mapuche. Y que nosotros por ahí no nos dábamos cuenta y pasó. Nos vinimos. Ahí nos reencontramos con gente paisana mapuche, que era de la zona y que eran familiares de él. Y entonces, después volvimos. Después de esa fiesta volvimos y ahí fue cuando se desató todo, lo nuestro no? Que realmente descubrimos quienes éramos. Hasta que después Ángel dijo “bueno, ahora nos toca a nosotros acá en Madryn, vamos a tener que formar un grupo”. Y empezó a hinchar, a joder. Que Currumil, que esto. Esta casa ya no era una casa, era la casa de todos los paisanos que venían de todos lados. Bueno, después empezamos a trabajar, fuimos a Ñorquincó sur, al límite de Chubut y Río Negro, con los hijos y el auto lleno de cosas. Y armamos un grupo que se llamaba centro mapuche. Venía la familia Cayupán, Reiman, las banderas, todo hicimos, empezamos a trabajar con máquinas de coser, empezamos a coser ropa para las comunidades, telar, todo los sábado. De todo hacíamos (Gladys Ñanco 2012)

A medida que las fuerzas creativas se fueron revelando, como en esa ceremonia en Gan Gan en la que participó Ángel, empezaron a emerger los índices para la reconstrucción de sus identidades, esto es, “los caminos antiguos” para guiar el modo en que se puede seguir siendo mapuche-tehuelche en los lugares de arriba y la forma de conectar estos últimos con los orígenes: “fuimos como descubriendo cosas, sentimientos, a la gente, era gente mapuche (...) Ahí nos reencontramos con gente paisana mapuche, que era de la zona y que eran familiares de él”. Para la familia Ñanco, fue entonces cuando cambiaron los modos de circular los espacios cotidianos porque también estaban cambiando los marcos de sentido y afecto en los que empezaban a desplegar sus relaciones sociales. “Esta casa ya no era una casa, era la casa de todos los paisanos que venían de todos lados”. Por eso, coincidiendo con mis interlocutores, podríamos decir que las articulaciones pasado y presente con las que fueron produciendo sus memorias comunes dan cuenta de una perspectiva muy específica acerca del devenir histórico del pueblo mapuche y

tehuelche, esta es, la que resulta de los encuentros particulares entre personas preocupadas por encontrarse y por sortear la distancia, la desconexión o la soledad: “que él no sabía, después vinieron acá, le comentaron de una mujer que se llama Manuela Tomás, que es kultrunera, que es parienta legítima de él. Como esa, muchos” (Gladys Ñanco 2013).

Además, como señala Gladys, estos cambios en las formas de transitar los espacios implicaron también otro modo de percibir el entorno por el que se movían. El lugar fue para algunos “el lugar donde nacieron” (*tuwun*<sup>51</sup>) y para otros “el lugar de las fuerzas nuestras”: “pedir y dar gracias a la fuerza de la naturaleza (...) Porque es el lugar donde ellos nacieron”. Me detengo aquí para subrayar los efectos performativos de estas reciprocidades con los seres del lugar, porque, como dice Gladys, “pedir y dar gracias” a los *ngen* de esta región es un despertar a otras formas de habitar, de ver, de sentir y de conocer (“Fuimos como descubriendo cosas, sentimientos, a la gente”). Se trata de un regreso; pero como los “regresos” históricos del pueblo mapuche, este también implica un punto de partida de encierro, de pérdida, de soledad. Por eso para Gladys saber que están regresando a su Pueblo, a unas relaciones y vínculos, y a un mundo implica también darse cuenta que antes estaban “perdidos”. Por eso Ángel, como las abuelas que en los *ngtram* recuerdan sus regresos de los campos de concentración, “lloraba” cuando contaba la participación en la ceremonia; regresar conjuga la esperanza de volver con “mucho dolor en el alma” por lo que ya se perdió. Ahora bien, “ver otras cosas” también implica un cambio en los compromisos vinculantes (“a partir de ese momento nunca más”, “mis hijos no fueron bautizados”); implica, por ejemplo, desarticular con las pertenencias, afectos y comportamientos católicos con los que habían dado sentido a sus vidas desde entonces. Este es uno de los efectos más importantes del “haber desatado todo lo nuestro”: darse cuenta que uno mismo ya no está en el mundo de los modos en que solía estarlo o, en otras palabras, que el acontecer de la propia vida adquiere otros sentidos.

Ángel, Lucas y Gladys nos muestran cómo se fueron creando los evento-lugar en los que se fueron encontrando las personas que se fueron reconociendo públicamente como mapuche-tehuelche en la costa y valle. Estas junturas –entre personas, con los ancestros y seres del entorno-- resultan de combinaciones específicas entre los procesos de memoria, los procesos de relacionalidad y los de producción de mundo. Y, como veremos en los próximos apartados, esta conjunción histórica y situada de recuerdos, parentescos y conocimientos permitió presuponer contextos antiguos para recrear fijeza en el presente. El modo en que se practicaron localmente las memorias genealógicas, las ceremonias espirituales y el enterramiento de los ancestros devino, con los años, un “ser juntos” particular, uno que fue señalando sus particularidades con respecto a otras identidades mapuche y tehuelche de otros territorios.

## 5.2 Procesos de familiarización y memorias genealógicas

No se olviden nunca de ese abuelo. No se olviden nunca de ese abuelo que está con ustedes. (Elisa Rupallan 2013:134)<sup>52</sup>

Las memorias genealógicas son un recurso significativo para poder reelaborar representaciones del pasado inducidas tanto por estructuras y significados provenientes de antes como por aspiraciones, identificaciones y valores presentes. Coincido con Diego Escolar (2007) en que

<sup>51</sup> El *tuwun* es el lugar de origen, “el sitio concreto donde uno nació, y en muchos casos, donde se enterró la placenta” (Ramos y Cañumil 2013:4)

<sup>52</sup> En “Bicentenario para quiénes? Una mirada desde el pueblo mapuche-tehuelche” Cátedra Abierta de Pueblos Originarios. Memoria y Recuperación. Imprenta digital.

cuando las personas articulan sus linajes o sus familiarizaciones para reproducir nociones de ascendencia indígena, al mismo tiempo están llevando a cabo una activa práctica de comunalización (Brow 1990). Esta práctica de articulación es parte fundamental de los procesos de relacionalidad en torno a lo que denomino ancestralización, ya que al ir actualizando y produciendo memorias genealógicas, las personas van estableciendo relaciones y pertenencias con un pasado que hasta entonces permanecía olvidado; van produciendo ancestralidad.

En la zona de la costa y valle de Chubut los procesos de ancestralización<sup>53</sup> (Chaumeil 1997) son fundamentales a la hora de crear fijezas en el lugar en torno a una identidad como mapuche-tehuelche y al recomponer continuidad con determinados lugares de origen. Estos procesos de ancestralización son flexibles y dinámicos debido a que la conformación de vínculos afectivos y de pertenencia con estos seres del pasado no implica necesariamente el reconocimiento de lazos consanguíneos precisos o de descendencias reconstruibles hasta el presente. Como parte de un proceso político, las memorias genealógicas no crean vínculos únicamente haciendo referencia a orígenes compartidos basados en estricta descendencia, sino, y fundamentalmente, recreando las alianzas y relaciones entre familias del pueblo mapuche y tehuelche en general.

Con el fin de comprender los sentidos particulares que adquieren las memorias genealógicas en esta región, describo a continuación los marcos de interpretación en las que estas suelen organizarse. Están los marcos que reconstruyen memorias genealógicas actualizando contextos de origen dispersos. En las ciudades, y como resultado de las migraciones, es usual que las genealogías creen continuidad hacia lugares distantes y muy diferentes entre sí. También están los marcos que parten de identificar y reconocer a ciertos ancianos de la región como abuelos genéricos de personas que, desde los criterios consanguíneos de descendencia, no tendrían vínculos parentales con ellos, ni entre sí. Tercero, los enmarcados en los sueños para dar existencia a abuelos desconocidos y hacer presentes sus mandatos y consejos. Finalmente, aquellos que, centrados en una búsqueda permanente de vínculos de parentesco, recrean las memorias para confirmar las pertenencias personales al pueblo mapuche y el sustento parental de los vínculos reconstruidos en la ciudad. Estas diferentes maneras de producir genealogías se conjugan entre sí creando las tramas de familiarización que caracterizan las identidades de la región. El sentimiento de estar unidos por la sangre primordializa los vínculos sin necesariamente recurrir a la descendencia consanguínea, porque ser parte de la misma sangre implica, sobre todas las cosas, pensarse como una persona aconsejada por un abuelo o abuela. A continuación me detengo en esta figura central del “abuelazgo” para mostrar cómo se van desplazando sus sentidos cada vez que es utilizada para crear lazos de sangre entre personas que olvidaron los nombres de sus antepasados, sus lugares de origen y las relaciones de descendencia que los antecedieron.

Las personas que recuerdan quiénes eran sus abuelos y/o abuelas crean continuidades con lugares distantes a la región en la que viven hoy en día. El recuerdo de estas memorias genealógicas opera, como dijimos antes, como un patrón de comunalización en un sentido muy particular. A diferencia de otros sitios en los que las personas suelen entrelazar a sus antepasados en una genealogía común, las memorias de quienes viven hoy en las ciudades suelen señalar trayectos muy dispares de formación de grupo. Sin embargo, esos parentescos aparentemente inconexos producen junturas de otras maneras. “Decir genealogías” es contar la historia compartida de los

---

<sup>53</sup> Aquellos procesos que van produciendo afectivamente vínculos y relaciones con aquellas personas que han fallecido, transformándolos en “ancestros” (Chaumeil 1997).

abuelos y abuelas que, en situaciones críticas de violencia, reconstruyeron comunidad, y de los padres y madres que, despojados de sus territorios, debieron migrar a la ciudad. Como veremos en el relato de Manuela a continuación, al mismo tiempo que fueron reconstruyendo las memorias y los lazos genealógicos de las épocas de los abuelos, se fueron actualizando también los recuerdos de migración, de desplazamientos y de reconfiguración de los grupos:

Hasta que lo regaló al campo, como siempre. Y el hombre que le compró el campo a mi papá, con la misma lana de las ovejas de él se lo pagó. En cuotas, tres años. Y claro porque había ovejas, había bastante, había más de mil ovejas. Mi papá tenía tres leguas de campo, tenía el campo de sierra y la veraneada de verano. Y tenía tres puestos. Uno en la sierra y los otros en la pampa. El campo era de mi papá. Mi abuelo era de Valcheta, él se vino trabajando. La gente de mi papá era del norte. Con los que se juntaba mi abuela no sé de dónde habrán sido porque ellos dicen que mi abuela llegó de Valcheta no sé cómo, de a pie, caminando. Llegó a Valcheta. Y en Valcheta se hizo familia. Y después en Valcheta ya no había trabajo entonces se vino a trabajar al sur. Y ya empezó a trabajar en el campo. Así se armó el campo. Y en ese tiempo estaba, porque también los caciques eran diferente. El cacique era como el gobierno, nuestro cacique, de nosotros, de allá donde vivíamos era Yanquetruz. Juan Yanquetruz. Entonces, él es, ese fue todo ese campo no era alambrado no tenía dueño. Entonces que hacía el cacique? El cacique agarró, empezó ir al gobierno y pedir campos, pedir terrenos, todo campo. Así se juntaron todos. Entonces él ya cuando consiguió el campo ya le dio todos los, se armaron de campo los Yanquetruz, los Cual, los Chiquichano, y ahí entró mi papá. Era todo, estaban todos juntos casi el mismo territorio. Así se empezaron hacer el campo. Ahí entró mi abuelo, porque mi abuelo también era familiar de los Yanquetruz, así que le dieron también campo. Mi papá tenía campo acá y mi abuelo lo tenía del otro lado. Eran todos vecinos, eran campos largos, en ese tiempo no había alambre, estaba todo suelto. Cada uno pagaba su pastaje, así pagaba mi papá, venían a pagar acá a Rawson. Después empezaron alambrear, cuando empezaron a vender y sacar a la gente. Porque ahí sacaron mucha gente. Igual que acá cerca ahí ahora están los campos alambrados, sin animales, sin nada. El hombre corrió a todos del campo. Los corrió a todos y ahora está el campo solo. Ni los hijos que viven en Trelew, no hay animales, no hay nada. (Manuela Tomas 2015)

La práctica de “decir genealogías” habilitó un nuevo lugar para comenzar a pensarse como comunidad mapuche-tehuelche en la ciudad. Conectar recuerdos en claves genealógicas implica reconstruir la historia sobre ellos mismos y “crear marcos de comunicación donde se estrechan las identidades personales y las relaciones sociales” (Ramos 2010:143). En el caso de Manuela, quien sí recordaba quiénes eran sus antepasados más directos, la genealogía la remonta hasta la zona de la meseta, en la cual dejó de vivir cuando era muy joven. Ese lugar de origen —su *tuwun*— es parte de las memorias que lleva consigo y la constituyen, pero su lugar de pertenencia y de subjetivación es ahora la región de la costa. Decir su genealogía la presenta a ella en cualquier lugar donde ella viva, pero el marco en el que esas memorias son actualizadas tiene también la función de orientar las prácticas de relacionalidad en el presente. Cuando Manuela conecta linajes, apellidos y familias mapuche y tehuelche por su cercanía geográfica y vecindad está también produciendo conocimiento acerca de cómo se producía la familiarización en el pasado: “Era todo, estaban todos juntos casi el mismo territorio. Así se empezaron hacer el campo. Mi papá tenía campo acá y mi

abuelo lo tenía del otro lado. Eran todos vecinos, eran campos largos, en ese tiempo no había alambre, estaba todo suelto”.

Pero, sobre todo, Manuela pone en primer plano el valor performativo que tuvieron ciertas prácticas como los camarucos o *nguillatun* para crear lazos profundos de pertenencia común a un Pueblo:

Y en ese tiempo era campo suelto. Los que no llegaron de la ceremonia fueron los Chiquichano. Ellos vivían ahí pero nunca fueron. Ahora los Yanquetruz sí, los Cual. Todos esos. Porque ahí había muchos, mi papá hacía. Ahora en Gan Gan hacían los Cual, José María Cual. Y por Lagunita Salada estaba un Honorio que también hacía Camaruco, una ceremonia de cuatro días. Y después por Blancutre para allá estaba, ahí hacían los Hueche, hacían camaruco. De Blancutre para allá, no sí ahí se hacía mucho (Manuela Tomas 2015)

De este modo, cuando Manuela actualiza sus genealogías, subraya la importancia de los lazos de vecindad y la participación conjunta en ciertas ceremonias como los principales conectores a la hora de pensarse juntos. De hecho, en su propia vida en la costa (ver capítulo cuatro) fueron estos mismos criterios los que la llevaron a pensar sus nuevas relaciones urbanas con otras personas mapuche y tehuelche como lazos de familia.

La necesidad de conocer, de saber su *tuwun*, y con él saber su genealogía (con sus lugares y memorias), responde a las formas más arraigadas de presentación de sí mismos en el mundo mapuche. Al respecto, algunos suelen explicar que uno acontece en una cadena de sucesos previos, de personas que estuvieron antes y a las que uno agradece su existencia. Pero en las ciudades, la reconstrucción de estas cadenas resulta, además, una de las principales credenciales de legitimación frente a una sociedad racializada que pone en sospecha la autenticidad identitaria de las personas apelando a la verificación de lazos consanguíneos con algún ancestro mapuche o tehuelche reconocido. Frente a estas exigencias locales, muchas personas de la región de la costa emprendieron viajes hacia la cordillera o hacia la meseta con la esperanza de encontrar historias significativas en torno a sus apellidos en las memorias de algunos ancianos. En uno de estos viajes fue que Gladys, la compañera de Ángel, pudo revertir uno de los estigmas hegemónicos con los que solía deslegitimarse su identidad mapuche. Ella solía ser sospechada de “blanqueamiento” – un tipo de racialización que tiende a contraponer la autenticidad de la pureza indígena con el mestizaje (De la Cadena 2004) —y de no poder dar evidencias de sus lazos consanguíneos de descendencia con personas reconocidas como mapuche o tehuelche. En relación con ello, Gladys contaba que un día le dijo a su padre:

Vamos papá, ¿me acompañas? Yo voy a ver los paisanos por allá. Entonces mi papá dice “bueno hija, vamos”. Bueno fuimos y llegamos allá. Uh! estaba más contento! Porque todos estábamos en Pocito de Quichaura, San Martín, El Molle, todo. Uh! más contento estaba! Cómo lo atendieron! Sacaron el asado y fiambre, mate, asado, vino, una alegría tenía. Y ahí fue cuando descubro yo, que mi papá le dijo este, a Huenullan, a Tino le decimos nosotros. “Hace mucho que no vas para allá, che?” Le dice “para dónde?” “Para Pocito”. “No”, dice, “allá en El Molle cerca de Pocito está la mamita, todavía vive la abuela, kultrunera ella. Hacen camaruco”. Ella me cuidaba a mí, me crio a mí, ancianita, bien mapuche, habla todo en lengua. De chiquita, me debía de sacar los pañales. Y es la mamá de este, de Tino

Huenullan. En El Molle, entonces, fuimos a ir a ver al hijo de la abuela. Mi papá le preguntó si hacía mucho que no iba para allá. Y le dice, que sí que “allá está mi mamita. Siempre voy, hace poquito vine. “Che no sabes vos si mi tía todavía vive?” Le dice mi papá. “Cuál es tu tía?” Yo ahora no me acuerdo bien, pero ponéle que le dijo la tía Aurora o algo así. Este Tino le dice, “pero sí es mi tía, que es parienta tuya che?” Le dice mi papá, “la prima hermana de mi mamá”. Yo escuchaba todo, y no dije nada, me quedé callada. Increíble, pensé. Y como que ahí reafirme, ya había reafirmado, hace mucho tiempo, pero ahí era como que mi búsqueda se afirmó. Porque igual los hermanos son también re discriminadores. Los hermanos de la ciudad más que nada, “ah *wingka*, ah mestiza”, ellos no entienden que una se reconoce, que una mal o bien aporta a lo nuestro (Gladys Ñanco 2013).

En este caso, Gladys presencié una conversación reveladora entre su padre y un anciano mapuche de la meseta (al que llamaban afectuosamente Tino). Incluso en su relato, ella no recuerda con exactitud los nombres de esos parientes comunes sobre los que ellos conversaban, porque más importante para Gladys fue probar que su historia familiar se anudaba también en las redes genealógicas de su Pueblo. Sus aportes “a lo nuestro”, tal como ella lo expresa, ahora iban a ser más valorados.

Algo muy distinto sucede cuando las personas ya no recuerdan quiénes eran sus abuelos, o es muy poco lo que saben de ellos. En contextos de urbanidad es frecuente que a las personas les resulte difícil reconstruir las memorias de sus antepasados; por eso, la búsqueda de información acerca de quiénes fueron sus ancestros más directos suele ser uno de los primeros proyectos a encarar cuando las personas se empiezan a reconocer miembros del pueblo mapuche y tehuelche. Cuando esa búsqueda queda inconclusa —porque hasta el momento esa información no está disponible—la genealogía sigue operando de todos modos como criterio de pertenencia al Pueblo, pero a través de los abuelos y las abuelas genéricos. Ciertas personas adquieren la cualidad de ser abuelas o abuelos aun cuando no haya necesariamente lazos consanguíneos con todas las personas que reconocen sus abuelazgos. En la costa y el valle, Manuela es una “antigua”, es decir, una abuela con conocimientos, con experiencias y con memorias sobre el pasado que los más jóvenes buscan para poder producir sus genealogías en el presente:

Eso es lo que quieren reconocer los jóvenes. Hay jóvenes que me han venido a preguntar y yo les digo que yo no les puedo decir nada porque “de dónde ustedes salieron, de dónde las raíces de ustedes? Ustedes tienen que buscar”, pero “no”, dicen, “nosotros hemos tenido canciones de mi abuela, pero yo no lo sé” (Manuela Tomas 2015)

En estas circunstancias de desconexión, los abuelos—sin que exista una necesaria relación de consanguinidad—se vuelven un lugar de apego y de conexión con sus pertenencias como mapuche- tehuelche, sobre todo en contextos de urbanidad. Aceptando ese lugar social, Elisa Rupallan, anciana de la comunidad *Ruka Peñi* de Dolavon, se presentó a sí misma de ese modo: “Yo tengo mucho conocimiento, yo soy una antigua”. Esta abuela, al igual que Manuela, Palmira y demás “*ñañas*” pertenecientes al grupo de la “planta de Gas”—capítulo tres—son para los más jóvenes las antiguas a quienes muchas veces recurren para buscar consejos, comprender sueños, mensajes y/o para heredar sus relatos. Los “antiguos” no son solo las personas que existieron hace mucho tiempo, sino personas que saben cómo seguir los ritmos y las condiciones que aconsejaban los antepasados. Según Mauro Millan y Hernán Schiaffini (2016), calificar a una persona como

antigua indica sus cualidades de no estar “contaminada”, de poseer el idioma, de manejar el tiempo mapuche y de saber los modos apropiados de actuar frente a manifestaciones puntuales de la naturaleza. Es por cualidades como estas que las abuelas Elisa y Manuela son buscadas para acceder a los conocimientos mapuche-tehuelche.

El hecho de nombrar a ciertas ancianas y a ciertos ancianos como abuelas y abuelos también implica un compromiso vinculante con ellas y ellos, porque exige el cumplimiento de determinadas expectativas de comportamiento (Sahlins 1984). Mientras unos dan cariño, consejo, protección espiritual y refugio, otros brindan respeto, escucha atenta, visitas y cuidado. En la puesta en práctica de estos compromisos recíprocos se crean los nuevos lazos de familiarización en los que muchas de las personas nacidas en las ciudades refundan sus genealogías.

Cuando uno de estos abuelos o abuelas especiales fallece, devienen inmediatamente en ancestros. Al ser recordados por las personas que reconocían sus cualidades de abuelazgo, se constituyen en los puentes que habilitan contarse hoy en día como familia, grupo o comunidad. Uno de estos ancestros, que antaño fue un abuelo y un antiguo, es Sergio Nahuelpan, *longko* de la comunidad Nahuelpan ubicada cerca de Esquel—en la zona de la cordillera de la provincia.

Este *longko* tiene una larga historia de reconocimientos y ha sido por muchos años uno de los principales referentes en relación con la ceremonia del camaruco. Todos los años, en su comunidad en la cordillera, levantaba la ceremonia, promoviendo la visibilización y valoración del pueblo mapuche.

Siempre me ha llamado la atención que estando su comunidad tan distante de la zona de la costa —a unos 600 kilómetros por ruta—, su figura de abuelazgo haya sido tan central en esa región. Esto se debió, por un lado, a la participación de las abuelas de la costa y el valle en su camaruco. En las conversaciones mantenidas con ellas (ver la historia de Manuela, capítulo cuatro), el camaruco de Nahuelpan fue—y continua siendo— un lugar de fijeza y de memoria que les permitió no solo recuperar las prácticas de relacionamiento con las fuerzas del entorno, sino además fortalecer los lazos de relacionalidad y de pertenencia que constituyen el “ser juntos” de la región. Sergio Nahuelpan no solo compartió su camaruco con personas de la costa y el valle, sino que, además, las fue nombrando como sus parientes. Por eso, a pesar de las distancias, su rol fue fundamental en la reconstrucción de lazos afectivos en la ciudad. Y al fallecer, fue por su accionar previo como abuelo genérico, que prontamente devino en un ancestro compartido por gran parte de los mapuche y tehuelche que viven en las ciudades de la costa y el valle.

Por otro lado, su conversión en ancestro común se podría explicar también por haber sido un puente para muchas personas en búsqueda de sus orígenes mapuche y tehuelche. Sergio Nahuelpan los ayudó a acceder a saberes, marcos de interpretación del mundo y memorias del Pueblo que, en contextos de urbanidad, eran muy difíciles de aprender por la vía de la transmisión oral. Así, por ejemplo, Ángel conoció a Nahuelpan en uno de los tantos viajes a la cordillera que realizó junto a su familia como parte de sus vacaciones. Fue de regreso a su localidad cuando deciden pasar por la casa de este abuelo para conocerlo, conversar con él y, de ser posible, invitarlo a la ceremonia que se realizaba anualmente para el aniversario de la ciudad<sup>54</sup> de Puerto Madryn.

---

<sup>54</sup>Actividad que la comunidad realiza como parte de sus procesos de lucha en esa misma ciudad (Stella 2014).

Esta práctica de “parar” a conversar en las *ruka* (casas de mapuche) ubicadas en la zona de la cordillera era recurrente en la mayoría de las vacaciones de la familia. Para Ángel, esta era la forma más apropiada para encontrarse con personas que pudieran aportarle a él y su familia los conocimientos sobre la historia de su pueblo.

Según lo recuerdan sus hijas, Nahuelpan fue quien les abrió la puerta y quien muy amablemente los invitó a pasar a su casa. Desde ese primer encuentro la relación que establecieron con él, y con su compañera Francisca Traipe, ha sido experimentada como de “familia”. A partir de aquel momento, los Nahuelpan comenzaron a concurrir todos los años a Puerto Madryn para la rogativa de los 28 de julio—aniversario de la localidad—y la familia Ñanco empezó a participar de todos los camarucos que organizaban en la comunidad de aquel *longko*. En el escenario político de Puerto Madryn, el acompañamiento de Sergio Nahuelpan en los actos públicos ha sido central, porque la puesta en escena de la relación de abuelazgo que se estaba forjando entre ellos materializaba, y por lo tanto autorizaba, las genealogías que los discursos oficiales siempre habían puesto bajo sospecha.

Nahuelpan se transformó, así, en “el abuelo” con el que empezaron a compartir anécdotas e historias, y que les transmitió los conocimientos necesarios para poder conformarse y desarrollarse como comunidad. Les enseñó a levantar ceremonias, a dar importancia a sus *pewma* (sueños), y a comprenderlos; y los motivó a asistir a camarucos y a aprender la lengua mapuche. Nahuelpan, además, fue quien los ayudó a leer los mensajes del entorno (de las fuerzas de la naturaleza y de los ancestros) para reconocer los caminos a seguir. De esta manera, guió a Ángel en su aceptación del rol de *longko* de su comunidad, ayudándolo a identificar los mandatos que estaban siendo destinados para él (Stella 2014).

El “abuelo Sergio” funcionó como uno de los principales puentes en la reconstrucción de las memorias urbanas, puesto que su rol como abuelo permitió conectar el pasado con el presente de las personas de la región costera, y esos presentes heterogéneos con el futuro (al guiar sus procesos de subjetivación mapuche y tehuelche). Pero también fue un puente en la reconstrucción de lazos genealógicos, porque ofreció distintas vías de familiarización para crear continuidad con la grupidad parental denominada como “los Nahuelpan”. Estos procesos de “relacionalidad” fueron fundamentales para muchas de las personas de la región, ya que les permitieron sortear sus dificultades para establecer relaciones con base en los parentescos biológicos. Así lo recordaba Daniel:

Y así hablando, en ese tiempo que estaba con los Ñanco, conocí al cacique Nahuelpan. Y que al final de cuentas terminamos siendo parientes de la familia antigua. O sea, ellos son Nahuelpan y nosotros somos Huircapan Nahuelpan. Francisca Nahuelpan, la tatarabuela, vendría a ser como la prima hermana de la mamá del padre de Sergio Nahuelpan. Teníamos un parentesco así viste? y él se acordaba de que doña Francisca, su tía, había muerto cuando tuvo a su nene, y eso es verdad porque eso contaba mi tía. Cuando nació mi bisabuelo, su abuela murió cuando lo tuvo. Y ahí lo trajeron para este lado, con la otra parte de la familia que estaba ya acá. Y así uno... bueno y con los demás también salen los parentescos más lejanos. Qué sé yo, con los Antieco también somos parientes. Nosotros venimos de los Huircapan Nahuelpan y ellos vienen de Antieco Nahuelpan. Y así se iban mezclando. Después hablando allá con la abuela Francisca Traipe, yo le decía



que nosotros allá en la meseta nosotros somos parientes de la familia Lonkon. Y así en ese viaje también conocí un montón de parientes de Río Negro que tenemos que nosotros ni sabíamos, y ellos tampoco. (Daniel Huircapan 2012)

El modo en que Daniel reconstruye estas redes nos muestra la importancia que tuvo Sergio, y “los antiguos de su comunidad”, como nexos de conexión parental –llegar a ellos parentalmente permitía acceder también a sus relacionamientos para conectar con otras personas y otros sitios—. Pero, particularmente, nos está mostrando la flexibilidad y creatividad del parentesco cuando es puesto al servicio de crear juntura y unidad.

El poder que tuvieron aquellos vínculos con los abuelos— como con Sergio, Manuela, Elisa, entre otros— fue el redefinir ciertos presupuestos de relación indígena con énfasis en la consanguinidad, para poner en valor conexiones que podían estar atravesadas—entre otras cosas—por vínculos sociales, materiales y/o afectivos. Esta diversidad de formas de “estar relacionados” con los ancianos fue—y continua siendo—constantemente reconstruida a través de actos cotidianos como, por ejemplo, invitar a Francisca Traipe a las ceremonias, o citar las palabras de Nahuelpan y recordar sus historias cotidianamente como parte de un pasado propio. Son todos estos actos los que crean lazos y parentescos donde no necesariamente existían previamente.

Algunos de mis interlocutores me explicaron que la memoria se entreteje con las voces de los abuelos y abuelas que recuerdan y que transmiten oralmente sus experiencias a las siguientes generaciones. Así, por ejemplo, lo decía Elisa:

Usted donde vaya, se sabe su apellido, el hombre de campo. Está muy bien eso, hermano, si te acordaste de los mayores. Porque los mayores son los que tenían mucha inteligencia. Ellos no necesitaban papeles para explicar las cosas; eso tienen que acordarse. Nuestros abuelos... eran natural. Nosotros venimos de esas raíces, yo me crié con la familia Antieco, todas esas familias: grandes sabios. Que contenta me puse cuando se nombró ese abuelo. Quiere decir que siempre en un rincón de nuestro campo mapuche hay abuelos que le enseñen la cosmovisión a los menores...le prometo palabra por el abuelo que usted nombró (Elisa Rupallan 2013:134<sup>55</sup>)

Pero también me aclararon que los ancestros pueden aparecer en sueños o, a través de las fuerzas que constituyen el mundo mapuche y tehuelche, pueden expresar conocimientos. Por lo tanto, las visiones, los sueños y las señales también pueden ser mensajes o fragmentos de recuerdos en la reconstrucción de las memorias “perdidas”. Esto es importante para las personas que han nacido o crecido en la ciudad porque, en su búsqueda personal, tuvieron que aprender a leer e interpretar memorias que han sido transmitidas a través de silencios, gestos, tonos de voz y acciones aparentemente desmarcadas de identidad. Estas formas de transmisión de memoria se van volviendo significativas cuando los *kwifike che* (gente antigua) se presentan en formas de sueños, en ciertas visiones o a través de señales. Son ellos quienes van señalando qué iluminar del conjunto de los actos cotidianos en los que fueron socializados y qué conectar de las experiencias heredadas del pasado. En otras palabras, los marcos de interpretación mapuche-tehuelche

---

<sup>55</sup> En “Bicentenario para quiénes? Una mirada desde el pueblo mapuche-tehuelche” Cátedra Abierta de Pueblos Originarios. Memoria y Recuperación. Imprenta digital

pueden ser heredados como experiencias y saberes de los ancestros incluso cuando los abuelos y abuelas de uno son desconocidos. Desde este ángulo, las memorias genealógicas pueden ser conocidas a través de sueños y visiones, y, así, reparar los tejidos estallados de relacionamientos, trayectorias y relaciones con el lugar:

Soñé con mi bisabuelo, que no lo conocía porque había fallecido hace muchos años. Lo soñé con una vestimenta hermosa. Voy y cuando llego allá al campo le comento a mi tía que había soñado con los bisabuelos. Y me dice: 'bueno cuente, qué es lo que soñó?' Y le conté dónde los veía, lo que ellos me decían, lo que me aconsejaban, les describí la ropa que tenían puesta. Mi tía se emocionó y se largó a llorar, y me dice: 'con esa ropa fue que nosotros lo enterramos. "Cómo sabés vos que tenían esa vestimenta puesta?" Yo le marcaba, las botas del abuelo estaban bien brillosas, eran negras pero bien brillosas. "cómo sabés vos que a mi papá le gustaba tener siempre sus botas bien brillosas, y nosotras les teníamos que lustrar sus botas hasta que brillen?" me dice. Claro, no podía entenderlo y yo tampoco porque no me esperaba esa respuesta tampoco. Y así fue, mi bisabuela me decía que yo tenía que aprender hablar en lengua, que tenía que tomarme esa responsabilidad de aprender. Y mi bisabuelo me decía que yo me tenía que ir, que no me preocupe por mi familia, que yo me tenía que salir y volver. Y ese fue el tiempo que me fui a las comunidades y empecé a recorrer el territorio. Y así fue que empecé a conocer un montón de gente, un montón de abuelos que me fueron instruyendo, les fui contando los sueños que tenía y ellos me fueron guiando mediante su *ngram*, mediante su *ngtram* y mediante todas las formas de enseñar. Y bueno, me fueron enseñando y ahí fui aprendiendo un montón de cosas (Daniel Huircapan 2012).

El relato presentado es el de Daniel, quien pone el acento en los consejos de los abuelos que le fueron tanto transmitidos en las conversaciones como a través de los sueños. Estos portales de acceso al pasado fueron transformando su subjetividad, es decir, las formas de relacionarse consigo mismo y de estar en el mundo. El relato de los sueños, en tanto pieza poética del arte verbal mapuche (Ramos 2010), permitió que Daniel—al igual que otras personas en situaciones similares— pudiera comenzar a entamar sus pertenencias como mapuche-tehuelche en contextos urbanos signados por un aparente olvido.

En los sueños, los ancestros vuelven a la tierra y se hacen presentes para revelar o avisar algo. Esos mandatos instauran un nuevo significado a la vida y a las experiencias del soñador. Los mensajes y consejos—como señalamos anteriormente—son los medios a partir de los cuales las personas han vuelto a fijar sus identidades y a re-establecer relaciones genealógicas. Estos consejos o mensajes recibidos de los abuelos son prácticas performativas en los procesos de familiarización.

A través de los *ngram* y los *ngtram* heredados en los *pewma*, muchas personas pudieron recomponer las piezas faltantes en sus genealogías, y reconstruir sus lazos de "familia" con el pueblo mapuche y tehuelche.

De este modo, la práctica de "decir genealogías", en tanto forma privilegiada de organizar las autobiografías como miembros de un pueblo, también fue habilitando lugares colectivos de encuentro y de pertenencia compartida entre quienes, en distintos tiempos y desde diferentes lugares, fueron arribando a las ciudades de la costa y el valle de Chubut. En estos nuevos lugares

de relacionalidad se revirtieron los contextos en los que prevalecía la desconexión entre recuerdos y personas. Reconstruidas desde los marcos de interpretación que describimos hasta aquí, esas memorias genealógicas fueron la materia prima con la que se fueron creando los lugares de apego que les permitió, entre otras cosas, comenzar a pensarse como comunidad:

nosotros nos conformamos, ya veníamos trabajando y empezamos hacer todo un trabajo de fortalecimiento y de eso. Cuando hicimos el árbol genealógico resulta que todos los que estábamos en la comunidad éramos todos parientes, éramos primos y no lo sabíamos nosotros. Y buscando en la historia resulta que, claro, el abuelo de fulano vivía en el campo en frente donde vivía mi abuelo. Y resulta que sacando el árbol genealógico nos encontramos que éramos parientes sin saberlo (Daniel Huircapan 2012).

En la costa y valle de Chubut, “decir genealogías” es reconstruir la historia donde se estrechan las identidades personales y se unen las trayectorias que anteriormente se vieron dispersadas. De este modo, aquellos estereotipos hegemónicos sobre la cultura indígena que restringen la autenticidad de quienes se reconocen como mapuche o tehuelche apelando a las ideas de pérdida y olvido fueron impugnados por formas creativas de actualizar los contextos interpretativos de la ancestralidad. Entre quienes habitan hoy en día los centros urbanos de la región como mapuche y tehuelche, el restablecimiento de conexiones fue posible utilizando los marcos del conocimiento mapuche. Los usos poéticos y socioculturalmente flexibles de las memorias genealógicas permitieron actualizar sentimientos de Pueblo, de comunidad y de familia donde no parecía posible desde los criterios impuestos de consanguinidad.

En contraposición a aquellos discursos hegemónicos sobre asimilación y disgregación que señalaban a las personas mapuche-tehuelche como “ya no indígena” o “descendientes de”, las memorias genealógicas regeneran de modos creativos e impugnadores las continuidades “perdidas” de los “linajes”. Y, al identificar o recrear nodos de familiarización en esas redes más amplias de parentalidad mapuche, las personas multiplican sus posibilidades de estar relacionados con otros, hasta la posibilidad misma de repensar sus grupidades urbanas en formación como compromisos vinculantes y lazos afectivos de parentesco.

En breve, y para finalizar, entiendo que estos procesos de familiarización y de relacionalidad son constitutivos de los grupos que se fueron conformando en la región. El poder de las memorias genealógicas reside en su función legitimadora para presentarse a sí mismos como mapuche y tehuelche frente a los discursos hegemónicos; pero, sobre todo, reside en el proceso mismo de su reconstrucción. En este proceso creativo los ancestros se fueron haciendo presentes para guiar tanto las trayectorias personales como las grupales. Al mismo tiempo que se fueron reconociendo ancestros comunes, también fue tomando lugar un fuerte sentimiento compartido de estar familiarizados. A través de los viajes, del rol de los abuelazgos genéricos y de la transmisión a través de los sueños, unos y otras fueron adquiriendo la capacidad de “decir sus genealogías” y contarse a sí mismos y a otros su historia. Tal como subrayaba Manuela al “decir sus genealogías”, la familiarización desborda los criterios biológicos e incorpora la historia común, la cercanía geográfica, el afecto recíproco y la espiritualidad compartida como razones suficientes para la creación de lazos duraderos y significativos. Para Manuela, Ángel, Gladys, Elisa, Daniel y muchas otras personas con la que conversé estos años, las memorias genealógicas son importantes porque lo central es poder decir de algún modo que están siendo juntos.

#### 5.4 Los camarucos y *nguillatun*: prácticas de relacionalidad entre personas, ancestros y fuerzas del entorno.

En esta región, el flujo de la memoria se fue restaurando por transmisión pero, sobre todo, por revelaciones, mandatos y perfusiones. Las memorias acerca de las ceremonias mapuche, como el camaruco o el *nguillatun*, no fueron la excepción.

En las concepciones mapuche acerca de la memoria, el olvido es algo profundamente negativo cuando se hace referencia a las ceremonias. El trabajo de continuar, de no fallar, de recordar, de “no olvidar” o de dar nuevos sentidos a los “no saberes” es experimentado como un mandato de los ancestros o de los de “antes”, como una lucha compartida entre los miembros de las comunidades y como instancia fundamental en sus procesos de constitución de subjetividades. Así lo narraba Manuela:

Yo no puedo decir voy a tal parte y voy hacer esto. Yo primero tengo que saber, primero de todo le tengo que pedir a Dios. Si quiere que vaya sino no, nosotros tenemos sueños. Nosotros soñamos, si nos va a ir mal más vale no vayas. Y si le va a ir bien, sí. Hay que ver a nosotros que estamos en la ceremonia, nosotros que nos criamos en la ceremonia, una sola persona se elige en una familia, no nos agarra a todos. Yo podía haber estado, podía haberlo hecho mi hermana mayor. Las prendas de mi abuela tenía que haberlas tenido ella como mayor pero me las vienen a entregar a mí. Me las entregó mi abuela en vida. Porque mi abuela sabía que yo iba a seguir esto y que mi otra hermana iba a fallar. Entonces seguí, y sigo todavía, y siempre voy a estar mientras viva. Voy a seguir haciendo mi ceremonia (Manuela Tomas 2015)

Como lo señalaba esta abuela, la realización y participación en las ceremonias es una forma de continuar el legado de los antiguos. Es otra de las maneras en que se reconstruyen las cadenas de transmisión que dan continuidad a las memorias. Pero, a diferencia de las memorias genealógicas, este modo de actualizar los consejos antiguos tiene otros efectos performativos sobre la construcción del “nosotros” en la ciudad. La realización de ceremonias recrea las relaciones “perfusivas” entre las personas, el territorio, las fuerzas del entorno y los ancestros, permitiéndoles fijar sus identidades en los lugares urbanos de arribo. Así, desde el momento en que las personas empiezan a levantar las ceremonias heredadas en un determinado sitio, se establece un vínculo perfusivo entre ellas y el territorio. En este proceso perfusivo la intersubjetividad se va conformando también entre las fuerzas del entorno (instanciadas como entidades sensibles) y las personas que participan de tal vínculo.

Las ceremonias mapuches—como el *nguillatun* y el camaruco—son una de las formas en que se restablecen esas relaciones entre los *ngen*, *newen*, *kwifike che*, *püllü* y las personas que participan. Ese “nosotros” particular es el que reúne a personas con trayectorias disímiles como miembros de un mismo Pueblo, como habitantes de un mismo territorio.

Por un lado, los actos y los discursos que se despliegan en las ceremonias refuerzan los lazos de reciprocidad entre los vivos y los ancestros. Por otro lado, las ceremonias también refuerzan los vínculos comunitarios entre las personas mapuche y tehuelche que participan. Finalmente, allí también se re-establecen los compromisos recíprocos con las fuerzas de la naturaleza (Millan y Schiaffini 2016)- De esta manera me explicaban el significado de una rogativa (*nguillatun*):

La rogativa es una ceremonia ancestral nuestra, perteneciente a nuestro Pueblo, donde ahí nosotros agradecemos porque las fuerzas de la naturaleza nos permiten estar realizando la ceremonia, que nos dan la fuerza para prepararnos, pedimos, agradecemos por lo que tenemos, por lo que nos hace falta. Es el estar antes de que amanezca, porque se supone que con la salida del sol se despierta todo, que con la salida del sol también se despiertan los *newen*, que son las fuerzas en las que creemos, las fuerzas de la naturaleza, todo se despierta. Entonces uno cuando hace la rogativa se despierta antes de que salga el sol y cuando está saliendo empieza su ceremonia. A pedir por lo que se necesite, agradecer por lo que le haya sucedido y haya obtenido, uno agradece y pide en su rogativa (Luciana Ñanco 2010).

El camaruco es una ceremonia espiritual mapuche con normativas y partes específicas que suele durar cuatro días. En su transcurso se ejerce “una relación de armonía entre las personas, el ser mapuche, hombre y mujer, y con el resto de los elementos de la naturaleza” (Millan y Schiaffini 2016). Cada día se realiza una rogativa especial con énfasis en algún elemento específico del entorno o en algún pedido en particular.

Los *nguillatun*, en cambio, son rogativas particulares y más cortas en su duración. En ellas se realiza un intercambio –para algunos se pide, se agradece y/o se recibe– con las distintas fuerzas de la naturaleza (*newen*, *ngen*), con los *kwifike che* (ancestros) y, para las personas con las que he trabajado, también con *Futachao* (el creador). Ambas ceremonias comienzan temprano a la mañana, antes de la salida del sol. Los participantes se colocan en semicírculo alrededor del *rewe* (lugar donde se levantan las cañas con las banderas y se prende el fuego sagrado, el *kutral*) y son dirigidos por una persona considerada la autoridad política y espiritual para poder llevar a cabo la ceremonia.

Cada una de las personas que participan deben cumplir un rol particular<sup>56</sup>. Las *calfu malen* (niñas sagradas) son las encargadas de servir el *mudai* (bebida sagrada), la *kultrunera* de tocar el *kultrun* (instrumento sagrado de percusión), las *pillankushe* de entonar los *tayil* (cantos sagrados) y los demás participantes también se encargan de tocar otros instrumentos ceremoniales (*trutruca*, *pifilka*, *ñolkin*, entre otros) y/o de hacer el *afafan* (grito de lucha). Todos estos son complementos que aportan a la práctica ceremonial y la realización apropiada de cada uno es fundamental para un buen desarrollo de la ceremonia.

Una vez que las *calfu malen* sirven la bebida sagrada, los participantes se acercan al *kutral* (fuego) y comienzan a esparcirla dentro del mismo al tiempo que van pidiendo y agradeciendo, algunos en español y otros en *mapudungun*. El *rewe* es el lugar donde cada pensamiento de la rogativa se deposita y se desparrama en el fuego.

Los *nguillatun* en los que he participado en distintos lugares de la costa y valle constan de cuatro rogativas. Al finalizar estas cuatro rogativas, se da paso al cierre con un discurso final. En la mayoría de estos discursos finales es recurrente que se apele a los ancestros actualizando las memorias genealógicas. Se nombran los tíos, tías, abuelos, abuelas y otros ancianos y ancianas referentes que han pasado a formar parte del grupo de los *kwifike che* (antiguos). Como conté en el apartado anterior, don Sergio Nahuelpan es, en la región, uno de esos ancestros que se

---

<sup>56</sup>Existen muchos modos de explicar el camaruco o el *nguillatun*. Aquí me limito a resumir las explicaciones que me fueron dando las personas de la región con las que he participado de distintas ceremonias. Para ampliar estas explicaciones se pueden ver los trabajos de Ramos 2005, Golluscio 2006 entre otros.

nombran para que estén presentes en las ceremonias. La figura de Sergio no solo es respetada, recordada y valorada cotidianamente, sino que, además, su nombre nunca ha sido olvidado en los discursos finales de las rogativas en las que participé.

Como venimos señalando, la migración de las zonas rurales a las ciudades en distintos momentos de la historia produjo, en muchos casos, la dispersión familiar y la imposibilidad de reconstruir vínculos genealógicos. Estas desvinculaciones suelen ser centrales en los sentidos locales de “pérdida” para quienes entienden que los recuerdos y conocimientos, desde el punto de vista mapuche-tehuelche, están estrechamente asociados con la pertenencia a un linaje. Como explicamos en el apartado anterior, los *nguillatun* y camaruco también son espacios de producción y recreación de memorias genealógicas entre quienes no necesariamente tenían antes un vínculo biológico de parentesco. Al respecto, aquí me interesa detenerme en dos cuestiones estrechamente relacionadas entre sí.

Por un lado, se trata de una práctica ritual que propicia la producción y reconstrucción de lazos sociales entre personas mapuche-tehuelche. A medida que sus diversas experiencias se entranan en memorias comunes también se anudan sus trayectorias en un devenir compartido. Como anticipamos antes, al habilitarse allí la conversación sobre los tiempos antiguos y las reflexiones sobre cómo hacían las cosas los antepasados, también se propician las conexiones recíprocas entre las memorias genealógicas para completar sus lagunas y responder a sus incertidumbres. Así, por ejemplo, están las anécdotas referidas al encuentro entre personas que, al empezar a conversar, se enteraban que sus padres o abuelos participaban entre sí de los mismos camarucos:

Y allá en Jacobacci para allá, se llamaba el territorio Menucos. Ahí se hacía camaruco grande, de cuatro días o cinco días. Íbamos de allá. Dos semanas tardábamos en llegar. Íbamos en una vagoneta donde llevábamos todos los víveres, y después mi papá y la gente que iba llegaban a caballo, llevaban tropillas. Casi dos semanas quedaba, íbamos quedándonos en el campo. Por ahí llegábamos a un campo grande y mi papá compraba capón. Y lo llevábamos. Qué! Todos los años. Como estoy haciendo ahora yo donde Nahuelpan, así hacíamos, porque mi papá estaba con el *longko* que se llamaba Ruiz Menillan. Tehuelche, ahora me encuentro una chica acá que tienen sangre mapuche, asistente social. Ella me cuenta que ahora que donde íbamos al camaruco ahora hay un pueblito, en los Menucos. Y ahí mismo tenía la casa y nada más, muchos animales, y campo. Ahí hacíamos todos los años, pero ahí se hacía en Enero. Mi papá lo hacía en febrero. Cada familia elige. Yo acá no sé porque Nahuelpan lo hace en marzo, mi papá lo hacía en febrero y Melillan lo hacía en Enero. Hacía calor! Hace dos años que me invitaron acá, en el pueblo Las Grutas, cerca de San Antonio, fue a invitarme una chica. Y fui yo, con el muchacho que siempre ando, Marcelo. Él me acompaña. Fue una asamblea, chiquita eran puros jóvenes, están haciendo un grupo de gente joven. Y ahí me encontré con una bisnieta de Melillan, Luis Melillan, que vive en Jacobacci, porque ahí conversando yo comenté a los camarucos que iba y cuando lo nombré ahí me dijo que ella era bisnieta. Ella también anda haciendo un grupo de jóvenes en Jacobacci, me invitó a Jacobacci. Cómo nos vinimos a encontrar! Era la bisnieta. Yo cuando estoy hablando, cuando íbamos al camaruco no sé si tenía doce o trece años, hace años eh? Y tengo setenta y seis. Sí, doce años tendría, cuando íbamos al camaruco, iba mi abuela en la vagoneta. Era viejita y nosotros íbamos en la vagoneta y mi papá iba a caballo con la tropilla. Pero vos sabes que veníamos y nos quedábamos, había que descansar los caballos, si había un monte grande o un

reparo, ahí nos quedábamos, tipo seis de la tarde así hacíamos descansar a los caballos. Al otro día salíamos apenas aclaraba. Pasábamos por Jacobacci, lo conozco bien, cerca de ahí. Y Melillan venía al camaruco también de mi papá, venía con su familia. El venía en carro, viste los de mula? Yo el último camaruco que hizo Melillan que habló en lengua, dijo, “hoy no estoy bien”. Cómo fue que dijo? Él dijo que iba a llegar años que esto se iba a terminar, la lengua tehuelche y que no sabía si se iba a seguir la lengua mapuche. Y que los camarucos se iban a terminar. Eso lo que dijo el día del camaruco. Y así fue, se terminaron todos por allá por lo menos en Gan Gan, allá todos los que hacían camaruco, todos terminaron. Como mi papá, como los Cual... (Manuela Tomas 2015)

Por otro lado, se trata de una práctica ritual de producción y de intercambio de memorias. Es una instancia de memoria porque allí se presuponen y actualizan los principales marcos interpretativos que, percibidos como heredados de los antiguos, orientan la articulación entre las experiencias presentes y pasadas. Estas formas ancestrales de interpretar el mundo son re-significadas desde las experiencias particulares de las personas que allí se encuentran, con sus propias y heterogéneas trayectorias de vida. En los camarucos o *nguillatun* las personas se encuentran, conversan e intercambian sus conocimientos y experiencias.

Por lo tanto, entiendo que estas ceremonias se convierten en momentos privilegiados de articulación pasado-presente, esto es, en el momento político de una articulación histórica (McCole 1993, Ramos 2011). En estas prácticas ceremoniales, sobre todo durante los fogones nocturnos, las historias indígenas sobre los desplazamientos y las migraciones impuestas, acerca del sometimiento y la dominación, sobre los olvidos identificados y las “pérdidas” lamentadas adquieren el sentido colectivo de una historia de subordinaciones e imposiciones estatales de más larga duración. De este modo reflexionaba Ángel sobre ese pasado común:

(...) en esto de reflexionar la noche ayuda, el frío ayuda. No estuvimos ahí pasando el frío o soportando el viento porque sí, sino que había algo que nos estaba convocando muy desde adentro, muy desde el corazón, desde el *piuke*. Entonces yo llegaba a la conclusión de que no hicimos nada malo, y eso se tiene que hacer carne en cada uno de los hermanos. No hemos cometido nada malo, sencillamente fue que la cultura dominante no nos aceptó. Y cuesta creer que nos acepte todavía... (Discurso público de Ángel Ñanco Tecka, 2014)

En los *nguillatun* las palabras, los silencios, los gestos y/o las acciones se conectan con contextos previos pero intrínsecos a la experiencia presente de su ejecución (Foley 1995, Ramos 2011). En otras palabras, cada práctica que se realiza dentro de la rogativa es experimentada como la reiteración de algo que viene siendo enseñado, aprendido y transmitido de generación a generación. No obstante, estas ceremonias son un evento creativo que se renueva en cada ejecución, puesto que las memorias que la constituyen no solo presuponen selectivamente eventos del pasado sino que, al mismo tiempo, los interpretan desde los contextos presentes de formas novedosas.

Al respecto, coincido con Lucia Golluscio cuando plantea que la ceremonia mapuche es una *performance* en una doble orientación: como actuación/ejecución y como práctica social creativa y crítica donde se actualizan sentidos “de pertenencia y exclusión, de resistencia y despojo, de identidad y alterización” (Golluscio 2006: 69). Así, muchos de los significados que se transmiten en

estas ceremonias conectan con un pasado de persecución, dominación, genocidio, invasión y despojo, pero también, y como contracara, con imágenes de resistencia, de libertad y de agencia como pueblo mapuche. Las ceremonias, entonces, se vuelven una práctica social emergente y creativa, con capacidad para construir y transformar subjetividades y relaciones sociales mientras transcurren (Golluscio 2006).

En esta región, los *nguillatun* actualizan marcos heredados de interpretación –conformados por un conjunto complejo de eventos comunicativos como *tayil* (cantos sagrados), *pewma* (sueños) y *ngtram* (historias verdaderas) – entre quienes, viviendo en las ciudades, suelen describir sus pertenencias indígenas como incompletas, vacías de relatos e insuficientes en recuerdos. En estos contextos de aparente “pérdida”, la fuerza *performativa* de las rogativas permite objetivar experiencias, hasta ese momento vividas como subjetivas y personales, como memorias de un pueblo mapuche y tehuelche más amplio. De este modo me lo expresaba Gladys al narrar sus experiencias de participación en camarucos:

Después yo voy al camaruco de esta familia Huenullan. Enferma, muy enferma de mis hernias. Con aquella (llanca), que tenía un año. Caminamos de las 4 de la tarde que nos bajamos en el Molle en la tranquera, hasta las 12 de la noche. Todo por las montañas, subimos arriba, arriba, como subir más alto. Con ella, con los bolsos, con todo. Llegamos a un lugar que era del hermano de Tino. La mitad de los campos así, acampamos ahí, ya no dábamos más. Y al otro día temprano a la mañana, desapareció Tino, a caballo, a lo de su otra familia, del otro lado. Y había ido gente de acá de Madryn, gente de la comunidad aborigen y bueno había ido yo, Nilda, no me acuerdo qué otro más y todos los chicos míos. Y llegamos allá al atardecer, antes de que el sol se esconda, nos estaban esperando. Y ahí viví esas cosas, cosas re lindas, esas cosas que te contaba, que te contaban los viejos, esas cosas que me habían contado, que uno que antes de entrar al camaruco, no había que ir directamente, había que esperar una noche, un día. Y que ellos te iban a recibir, todas esas cosas las vivimos. Y nosotras pensábamos que eran cuentos de historia. Y todas esas cosas las viví. Y después de eso, descubrimos que el *longko* Huenullan era familiar legítimo de Ángel. De su papá, entonces, por el lado Ñanco. Y pariente de mi abuela también. Así fuimos a muchos camarucos, de Sergio Nahuelpan, de Boquete, de otra familia nuestra acá cerca de San Martín, a los Huenullan. (Gladys Ñanco 2013).

En los procesos de autoidentificación como miembros de un Pueblo de una historia común, no solo fueron importantes los viajes para participar de las ceremonias que se realizaban en otras regiones. Empezar a levantar *nguillatun* o camaruco en sus propios lugares también fue central para crear grupidad en las zonas urbanas de la costa y el valle. Los recuerdos y los relatos sobre la realización y participación en los camarucos en los tiempos de los “antes” se objetivaron en la práctica de levantar sus propias ceremonias. Y, al hacer esto, fijaron las memorias sobre sus orígenes y sus identidades en la región. Las contadas sobre aquellos años de camarucos evidencian las formas creativas de relacionalidad que sus antepasados pusieron en práctica para conectarse y entramar pertenencias en contextos críticos, atravesados por desplazamientos forzados. En esta misma dirección, y en un nuevo contexto de migraciones impuestas, participar de los camarucos de tal o cual abuelo nuevamente permite entretejer relaciones y reciprocidades entre los linajes, con los antiguos y con las fuerzas del entorno. Estas memorias sobre los camarucos de los ancestros y sus aprendizajes obtenidos a través de los viajes para participar en camarucos lejanos, motivaron a las personas que habitan la región a levantar sus propias ceremonias. Y, a través de



ellas, a conectar entre sí sus pasados heterogéneos, renovando sus pertenencias con los lugares de origen en los territorios que hoy habitan.

En general, los mapuche-tehuelche de la costa de Chubut realizan sus rogativas para acompañar acontecimientos o recordatorios especiales, en los que, por lo general, participan, de modo diferencial, audiencias propias y foráneas al pueblo mapuche y tehuelche. Algunas se llevan a cabo al inicio o a la finalización de un parlamento, otras como recordatorio de alguna fecha especial – como aniversarios, fallecimientos, 11 de octubre, día del aborigen, etcétera–; están las que se realizan en el contexto de algún evento histórico puntual –como ser la restitución de cuerpos indígenas desde los museos o instituciones académicas– y, finalmente, las que forman parte del calendario anual de las comunidades mapuche como los *camarucu* o *wiñoy tripantu*.

Pero entre todas estas prácticas ceremoniales, en la región de la costa y el valle se destaca el *camarucu*—hoy en día ceremonia grande—de Dolavon. Con el tiempo, este evento fue el que reunió a las personas y condensó los sentidos regionales de “ser juntos” como mapuche y tehuelche en la costa y valle de Chubut. El “*camarucu* de Doña Paula” o, en la actualidad, “la ceremonia grande de Doña Elisa”—su hija—fue un tópico recurrente en la mayoría de las conversaciones que mantuve con las personas mapuche-tehuelche de la región.

Como ya adelantamos, el *camarucu* establece una relación perfusiva --de intercambio—con el territorio al invocar a los ancestros y a las fuerzas del entorno para asegurar el bienestar de los vivos. Los actos discursivos y no discursivos que allí se despliegan están dirigidos hacia el creador *Futachao*, hacia las fuerzas de la naturaleza, hacia los “de antes” generalizados y hacia los antepasados o ancestros de un determinado linaje (Foerster 1993:74). En otras palabras, en los *camarucu* se renuevan las relaciones con el territorio -como extensión de la concepción de *lof* o comunidad (Ramos y Cañumil 2013). Las fuerzas que se instancian en distintos elementos naturales del entorno—*newen*, *ngen*, *püllü* — también se hacen presentes allí, con sus agencias, sus afectos y sus demandas de reciprocidad.

En los *camarucos*, entonces, se anudan también las trayectorias de los humanos con las de los no humanos (las fuerzas, energías, entidades y los dueños de los lugares). Desde este ángulo, el *camarucu* de Paula Arias –que hoy levanta su hija Elisa Rupallan en Dolavon-- devino en uno de estos eventos-lugar en los que se fueron produciendo las fijejas de una identidad mapuche-tehuelche particular de la zona de la costa y valle de Chubut.

A pesar de las diferencias y las distancias que hay entre las comunidades y las organizaciones de la región, todas ellas definen el *camarucu* de Dolavon como un evento especial, esto es, como el que da identidad a los mapuche y tehuelche en la costa y el valle. Tanto es así que, por mucho tiempo, el lugar designado en la ramada del *camarucu* de Nahuelpan para todos los que llegan desde la zona de la costa y el valle era “el fogón de doña Elisa y su comunidad”, por ser ella y su difunta madre quienes levantaron la ceremonia<sup>57</sup>. Los lugares en las ramadas se asignan de acuerdo con las teorías nativas de grupidad y pertenencia, por eso el hecho de identificar el fogón de Elisa con las personas provenientes de la costa y el valle implica que el *camarucu* de Elisa es el evento que objetiva esa unidad regional.

El *camarucu* de Dolavon comenzó a realizarse aproximadamente en el año 1992, cuando Doña Paula recibe un sueño. A partir de este *pewma* se pone en campaña, junto con su hija Elisa, para

---

<sup>57</sup> Hoy en día la región tiene dos fogones en el *camarucu* de Nahuelpan. El de Doña Elisa y el de Doña Manuela.

conseguir lo necesario para llevar a cabo una ceremonia de semejante magnitud. Fue así que obtuvieron en préstamo los animales para llevar a cabo el camaruco y que el gobierno les cediera un predio alejado de las ciudades.

Este camaruco se realizó hasta que Doña Paula falleció. Luego Elisa continuó con el legado, pero con mayores dificultades para conseguir los elementos necesarios para hacerlo. Los chacareros ya no le prestaban los caballos, empezaba a ser muy difícil conseguir la carne para las comidas colectivas y faltaban otros bienes necesarios para que el camaruco “salga bien”. Ante esta situación, Elisa decide dejar de levantarlo, para evitar el riesgo y los perjuicios que una falla en su realización podía traer a su comunidad o a los invitados: “para hacerlo hay que hacerlo bien, eso es cosa seria”, comentaba la abuela.

Si bien aquel camaruco no se realiza más, Elisa junto con su familia levantan en el mes de abril una “ceremonia grande”, a la que llaman *nguillatun* por durar menos días que el camaruco. En este *nguillatun* participan varias comunidades y referentes importantes de la región y de otras partes de la provincia como son las abuelas de Nahuelpan y de Lago Rosario. Para doña Elisa, esta ceremonia grande es la continuación del mandato que le dejaron los ancestros a su madre, y por ende a ella, y para el resto de los participantes, es el evento-lugar donde se objetivan las relacionalidades y los sentidos de pertenencia de quienes se identifican como mapuche-tehuelche en esa región.

Aun cuando no son las mismas familias las que participaron del camaruco de “doña Paula” y las que hoy participan de la ceremonia grande de Elisa, en la memoria social regional, el camaruco de Dolavon es construido como un origen compartido, un lugar de apego experimentado en profundidad histórica y en el que se entraman pertenencias y relaciones de tiempos pasados y presentes.

Los relatos acerca de las participaciones en este camaruco operan hoy como memoria colectiva y como símbolo de identidad regional. Así, por ejemplo, Manuela recuerda tanto los preparativos como el ritual en sí, mientras evoca sus vínculos con los ancestros que ya partieron—como Doña Paula, Don Quilaqueo (sargento del camaruco y anciano referente en la región) o Don Nahuelpan, entre otros—, entretejiendo lazos familiares, comunitarios e intercomunitarios:

Acá se hizo camaruco bien hechito. Bueno los primeros camarucos que se hizo, se hizo camaruco bien. Vinieron las Nahuelpan, se hizo reunión. Cuando se hizo ese camaruco, el primero que se hizo, estaba yo ahí, porque primero nos juntamos nosotros. La abuela Paula me dijo: “Manuela, yo quiero que usted me ayude, porque usted es la que sabe”. Bueno, fui, fuimos el día antes. Se hizo entremedio de Dolavon y Gaiman, un campito. Con quién me encuentro? Con Lorenzo Quilaqueo y la señora. Hicimos las tortas, uh! que trabajo. Donaron trigo sucio, los chacareros, así que lo lavamos, que no teníamos agua, tuvimos que ir a buscar leña, trajeron un tanque de agua. Y hacer *mudai*. Qué manera de trabajar! (Manuela Tomas 2015)

Otros relatos similares al de Manuela, también subrayan el trabajo colectivo para levantar el camaruco, el encuentro con abuelas y abuelos de otras comunidades y, en ese escenario de grupidad, el lugar de inclusión que construye para sí mismo el narrador del relato. Estos recuerdos recientes sobre la participación en el *nguillatun* de Dolavon, entextualizados en narrativas

parecidas, se volvieron historia compartida sobre las maneras en que comenzaron a encontrarse y relacionarse con otros y con el lugar. También recordaba Gladys:

Así que después ya nos conformamos como comunidad acá, ya nos quedamos acá nomás, en Madryn. Íbamos a visitar a los hermanos en Trelew o Gaiman por alguna reunión o por algún encuentro. A Dolavon, en Dolavon hay una mujer que hace camarucos, ahí colaboramos un montón, conseguimos una camionada de madera y se la donamos toda a ella. Para que pueda hacer su *ruka*, la primer *ruka* y debe tener todavía la misma. A Dolavon fuimos mucho pero después nos dedicamos a lo nuestro acá. (Gladys Ñanco 2013)

Un último punto en el que quisiera detenerme en relación con la práctica de participar o levantar ceremonias refiere al modo en que la realización de estas resignificó los sentidos del territorio urbano o periurbano en el que todos ellos transcurren cotidianamente sus vidas. Como ya señalamos varias veces, tanto la ceremonia de Dolavon como otras ceremonias que se fueron levantando en la región se han vuelto los sitios a partir de los cuales las personas han podido comenzar a relacionarse entre ellas, con los ancestros y con las fuerzas del lugar. En este sentido, la práctica ritual del camaruco --o de las otras ceremonias que se despliegan en la región— determina la relación de las personas con aquel entorno y, por ende, la forma de practicar y sentir la espiritualidad. Levantar camaruco o *nguillatun* implica establecer una relación sumamente profunda con el territorio y afianza los sentidos y sentimientos de pertenencia a un lugar de modos que no pueden ser comprendidos sin entender el rol que esos *ngen* y *newen* han tenido y tienen en la vida de cada uno y de la comunidad en general. Así, por ejemplo, me explicaba Daniel esta relación:

Y ahí fui aprendiendo un montón de cosas, y rompiendo con un montón de barreras y también uno mismo cambiando un montón de cosas, de cómo veía uno y entendía. Antes veníamos al mar y no lo apreciábamos, no nos importaba nada. Y hoy vemos los caños que le tiran agua sucia y es como que nos pegan un cachetazo en el corazón. Es como que hay una conexión más fuerte con el lugar. Y a raíz de eso empezar a conocer la historia, de dónde venimos, de qué lugares, qué hacían los abuelos. Y a medida que iban sucediendo cosas en las familias, los viejitos de la familia se iban juntando, iban comentando las cosas que iban recordando a partir de ese evento. Y bueno empezás a tener o a dar otro valor a los ancianos, a entender a tu territorio, a valorar cada una de las cosas que hay (Daniel Huircapan 2012)

El levantamiento de ceremonias y la relación que se va estableciendo con las fuerzas del lugar— como el *lafken*, por ejemplo—van conjugándose en las subjetividades de las personas hasta conformar lo que Daniel llama “la parte espiritual”. Según me contaba en esta misma conversación, cada comunidad de la zona de costa y valle es una expresión mínima de la identidad del lugar, una entidad política, espiritual y social. Por lo cual, cada familia, en cada lugar, tiene su forma de hacer ceremonia. Hay tantas ceremonias como comunidades. Sobre una base común acerca de cómo se hace una ceremonia, cada grupo de pertenencia le va agregando la identidad del lugar—con sus trayectorias y memorias (Daniel Huircapan 2014).

Ahora bien, para las personas que a lo largo de los años han participado en el camaruco de Dolavon, este fue el sitio en el que se entramaron sus trayectorias, produciendo la conjunción espacio- tiempo característico de la región: “La parte espiritual está en la zona de Dolavon, donde

se hace camaruco, por parte de la abuela Elisa. Venimos participando con ella”. En otras palabras, el camaruco de Dolavon es el evento-lugar a partir del cual, a lo largo de los años y de los sucesivos encuentros, se fueron conformando los grupos, los *lof* y las organizaciones de las personas que fueron arribando a la región, al tiempo que fue el lugar de integración de todos ellos con las fuerzas que se instancian en ese paisaje particular de la costa y el valle de Chubut.

Coincido con Ramos y Cañumil (2013) en que la constitución de un *lofche* no es algo estático y cerrado, por el contrario, se trata de un proceso dinámico que va transformándose en función de las historias y los contextos que lo atraviesan desde afuera, y de las trayectorias de distintas personas y familias que lo transforman desde adentro. Me quisiera detener aquí en los procesos de transformación que las personas experimentan como determinaciones “autónomas” o “desde adentro” del pueblo mapuche y tehuelche. Principalmente, aquellas que vivieron las personas que arribaron a la región de la costa y el valle cuando sus experiencias regionales de ser y estar en el mundo empezaron a ser moldeadas por las fuerzas del lugar.

Este dinamismo constitutivo se evidencia cuando mis interlocutores me cuentan que, a medida que iban transitando su subjetividad como mapuche-tehuelche en esta región, fueron reconociendo la fuerza de los elementos predominantes del lugar. Como lo continuaba explicando Daniel en la cita anterior: “esta zona, por ejemplo, se invoca los dos *newen* más importantes. Uno el *lafken* que es el mar y el otro el *leufu* que es el río”. En las ceremonias, por lo tanto, son estas fuerzas las que se nombran porque son ellas las que organizan el espacio en el que las personas viven sus vidas cotidianamente. Es con estas fuerzas que las personas negocian sus formas de habitar, de ser y de estar en este territorio.

Como lo pudimos ver a lo largo de este apartado, la realización y participación en las ceremonias es una forma de continuar el legado de los antiguos y de establecer relaciones afectivas y espirituales con el lugar, recreando las relaciones “perfusivas” entre las personas, el territorio, las fuerzas del entorno y los ancestros. La práctica de levantar ceremonias ha sido fundamental a la hora de fijar sus identidades en los lugares urbanos de arribo, haciendo que la intersubjetividad se vaya conformando también entre las fuerzas del entorno y las personas que participan de tal vínculo.

En este camino, vimos que en los procesos de autoidentificación como miembros de un pueblo y de una historia común no solo fueron importantes los viajes para participar de las ceremonias que se realizaban en otras regiones, sino también empezar a levantar *nguillatun* o camaruco en sus propios lugares. En estos se fueron objetivando los recuerdos y los relatos sobre la realización y participación en los camarucos en los tiempos de “los de antes”, al tiempo que se fueron entablando las relaciones con los *newen* de ese mismo lugar. Desde este ángulo, el camaruco de Paula Arias —que hoy levanta su hija Elisa Rupallan— fue uno de aquellos sitios que devino en un evento-lugar a partir del cual se fueron produciendo las fijeza de una identidad mapuche-tehuelche particular de la zona de la costa y valle de Chubut. El levantamiento de todas estas ceremonias a lo largo de los años fue modificando el paisaje y las relaciones de las personas con aquel territorio. Estas transformaciones devinieron en el sustento profundo de sus decisiones políticas y de sus negociaciones acerca de cómo ser juntos.

#### **5.4 Procesos de ancestralización: los “de antes” en la restitución de restos humanos**

Otra de las formas creativas de fijar las identidades en la costa y valle de Chubut es a través del enterramiento de restos humanos. Este proceso, por el cual los ancestros “vuelven a la tierra”,

también implica un traspaso recíproco de sustancias entre los vivos, los de antes y las fuerzas de la naturaleza. En este apartado, entonces, explico por qué la práctica de enterrar a los “de antes” se ha vuelto tan central en esta región para crear relacionalidades y entramar pertenencias como mapuche-tehuelche.

Uno de los caminos posibles y validados por los sujetos para la construcción de sus subjetividades como mapuche y como tehuelche fue y es a través de los portales hacia el pasado (Taussig 1992). Estos permiten establecer relaciones particulares con los ancestros en el transcurso de la vida, transformándose en una herramienta política. Los *kwifike che*, a través de sus diferentes portales, continúan interviniendo en la historia de su pueblo, transmitiendo mensajes, conocimientos y consejos que se consideraban “perdidos”. De este modo, junto con los *kwifike che*, las personas lograron poner en cuestión las nociones de aculturación con la que se han evaluado las prácticas de los indígenas de la región como vestigios del pasado, y habilitar nuevos lugares para pensarse como mapuche y como tehuelche en la actualidad. Las restituciones de restos humanos permitieron crear estos portales, puesto que al enterrar a “los de antes”, los ancestros vuelven a su lugar; y, en esa tierra, los vivos vuelven también a conectar con ellos. En estos portales sagrados, el intercambio entre vivos y muertos habilita la refundación del pasado para pensarse en el presente.

La provincia de Chubut ha sido “pionera” en reclamos relacionados con restitución de restos humanos, pero la zona de la costa y valle de Chubut ha sido donde este tema devino en tópico de política indígena. El reclamo de restitución de restos humanos ha sido fundamental en esta región en particular porque ha orientado los procesos de lucha y de constitución de subjetividades políticas de las personas y comunidades que lo llevan a cabo. El hecho de acceder a los restos humanos y de “poder dar la sepultura correspondiente a ese ancestro” son parte de la agenda de reclamos y demandas de las comunidades que habitan en la costa y el valle; y, en el transcurso de estos últimos años, ha sido también uno de los principales derechos adquiridos como mapuche-tehuelche.

Como se explicó en el capítulo tres, en el año 1989 se conforma el Centro Indio Mapuche Tehuelche —una organización que aglutinaba a varias comunidades y personas que se auto-adscribían como mapuches y tehuelches de la provincia del Chubut —, cuyo fin principal fue el de reclamar y exigir al Museo de La Plata la devolución de los restos del *Longko* Inacayal a su lugar de “origen”. En el año 1990, el Senador Nacional Hipólito Solari Yrigoyen apoyó este reclamo y presentó un proyecto de ley al Congreso disponiendo el retorno del cacique a Tecka (Endere 2011).

Luego, pasados varios años (2006), aparecieron restos humanos en la cima del cerro Loma Torta— en la localidad de Gaiman—los cuales fueron retirados por el CENPAT<sup>58</sup> y resguardados en aquella institución. Tres años después, se conformó la comunidad mapuche-tehuelche *Namuncura Sayhueque* y, con el apoyo de otras comunidades de la zona, presentaron a la Municipalidad el pedido de posesión de las tierras secundantes al cerro y reclamaron que los restos humanos retirados del lugar puedan ser sepultados nuevamente en el sitio donde fueron hallados—pedido que se concretó recién en abril del 2013.

Al año de esta restitución, en el 2014, un conjunto de *lof*—muchos de los cuales habían participado anteriormente en el reclamo de la restitución de los restos de Loma Torta— se

---

<sup>58</sup> Centro Nacional Patagónico. Es un centro multidisciplinario de investigación científica y tecnológica.

conformaron como Consejo de Comunidades Mapuche-Tehuelche de la costa y valle de la provincia de Chubut con el fin de reclamar y llevar a cabo la restitución complementaria de los restos del cacique Inacayal, de su esposa y de Margarita Foyel. Varios años antes, en 2006, el grupo GUIAS (Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social) de la Universidad Nacional de la Plata había encontrado partes blandas del cuerpo de Inacayal en aquella institución, por lo que se concluyó que sus restos no habrían sido devueltos en su totalidad. Luego de varias reuniones, solicitudes y encuentros, lograron que el 9 de diciembre de ese mismo año el Museo de La Plata devuelva los restos y un poncho, propiedad del *longko*, que se encontraba en exhibición (Stella 2016).

Un tiempo después, y enmarcado en estos mismos procesos de reclamo por restitución, el 5 de diciembre del 2015 el CENPAT y la secretaría de Turismo le cedieron a la comunidad *Pu fotum mapu* los restos óseos de tres antiguos pobladores que habían sido encontrados en la localidad de Puerto Madryn. Ese mismo año, además, la comunidad mapuche-tehuelche *Sacamata Liempichun* del Paraje Payagniyeyo—con el apoyo de otras comunidades indígenas de la provincia— pidió formalmente la restitución de los restos humanos del sobrino del cacique Sacamata al Museo del Hombre en Paris (Vezub 2009), reclamo que aún hoy sigue en curso. En el año 2009 el historiador Julio Vezub participaba de un proyecto para investigar las colecciones del conde Henry de La Vaulx en el Museo de Paris cuando encontró, junto con otros restos humanos de pobladores originarios de pampa y Patagonia, el cráneo de Liempichun Sacamata.

A este panorama de restituciones se le suma otro reclamo que todavía no se ha llevado a cabo pero que forma parte de la agenda de la lucha y de los procesos de constitución de sus memorias y subjetividades como mapuche-tehuelche. Este último es el pedido de devolución de los restos de sus antepasados encabezado por el *lof Katrauletuaiñ* de la localidad de Rawson. Como contamos en el capítulo tres, esta comunidad se conformó en el año 2009 después que, en el centro de aquella ciudad, aparecieran restos humanos que fueron llevados para ser analizados en el CENPAT. Al tiempo de haber ocurrido esto, la comunidad le solicitó al municipio el otorgamiento de las tierras donde fueron encontrados los restos humanos apelando al legítimo argumento de considerarlas sagradas. La solicitud de esas tierras —y su resguardo por parte de la comunidad— tiene como finalidad ser el futuro lugar de enterramiento de esa restitución de restos humanos.

Finalmente, otro de los acontecimientos que muestran el nivel de importancia que tienen los reclamos de restituciones en la agenda de la lucha indígena de la zona fue el ocurrido en diciembre del año 2016. Ese año se conformó el Consejo Provincial de Restitución de Restos Óseos Originarios—integrado por algunas comunidades de la costa y valle— con el objetivo de acordar con el gobierno provincial un “protocolo de rescate de restos arqueológicos y antropológicos”. La finalidad de este protocolo es el de promulgar un trabajo en conjunto entre el Estado, las comunidades originarias y la comunidad científica para futuros “hallazgos fortuitos de restos óseos”<sup>59</sup>.

Más allá de las diferentes instancias de reclamo y de lucha de cada uno de los casos de restitución, todos tienen en común haber propiciado lugares de apego en el territorio urbano y periurbano de

---

<sup>59</sup> En Diario Jornada “Acuerdo para seguir con el rescate de restos óseos y antropológicos”. (02/12/2016).

Disponibile en :

[http://www.diariojornada.com.ar/175922/sociedad/acuerdo\\_para\\_continuar\\_con\\_el\\_rescate\\_de\\_restos\\_oseos\\_y\\_antropologicos/](http://www.diariojornada.com.ar/175922/sociedad/acuerdo_para_continuar_con_el_rescate_de_restos_oseos_y_antropologicos/)

la región, así como entramados afectivos entre diferentes trayectorias grupales y subjetividades políticas anclados en una ancestralización compartida. A continuación me centro en la restitución del *longko* Inacayal para mostrar cómo, en este proceso, se fueron conectando, de modos particulares y heterogéneos, sentidos de pertenencia y de relacionalidad como mapuche-tehuelche en una región cuya configuración hegemónica de alteridad había negado, invisibilizado y obstaculizado la presencia y la lucha indígena (Stella 2014).

Como vimos más arriba en este capítulo, la constitución creativa y flexible de memorias genealógicas permitió a las personas mapuche y tehuelche que viven en contextos urbanos entamar familia a partir de “abuelos” y “abuelas” identificados como “los antiguos”, sin necesidad de demostrar líneas consanguíneas de descendencia. Por esta razón, los *longko* de otras comunidades cumplieron el rol genérico de “abuelos” para gran parte de las personas. De modo similar, los restos restituidos del *longko* histórico Inacayal devinieron en la materialización compartida de una ancestralidad que les permite pensarse juntos. Por afinidad con ese territorio y por ser los herederos de la historia de su pueblo en esa región, Inacayal se convirtió en el antepasado común desde el que tejieron sus vínculos parentales.

Modesto Inacayal nació en Tecka, Chubut, en 1833. Según cuentan las fuentes (Endere, 2011) –las mismas que utilizaron las comunidades de la zona–, alojó en sus dominios a naturalistas y viajeros, tales como Guillermo Cox, George Musters y Francisco P. Moreno. En octubre de 1884, cuando las campañas militares en la Patagonia habían concluido, Inacayal fue capturado y llevado a la prisión del Tigre, en la provincia de Buenos Aires. Luego de estar dieciocho meses ahí, fue trasladado junto con su familia en la condición de prisioneros al Museo de Ciencias Naturales de La Plata. Esto último se produjo por las gestiones efectuadas por su director, Francisco P. Moreno, quien obtuvo en su momento el permiso del gobierno para trasladarlos a aquella institución con el fin de ser estudiados y cumplir funciones de servidumbre.

Inacayal murió en aquel Museo el 24 de septiembre de 1888. Sus restos no fueron enterrados, como tampoco lo fueron los de su mujer y los de Margarita Foyel<sup>60</sup>. Sus huesos, cerebro, cuero cabelludo y su máscara vaciada en yeso se convirtieron en piezas de estudio de esa institución (pertenecientes al Departamento de Antropología) y fueron exhibidos en las vitrinas hasta el año 1940.

Fue así que los restos de Inacayal pasaron a ser objeto de reclamos por parte de diversas organizaciones indígenas desde los años setenta (Endere 2011). El primer reclamo de restitución en lograr visibilización se dio en el año 1989, cuando el Centro Indígena Mapuche Tehuelche – junto con algunos docentes de la Facultad de Ciencias Naturales de La Plata– pidió al Museo los restos del cacique.

Como anticipamos, en 1990 el senador nacional Hipólito Solari Yrigoyen presentó un proyecto de ley al Congreso solicitando el retorno de Inacayal a Tecka. La devolución de los restos estuvo justificada, por un lado, en el hecho de que Inacayal había ayudado en la exploración de la Patagonia brindando protección a viajeros y científicos como Musters y Moreno y, por el otro, porque había sido tomado prisionero injustamente, puesto que no se había tenido en cuenta que había enarbolado en su toldería la bandera argentina como reconocimiento del gobierno nacional.

---

<sup>60</sup> Margarita fue la hija del *longko* Foyel, también falleció en el Museo de La Plata mientras permanecía cautiva.

Fue así que el discurso del senador apuntó a “cuestiones humanitarias” (Fassin 2011), ya que el mismo señalaba que era “una cuestión de justicia y respeto por la dignidad humana reconocer el derecho de las comunidades indígenas a conservar en sus tierras los restos de sus ancestros” (en Endere 2011: 2). El decreto Nº 2391 fue sancionado en noviembre de 1993 y, tres meses después, el Consejo Superior de la Universidad Nacional de La Plata aprobó el traslado por unanimidad, lo que implicó un cambio del criterio que había sostenido por décadas.

Como lo señala Liliana Tamagno (2009), este pedido de restitución marcó un punto de inflexión en el devenir del Museo. El tratamiento que tuvo esta solicitud puso en tela de juicio las bases epistémicas de una gran mayoría de investigadores que estaban convencidos de que los restos se encontraban en la institución “para ser resguardados y custodiados como patrimonio no solo de la ciencia sino de la humanidad” (Tamagno 2009: 108). Asimismo, la restitución de Inacayal abrió el debate en torno a la arbitrariedad de las temporalidades –continuidades y discontinuidades– en las que se habían distribuido diferencialmente a los indígenas de fines del siglo XIX y a los del presente. Para muchos académicos, seguía siendo impensable que los restos de los primeros pudieran ser reclamados por quienes se presentaban como sus descendientes legítimos.

El 19 de abril de 1994 los restos de Inacayal fueron trasladados a Esquel en un avión de la Fuerza Aérea, acompañados por las autoridades nacionales, provinciales y representantes del Museo. El cacique ya no era considerado como “objeto de estudio” sino como un “indígena argentino” que había servido al ejército y al gobierno nacional. Por esta última razón, sus restos fueron entregados por las autoridades del Museo en un acto oficial realizado en La Plata, en el cual no solo le rindieron honores militares, sino que, además, lo sepultaron con la bandera argentina en un “mausoleo” construido específicamente para él.

Aquel debate institucional del Museo en torno a las restituciones se complejizó luego de que un conjunto de estudiantes movilizados en torno a los derechos indígenas se ofreciera a colaborar en la recatalogación de las piezas existentes en la División Científica de Antropología (Tamagno 2009). Esta recatalogación trajo un nuevo tema al debate, ya que no solo lograron registrar 25 piezas –en las que consta el nombre de identificación en vida– sino que también encontraron partes blandas del cuerpo de Inacayal, por lo que se concluyó que sus restos no habrían sido devueltos en su totalidad.

Descubrieron, entonces, que se habían restituido únicamente los restos óseos, pero no los órganos y tejidos extraídos del cuerpo. El cuero cabelludo se encontraba en un sobre de papel madera que contenía su número de registro (Endere 2011) y en el laboratorio se guardaban cuatro cerebros en formol –dos de ellos tenían borrado el número de inventario, pero se suponía que podrían corresponder a Inacayal y a Margarita Foyel (Pepe et al. 2009 en Endere 2011).

Fue entonces en el año 2006 que aquel grupo de estudiantes –denominado GUIAS (Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social) – hizo públicos estos hallazgos. Como resultado del debate que esto generó, los restos fueron retirados de exhibición y resguardados junto con todos los restos identificados.

Ocho años después de este hecho, en el año 2014, un conjunto de comunidades se conformó como “Consejo de Comunidades Mapuche-Tehuelche de la costa y valle de la provincia de Chubut”, con el fin de reclamar y llevar a cabo la restitución complementaria de los restos de Inacayal, de su esposa y de Margarita Foyel. Luego de varias reuniones, solicitudes y encuentros,



lograron que el 9 de diciembre de ese mismo año el Museo devolviera los restos y un poncho, propiedad del *longko*, que hasta entonces había sido expuesto en las vitrinas.

Al igual que la primera restitución, los restos fueron llevados en avión hasta Esquel, pero esta vez fueron recibidos y acompañados por representantes de las comunidades, quienes los trasladaron en caravana hasta Tecka, donde realizaron sus correspondientes ceremonias ancestrales.

En esta segunda restitución, los términos del reclamo, la forma de organización y los discursos en torno al problema moral de la devolución de los restos fueron diferentes. El contexto sociopolítico de Chubut no solo había cambiado por la ampliación de los derechos indígenas en las legislaciones internacionales, nacionales y provinciales, sino también por la participación activa de los militantes indígenas en la política provincial y por un movimiento mapuche-tehuelche que para esa fecha ya había realizado varios parlamentos autónomos, recuperado territorios y acompañado a diferentes comunidades en sus conflictos judiciales. En consecuencia, la circulación y distribución de valores, reconocimientos y obligaciones en torno a los restos del cacique tampoco resultaron similares. El modelo oficial de reconocimiento que calificó a Inacayal como “indio argentino” y a las comunidades que reclamaron su restitución como “descendientes” (expresión que, en sus sentidos locales, significa “como ya-no-indígenas”) fue impugnado por los propios integrantes del Consejo, quienes enmarcaron sus reclamos en una nueva legitimidad.

Tal como los integrantes del Consejo indígena lo expresaron en conferencias, charlas y demás actividades relacionadas con la restitución, ellos se reconocen como un colectivo legítimo tanto para reclamar “un resarcimiento histórico hacia los pueblos originarios” como para vigilar “que se cumplan todos los derechos que la constitución los asiste” (Conferencia Ángel Nanco 2014).

Los valores, conocimientos y sentimientos que circularon en esta segunda restitución remitieron a otro tipo de discursos, más relacionados con los derechos humanos y al “de memoria, verdad y justicia” –asociados con los reclamos de las víctimas de la última dictadura militar. En este marco, se definió a Inacayal y a su gente como “prisioneros de la ciencia” y se denunciaron las “atrocidades que hicieron con él y con su familia”.

Estos cambios de “encuadre” en los espacios de interlocución entre el Estado y las comunidades indígenas respondieron también a la coyuntura política que, a nivel nacional, caracterizó a estos últimos años. Como ya lo trabajamos en el capítulo dos, las administraciones de los presidentes Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner (2003-2015) no solo renovaron la vigencia de los discursos sobre los derechos humanos, sino que también comenzaron a desarrollar un nuevo modelo hegemónico de inclusión/exclusión cuyos discursos centrales giraron en torno a la pluriculturalidad (Briones 2015).

Fue este nuevo contexto el que explicó, en parte, el hecho de que el reclamo sobre la restitución del *longko* se basara tanto en la denuncia de incumplimiento de los derechos humanos y de igualdad, como en la exigencia de reconocimiento y resarcimiento hacia los pueblos originarios en el marco de una inclusión pluricultural. Los lenguajes hegemónicos para la contienda con el Estado que se fueron habilitando en las diferentes épocas (Roseberry, 2000) moldearon la heterogeneidad de los discursos que se encontraron en el debate –en este caso, tanto los argumentos del grupo GUIAS, de los funcionarios de gobierno y de los académicos, como los de los indígenas– pero sin suprimir sus diferencias significativas. Por lo tanto, aun cuando el giro hacia una revisión histórica centrada en la cadena discursiva que tiene al “terrorismo de Estado” como punto nodal (Laclau y Mouffe, 1987) orientó también el reclamo indígena, este último planteó sus

propios énfasis. Estos últimos son los que subrayó el *longko* de una de las comunidades involucradas en el reclamo en una entrevista para un diario provincial:

(...) deja a las claras cómo nos invisibilizan porque en aquel momento no se tuvo en cuenta qué venía y qué no. Entonces se dan cuenta que aún hay restos de Inacayal allí, y demuestra lo macabro que han hecho con nuestra gente, han dado la imagen de que somos salvajes y violentos, y esto que acontece hoy en día nos lleva a repensar ¿quién fue el verdadero salvaje en todo esto?<sup>61</sup>

En discursos como este, el “terrorismo de Estado” es presupuesto para introducir una crítica particular al modelo civilizatorio de la colonización, bajo el cual los indígenas fueron históricamente subordinados. Sin embargo, en las agendas oficiales, muchos de los fundamentos de ese modelo permanecieron incólumes. Aun cuando los discursos hegemónicos sobre la restitución se centraron en la idea de una “reparación histórica” en los términos planteados arriba, esta no pudo ser pensada por fuera de la lógica estatal de “homogeneización de la diferencia”.

En este último escenario, algunos sectores académicos y algunos políticos de la provincia – apelando a otro tipo de obligaciones, como las de “cumplir y respetar” los derechos de los pueblos originarios, de hacer “justicia” ante una historia negadora de opresión y desigualdad, y de poner en práctica los valores de un Estado que se presenta como “plural”– impusieron tanto sus propias concepciones epistemológicas sobre la restitución como los términos en los que debía llevarse a cabo: el cronograma de reuniones, las fechas, la organización para el desplazamiento de los restos y la decisión sobre lo que se entregaría.

Las comunidades denunciaron estas asimetrías presupuestas en los procedimientos de la restitución: “tendrían que venir cabeza gacha, pedir disculpas, abrir las puertas y entregarnos todo a todos y se da al revés... tenemos que andar con cuidado, no equivocarnos a fin de obtener lo que nos corresponde por derecho” (Ángel Ñanco 2014).

Aun cuando en los discursos de los directivos del Museo, de los referentes políticos provinciales y de los medios de comunicación se reconoció que los restos y los bienes materiales que les fueron arrebatados en el marco de las campañas militares por la conquista y usurpación del territorio patagónico son pertenencias que por derecho y por “dignidad” les corresponden a las poblaciones indígenas, en la práctica, este reconocimiento no fue tan evidente. Podemos ver esto en dos momentos diferentes de la restitución.

El primero fue cuando las comunidades hicieron una denuncia pública a las autoridades por no cumplir con los derechos de participación indígena en los procesos de extracción y estudio de los restos humanos. El segundo fue cuando las autoridades del Museo negaron la devolución a las comunidades de tres corazones y del *makuñ* (poncho) propiedad del *longko* y de su familia, por considerarlo un “regalo” que le había hecho Inacayal a Moreno por su “amistad”.

Dentro de las piezas a devolver, se encontraban tres cerebros que no estaban identificados, por lo cual no se podía saber con exactitud cuál pertenecía a Inacayal y cuál a su mujer. Acordaron, entonces, que se tomarían muestras de ADN de ellos para “recobrar la identidad”, siguiendo los

---

<sup>61</sup> Diario Jornada “Los restos de Inacayal serán restituidos el 9 de diciembre”. (27/11/2014) Disponible en : [http://www.diariojornada.com.ar/112562/sociedad/Los\\_restos\\_del\\_cacique\\_tehuelche\\_Inacayal\\_seran\\_restituidos\\_a\\_Chubut\\_el\\_9\\_de\\_diciembre](http://www.diariojornada.com.ar/112562/sociedad/Los_restos_del_cacique_tehuelche_Inacayal_seran_restituidos_a_Chubut_el_9_de_diciembre)

pasos correspondientes, acordando una fecha en común y respetando la presencia de “la parte indígena” en el momento de la extracción.

Este acuerdo previo tenía como fundamento la práctica ética y el derecho jurídico de llevar a cabo el estudio “respetando los derechos indígenas de participación y consentimiento”. Sin embargo, este fue incumplido al momento de realizar el acto, ya que el día que iba a llevarse a cabo no habían convocado a ningún representante de los pueblos originarios.

Cuando uno de los miembros del Consejo Indígena se dio cuenta de lo sucedido, llamó y exigió a las autoridades de la institución que cancelaran la extracción y que esta fuera reprogramada con la garantía de que en la nueva fecha estuviera presente la parte indígena. Así lo contaba con sus propias palabras: “Le digo a la directora del Museo que me atendió ella personalmente que esto no se debe realizar, dado que nosotros no hemos sido convocados. Y que de alguna manera se nos está negando la participación, le menciono la constitución y el convenio 169” (Ángel Ñanco 2014).

Los miembros del Consejo Indígena señalaron que, ante esta denuncia, la directora del Museo y el director de Cultura de la provincia manifestaron su disconformidad y enojo. Luego de cancelado el acto, el director de Cultura llamó al *longko* y le dio a entender que este reclamo había sido “desubicado” y “exagerado” para el acontecimiento político que se estaba llevando a cabo. De este modo lo narraba:

Yo lo que pensaba que si esta señora no atendía mis reclamos, iba a salir a denunciarla. Pero parece que se dio cuenta del error que estaba cometiendo. Regreso nuevamente a la sala, porque ella argumentaba que estaban todas las autoridades. Incluso había gente de la Corte suprema, médicos, que se estaba documentando, fotografiando y filmando con escribanos de por medio, pero yo argumentaba que faltábamos nosotros, la gente de las comunidades. Entonces suspende todo. Al rato me llama el director de Cultura de la provincia, digamos muy exacerbado, y me dice, “mirá Ángel, vos no sabes lo que hiciste, lo que paraste”. Y ahí le digo “cómo que no sé lo que hice, ¿qué te pensás? ¿Que lo que yo estoy haciendo es algo antojadizo, un capricho? no, yo estoy reclamando lo que la misma constitución contempla”. Entonces, se suspende y se fija una nueva fecha (Ángel Ñanco 2014)

Fue de esta manera que las comunidades lograron cancelar el acto, que este se programara para otra fecha y que la provincia se hiciera cargo del traslado de cuatro integrantes del Consejo para que pudieran estar presentes aquel nuevo día de la extracción. El logro de “hacer valer sus derechos” por parte de los integrantes del Consejo reforzó el posicionamiento político de los indígenas, permitiendo poner en evidencia otras situaciones de desigualdad durante el proceso de restitución.

Aquel día en que los cuatro representantes del Consejo fueron a la institución para estar presentes en la extracción de ADN, se encontraron con otra situación que no dudaron en denunciar. Como parte de las actividades, los directivos del Museo llevaron a los representantes a un recorrido por el mismo. En las conversaciones que mantuve con ellos, este recorrido me fue descrito como “doloroso” y “desgarrador”, puesto que las exposiciones fueron leídas como evidencias de una historia de violencia y opresión hacia “sus ancestros”.

Durante la visita por las diferentes salas, los participantes observaron, por un lado, que entre los restos también se encontraban tres corazones que pertenecían a Inacayal y a su familia. Y, por

otro lado, vieron que en una de las vitrinas estaba expuesto un *makuñ* que era propiedad del *longko*. Cuando le preguntaron a la directora del Museo de qué se trataba ese poncho y, ante su respuesta, plantearon la posibilidad de su devolución junto con los restos. La funcionaria señaló que no era posible ya que “había sido un regalo” que el *longko* le habría hecho a Moreno por su “amistad”. Además, la directora argumentó que el poncho y los corazones dependían del Consejo de Antropología del Museo, por lo que era imposible su devolución sin su previo consentimiento. De esta manera lo contaban los integrantes:

Entonces salta mi esposa y le dice: “no, escúchame qué amigo permite que se le hiciera todas las atrocidades que se le hicieron. No hay amistad, cómo van a permitir que hicieran todo lo que hicieran con la familia de su amigo. Ese poncho va a venir junto con los restos del *longko*”. El poncho y los corazones no se iban a entregar porque dependían del Consejo de Antropología que pertenece al Museo de la Plata. La directora estaba apurada para que mi gente se vuelva antes, entonces mi gente le dijo que ellos no tenían apuro en volver, que querían que las cosas se hagan como deberían hacerse y que se quedaban hasta que se resuelva el tema. El temor era que ellos, mi gente, participaran de la reunión del Consejo de Antropología. Entonces, seguramente habían pensado “estos se van y nosotros arreglamos”. Mi gente se quedó y toma la palabra argumentando el por qué también la restitución es más amplia. (Ángel Ñanco 2014).

Como lo narra la cita anterior, luego de la reunión con el Consejo de Antropología, los representantes lograron que se les devolvieran, además de lo pactado, los corazones y el *makuñ*. Las comunidades plantearon dos argumentos que lograron revertir aquella situación. El primero cuestionó las concepciones de moralidad en relación con la noción de “amistad” que se puso en juego. Como lo señalaron los integrantes del Consejo Indígena, ellos refutaron la clase de “amigo” que se estaba planteando como justificación para la no restitución, ya que había sido Moreno quien los llevara prisionero al Museo y quien los obligara a cumplir trabajos “inhumanos” dentro de aquella institución. Así, por ejemplo, una de las cuatro personas que viajaron en aquella oportunidad me señaló que “una vez fallecida su gente, el *longko* fue obligado a descuartizarlos” (Lucas Antieco 2014).

El segundo argumento se centró en visibilizar la imposición de determinados marcos de interpretación occidentales o epistemologías coloniales. Para las comunidades que encabezaban el reclamo, el *makuñ* no era simplemente un “regalo”, sino que su devolución se enmarcaba dentro de los propios marcos de interpretación mapuche-tehuelche. El *makuñ* se volvió parte fundamental de aquel proceso de reparación. Así lo explicaban ellos mismos:

¿Todavía tenemos que creer que eso es un regalo? Como integrantes del pueblo nosotros también reclamamos que devuelvan esos restos porque parte de las creencias del pueblo es que cuando uno muere también va con sus pertenencias. Porque es como un viaje, un pasar a otra vida (Silvia Ñanco 2014).

En relación con esto último, me detendré a continuación en el modo en que estas formas de reclamo --novedosas para las personas de la región-- también sacaron a la luz la existencia de concepciones diferentes de “persona” y de “muertos”, y forjaron relaciones afectivas en la acción colectiva de dar sepultura. Tal como señala Rodríguez (2011), para las poblaciones mapuche y tehuelche, los ancestros, los *majp*, o los *kwifike che* –como Inacayal y su familia– no dejan de ser

“personas” al cambiar su corporalidad ni tampoco se terminan sus vínculos --como sujetos-- con los vivos.

Como parte de los marcos de interpretación indígenas, los vivos, y “los de antes” se conectan entre sí cuando sus experiencias y trayectorias --personales y colectivas--, cargadas de afectos, de sentidos y de sentimientos, se conjugan en clave ancestral (Rodríguez 2011). Esta juntura es la que produce un vínculo parental. Es por esto mismo que la ausencia indígena en la extracción de ADN fue considerada como un acto de avasallamiento, no solo hacia los “vivos” sino también hacia los “muertos”. Para las comunidades involucradas en este proceso, los restos no eran una pieza de investigación, sino que fueron --y continúan siendo-- parte constitutiva de los *kwifike che* y, en consecuencia, de la subjetividad mapuche y tehuelche.

### 5.5.1 El vínculo con Inacayal.

Y aunque nosotros no seamos directos, de sangre, sí somos todos de alguna manera parte de esta cultura. Nosotros como comunidad mapuche-tehuelche tendremos nuestro apellido, otros familiares con otros apellidos, con otros nombres, pero somos parte de este gran pueblo mapuche- tehuelche que en algún momento también fue parte de una gran familia (Luciana Ñanco 2014).

Como ya hemos señalado, los *kwifike che* --a través de sus portales o al ser sepultados en el territorio-- vuelven a intervenir en el curso de la historia con sus consejos y mensajes, o, en otras palabras, actúan también como productores de memoria habilitando nuevos y creativos lugares para volver a pensarse como mapuche-tehuelche en la actualidad. Cuando Inacayal fue restituido y sepultado, los indígenas urbanos de la costa y valle de Chubut afianzaron el pensamiento de sí mismos como continuadores de la historia de su Pueblo como estando vinculados a un pasado con el que no les resulta tan fácil conectar en términos genealógicos. De este modo, el hecho de enterrar a este ancestro fue fundamental para fijar sus identidades en ese territorio, articulando un pasado antiguo con el presente de sus propias vidas.

La idea de portal nos invita a pensar el lugar de estas sepulturas como sitios sagrados de comunicación con los ancestros. El hecho de dar sepultura a “los de antes” permite que los ancestros vuelvan a la tierra, renovando sus fuerzas creativas para la refundación de fijeza. Al dejar de ser objetos de la ciencia y volver a ser los ancestros de un Pueblo, estos *kwifike che* conectan los espacios cotidianos de las personas vivas con otras variedades o dimensiones. La creación de fijeza--a partir de la revelación, de la relación perfusiva y/o del recibimiento de *nglam*-- ayuda a reconstruir y reorientar los trayectos de las personas vivas en otras dimensiones de lo sensible, esto es, en un mundo que ontológicamente excede las experiencias acostumbradas de las alianzas políticas, las decisiones identitarias y el debate histórico.

El hecho de “dar sepultura” y, con ello, de producir ancestralidad, inicia un proceso constante y duradero de intercambio de sustancias, de relaciones y de sentimientos con fuertes cargas afectivas y dolorosas. La conformación de aquel vínculo con Inacayal y su familia, constituido a partir de su restitución y su posterior sepultura, devino en un mojón de identidad, en la fijeza de una específica articulación entre pasado y presente. Así lo expresaba Ángel el día posterior a la ceremonia que se hizo luego de la restitución de Inacayal:

... nos toca a cada cual que participó en esto, nos toca regresar a nuestro punto de origen. Pero eso sí, desde aquí no nos tenemos que ir con las manos vacías. Esto de Inacayal es todo un mensaje que él nos deja. Pasará por el compromiso que asuma

cada uno, pasará por nuestros *pu piuke*, por nuestros corazones. Es algo que queda grabado en el oído, en la memoria, en la retina. Pienso que nadie está ajeno a esto. Esto de Inacayal es un antes y un después, es una bisagra para las comunidades y hermanos. Nos tiene que llevar a reflexionar sobre nuestra identidad, a reconocernos y saber que somos lo que somos porque así nos parió nuestra madre en esta tierra. No hemos venido de ningún lado... (Ángel Ñanco 2014)

Eventos creativos de este tipo crean un portal de acceso a los ancestros cuya conexión implica que estos operen como guías de los vivos y fijeas identitarias. Este vínculo perfusivo con “los de antes” y con “la madre tierra” que se inaugura con el regreso de Inacayal y su familia a su lugar puso en marcha otras formas de plegar las subjetividades; ya no meramente como resultado de búsquedas personales y autoidentificación, sino, sobre todo, como resultado de sentirse unidos en nuevas relacionalidades. A partir de este momento ser mapuche y tehuelche implicó contigüidad con los antepasados a quienes pertenecen esos restos humanos y asumir una responsabilidad colectiva hacia ellos. Los “restos humanos” fueron enterrados como parientes. El hecho de que el *longko* Inacayal y su familia “vuelvan a la tierra” fijó una nueva situación en el proceso de “ser juntos”, esto es, un desplazamiento temporalmente más profundo hacia el “pueblo mapuche y tehuelche” como morada de apego y pertenencia:

...restituyendo al *longko* Inacayal vamos a ser libre nosotros. Es una muestra de libertad de nuestro Pueblo de nuestro espíritu, porque si bien nuestro pueblo se dirige, todos sabemos, ceremonialmente por los *newen*, los *pillan*. Nosotros nos morimos pero nosotros seguimos acá y nosotros debemos lograr que la alma de ellos descansen y nuestro *pillan* siga libre, como el viento, como este sol... (Jenny Altamirano 2014<sup>62</sup>)

Para las personas mapuche-tehuelche que participaron de la restitución, fueron los ancestros—y en especial Inacayal—quienes, al volver a la tierra, redefinieron el acto de “justicia”. Este consistía menos en el reconocimiento estatal, que en la posibilidad que tuvieron las personas que participaron del entierro de dar significado a las experiencias de sus vidas:

Pienso que el *longko* nos proveyó de todos los *newen*. Nos movilizaron. Y yo muchas veces digo no porque seamos capaces los que lo hemos logrado, sino porque hemos tenido una ayuda externa, si se quiere, y que fue la del *longko*, su familia y los *kwifikeche*. El *longko*, de alguna manera, en este lapso de tiempo, ha librado su última batalla. Se ha servido de quienes fuimos convocados para lograr esta restitución, para lograr su liberación. Ciento treinta años cautivo, siendo exhibido como un animal en el zoológico, soportar ver morir a su esposa, hijas, familiares (Ángel Ñanco 2014)

Quienes participaron de la restitución de Inacayal también lo hicieron en la historia de su pueblo porque, junto a ese *longko*, libraron una nueva batalla. Pero, al hacerlo, entraron en una dimensión más experiencial de la historia del pueblo mapuche y tehuelche, una en la que ancestros y personas vivas luchan juntos nuevamente. Estos *kwifikeche*, al ser enterrados de “formas antiguas”, se transformaron en los mediadores entre dimensiones del mundo disímiles, y como tales son respetados, recordados, consultados y escuchados. Estas instancias no solo refuerzan las relaciones de pertenencia común con los ancestros sino principalmente entre los

---

<sup>62</sup> Chein, Y; C. González y V. Ñanco (Productores) 2014. Inacayal. La segunda Restitución. Chubut, Argentina.

vivos, quienes pueden ahora apelar a un pasado antiguo y compartido del que heredaron sus luchas. Para muchas de las personas con las que trabajé el *longko*: “viene a fortalecer a las comunidades, demostró la capacidad que tenemos, hermanos con muchas capacidades. Está asomando una nueva generación como pueblo, una nueva generación de *pu kona*, de guerreros ¿no?” (Ángel Ñanco 2014<sup>63</sup>)

La ancestralización permite que las familias y comunidades puedan desobturar las historias interrumpidas en el medio urbano, para dar curso a la conexión de sus recuerdos fragmentados. La ancestralización también autoriza y pone en valor otros marcos de interpretación para restaurar sus memorias: los ancestros (como narradores del pasado, apareciendo en sueños, o volviendo a la tierra) “representan las reglas, los valores y los conocimientos” (Ramos 2010:128) para pensarse como mapuche y tehuelche en la ciudad.

Luego del regreso de Inacayal, las comunidades de la costa y valle reorientaron sus decisiones en torno a cómo continuar la lucha como agentes históricos de su pueblo. La protesta social y los reclamos exceden ahora los límites de una movilización de tinte familiar o comunal, porque Inacayal amplió los vínculos de pertenencia entre comunidades y con el pueblo mapuche y tehuelche en general:

Creo que, está bien, la restitución del '94 no se hizo completa, pero también por algo habrá sucedido, porque realmente si no hubiese estado completa creo que nuestro pueblo, hoy en día, no se hubiese asentado y entablado en lo que es esta lucha ¿no? Esta lucha que nos lleva a la unión. Que como objetivo y como mensaje tiene esto, que nos unamos. Creo que es ese el mensaje que ha dejado el *longko* Inacayal y su familia, que hay que unirse, basta de estar separados (Marcela Ñanco 2014)

En un contexto social en el que resulta difícil para muchas familias reconstruir genealogías consanguíneas con abuelos/las y bisabuelos/las mapuche-tehuelche, el vínculo con Inacayal se fue volviendo parental. Específicamente, “al volver a la tierra”, las familias de la región supieron que allí, en sus tumbas, yace la posibilidad de relacionarse con “los de antes”. Estos lazos son recreados cotidianamente en la rememoración. En la constitución de sus propias subjetividades como mapuche-tehuelche urbanos, tanto los lazos con “los de antes”, como el proceso permanente de recrear una afectividad parental con Inacayal, les permite restaurar los sentidos de familia que subyacen en la idea de pueblo. Al haber sido enterrado como un antepasado, Inacayal les heredó sus experiencias tristes, pero con ellas, también la posibilidad de sentir sus luchas como “propias”.

Coincido con Rodríguez (2011) en que los ancestros, las visiones del mundo y las prácticas diferenciales de los indígenas se encuentran actualmente bajo el paraguas de protección de derecho del Convenio 169 de la OIT. En este sentido, “internalizar y apropiarse de tales derechos” les permite a los propios grupos “repensar trayectorias personales y colectivas”. Estos procesos de lucha no solo “posibilitan preguntas sobre posibles identificaciones –¿quién soy, quiénes somos?– sino además re-acentuar la historia hegemónica y diseñar planes de acción” (Rodríguez 2011: 8). Fue gracias a todos estos procesos que las personas han podido revertir las estigmatizaciones de los mecanismos de asimilación y han logrado vincularse públicamente con sus ancestros, no ya como “descendientes” sino como miembros del pueblo mapuche y tehuelche (Rodríguez 2011).

---

<sup>63</sup> Chein, Y; C. González y V. Ñanco (Productores) 2014. Inacayal. La segunda Restitución. Chubut, Argentina

Para finalizar, este proceso de constitución de fijeza en torno a las restituciones de sus antepasados también les habilitó acceder a aquellas “regiones”—dimensiones ontológicas (Grossberg 2010)—que, desde la perspectiva dominante, son inverosímiles. Tanto los ancestros haciéndose presentes en el *pewma* como volviendo a la tierra son marcos de acceso al conocimiento y al curso de una historia hasta entonces obturada: “reconstruir nuestro pasado para seguir nuestro futuro no? Si nuestro pasado está incompleto, nuestro camino a futuro costará mucho más” (Marcela Ñanco 2014<sup>64</sup>).

### **5.5. Los procesos de ancestralización en la construcción de fijeza: algunas etnografías significativas**

Como anticipamos arriba, los procesos de restitución de restos humanos fueron varios y diversos en la región de la costa y el valle. Estas experiencias se diferencian entre sí en la forma en que se fueron desarrollando las devoluciones de los restos, en las personas y comunidades involucradas en aquellos procesos, en los caminos elegidos para plantear los reclamos, y en la identidad de los restos humanos a devolver.

Inacayal, su mujer y Margarita Foyel o el sobrino del *longko* Sacamata-Liempichun se transforman en ancestros con una historia y un nombre reconocidos por parte de quienes reclaman su restitución. Sin embargo, existen casos de restituciones en donde la “identidad”—entendida en términos modernos y occidentales—de las personas a las cuales pertenecen los restos no es posible de definir. Esto último debido a que se trata de seres humanos que han habitado y vivido en la región hace miles de años atrás.

Estos casos representan la mayor parte de los restos encontrados en la costa y valle de Chubut (ver mapa de la imagen 14); particularidad que no solo caracteriza a los procesos de restitución en la zona sino que además adquiere una significación especial para las comunidades mapuche-tehuelche que habitan allí. Sin importar el tiempo de antigüedad que pueda fechar la ciencia arqueológica o la imposibilidad de establecer su identidad, estos restos humanos de los “de antes” también son entendidos como objetivación de una ancestralidad genérica, y, en consecuencia, como fuentes creativas para fijar en el territorio sus afectos y sentidos compartidos de pertenencia. Es decir, los restos pertenecientes a estos antepasados se vuelven materializaciones de la memoria que reafirman sus conexiones con el territorio y con un pasado “inmemorial”<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> Chein, Y; C. González y V. Ñanco (Productores) 2014. Inacayal. La segunda Restitución. Chubut, Argentina.

<sup>65</sup> El significado de “inmemorial” es aquel que hace referencia a algo que es tan remoto en el tiempo que no es posible recordar cuándo comenzó.



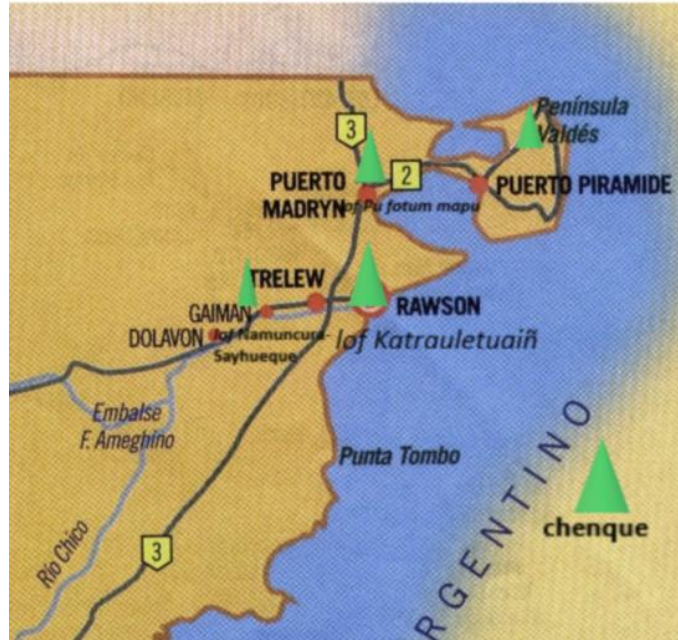


Imagen 14: mapa de la ubicación de los chenque en la costa y valle de Chubut

En este último apartado analizo brevemente tres experiencias diferentes en relación a este tipo de restituciones de restos “desconocidos”. La primera de ellas es el pedido de devolución de restos humanos que llevó a cabo el *lof Katrauletuaif* de la localidad de Rawson. Si bien todavía el reclamo sigue en curso, la misma situación de haber encontrado los restos habilitó un proceso de lucha y la conformación de una comunidad mapuche-tehuelche en aquella ciudad. Luego, y en segundo lugar, el caso de restitución en la localidad de Gaiman. Esta última se hizo efectiva en el año 2013 y, al igual que en Rawson, habilitó un camino de lucha y de resistencia como *lof* mapuche-tehuelche en una localidad en la cual la alteridad oficialmente reconocida era la galesa. Por último, la restitución de restos humanos llevada a cabo en el año 2015 en la localidad de Puerto Madryn. En diciembre de ese mismo año, y en acuerdo con la Secretaría de Cultura de provincia, el CENPAT y la comunidad *Pu fotum mapu*, se dio la “sepultura correspondiente” a restos humanos que, habiéndose encontrado años atrás, fueron estudiados y guardados en aquella institución científica.

### 5.5.1 “Los de antes” y el *lof Katrauletuaif*

En el año 1995, en un predio ubicado el casco céntrico de la ciudad de Rawson, comenzaron a “aparecer” restos humanos producto de la erosión del viento y del removimiento de la tierra como consecuencia del proceso de urbanización. A partir de este hallazgo, los científicos del CENPAT se ponen en contacto con Juana y Eva Antieco con el fin de llevar a cabo una tarea de “rescate y preservación” de los mismos. De este modo lo explicaba una de ellas:

En el año 1995 se encontraron trece restos, de personas grandes y chicos. Entonces ahí nos vinieron a ver a mí y a mi hermana, los del CENPAT y no me acuerdo quién más. Pero bueno, la antropóloga que estaba a cargo nos vino a ver a la casa, a decirnos que habían encontrado restos que posiblemente eran de indígenas de la Patagonia. Y bueno ahí empezamos, ya cuando ellos levantaron los restos, ya mucha gente, no sé si eran días o no sé cuánto habría pasado que ya se había

descubierto con el viento y mucha gente, vecinos, sacaban las cosas. Por ahí vas a encontrar que uno tiene un diente, una vértebra, muchos vecinos hicieron eso. O cuentas, cuentas habían, así un montón... Cuentas son las que ellos utilizaban como adornos para hacer collares, o piedras o conchillas agujereadas. O lo usaban como para marcar los días, por eso le llaman cuentas. Bueno eso encontrabas ahí, a flor de tierra (Eva Antieco 2015).

Como lo señala Eva en la cita, los cuerpos encontrados comenzaron a ser reconocidos en torno a una determinada edad —“trece restos, de personas grandes y chicos”— y en relación a ciertas prácticas “culturales”—“Cuentas son las que ellos utilizaban como adornos para hacer collares, o piedras o conchillas agujereadas”. Es decir, aun cuando en términos modernos y occidentales la “identidad” de aquellos restos humanos no pudo ser “especificada”, los científicos les fueron imprimiendo una determinada identificación e imponiendo, a partir de esta, sus lecturas acerca de quiénes podrían ser las posibles personas legítimas para reclamar su potestad:

Y bueno, cuando le hacen todos los estudios que le hicieron, dijeron que eran restos de tehuelches. Pero bueno, como nosotros, por ejemplo la familia Antieco también tenemos o somos mapuche-tehuelche. La abuela por parte de mi papá era tehuelche. Leguiman son tehuelche, entonces ahí no podían decirnos “no, ustedes son mapuche”. Entendes? (Eva Antieco 2015)

Como parte de los dispositivos hegemónicos de la región, los restos humanos se volvieron pruebas para seguir reproduciendo los discursos dominantes acerca de la única alteridad indígena oficialmente reconocida en la región: “los tehuelches”. El hallazgo científico reforzaba el imaginario popular sobre la extinción del pueblo tehuelche y la inexistencia en el territorio de mapuches en la antigüedad. En este marco de definición científica, el tehuelche habría sido el “indio autóctono” que habitó el territorio hace miles de años atrás. Con esta temporalidad, los discursos oficiales implícitamente borran la continuidad entre aquellos indígenas encontrados por la arqueología, los que habitaron en “épocas históricas recientes” y quienes se auto-adscriben como indígenas en el presente.

Sin embargo, la comunidad refutó estas imposiciones dominantes al presentarse y reconocerse como una familia mapuche-tehuelche con derechos sobre aquellos restos. Apelando a las memorias genealógicas y a los procesos de familiarización anteriormente analizados, Eva y Juana revirtieron los procesos de invisibilización en los que ellas no tendrían conexión alguna con aquellas identidades fijas, extinguidas y acabadas. Aun cuando todavía los restos no han sido devueltos a la comunidad, han logrado que el Municipio les reconozca y les otorgue las tierras donde fueron encontrados. El objetivo principal para la comunidad consiste en proteger ese territorio —considerado ancestral y sagrado— para que allí puedan volver a descansar los ancestros. De este modo, materializaron la ancestralidad en el lugar, incluso antes que los restos sean restituidos y sepultados:

Se elaboró un proyecto bastante grande, ambicioso si se quiere, para poder hacer primeramente el cerrado perimetral del lugar. Después hacer una *ruka* para poder concentrar ahí toda las actividades y todo lo que nosotros hacemos, no cierto? Pero bueno, hasta ahora han pasado varios años, nosotros desde el '95 cuando se descubrieron los restos empezamos a reclamar el lugar (Eva Antieco 2015)

Como veremos más adelante, el proceso de enterrar a “los de antes” se ha vuelto un camino de lucha y de reafirmación identitaria en sí mismo. El reclamo del derecho a dar una sepultura apropiada a sus antepasados abrió un camino para inscribir sus memorias en el territorio del que siempre fueron excluidos. El potencial político de estas acciones de reclamo reside, entonces, en la posibilidad de habilitar lugares de fijeza en un territorio que empiezan a significar como sagrado y como portal hacia los ancestros. En el centro mismo de la ciudad de Rawson, la comunidad demarca un territorio como sagrado porque allí yacían las pruebas que los conectan con un pasado inmemorial y porque allí será la futura sepultura que convertirá ese hallazgo aparentemente inconexo en el entierro de un familiar (antepasado). Hacer sepultura es un acto performativo porque no solo transforma unos restos humanos en parientes o antepasados, sino que también afirma, de un modo irrefutable, que “ellos son de ahí”. La sepultura —realizada o en espera— los conecta con su origen y una historia de preexistencia al Estado impensada hace tiempo atrás:

Y bueno, ahí empezamos a juntarnos. Empezamos a decirle que si ahí había restos de tehuelche o de mapuche o de indígenas, como decían ellos, había señas de que nuestra gente estuvo aquí. Que nuestros antepasados estuvieron. Y bueno, los resultados que ellos supuestamente le dieron es que en el año 1400, no me acuerdo cuánto pero antes del 500, ellos habían tenido el contacto con Magallanes y otros personajes más y que a raíz de eso, de ese primer contacto con el blanco, se habían contagiado de la fiebre amarilla. Por eso habían muerto así esa cantidad. Estaban enterrados, algunos estaban en forma fetal y otros horizontales, pero todos así juntos, uno al lado del otro. (Eva Antieco 2015)

“Los de antes” y sus materializaciones en restos humanos y ajuares permitieron fijar en el territorio las conexiones que la memoria empezaba a restaurar con respecto a los orígenes ancestrales y a las luchas emprendidas por los antepasados hace años atrás. Al emerger los restos en la superficie del casco céntrico de Rawson, se actualizaron memorias, se cuestionaron las identidades impuestas y surgió un nuevo *lof* para ampliar las luchas por el reconocimiento en la localidad.

### **5.5.2 “Los de antes” y el *lof* Namuncura-Sayhueque**

Otro caso, similar al de Rawson, es el de los restos encontrados en Loma Torta, un cerro ubicado en la localidad de Gaiman. En el año 2006, en la cima de aquel cerro, se hallaron restos óseos de personas que habitaron la región y el CENPAT fue una vez más la institución encargada de levantarlos, preservarlos y estudiarlos.

A diferencia del caso anterior, en Gaiman se hizo efectiva la devolución y los restos volvieron al lugar donde fueron encontrados. Esto último debido, en parte, a que el contexto político y académico había cambiado. Enmarcada en un Estado “pluricultural” (capítulo dos), la restitución se justificó en otros lenguajes políticos y teóricos. En palabras del secretario de cultura de aquel entonces, las restituciones en aquel contexto se fundamentaban porque

hay una decisión política del Gobierno Provincial de fortalecer los derechos de las comunidades de pueblos originarios de todo Chubut. Esto es un ejemplo para Argentina y Latinoamérica, ya que en estos cuatro años se ha construido entre el Gobierno Provincial, las comunidades de pueblos originarios y el CENPAT, la

posibilidad de restituir derechos y cambiar el paradigma de la ciencia del siglo XIX, que cosificaba los restos humanos de los individuos<sup>66</sup>.

Como mencionamos para el caso de la restitución de Inacayal, a pesar de estos cambios discursivos no ha habido todavía una modificación sustancial en el tratamiento de los restos, puesto que las concepciones y miradas occidentales todavía sustentan las sospechas sobre la autoridad que, sobre esos restos, podrían tener las comunidades. Una vez más, los discursos oficiales impondrán sus concepciones hegemónicas en torno a este acontecimiento.

Por un lado, se trata de un relato particular sobre cómo fue que aparecieron los restos. Según cuentan las fuentes oficiales—entre ellas un documental realizado para presentar en las escuelas y una gran cantidad de notas periodísticas sobre el tema—, fue una vecina de aquella localidad la que observó la presencia de restos humanos a partir del removimiento de tierra causado por la circulación de motos cross en el lugar. Dos años después de este hallazgo, la Secretaría de Cultura de la provincia le solicitó al CENPAT la intervención de un equipo de arqueólogos con el fin de rescatar, preservar y analizar los restos encontrados.

Sin embargo, al conversar con algunas de las personas mapuche-tehuelche de la región, escuché otros relatos sobre el modo en que aparecieron aquellos restos. Estos últimos no hacen precisamente hincapié en el hecho de haber sido encontrados de manera “fortuita”, sino que, por el contrario, relatan la existencia previa de señales con las que los ancestros anticiparon la presencia de antepasados en el lugar. “Los de antes” se hicieron presentes ante los vivos—a través de diferentes revelaciones como *pewma* (sueños) y *perimontun* (visiones, apariciones)— para indicarles que sus restos ya no se encontraban en el lugar que debían estar. Esta versión “no oficial” y poco divulgada de los hechos señala el poder que tienen todavía los legados coloniales a la hora de definir, de contar y de explicar los acontecimientos. Razonamientos de este tipo son considerados por los sectores hegemónicos como “creencias” o “supersticiones”, quedando fuera de la ciencia y relegados al ámbito de la “religión” (De la Cadena 2010). El pensamiento moderno y occidental no solo reproduce las relaciones de poder, sino que además niega otras formas de transmisión de memorias y de interpretación del mundo. Así, por ejemplo, los niños de la localidad—sean o no indígenas—solo escuchan el relato oficial en sus escuelas, sin oportunidad de conocer los marcos que interpretan la presencia de esos restos desde otras formas de entender la muerte y la ancestralidad. Ese relato dominante invisibiliza las formas de ser y de entender el mundo que difieren de las occidentales; formas que el pueblo mapuche y tehuelche está buscando restituir porque entiende que son fundamentales para reconstruir y retransmitir su memoria mapuche-tehuelche en contextos de urbanidad. Por esta razón, el caso de Loma Torta suele ser contado como una disputa por fijar los sentidos del aparente “hallazgo” de restos humanos.

Por otro lado, aquellos discursos científicos y oficiales también fueron imponiendo determinadas características que hacen a la “identidad” de los restos encontrados. Es decir, si bien aquí tampoco se pudo especificar a quiénes pertenecían, sí pudieron definir un tipo de identificación en base a un número de registro—individuo “uno”, “dos”, “tres”, etc.—, a un género—hombre o mujer— y a una edad aproximada—años o meses. Los dispositivos científicos fueron

---

<sup>66</sup> Diario El Patagónico “Restituyen restos de 750 y 2.600 años de antigüedad a pueblos originarios” (30/11/2015) Disponible en : <https://www.elpatagonico.com/restituyen-restos-750-y-2600-anos-antiguedad-pueblos-originarios-n1456490>

determinando, además, las causas de las muertes, las formas en que fueron enterrados y deduciendo prácticas culturales en torno a ellos:

Pudimos determinar la presencia de trece individuos. Varios son niños de muy corta edad, incluso hay un nonato, o sea un feto que tiene veinticinco semanas de gestación. Eso nos induce a pensar que entre los restos de los adultos o de los jóvenes estaba el de la madre. Y también es interesante, desde el punto de vista arqueológico, cómo estaban enterrados. Porque uno de los individuos, el individuo uno, estaba enterrado en posición flexionada, había sido un único entierro, tenía articulado los huesos de su cuerpo. En cambio el individuo tres, de veinticinco años aproximadamente, había sido enterrado por segunda vez. Cómo es eso? Ha sido enterrado una primera vez, se espera a que se degraden las partes blandas, con el tiempo se desentierra y se lo vuelve a enterrar pero ya de una manera, se acomodan los huesos de una manera que nada tiene que ver con la anatomía de un cuerpo humano. Y eso tiene un carácter simbólico muy importante que nosotros desconocemos, obviamente no? Pero es interesante destacar que entierros de este tipo son muy comunes en la desembocadura del valle inferior del río Colorado, del río Negro y aquí en Chubut, al sur es en la zona de Punta León. Es decir esto nos está hablando de contactos, o que eran gente del mismo pueblo que tenían contactos asiduos y costumbres parecidas. (Gómez Otero 2014)

De este modo, los dispositivos estatales y científicos concibieron al conjunto conformado por restos humanos de indígenas y ajueres funerarios como “cosas” (Rodríguez 2016), es decir, como objetos de estudio de la arqueología o de la antropología biológica, como inventarios de las colecciones de los museos, como patrimonio estatal y como “bienes” a ser valorados y protegidos. No obstante esta situación, la comunidad mapuche-tehuelche Namuncura Sayhueque—junto con el acompañamiento de otras comunidades de la región— pudo revertir el destino predeterminado para sus ancestros. Fue así que en el año 2009 llevaron a cabo una recuperación territorial solicitándole a la Municipalidad la posesión de las tierras en las que los restos habían sido encontrados. A la par de este pedido, la comunidad reclamó a la Secretaría de Cultura de la provincia que los cuerpos retirados del lugar sean enterrados nuevamente donde fueron hallados. En abril del año 2012, el Consejo Deliberante de Gaiman sancionó la ordenanza n°1647 que, enmarcada en un contexto de reconocimiento de los derechos colectivos de las comunidades indígenas, “otorgaba” la posesión comunitaria de las tierras en Loma Torta. Luego, un año después—en abril del 2013—la Secretaría de Cultura de la provincia concretó la entrega de los restos humanos en “guarda” a la comunidad para ser sepultados en ese mismo lugar. Así lo relataban los integrantes del *lof*:

Nos organizamos e inmediatamente los abuelos que estaban en la comunidad nos pidieron a nosotros que solicitemos la restitución de los restos de Loma Torta. Porque los restos, quiero aclarar porque hubo una confusión, que los restos se levantaron cuando la comunidad todavía no estaba conformada, porque si hubiera estado conformada nosotros no hubiésemos permitido que se levante todo lo que se levantó. El CENPAT debemos reconocer que hizo su trabajo, que su trabajo es el de investigar, preservar y reconocer, que es un trabajo científico. Pero bueno, nosotros queremos dejar en claro que cuando se levantaron, la comunidad no estaba conformada. Por eso fueron los abuelos los que nos dijeron: “comiencen a solicitar que esos restos vuelvan al lugar origen, porque debía ser así”. Y nosotros como nuevos que éramos, nuevos para decirlo de una forma, porque nos decía un

abuelo que nosotros por más jóvenes que tal vez seamos o no tanto, nosotros ya traíamos una lucha adentro nuestro no?, por nuestra identidad, pasa que había que encaminarse. Y así comenzamos por solicitar lo que es la restitución, al consejo deliberante, a la Secretaría de Cultura, al CENPAT. (Romero Sayhueque 2014)

Los antepasados, materializados en los restos encontrados, intervinieron para producir conexiones significativas entre los vivos y los muertos. En contextos donde predominaba el olvido y la desconexión, estos nuevos lugares de revelación y perfusión habilitaron procesos novedosos de subjetivación y de comunalización. La práctica de hacer sepultura conectó de otras maneras a las personas mapuche y tehuelche de Gaiman con los abuelos y abuelas, desde el momento en que empieza a ser vista como un mandato. La aparición de los antepasados en los sueños, primero, y las interpretaciones de los más ancianos y ancianas, después, hicieron emerger la memoria como consejo y mandato, y así, la restitución de los flujos de intercambio que creían que era imposible recuperar. Las causas y las formas por las que aparecieron esos restos en superficie para las personas mapuche y tehuelche de Gaiman produjeron memoria y, sobre todo, restituyeron sus flujos de transmisión. A partir de entonces, “los de antes” volvieron a intervenir en la historia de los vivos con sus consejos—en principio, la señalización del camino de restitución y lucha. Para la comunidad, los ancestros hicieron presencia allí para legitimar sus reclamos territoriales y de reconocimiento comunitario, y para exigirles la defensa y protección de ese lugar sagrado, así como el fortalecimiento de ese “ser juntos” que se transformaría en la comunidad *Namuncura-Sayhueque*. Como lo narran sus participantes, sus trayectorias empezaron a entramar pertenencias conjuntas cuando los ancestros aparecieron en sus vidas:

Se logra lo que es la restitución, pero anteriormente habíamos solicitado a la Municipalidad, a la gestión anterior, el predio de Loma Torta. Nosotros sabíamos que esos restos nos daban legitimidad como comunidad, solicitar el predio. Por suerte fuimos escuchados y acompañados por los concejales. Dijimos lo que queríamos, lo que pretendíamos y bueno para nosotros es un desafío, porque para nosotros es un territorio sagrado, queremos dejarlo en las mejores condiciones, sabemos que pertenece a los pueblos originarios, en este caso a los mapuche-tehuelche...(Romero Sayhueque 2014)

Coincido con Rodríguez (2016) en que este proceso de demandas en relación a la restitución de los restos de sus antepasados, al que se suma aquí el reclamo de restitución de los sitios en donde fueron encontrados como parte de sus territorios ancestrales, permitió dar visibilidad a otras cosmologías y otros marcos de interpretación. Estas otras formas de entender y de ser en el mundo vienen a cuestionar nociones naturalizadas como aquellas dicotomías de sagrado/ profano, espíritu/materia o espiritualidad/política. En este sentido, tanto las demandas por la devolución de los restos, la recuperación de sus *chenque*, los derechos de participación en torno a decisiones relacionadas con el estudio de los restos humanos y los relatos o explicaciones sobre estos mismos procesos están atravesados por todas estas nociones que occidentalmente se presentan como separadas. En este entramado de sentidos, el “territorio” no es meramente “tierra” entendida como recurso o naturaleza, sino “la posibilidad ontológica de su ser en el mundo como miembros de un Pueblo, así como la de otros seres no humanos” (Rodríguez 2016: 08).

Aquel proceso de “encontrar”, “reclamar” y darle la sepultura correspondiente a los “de antes” se tornó en un encuentro de relaciones entre humanos y no humanos, y ese anudamiento de conexiones pasó a ser parte de las fijezas que determinaron la identidad como mapuche-tehuelche en la región.

### 5.5.3 “Los de antes” y el *lof Pu fotum mapu*

Por último nos encontramos con la experiencia de restitución efectiva de restos humanos a la comunidad *Pu Fotum Mapu* de la localidad de Puerto Madryn. A diferencia de las dos anteriores, esta comunidad ya se había conformado varios años atrás (capítulo tres) y los restos humanos habían sido encontrados, resguardados y estudiados en el CENPAT bastante tiempo antes de que comience en la región todo este proceso de restitución. Aprovechando el contexto político<sup>67</sup> de aquel entonces—fines del 2015—, la comunidad se reunió con la Secretaría de Cultura y el CENPAT y, en conjunto, acordaron realizar la restitución y la ceremonia correspondiente para darle sepultura a los restos en el territorio del *lof*, territorio ubicado en las afueras de la ciudad.

Al igual que en los casos anteriores, la “identidad” de los cuerpos también fue definida en base a los criterios occidentales y modernos. Fueron los dispositivos científicos los que señalaron la cantidad de años de los restos, la edad de los sujetos a la hora de morir, la dieta y demás caracterizaciones en torno a sus “prácticas culturales”:

Se trataban de restos de 2600 y 740 años de antigüedad, varones, y que habían tenido una muy buena y variada alimentación basada, no solo en carne, sino también en vegetales, especialmente cactáceas. El hallazgo más antiguo fue encontrado en el año 2000 de manera fortuita por dos niños que jugaban en la zona. Es un esqueleto de 2640 años y se trata de uno de los más antiguos encontrado en la costa del Chubut. Los otros dos fueron encontrados en 1991. Estaban enterrados en posición flexionada. Forma muy común de enterramiento entre las costumbres que adoptaban pueblos originarios de la región y con el cráneo orientado hacia el norte. Además pudo determinarse que murieron en un enfrentamiento. Había punta de flechas clavada en una vértebra. La dieta mayormente consumida por estos tres antiguos pobladores, era una dieta mixta y que consumían plantas y cactus<sup>68</sup>.

Si bien el sitio donde los restos humanos fueron enterrados por la comunidad no fue el mismo en el cual fueron encontrados, el hecho de que los “de antes” “vuelvan a la tierra” permitió a la comunidad restituir ancestralidad en su propio territorio. Con el propósito de hacer valer sus derechos para decidir sobre el destino de los restos, la consigna de la comunidad fue que estos debían inevitablemente volver a la tierra. Como en otros casos, el hecho de dar sepultura apropiada a esos “hermanos” antiguos orientó los caminos de reconstrucción de memorias emprendidos por la comunidad hacia los marcos temporales en los que la ancestralidad actualiza lazos de continuidad como Pueblo, entrama vínculos en el presente y legitima la preexistencia de las personas mapuche y tehuelche en la región. Pero el hecho de enterrar los restos en el territorio que la comunidad había recuperado años atrás habilitó también otros sentidos para sus luchas particulares. Que los ancestros vuelvan a su lugar de origen —siendo este el territorio mapuche y tehuelche en general, pero materializado en el “campito” de la comunidad—permitió

---

<sup>67</sup> Esta última restitución se llevó a cabo en diciembre del 2015, justo cuando el periodo electoral del gobierno, tanto provincial como nacional, de aquel entonces—partido del Frente para la Victoria—estaba llegando a su final.

<sup>68</sup> Diario Jornada “Restituyeron restos a pueblos originarios en Madryn” (05/12/2015) Disponible en: [http://www.diariojornada.com.ar/146634/sociedad/Restituyeron\\_restos\\_a\\_pueblos\\_originarios](http://www.diariojornada.com.ar/146634/sociedad/Restituyeron_restos_a_pueblos_originarios)

recontextualizar sus fijeas en conexiones más significativas y afectivas con “los de antes” y con las fuerzas del lugar:

a estos hermanos los llevemos al territorio donde finalmente van a descansar. Previo a ello, visitaremos el predio del camping El Golfito, donde se encontró a uno de ellos, y luego Punta Cuevas, donde se halló al otro de nuestros hermanos. Colocaremos piedras formando un montículo, tal como hacían nuestros ancestros tehuelches, en memoria de ellos que estuvieron descansando allí, y como ese descanso fue interrumpido, en su memoria construiremos el montículo. De allí iremos al territorio que tiene nuestra comunidad, sobre ruta provincial 1, al norte de Madryn, donde ingresaremos al *rewe*. Allí se pasarán los restos, de las cajas en que nos los entregarán, a sacos de cuero, tal como se los depositaba antiguamente, sacos que hoy están confeccionando y pintando nuestra comunidad, con motivos autóctonos. Allí estaremos toda la tarde, hasta la noche, en vigilia con nuestros cantos sagrados y ceremonias, hasta que alrededor de las cinco de la mañana del sábado, que es cuando está saliendo el sol, vamos a realizar nuestra rogativa previa al enterratorio de nuestros hermanos para fortalecernos nosotros, fortalecer nuestro camino a futuro pero sin olvidarnos de dónde venimos, de nuestros antepasados<sup>69</sup>

El desarrollo de los eventos con los que la comunidad decidió que daría sepultura a “los de antes” resultó de un trabajo colectivo de reflexión en el que se fueron definiendo los pasos considerados necesarios. Por eso entiendo que esas reflexiones acerca de cómo hacer para que los ancestros “vuelvan a su lugar” es parte de los proyectos políticos de refundación que la comunidad viene propiciando desde hace varios años atrás. El trabajo de memoria implicado en cada una de las *performance* rituales estuvo orientado a restaurar conocimientos y prácticas del pasado—“piedras formando un montículo, tal como hacían nuestros ancestros tehuelches, en memoria de ellos que estuvieron descansando allí”—para reestructurar los vínculos que fueron violentamente desestructurados—“ese descanso fue interrumpido”. Este trabajo de restauración de la memoria estuvo atravesado por dos formas diferentes de refundar (Ramos 2015). Una fue el proceso de reconstruir “lo que realmente sucedió en el pasado” reponiendo los eventos negados por los relatos hegemónicos (como la preexistencia y la continuidad); y la otra fue el camino de reconstruir marcos de interpretación sobre el pasado en términos culturalmente significantes y relevantes para los proyectos políticos del presente—“tal como se los depositaba antiguamente (...) en vigilia con nuestros cantos sagrados y ceremonias (...) para fortalecernos nosotros, fortalecer nuestro camino a futuro pero sin olvidarnos de dónde venimos, de nuestros antepasados”.

Por otra parte, el hecho de enterrar a “los de antes” removi6 en las subjetividades de los integrantes de la comunidad sentimientos y decisiones en torno al destino de sus otros familiares. En una conversaci6n personal con algunos de los integrantes del *lof*, se6alaron la posibilidad de que los padres—los abuelos para los j6venes— sean trasladados del cementerio municipal—sitio donde fueron enterrados—al *chenque* de la comunidad—enterratorio donde fueron llevados los restos humanos restituidos. En otras palabras, el hecho de que los ancestros est6n en el territorio de la comunidad habilita otras formas distintas a las hegem6nicas de entender la vida y la muerte,

---

<sup>69</sup> Diario El Chubut “Restituyen restos de 750 y 2.600 a6os de antigüedad a pueblos originarios” (02/12/2015) Disponible en: <http://www.elchubut.com.ar/nota/148034/>



las relaciones con los ancestros y el territorio. Dar sepultura de formas mapuche y tehuelche de alguna manera equipara a “los de antes” con sus propios antepasados en un mismo marco de ancestralidad y en un sentido amplio de familiarización. Unos enterrados junto a los otros materializan la antigüedad de quienes los recuerdan como “lazos de sangre”, espesando las conexiones con el pasado y con el territorio en términos parentales.

De este modo, cada regreso de “los de antes” a su lugar de origen es un evento creativo que entrama de diferentes formas los sentidos heterogéneos de pertenencia con los que las personas mapuche-tehuelche fueron arribando al—o nacido en— territorio de la ciudad. Estos procesos de restitución de restos no solo les han permitido disputar nociones hegemónicas de alteridad, sino también hacer visibles sus presencias indígenas en contextos de urbanidad y enmarcar sus reclamos en términos de una relacionalidad ancestral:

Supuestamente los estudiosos dicen tehuelches, pero bueno nosotros consideramos que son pertenecientes a pueblos originarios, llámese mapuche o llámese tehuelche ¿no? Pertenecen a pueblos originarios. Pero bueno, lo encuadramos dentro de lo que es el reconocimiento de la constitución Argentina donde ahí tenemos un artículo donde el Estado nos reconoce como pueblo pre-existente, sin decir mapuche o tehuelche. Indígenas argentinos pre-existente a los Estados ¿no? Bueno desde ese punto lo empezamos a reclamar, si bien ellos decían que éramos mapuches y que los restos eran tehuelches, reafirmamos que somos pueblos originarios (Eva Antieco 2015)

Entiendo, para finalizar, que los procesos de restitución presuponen legados coloniales de larga data a la hora de definir e imponer determinadas características y concepciones sobre los restos. No obstante, y como veremos a continuación, la relación que las comunidades han podido establecer con “los de antes” les ha permitido restaurar de formas creativas y novedosas las memorias y los conocimientos del pasado en contextos en donde lo que prevalecía era la desconexión.

#### **5.4. Etnografiando fantasmas: la materialización de las memorias**

De acá ellos no se mueven más, porque ahí le vamos hacer rogativa, vamos a ir para que ellos vivan ahí, porque ellos están ahí, el espíritu está, ustedes no lo ven pero el espíritu está (*longko* Curinao 2014).

En situaciones o trayectorias atravesadas por pérdidas, olvidos o “no saberes”, los entrelazamientos de la memoria y de las relaciones sociales necesariamente implican procesos creativos de reordenamiento y de regeneración del pasado (Carsten 2007). El trabajo de Lara Bear (2007) sobre los fantasmas de la memoria en familias anglo-indias me ha servido como referente para entender las formas en que las personas van produciendo este tipo de reordenamientos a partir de identificar distintas fuentes creativas.

La autora trabaja con familias anglo-indias en la colonia ferrocarril de Kharagpur, al oeste de Bengala. Como consecuencia de los procesos de colonización, y al igual que lo que sucedió con las familias mapuche-tehuelche de la región de la costa y valle de Chubut, las conexiones de estas personas con el pasado se encuentran atravesadas por quiebres y rupturas, resultándoles muy difícil sostener continuidades en sus historias familiares y sus genealogías. Las historias de vida de estas familias están constituidas más en relación a sus trayectorias recientes como mano de obra

del ferrocarril—recuerdos, experiencias y herencias familiares—que en base a principios o nociones indias de *jati* y *desh* (comúnmente traducidas como casta y pueblo).

En este contexto de desconexión, la relación con el catolicismo se volvió una forma de recrear relaciones históricas con el lugar, con los ancestros y con la idea de una comunidad “angloindia”. Los angloindios que viven en la colonia materializan las relaciones entre las generaciones y con el lugar de Kharagpur a través de la presencia de “fantasmas domésticos”. Estos fantasmas—que suelen aparecer en las casas de las familias—materializan, para ellos, sus visiones particulares del pasado y, sobre todo, sus modos de conectar con las generaciones que estuvieron antes. Es ante la presencia de estos espectros que, en el presente, las familias angloindias que viven en Kharagpur se piensan como un “nosotros” reconstruido por un pasado común.

En este sentido, los *chenque* y los restos humanos de “los de antes”, así como la aparición de los fantasmas domésticos en las casas de las familias angloindias, son la base material de una concepción sociocultural del parentesco. Es decir, son evidencias materiales de conexiones genealógicas con el pasado en contextos donde lo que prevalece son las disrupciones, los “olvidos” forzados y los “no saberes”.

La posibilidad de dar un entierro apropiado a “los de antes” --y el posterior camino de “fortalecimiento” espiritual y comunal que esa práctica habilita-- hizo que las personas puedan reconstruir lazos de sangre, vínculos de parentalidad y genealogías muy antiguas sin necesidad de recurrir a los criterios hegemónicos de consanguinidad y descendencia. Que los ancestros “vuelvan a la tierra” dio lugar a un proceso colectivo de ancestralización (Chaumeil 1997), esto es, a la existencia de ancestros comunes en interacción y convivencia con los vivos:

En este día esperado por nuestros *kwifike che, futachegechen* que nos dimos cuenta que era nuestra tarea visibilizarlos, trabajar por mantenerlos vivos, y presentes en nuestra actualidad, y tomando conciencia de nuestra cultura milenaria y nuestra cosmovisión inmensa, como nuestro *Futachao, gnenechen (...)*. Por nuestros antepasados tehuelches y mapuches que están presente en cada una de las actividades de nuestra comunidad, que nuestra lucha por reivindicarnos como Pueblo vienen desde hace mucho tiempo, en nuestra cosmovisión que nos ordena, en nuestro linaje que están los *newen* (Romero Sayhueque 2014)

“Los de antes”, materializados en las sepulturas de los restos óseos, emergen en el presente como aquellos espectros fantasmales de Kharagpur. Sus presencias inscriptas en la externalidad material de las sepulturas o en las instanciaciones de los espíritus son ahora parte de la vida cotidiana de las personas mapuche-tehuelche en la costa y valle de Chubut. Esta cotidianeidad en la interacción tuvo efectos performativos en la reconstrucción de sus memorias y sus vínculos, puesto que el pasado no solo dejó de ser olvido sino que se afirmó como presencia:

Nosotros estábamos solicitando en definitiva un poco de reivindicación, que hace falta con los pueblos originarios, que nadie se olvide, o que tengan presente de que habían pueblos originarios antes, que estábamos invisibilizados. Hoy nosotros trabajamos mucho en el auto-reconocimiento de los hermanos, porque antes hace mucho tiempo se vivía en comunidad (Romero Sayhueque 2014)

Los restos humanos y ajuares hallados en distintos lugares de la región y en diferentes años entraron en la memoria del pueblo mapuche y tehuelche de la costa y el valle de un modo particular. Estos aparentes objetos arqueológicos pasaron a ser para ellos materializaciones de sus

ancestros, y, en esa identificación, “los de antes” se hicieron presentes en la vida de las personas jugando un rol agentivo en el curso de sus historias colectivas. En primer lugar, exigieron ser devueltos a la tierra, y a través de sueños o de las voces de los más ancianos y ancianas, pidieron regresar de acuerdo con las normativas de su Pueblo. En segundo lugar, sus presencias – instanciadas en la naturaleza-- siguen actuando e influyendo hoy en día sobre los vivos, exigiendo ya no ser olvidados: “Este hecho significa para nosotros reencontrarnos con nuestros antepasados, con hermanos que lucharon por ser escuchados; fueron ellos los que nos impulsaron y dieron fuerzas para organizarnos y reclamar su restitución” (Romero Sayhueque 2014)

Este “aparecer” o “brotar” de la tierra por parte de “los de antes” manifiesta una especie de temporalidad paralela en la que un pasado entendido como “inmemorial” adquiere una existencia cotidiana y viviente. En este sentido coincide con Bear en que la presencia de este tipo de materializaciones significa, para las personas cuyas conexiones se hacen evidentes en ellas, una reticencia a renunciar a sus vínculos con el pasado:

Somos una cultura viva, dicha recuperación se produce en tiempo, momento y forma en que nuestros antiguos decidieron regresar, guiándonos hacia un futuro de reconciliación de nuestro pueblo, de reconstrucción y fortaleciendo nuestro espíritu y alma, nuestro *püllü*, renovando nuestra sabiduría y pensamiento. Nuestros antepasados regresaron a su lugar de origen y descanso eterno, renueven ese solo pensamiento que nos legaron, trabajando en comunidad, en unidad, por nuestros abuelos, padres e hijos, por nuestras futuras generaciones en quienes se verá plasmado y reflejado la historia y el espíritu de nuestro pueblo, de respeto mutuo, de igualdad de oportunidades, de reconciliación, de igualdad de tratos. Como comunidad miramos a futuro en el autoreconocimiento y fortaleciendo nuestra identidad. Resguardar el arte de nuestra cultura, nuestra cosmovisión, recuperando saberes (Romero Sayhueque 2014).

Acuerdo con Mariela Rodríguez (2016) que, al enmarcar sus memorias y relatos en relación a los restos humanos, actualizan una concepción de persona específica. Para los mapuche y tehuelche con los que he conversado estos años, la persona que muere puede continuar viviendo de otro modo y, en ocasiones, acompaña a sus familiares vivos. Ellos pueden distinguir sus espíritus cuando se hacen presentes, por ejemplo, en forma de remolinos, a través de *pewma*, en señales de la naturaleza en el transcurso de las ceremonias, en la aparición de algún animal, entre otras formas de revelación:

Ellos también son seres humanos, también tienen un Pueblo, que ellos necesitan, que nosotros necesitamos este proceso, como pueblo, que ellos vuelvan y que descansen como lo es la creencia de la cultura de nuestro Pueblo (Silvia Ñanco 2015).

En esta línea, además, los *chenque* se tornan portales hacia los ancestros; portales en los que personas de tiempos diferentes pueden comunicarse. Porque los antepasados siguen siendo “gente” aun cuando atravesaron un cambio de estado, porque —inmanentes al mundo de los vivos— continúan teniendo agencia, sentimientos, racionalidad y presencia (Rodríguez 2016). Los lugares de entierro son, por lo tanto, huellas de una ocupación territorial que se profundiza en el tiempo, marcas con las que se legitiman las demandas indígenas de ser y estar en sus territorios ancestrales e índice de un mundo en el que los ancestros siguen siendo agentes de la historia en curso.

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

Hace algunos años atrás, preguntar a mis interlocutores sobre sus antepasados, sobre sus familias o por los relatos heredados era remitir a la pérdida o a la interrupción de la transmisión de sus memorias desde que las familias arribaron a la ciudad. 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. Este capítulo apuntó a mostrar ese camino a partir del cual, y a través distintas prácticas discursivas y no discursivas, ellos fueron cotidiana y progresivamente cambiando sus formas de percibir y circular aquel contexto urbano en el que transcurren sus vidas. Particularmente, cómo al volver a pensarse como eslabones de una historia en curso, fueron cambiando sus sentimientos y sentidos acerca de quiénes eran ellos mismos.

A lo largo de los años, no solo se formaron diferentes grupidades (comunidades, agrupaciones, organizaciones) sino que, sobre todo, se refundó el pasado, se restauraron memorias y se entramaron relaciones sumamente afectivas. Con riesgo de dejar prácticas de comunalización y de memoria fuera de mi exposición, intenté identificar y describir aquellas acciones que entiendo como significativas y centrales en la constitución de ese “ser juntos” que, incluso cuando aún no podía explicarlo, percibí tempranamente como tan particular de esa región. En este proceso, la articulación entre memoria, relacionalidad (en términos parentales) 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 de esta región.

En primer lugar, al revisar mis notas de campo, al releer las entrevistas y recordar las conversaciones con cada uno de mis interlocutores, entendí la importancia de la selección poética de ciertas narrativas (Hill 1992). En ellas, por ejemplo, encontré relatos como los *ngtram* que cuentan sus arribos a la ciudad como resultado de los despojos sufridos por sus familias. Estas historias tienen la particularidad de centrarse en los eventos críticos—aquellos que irrumpieron y desmembraron los mundos locales de las personas— porque es a partir de ellos que las personas pueden explicar por qué fueron separados de sus familias, por qué se distanciaron de los lugares donde vivían sus antepasados y por qué han olvidado sus conocimientos. Lo importante fue que, paradójicamente, al compartir estas historias de olvido, ellos fueron transformando sus distintos textos orales en *ngtram*; esto es, en relatos moldeados por el arte verbal ancestral. De este modo, no solo fueron generando una memoria significativa y compartida con origen en la producción histórica de los olvidos y de las desconexiones con el pasado, sino que, como continuadores de ese arte y esa oratoria, refundaron la memoria y actualizaron sus vínculos con los ancestros.

En segundo lugar, el modo en que mis interlocutores hilvanaban sus afectos en complejas redes de vínculos parentales me obligó a entender de otros modos la producción de memorias genealógicas. Las memorias genealógicas no suelen ser una tarea complicada para quienes recuerdan la identidad de sus padres y abuelos, pero sí puede serlo para quienes desean ser incluidos en las genealogías de su Pueblo a pesar de los vacíos y lagunas acerca de “dónde es uno”. En este punto, la memoria también ha sido sumamente creativa y eficaz para restaurar los lazos y vínculos quebrados, porque le es intrínseco el potencial de habilitar relaciones y entramar vínculos impensados tiempo atrás. La tarea no solo consistió en reconstruir los propios linajes para dar cuenta de la “mapuchidad” o “tehuelchidad” en la que uno se auto-adscribía, sino que el desafío mayor, para las personas que empezaban a unirse en proyectos conjuntos de valorización de su Pueblo, fue el de poder reconstruir lazos de familiarización que los unieran entre sí y con ese territorio urbano o semiurbano en el que emprendían sus luchas.

En tercer lugar, a lo largo de los años de trabajo de campo, comprendí que la realización y participación en las ceremonias fue —y continua siendo— una forma de actualizar legados ancestrales y de reconfigurar los lazos afectivos como relaciones “perfusivas” entre las personas, con las fuerzas del territorio, y con los ancestros. Empezar a levantar *nguillatun* o camaruco en sus propios lugares les permitió no solo encarnar en ellos y objetivar en el territorio aquellos recuerdos sobre los camarucos de “antes”, sino, además, generar sus propios compromisos vinculantes con los espíritus y los *newen* del lugar. Estas ceremonias propician el espacio donde es posible el intercambio de señales, consejos, sueños, trayectorias y mandatos, y con él, la refundación de los lazos que los convierten en “parientes” o personas familiarizadas entre sí.

Por último, y en este mismo camino de relacionalidades, los procesos de ancestralización también fueron otras de las formas creativas en que la memoria fue produciendo ese entramado singular que hace al “ser juntos” de los mapuche y tehuelche de la costa y valle de Chubut. La ancestralidad creada a partir del enterramiento de los restos humanos—de los ancestros “volviendo a la tierra”— fue y es un proceso sumamente afectivo de traspaso recíproco de sustancias, memorias y relaciones entre los vivos, los de antes y las fuerzas de ese lugar que se constituye en *chenque*.

Entiendo, para finalizar, que todas estas prácticas y relaciones permitieron refundar el pasado desde la grilla de la ancestralización y la familiarización, configurando los encuentros de diversas trayectorias—humanos, ancestros y no humanos--como los eventos-lugar de un “nosotros” que se constituye como tal porque ya lo era antes. Un “nosotros” cuyos orígenes se dispersan entre distintos puntos geográficos y, aunque no sea simple de entender en la primera impresión, también y simultáneamente confluyen en un origen antiguo y permanente en la costa y valle de Chubut.

## PARTE IV

### LAS LUCHAS EN LA COSTA Y VALLE DE CHUBUT

En la parte III de la tesis he indagado, en base a la configuración hegemónica del espacio presentada en la parte II, los procesos afectivos y la constitución de los lugares de apego de los grupos y las personas mapuche-tehuelche con las que trabajé. El centro del análisis estuvo puesto en dar cuenta de cómo, a través de distintas narrativas de la memoria y diversos eventos creativos, se fueron fijando las diversas trayectorias sociales en subjetividades afectivas constituidas entre las personas, los ancestros y las fuerzas del entorno, conformando los eventos-lugar constitutivos del “ser juntos” como mapuche y tehuelche en la costa y valle de Chubut.

Estas moradas afectivas fueron simultáneamente deviniendo en instalaciones estratégicas para la confrontación y la negociación política en distintos contextos. Enmarcados en las configuraciones hegemónicas presentadas en la segunda parte y, conformadas a partir de los procesos de pertenencia contados en el tercer apartado, esta cuarta sección describe analíticamente los procesos de lucha y de resistencia que fueron atravesando las comunidades y las personas con las que trabajé. En otras palabras, esta cuarta parte se focaliza en analizar la forma en que los procesos de restauración de memoria, de entramado de pertenencias y de constitución de subjetividades, en tanto procesos fundamentales para los movimientos políticos, aportan una particularidad a la resistencia y a la trayectoria de militancia en la región.

Como ya lo analizamos en la parte II de la tesis, aun cuando los espacios sociales transitados por las personas se presentan como ya configurados por los procesos hegemónicos, en ellos también encuentran lugares disponibles para ocupar de otras maneras. Si bien las formas de entrar y salir de los mismos, así como la forma de conectarlos en sus recorridos, son impuestas por una determinada distribución espacial<sup>70</sup> (Grossberg 1992), las movilidades estructuradas de las personas que los circulan cotidianamente también producen modificaciones en aquellos espacios, hasta, en ocasiones, desafiarlos. En esta parte de la tesis me centraré en esto último, es decir, en las luchas que los mapuche y tehuelche emprendieron para impugnar ciertos criterios hegemónicos de movilidad —como accesos y salidas, formas de ocupar o de no hacerlo, y hasta la existencia misma de ciertos lugares. En otras palabras, de qué maneras las moradas de apego que los fueron constituyendo como sujetos afectivos devienen también instalaciones estratégicas desde las cuales habilitar formas permitidas de reclamo y acciones políticas transformadoras.

Las personas con las que trabajé fueron entendiendo que ciertas prácticas sociales, reflexiones discursivas, relatos heredados y encuentros con otros seres humanos y no humanos fueron dando sentidos a sus experiencias de “estar en lucha”. Al entramar de modos específicos las memorias y

---

<sup>70</sup> Esto es así porque los lugares son valorados, marcados, definidos y habilitados diferencialmente para distintos tipos de sujeto según las matrices de alteridad y de desigualdad dominantes (Briones 2005).

las visiones del mundo que cada uno traía consigo, las experiencias colectivas fueron adquiriendo el potencial político y performativo que a continuación describiremos.

Es en estos contextos de conjunción colectiva que el conocimiento o las formas de entender y habitar el mundo como mapuche-tehuelche produjo un sentimiento local de “estar en lucha” en una región en lo que esto no parecía posible. En el transcurso de los ocho años que trabajé junto con ellos me he sorprendido muchas veces de esa capacidad colectiva para transformar los marcos de interpretación con los que empezaron a reestructurar sus afectos personales y comunitarios en herramientas políticas con un alto valor impugnador de los universales que ordenan y organizan el orden de la vida y de la política (o lógica policial de Rancière 1996) en contextos de ciudad. En esta línea, entonces, entiendo que las luchas de las comunidades mapuche-tehuelche que se fueron desplegando en la costa y valle de Chubut produjeron los mismos lugares que hoy ocupan y que no hace muchos años no existían en el escenario social de la provincia. Ocupándolos colectivamente a lo largo de los años, además, fueron obligando al resto de la sociedad a repensar la misma lógica de configuración territorial promoviendo otros reordenamientos entre las partes (Ramos, Sabatella y Stella 2014). Esta cuarta parte de la tesis se centra en los procesos de lucha a partir de dos descripciones etnográficas diferentes pero complementarias.

La primera de ellas es el material del capítulo seis y gira en torno a los sentidos locales de pertenencia y a la particularidad política que adquiere la doble adscripción, como mapuche y tehuelche. En la costa y valle la conformación de comunidades que se auto-reconocen como pertenecientes a estos dos pueblos es una de las características que definió la lucha indígena en la provincia y particularmente en esta región. Si bien esta doble pertenencia ha sido un posicionamiento político-afectivo con una larga historia en el movimiento indígena de Chubut en general, en los últimos años, ciertos énfasis y usos gubernamentales de estas adscripciones, así como determinados acontecimientos y conflictos a nivel provincial decantaron en una novedosa bifurcación de los posicionamientos y reflexiones en torno a ser mapuche-tehuelche. Hoy en día, el hecho de subrayar el componente mapuche o tehuelche de esa doble identidad no tanto actualiza un determinado pasado histórico sino, más bien, un posicionamiento político diferencial frente al Estado, la lucha indígena y la reivindicación como Pueblo. En lo que se refiere a la zona de la costa y el valle, el posicionamiento político de doble pertenencia continúa hoy en día siendo una de las improntas que definen la agenda de lucha. En el marco de ciertas políticas provinciales destinadas a las comunidades indígenas, el “ser mapuche-tehuelche” fue primero una reacción ante las miradas oficiales que folklorizan lo tehuelche y estigmatizan lo mapuche. Pero, con el tiempo, la puesta en valor de una trayectoria de doble pertenencia como mapuche-tehuelche fue tanto la marca que distinguió al movimiento indígena en la provincia como el vocabulario provincial de las luchas metadiscursivas entre indígenas y Estado.

Para entender la lucha indígena en Chubut, resulta necesario comprender los discursos colectivos con los que las comunidades disputaron los dispositivos académicos y estatales de clasificación de alteridades; esto es, historizar ese lento pero continuo proceso de resistencia y de fortalecimiento de sus identidades entramadas en las memorias de estos dos pueblos. Estas luchas, como lo veremos a continuación, son emprendidas desde distintos proyectos políticos. Unos pelean el control de los usos del pasado y, centrados en la reestructuración de sus relacionalidades y memorias, mostraron el poder que tienen estos trabajos colectivos para redefinir la preexistencia del indígena a los Estados nacionales en sus propios términos. Otros pelean el control sobre la producción de conocimiento y sobre la trasmisión de sus saberes ancestrales —conocimiento y saberes que fueron arrebatados y manipulados por aquellos sectores de la Ciencia y de la

academia que se adjudicaron el rol de ser ellos los únicos habilitados para poder clasificar las identidades y decretar sus extinciones.

En estas trayectorias de lucha, las personas mapuche-tehuelche fueron cambiando las condiciones morales que determinaban sus modos de aparecer en los espacios públicos mientras fueron también tomando conciencia de la responsabilidad política de ser los agentes de su propia historia. Constituyéndose primero como sujetos dignos y respetables, fueron luego anclando sus denuncias en un relato histórico diferente y planteando nuevos objetos de reclamo, y, en el ejercicio de estos derechos, lograron cuestionar muchos de los criterios de autenticidad con los que se definía la legitimidad o ilegitimidad de esas denuncias y reclamos. Este fue el camino que se utilizó también para recuperar territorio ancestral en la región, el cual culminó en un escenario donde los distintos reclamos territoriales ya no pudieron ser deslegitimados ni obturados desde las lógicas anteriores de territorialización estatal.

La segunda etnografía, con la que he armado el capítulo siete, es justamente acerca de esos procesos de recuperación territorial que se han emprendido en la zona. A través de la exposición de cada una de estas recuperaciones, el capítulo va señalando la forma en que se fue experimentando y reconstruyendo políticamente la idea de una recuperación ancestral en sitios donde esto no parecía posible. Y, sobre todo, cómo en estos intentos y logros, la idea de recuperación fue adquiriendo los sentidos particulares que definen la lucha indígena en la costa y el valle.

Cada uno de los procesos llevados a cabo en la región sobre la recuperación de la cultura, la memoria y las formas de ser y estar en el mundo como mapuche-tehuelche implicaron la acción de “volver a la tierra” y de “desalambrar” los espacios territoriales y sociales de las ciudades. Esta concepción de “desalambrar” o de “volver a la tierra” entrama aspectos ideológicos diferentes a los encarados en contextos rurales, por ejemplo. Es en base a esto último que este capítulo analiza las diferentes re-significaciones que se fueron plasmando en los diferentes procesos de recuperación territorial para mostrar el desarrollo temporal de la tensión entre las concepciones estatales desde las que un lugar físico puede llegar a ser “cedido” y aquellas concepciones del movimiento indígena por las que ese mismo lugar es redefinido como “desalambrado”.



## CAPÍTULO 6

### LA LUCHA POR SER MAPUCHE Y TEHUELCHES

#### 6. 1 “Están todos entreverados”: la doble pertenencia en los procesos de lucha indígena

Como analicé en la parte II —capítulo dos y tres—, las matrices provinciales de alteridad configuraron un escenario social y territorial en el cual no había un lugar habilitado para el reclamo indígena, puesto que mientras los “tehuelches” habían desaparecido, los “mapuches” eran extranjeros. No obstante, estos mismos presupuestos comenzaron a ser cuestionados cuando la movilización indígena empezó, hace aproximadamente veinticinco años atrás, a poner en cuestión esas ausencias.

Al empezar a transitar un camino de lucha y de reconocimiento, las personas que se reconocían como indígenas en la provincia de Chubut fueron produciendo sus propias formas de ser visibles y audibles. En breve, estas transformaciones, tanto en la autoadscripción de los propios grupos como en el reconocimiento oficial hacia los mismos, fueron siendo el resultado de la movilización indígena que, en las últimas décadas, ha planteado nuevos circuitos de relación, de constitución de alianzas y de pertenencias.

En primer lugar, y como ya lo he señalado, la movilización indígena revirtió aquel final premeditado sobre el mestizaje y la desaparición de los grupos hasta el punto en que Chubut pasó de ser una provincia “sin indígenas” para ser, a principios del año 2000, una de las provincias con mayor cantidad de habitantes indígenas<sup>71</sup>. En segundo lugar, esta movilización motivó una escalada de solicitudes de reconocimiento de comunidades indígenas, pasando del número de tres o cuatro personerías jurídicas reconocidas a principios de los ‘90 a más de doscientas en la actualidad. En tercer lugar, y lo que me interesa analizar acá, es que estos reclamos y reconocimientos fueron hechos en nombre de una doble pertenencia como mapuche y tehuelche. La auto-adscripción de organizaciones y comunidades como mapuche-tehuelche terminó siendo una particularidad general del movimiento indígena de Chubut.

Esta doble adscripción puso en tensión el sentido común y académico para el cual solo era esperable una reemergencia de grupos étnicos en los términos de las autodefiniciones fijas y nítidas señaladas en el capítulo dos. Para la historia de antagonismos que había construido Chubut, en la que el mapuche de Chile había invadido y extinguido al tehuelche que vivía en territorio argentino, no era posible que ambos pueblos formaran parte de una misma adscripción de pertenencia. En esta dirección, la doble pertenencia actualizó memorias silenciadas hasta entonces sobre procesos históricos ligados a experiencias de re-localización, de conformación de

---

<sup>71</sup> Dirección General de Estadísticas y Censos (GEyC) “Informe acerca de la Población de Pueblos Indígenas del Chubut (Segunda Parte)”. Subsecretaría de Modernización del Estado. Disponible en: <http://www.estadistica.chubut.gov.ar/home/archivos/publicaciones/informestematicos/la%20Poblacion%0de%20Pueblos%20Indigenas%20del%20Chubut-2da%20parte.pdf> (acceso en septiembre del 2015)

comunidades, de redefinición de parentescos y de alianzas políticas desde puntos de vista diferentes a los hegemónicos (Briones y Ramos 2010).

La autodefinition como “comunidades mapuche-tehuelche” y la reconstrucción de los vínculos y solidaridades que el movimiento indígena promovió entre ellas, contradujo el fundamento de las narrativas hegemónicas de separar bajo rótulos descriptivos a los “indios buenos” de los “indios malos” o, en otras palabras, a los sujetos “tehuelches- argentinos y extinguidos” de los “mapuches chilenos”, “invasores”, “no autóctonos” y, consecuentemente, con menos derechos. Esto puso en relieve tanto la arbitrariedad y el poder de las identidades impuestas como el silencio sobre los procesos de conformación de grupos y su relegamiento a lo impensable desde la lógica lineal con la que se establecían los vínculos entre “identidad”, “raza” y “cultura”—en los términos ya expuestos por ciertos académicos y naturistas en el capítulo dos.

Como lo hemos analizado en la parte III de la presente tesis, al reconstruir a sus familias o linajes como constituidos por antepasados mapuche y tehuelche, las personas evidenciaron trayectorias de grupo donde las alianzas y los procesos de familiarización (“hacerse parientes”) (Ramos 2010) fueron una forma política recurrente de proceder, particularmente en contextos críticos (Das 1995) donde debieron enfrentar persecuciones de los ejércitos, cautiverio en campos de concentración, desmembramiento familiar, desalojos, desplazamientos forzados, migraciones, entre otras situaciones de avasallamiento y dominación.

La doble pertenencia, visibilizada en los procesos de lucha por ser reconocidos como pueblos indígenas pre-existentes al Estado, puso en relieve una identificación particular; una en el que el “ser” era intrínsecamente el resultado de articulaciones políticas y parentales de larga data; y una en la que no había lugar para las fijeza ni para los criterios culturales más allá de la historia compartida y la memoria común. Como ya anticipamos, estos desplazamientos epistémicos —y las luchas epistémicas que inauguraron—fueron el resultado de la movilización indígena en la provincia, un movimiento social heterogéneo en sus discursos, sus propuestas, sus posicionamientos y sus reconstrucciones del pasado, pero afín en el propósito de irrumpir en los discursos hegemónicos con nuevos pisos de interlocución acerca de “quiénes son” los indígenas de Chubut.

Ahora bien, para poder explicar y entender la reproducción material e ideológica de los grupos étnicos por parte del Estado es fundamental dar cuenta de las implicancias que tuvieron los procesos de producción de la diversidad cultural. Como lo hemos visto en el capítulo tres, este análisis debe tener en cuenta no solo las maneras de constitución de alteridades a nivel nacional, sino los niveles provinciales de producción de la diversidad. Las provincias también han operado como instancias de articulación, han producido representaciones particulares y localizadas sobre la política y han administrado sus propias formaciones locales de alteridad (Briones 2005)

Bajo este escenario cambiante de configuración de alteridades a nivel nacional y provincial es que se han llevado a cabo, a lo largo de los años, las diversas instancias de luchas indígenas dentro de Chubut. Algunas de estas han estado enmarcadas en “lo tolerable” por parte del Estado y otras, por el contrario, se han enmarcado por fuera de cualquier lógica estatal, reconfigurando una nueva lógica para interpelar las comunidades indígenas. En este interjuego de clasificaciones, el gobierno provincial de los últimos años<sup>72</sup> ha logrado reinstaurar la separación hegemónica entre

---

<sup>72</sup> Desde diciembre del 2011 hasta diciembre del 2015 se desempeñó como gobernador Martín Buzzi del Partido Justicialista. Desde diciembre del 2015 hasta la actualidad también gobernó el Partido Justicialista

“buenos” y “malos” indígenas pero con sentidos renovados. La asociación del mapuche-tehuelche con las ideas que antaño estaban relacionadas con el “tehuelche argentino”, hoy en día es retomada por distintas instancias de gobierno con sentidos nuevos. El mapuche-tehuelche leído hegemonícamente en clave tehuelche, ya no es el indio folklórico de un origen lejano de la argentinidad, sino un “descendiente” de aquel tehuelche, hoy “mestizado”, que forma parte de un Estado que los reconoce dentro de su propia legibilidad: “ciudadanos argentinos”. Como contrapunto, el mapuche-tehuelche leído hegemonícamente en clave mapuche, ya no es el indio venido de Chile y ruralizado, sino un agente —siempre en sospecha— cuya forma de hacer política es vista como “terrorista”, “delictiva”, influenciada desde el extranjero y desde intereses foráneos<sup>73</sup>. Los sentidos implícitos a esta distribución de valores son la asociación de lo tehuelche casi camuflado en el argentino común y de lo mapuche con un hacer conflictivo y separatista del Estado.

Estas formas de administrar la diversidad cultural en la provincia estuvieron a tono con los diferentes estilos nacionales de construcción de hegemonía. En esta dirección, y en un primer momento, las políticas provinciales dirigidas a los indígenas —en conjunto con las nacionales— tendieron a la ampliación de las instituciones de representación indígena, y a promover demandas como la restitución de restos o el relevamiento territorial de las comunidades reconocidas, además de otros planes nacionales y provinciales como los dirigidos a la construcción de viviendas y a los desarrollos productivos. Uno de los efectos sociales de estas inversiones gubernamentales ha sido la multiplicación de las presencias estatales en ámbitos que años anteriores eran objeto de reclamo. Pero en simultaneidad con ello, las experiencias históricamente marcadas desde el movimiento indígena chubutense de “estar dentro” o “fuera del Estado” devinieron más difusas y complejas, exigiendo reposicionamientos y nuevos diagnósticos sobre el contexto político de “la lucha mapuche-tehuelche”.

Desde el punto de vista de las trayectorias de lucha ancladas en la región de la cordillera, por ejemplo, se fueron haciendo otras lecturas de los últimos gobiernos kirchneristas, evaluando las ampliaciones de hegemonía como cooptación, control sobre las demandas indígenas y desmovilización de los procesos crecientes de recuperación territorial. Desde este ángulo, los militantes de esta zona identificaron como un nuevo desafío redefinir, en relación con aquel contexto, sus ideas de autonomía y auto-determinación, para re-direccionar la lucha “por fuera del Estado”. Como consecuencia, se subrayó la divergencia política entre quienes proponían transformar el Estado desde adentro y quienes consideraban que la lucha indígena debía ser una lucha desde afuera de cualquier lógica estatal.

Sin embargo, en estos últimos años, este posicionamiento se hizo más extremo y tuvo cambios profundos para la mayor parte de las organizaciones y comunidades de Chubut. Esto debido al cambio en las matrices de inclusión y exclusión de los gobiernos entrantes tanto a nivel provincial y nacional —a nivel provincial asumió el gobernador Mario Das Neves (2015-2019) y a nivel nacional asumió el presidente Mauricio Macri (2015-2019) — que implicaron un reposicionamiento del Estado en relación a los reclamos y demandas indígenas. A diferencia de los gobiernos anteriores que buscaban la integración de las poblaciones indígenas al Estado desde

---

pero con otro posicionamiento político. Hasta el año 2017 el gobernador fue Mario Das Neves quien, al fallecer ese año, fue reemplazado por Mario Arcioni, su vicegobernador.

<sup>73</sup> “Ministro de Chubut acusó a los mapuches del grupo RAM: Son terroristas”. Diario Río Negro Acceso 22/01/18. <http://www.rionegro.com.ar/region/son-terroristas--ministro-de-chubut-acuso-a-los-mapuches-del-grupo-ram-GG1998967>

una lógica pluricultural o multicultural subsumida en el ideal más homogenizador de “lo nacional y popular” —analizada en el capítulo dos—, el actual gobierno se presenta como un Estado que, garante de la propiedad privada, se ve obligado a reforzar el accionar de las fuerzas de seguridad con protocolos de procedimientos más autonómicos y mayor despliegue numérico (Escolar 2005). Mientras finalizaba la escritura de estos últimos capítulos de la tesis, esta escalada en el proceder represivo del Estado llegaba a niveles que nunca hubiésemos esperado antes<sup>74</sup>. No solo se desconocieron los derechos provinciales, nacionales e internacionales de los pueblos originarios, sino que se agudizaron las relaciones de dominación y avasallamiento hacia los mismos, habilitando discursos inéditos sobre “terrorismo” para justificar una política de represión y persecución a las comunidades indígenas, a las organizaciones y a los militantes que apoyen las causas y reclamos de estos pueblos en general. Bajo esta nueva reconfiguración hegemónica, los mapuche pasaron a ser los destabilizadores de la soberanía nacional y de la democracia; pasaron de ser parte de las “raíces ancestrales” de una identidad nacional --que así se maquillaba como pluricultural-- a ser nuevamente los invasores y violento chilenos<sup>75</sup> que permanentemente traspasan la frontera nacional (Ramos 2017)

Frente a este panorama, el movimiento indígena cordillerano profundizó sus pertenencias mapuche como ícono de su posicionamiento externo al Estado-nación y para reforzar los sentidos de Pueblo ínter-cordillerano (algunos de los militantes empezaron a usar la bandera de lucha del cacique histórico Lautaro<sup>76</sup>). Mientras escribo estas páginas de mi tesis, me encuentro con cambios muy recientes y profundos en torno a las ideas que giran en torno al “ser mapuche”, porque estamos frente a un Estado que ha llevado la “cuestión mapuche” a las esferas de los prejuicios y estereotipos del sentido común, abonando la convicción general que los mapuche representan al enemigo interno por excelencia y desconociendo las leyes de la Constitución Nacional y los tratados internacionales.

Sin embargo, en la comarca de la costa y valle de Chubut es otra la situación. Si bien las comunidades de la región han acompañado muchas de las luchas encaradas en la zona de la cordillera y se han pronunciado, sobre todo en este último tiempo, en contra de este Estado que ha instaurado un contexto de persecución y represión hacia las comunidades indígenas, muchas de las organizaciones y comunidades de la costa y valle han venido enmarcado sus luchas desde otro lugar. Uno que busca seguir poniendo en valor la doble pertenencia y visibiliza tanto las memorias y los saberes del pueblo *günün a künä*—o tehuelche— junto como los del pueblo *mapunche* (o mapuche).

---

<sup>74</sup> En este contexto el Estado nacional, en complicidad con los gobiernos provinciales, han sido los responsables de la privación ilegítima de la libertad del *longko* Facundo Jones Huala y de las muertes de dos personas: de Santiago Maldonado que murió ahogado escapando de la brutal represión de un corte de ruta por las Fuerzas de Seguridad—Gendarmería Nacional—en la *pu lof* en Resistencia, en la provincia de Chubut; y de Rafael Nahuel, un joven mapuche que fue asesinado de un tiro por la espalda por la prefectura nacional, también en el marco de un desalojo violento del *Lof Lafken Winkul Mapu* en la provincia de Río Negro.

<sup>75</sup> El movimiento mapuche en Chile desde hace muchos años que es construido como un movimiento terrorista y separatista del Estado por los diferentes gobiernos.

<sup>76</sup> El *toqui* Lautaro (1534-1557) fue uno de los líderes mapuche de la llamada “Guerra de Arauco”. Tras vivir como “indio de servicio” con los españoles, jugó un rol fundamental al aplicar los conocimientos de la cultura hispana a favor de la resistencia y lucha mapuche.

En este camino, los militantes indígenas de la región han encarado proyectos para la “revitalización” de las lenguas tanto mapuche como tehuelche, la implementación de “talleres sobre prácticas ancestrales”, la realización de encuentros para la difusión de conocimientos y prácticas mapuche y tehuelche, entre otras actividades. Por otro lado, alguno de sus militantes empezaron públicamente a vestir con *quillango* (manto) —uno de los diacríticos que localmente caracterizan al pueblo *Günün a künä* — y a expresar sus discursos políticos tanto en *mapudungun* como en *ginin a iajich*.

Considerados reclamos “legítimos” desde la mirada de la política estatal, esta valorización y visibilización de ciertas prácticas entendidas como “tehuelches” fue interpretada desde los organismos del gobierno provincial como evidencias de nacionalismo, reflatando los viejos discursos en los que “lo tehuelche” deviene ícono de argentinidad y “lo mapuche” de “falta de nacionalismo”. No obstante, en estas puestas en valor de una identidad doble como mapuche y como tehuelche, las comunidades y organizaciones de la costa y valle han producidos sentidos de pertenencia más allá de los sentidos hegemónicos profundizando, desde una renovada expresión, los caminos de lucha ya emprendidos.

Aun cuando parezca que esta valorización y visibilización de lo tehuelche en la región remite a fuentes clásicas de la etnografía y a una historia oficial amateur que desde años atrás ha empezado a ser largamente criticada<sup>77</sup>, los marcos de interpretación desde los cuales actualmente se retoman estos rótulos etnológicos se fueron gestando desde lógicas impensadas para la hegemonía local. El sentimiento y los sentidos políticos que adquiere en la costa y el valle el hecho de “ser mapuche” y “ser tehuelche” responde menos a las lógicas oficiales de clasificación —basadas en una etnología racializada extemporánea— que a las memorias donde, como vimos en la parte anterior de la tesis, se conjugan los recuerdos de los abuelos, las experiencias de levantar un *nguillatun*, la ancestralización colectiva y las experiencias situadas de lucha. En este camino, los grupos que empezaron a militar en torno a sus saberes mapuche y tehuelche fueron siendo agentes activos en la selección de evidencias históricas, particularmente haciendo sus propias elecciones políticas-afectivas en sus usos de las memorias y de los documentos disponibles.

Esta dialéctica entre procesos hegemónicos de clasificación (alterización) y experiencias de conocimiento ancladas en los antepasados (memoria) fue promoviendo procesos de subjetivación política en los que confluyen viejas categorías de la Antropología con sentidos afectivos y creativos de identidad. La información disponible —en libros, documentos y narrativas oficiales— es incluida, junto con los relatos heredados de sus antepasados, en el conjunto de fuentes con los que es posible restaurar “lo que verdaderamente sucedió en el pasado”. Pero estas “fuentes”, necesarias para reconstruir lagunas, silencios y revertir los no-saberes, son leídas desde lugares de apego y desde marcos afectivos de ver y entender el mundo. De acuerdo con Joanne Rapaport (2005), para comprender los sentidos sociales de una documentación escrita, no solo basta describir sus contextos de producción, sino también cómo esta ha sido leída a lo largo del tiempo y a través de las fronteras culturales.

---

<sup>77</sup> Como lo vimos en el capítulo dos, Rodolfo Casamiquela fue uno de esos científicos que se interesó por el estudio de los pueblos indígenas patagónicos y se sumó a dialogar con la escuela histórico – cultural. Casamiquela se dedicó a construir un “mapeo” de los pueblos indígenas patagónicos, de sus características biológicas, culturales y lingüísticas y, a su vez, les adjudicó una localización territorial delineando, a través de rasgos y ubicaciones, fronteras étnicas. (Crespo 2008, Tozzini 2017)

El hecho de habilitar un lugar político de participación pública como pueblo *günün a künä* y como pueblo *mapunche*-- es, en la provincia y en la región, un posicionamiento disruptivo puesto que, de maneras más o menos sutiles, este pone en cuestión las matrices hegemónicas con las que se ha incluido o excluido históricamente al indígena en Chubut. El tehuelche ha sido representado oficialmente como “indio bueno” en la medida en que su lugar de enunciación permanezca más cerca de las manifestaciones folklóricas —actos conmemorativos, lengua y prácticas culturales— que de aquellas catalogadas como políticas —reclamos y demandas por incumplimiento de derechos y recuperaciones territoriales, por ejemplo. En otras palabras, el tehuelche ha venido siendo, para la mirada oficial, un sujeto del pasado o una presencia “despolitizada” por excelencia.

Además de enfrentar los efectos coactivos de esta idealización (Alonso 1994) del tehuelche, la movilización indígena en la costa y valle --conformada mayormente por organizaciones y comunidades urbanas-- ha tenido que pelear su visibilidad como indígenas y sujetos de derecho frente a discursos dominantes donde el indígena era aquel que vivía en comunidades rurales. Ante este desafío, las exposiciones y las intervenciones culturales en distintas instituciones --charlas sobre conocimiento indígena en las escuelas, por ejemplo-- fueron siendo sus sitios habituales de circulación. El control sobre sus vidas cotidianas (“empoderamiento”) y la lucha por cambiar sus condiciones de vida<sup>78</sup> estuvieron, entonces, centrados en una vigilancia epistémica, habilitando lugares inexistentes para definirse como los productores autorizados de los conocimientos indígenas (inicialmente mapuche). En esta dirección, entiendo que los nuevos lugares de enunciación en los que el pueblo *günün a künä* adquiere un emergente primer plano constituyen una profundización de los procesos de toma de control, en una provincia donde los discursos en torno a “lo tehuelche” siempre fueron entextualizados, autorizados y circulados desde el poder.

Destaco, por lo tanto, dos procesos de lucha particulares que se fueron desarrollando en los últimos años en torno a las pertenencias étnicas y sus puestas en valor como pueblo mapuche-tehuelche en la costa y el valle. Uno tiene que ver con la lucha por el acceso al pasado y el control de sus usos. El otro, y en relación al anterior, tiene que ver con el empoderamiento del indígena urbano en la producción y trasmisión de esos saberes y conocimientos. Ambos procesos han logrado que la visibilización de una doble pertenencia indígena ya no pueda ser interpretada meramente como una simple reproducción de los discursos oficiales, ni como una mera apropiación de los lugares disponibles por la hegemonía provincial. Por el contrario, señalan un camino sumamente afectivo de resistencia que ha definido y ha caracterizado muchas de las agendas políticas y lenguajes de oposición al poder que se han desarrollado en la región.

### **6.1.1 Mayor control en los usos del pasado**

Con la llegada de la religión y la onomástica se va produciendo una transformación en ella. Entonces, los hombres tehuelches, especialmente los caciques, en el norte de la Patagonia, empezaron a ser bilingües. Pero las mujeres siguieron hablando tehuelche, incluso algunas familias pasaron del tehuelche al castellano, sin pasar por el mapuche. Hubo un sincretismo religioso y lo tehuelche se mapuchizó. Pero el

---

<sup>78</sup>Lawrence Grossberg (1996) diferencia las acciones de resistencia entre “empoderamiento” -- tener cierto control sobre la vida cotidiana--, “lucha” --el intento por cambiar las propias condiciones de existencia--, y “resistencia” propiamente dicha, la cual involucra un desafío activo y explícito a alguna estructura de poder desde un lugar de oposición.

mapuche como Pueblo estaba del otro lado de la cordillera. Hoy hay descendientes vivos de grandes caciques tehuelches. Solo son algunas familias, los otros son descendientes de mapuches. Los Ñanco, por ejemplo, son descendientes de Sacamata, uno de los caciques más serios del norte de la Patagonia, nacido entre 1870 y 1880. Uno de mis maestros fue quien salvó la lengua tehuelche, ya que era el último que la hablaba. Se llamaba José María Cual (que en tehuelche quiere decir cuello). Él murió en 1960, a los noventa años. Durante muchos años nos dedicamos a la lengua tehuelche y por él quiero rendirle el máximo homenaje a este Pueblo, descendiente de los habitantes más antiguos de América entera. El 99 por ciento de los que se definen como mapuches son de origen tehuelche. Pero se han dado muchas confusiones por la lengua o el apellido. Así se va perdiendo la identidad. Eso es lo más terrible. Los nietos de mis maestros, que sabían lo que eran, hoy son todos mapuches. Es decir, el abuelo es tehuelche puro, pero el nieto es mapuche. Entonces la Patagonia perdió su identidad. Esta es tierra de aluviones, porque todos los días llega gente desde otros lugares. Entonces, los maestros no son de aquí y es muy difícil recrear esa identidad maravillosa que -hasta hace treinta años- fue la palabra, la casa abierta, la hospitalidad, la seguridad y la base indígena, ahora desteñida por toda esta confusión que hay con los mapuches. Pero hasta hace unos años atrás la historia era clara. La lengua tehuelche es una lengua muerta. Murió en 1960. Y no hay interesados en aprenderla. Yo lo hice porque era consciente de que mi maestro, José María Cual, era uno de los últimos que la hablaba. Se comunicaba conmigo en español y podíamos hacer traducciones del mapuche al tehuelche, revisarlas durante varios años y pasarlas en limpio. Él tenía la conciencia que era el único que iba quedando para hablar esa lengua. Hoy se pierde la cultura. Los descendientes, en su mayoría, no mantienen la lengua. En Argentina a la lengua indígena le queda una generación y nadie se preocupa por recuperarla (Rodolfo Casamiquela<sup>79</sup>)

Como se puede desprender de este relato, la construcción hegemónica de la imagen del tehuelche y del mapuche en la región ha escondido otras tramas y otras relaciones de dominación dentro de las cuales los académicos y el Estado parecerían ser los únicos autorizados para narrar la historia, las relaciones entre ambos pueblos, contar sobre sus conocimientos, sus prácticas y hasta sobre sus memorias.

Al construir al “tehuelche” como extinguido y a su cultura como una expresión que se desarrolló en un tiempo pasado, quienes ocuparon por muchos años el lugar social de la Ciencia social en Patagonia se han presentado como la única voz “experta” para hablar sobre este Pueblo, estableciendo una relación de subordinación a partir de la cual las familias indígenas de la región— como la familia Ñanco de la comunidad *Pu Fotum Mapu* a la que hace referencia Casamiquela en la cita anterior—parecían haber quedado con poco margen para contarse y pensarse a sí mismos en la actualidad. Este escenario de visibilización controlado por la hegemonía académica y estatal fue el contexto a partir del cual se han enmarcado las luchas de los mapuche-tehuelche de la región. Luchas que no solo han buscado revertir estos dispositivos separatistas y clasificatorios, sino que, además, han buscado tener mayor control en los usos de un pasado que les fue arrebatado.

---

<sup>79</sup> Diario La Nación “Quiénes son los mapuches” (16/09/2014) Disponible en : <https://www.lanacion.com.ar/1727466-historia-mapuche>

En el año 2009, cuando iniciaba mi investigación que luego se transformó en la tesis de licenciatura (Stella 2014), recuerdo que las primeras búsquedas en internet y recopilaciones de información sobre comunidades mapuche-tehuelche en la localidad de Puerto Madryn referían, la mayoría de ellas, a las actividades que estas comunidades realizaban en el marco del aniversario de la ciudad. Las noticias de los diarios, los portales u otros sitios informativos --como el de la secretaría de Cultura y Turismo— remarcaban la participación de la comunidad *Pu fotum Mapu* en el acto conmemorativo de la llegada de los colonos galeses a la costa de la ciudad, y el posterior encuentro armonioso con “los tehuelches”. Esta recreación simbólica continúa hasta el día de hoy representando el hito fundacional de la ciudad, y de la provincia en general, hito a partir del cual se resaltan como ejemplares “las buenas relaciones de convivencia” entre estos dos pueblos.<sup>80</sup>

Este primer acercamiento e información sobre las comunidades estuvo atravesado por ciertos prejuicios y valoraciones sobre cómo yo entendía que debían posicionarse los militantes indígenas frente a determinados temas y acontecimientos. Más cerca de un posicionamiento académico que buscaba discutir y refutar aquellos estudios y análisis sobre las pertenencias indígenas en la Patagonia como lineales y acabadas, mi mirada desvalorizaba cualquier tipo de reivindicación que apelara a aquellos diacríticos hegemónicos de definición de alteridades indígenas. Entendía, en aquel entonces, que las prácticas y participaciones en actos oficiales o “folkloricos” por parte estas comunidades contribuían a la reproducción de los estereotipos y sedimentos clasificatorios hegemónicos que históricamente han definido y estigmatizado a los mapuche y a los tehuelche. Me preguntaba, entonces, por qué las mismas comunidades participaban de un acto que en el fondo buscaba consolidar la imagen de que los únicos y verdaderos habitantes originarios habían sido los tehuelche ya extinguidos—y no así “los mapuches invasores”—, y que únicamente figuraban en la historia oficial por haber establecido relaciones pacíficas y de cooperación con los colonos galeses—quienes eran resaltados por traer “el progreso” a la zona. Parafraseando a Rapaport (2005), me preguntaba cuál era la razón por la cual los mapuche-tehuelche de la costa y valle de Chubut encontraban en determinadas prácticas, diacríticos y narrativas reproducidas por la academia y el relato oficial los lugares para poder reafirmar su identidad.

Esta primera percepción sesgada por mis propios prejuicios pudo revertirse a partir de mi acercamiento al campo. Al conocer y conversar con los integrantes del *lof*, al escuchar sus trayectorias y sus motivaciones, y el mismo hecho de poder participar de muchas de sus actividades, me permitió abrir la mirada y comprender de otras formas las implicancias afectivas y de pertenencia que atraviesan los procesos de subjetificación indígena en contextos de dominación y subalterización. Entendí, como lo señala la autora (Rapaport 2005), que las experiencias de los mapuche y tehuelche de esta región deben interpretarse dentro de los marcos de configuración estatal. Ya que son estos mismos marcos los que habilitaron los lugares para la visibilidad indígena en un contexto en el que, años anteriores, esto parecía imposible. Fueron esos mismos lugares de reconocimiento oficial los que permitieron que los mapuche y tehuelche comenzaran a formar parte de una narrativa que históricamente los invisibilizó y estigmatizó. Como me lo expresaba una de las jóvenes de la comunidad:

Y para mí ahora participo como diciendo “acá estamos!” Por el reconocimiento y porque hemos ganado el lugar hace un par de años. Y que la gente de Madryn sepa. Porque hay gente grande que ya está, la tiene clara. Pero hay niños, hay

---

<sup>80</sup> En la tesis de licenciatura hago un análisis detallado sobre el acto y las implicancias del mismo, tanto en la construcción de una narrativa hegemónica que configuró las alteridades de la provincia, como también las significaciones en las luchas y en los procesos de subjetividad como mapuche-tehuelche para la comunidad.



gente nueva. Gente que llega de afuera. Y sino que parte van a ver? Que llegaron los galeses y fundaron la ciudad de Madryn y ahora estamos acá gracias a ellos” (Silvia Ñanco 2010).

Frente a un contexto dominante de configuración de alteridades, atravesado por una historia de opresión, discriminación, avasallamiento y por un genocidio que ha dejado a quienes se reconocen como indígenas con poco margen de maniobra para la reconstrucción de pertenencias y memorias de un Pueblo, las personas y familias de la región se han encontrado con la dificultad para entramar relaciones con su pasado como mapuche-tehuelche y, aún más, en contextos de ciudad.

A la estigmatización, a los silencios obligados y a los olvidos forzados impuestos por los dispositivos de control estatal —la escuela, la gendarmería, la iglesia, entre otros— se le sumaron los discursos de ciertos académicos y naturistas cuyos trabajos han atravesado fuertemente el sentido común y han logrado imponer formas legítimas e ilegítimas de “ser indígena” en Chubut. Constituyendo, de este modo, determinadas “identidades impuestas” funcionales a la conformación de una narrativa oficial y nacional (capítulo dos).

Rodolfo Casamiquela fue uno de estos académicos con gran influencia en la conformación de esos dispositivos clasificatorios que atraviesan el sentido común en la sociedad en general y, sobre todo, en esta región en particular. Sus trabajos, libros y dichos públicos son altamente citados por referentes políticos, periodistas y parte de la sociedad a la hora de deslegitimar reclamos—recuperaciones territoriales, por ejemplo—y de estigmatizar prácticas y luchas indígenas. Como lo vimos en la cita al inicio del apartado, las declaraciones de este autor reproducen el imaginario popular que sostiene que los tehuelche habrían sido el primer pueblo originario en habitar el territorio “argentino” pero que desapareció por un paulatino proceso de aculturación con el pueblo mapuche, el cual llegó —como invasor— del otro lado de la cordillera, territorio “chileno”.

Estas definiciones tienen más peso aún en la zona de la costa y valle de Chubut, zona en la que Casamiquela vivió, trabajó y se relacionó con las comunidades de la región<sup>81</sup>, contribuyendo a aquel discurso oficial sobre la inautenticidad de “lo indígena” y, en consecuencia, a la deslegitimación de cualquier reclamo proveniente de estos colectivos. Este autor era el que podía interpelar a Ángel como tehuelche<sup>82</sup> (“Los Ñanco, por ejemplo, son descendientes de Sacamata, uno de los caciques más serios del norte de la Patagonia”) pero no así como mapuche; poniendo en duda sus pertenencias y auto-identificaciones (“los nietos de mis maestros, que sabían lo que eran, hoy son todos mapuches. Es decir, el abuelo es tehuelche puro, pero el nieto es mapuche”).

El poder performativo de los discursos de Casamiquela —entre otros autores— han calado tanto en la sociedad en general que sus consecuencias se hacen presentes en la actualidad a través de estereotipos y relatos que constantemente buscan invisibilizar o estigmatizar las demandas y reclamos de los mapuche y tehuelche. Así, por ejemplo, le sucedió a Lucas Antieco, integrante de la comunidad *Newen tuain inchiñ*, al iniciar un proceso de recuperación territorial en la localidad de Puerto Madryn. Como lo veremos en detalle en el capítulo siguiente, este territorio recuperado es un *chenque* —enterritorio humano— que se encuentra ubicado en el casco céntrico de la ciudad. Frente al pedido y reclamo por la posesión comunitaria de aquel espacio considerado sagrado y ancestral, la municipalidad de la localidad rechazó tal solicitud argumentando que el

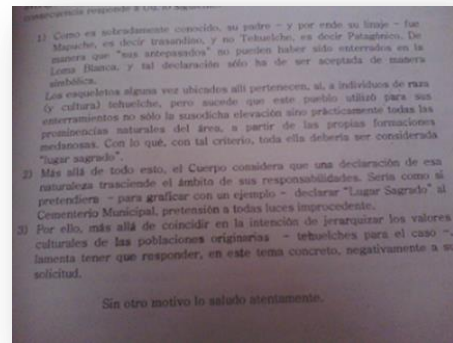
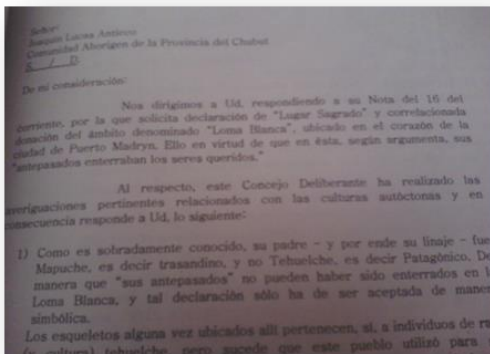
---

<sup>81</sup> Recordemos que Casamiquela se desempeñó como investigador en el CENPAT.

<sup>82</sup> Recuerdo conversaciones en las que los Ñanco me han señalado que, cada vez que Casamiquela se encontraba con Ángel, le decía que él era un “típico tehuelche”: “alto, ojos rasgados y de cuerpo grande”.

“demandante”—Lucas— “era mapuche de origen trasandino”—chileno— y no tehuelche, de “origen argentino”. Por lo cual, aquella solicitud no tenía lugar debido a que los restos allí encontrados pertenecerían al segundo grupo —a los tehuelche— por considerarlos como el único Pueblo que habitó en la región. Para la Municipalidad, los restos humanos allí encontrados no pertenecían a ninguna comunidad indígena debido a que no había un criterio de “descendencia” y “consanguinidad” que avale esa conexión.

A este primer argumento se le sumó un segundo que también muestra el poder que han tenido estos discursos y relatos académicos en el sentido común de la sociedad. Los agentes municipales argumentaron que “la zona entera” era parte del “medio ambiente” que el pueblo “tehuelche” utilizó —en tiempo pasado— para desarrollar “su cultura”. Pero --continúa el argumento oficial-- como consecuencia del inevitable progreso y de su extinción, aquel territorio ya no pertenecería a tal Pueblo sino que era parte de la jurisdicción provincial y estatal argentina. Por lo cual, el reclamo además de no tener lugar, era “ilógico”: era “como querer declarar ‘lugar sagrado’ al cementerio municipal” (ver imágenes 15 y 16)



*Imágenes 15 y 16: Carta de la Municipalidad de Puerto Madryn respondiendo al pedido de solicitud del territorio Loma Blanca a la comunidad Newen tuain inchiñ*

Como se desprende del análisis de tales argumentos, los efectos performativos de los discursos de la academia —como el citado aquí de Casamiquela, por ejemplo— han contribuido a la conformación de una determinada imagen del indígena, sobre todo en la costa y valle de Chubut. Una imagen atravesada por tres criterios hegemónicos bien definidos: que el verdadero habitante de la región fue el pueblo tehuelche, que este pueblo ya está extinguido y que, si existiera, no podría estar en un contexto urbano. Y, finalmente, que el pueblo mapuche es de origen trasandino o extranjero, por ende incapacitado para reclamar.

Sin embargo, las comunidades de la región han logrado revertir estos lugares de estigmatización y obturación de cualquier pertenencia como indígena en la ciudad, mostrando su capacidad de agencia para transformarse en los propios narradores de su historia y revertir su invisibilidad. En este camino de empoderamiento, los mapuche-tehuelche han hecho uso de la evidencia histórica —aquella que se desprende de los estudios académicos y de aquellos primeros exploradores (capítulo dos)— no solo para acceder al control sobre las formas de narrar el pasado y volver a ser protagonistas de su curso, sino además para denunciar una historia más larga de opresión. Como lo señalaba Daniel:

Fuimos borrados de la historia porque había que tapar el objetivo de apropiarse de nuestras tierras. Por eso tenían que borrarlos de la historia y ponernos como enemigos. Sin embargo, quedan documentos que pueden dar cuenta de lo que verdaderamente pasó. (Daniel Huircapan 2015<sup>83</sup>)

Frente aquellas interpelaciones hegemónicas que señalaban la supuesta “muerte” de la lengua tehuelche —con el fallecimiento del “último hablante”—, la “mapuchización”, el mestizaje, la aculturación de las familias indígenas y, en consecuencia, el proceso casi inevitable de “extinción de la identidad”, los mapuche-tehuelche de la región primero debieron demostrar su existencia y luego pelear por su derecho a entamar, de formas novedosas para la provincia pero sumamente afectivas para ellos, sus pertenencias y conexiones con el pasado. En aquel contexto y en esa condición de subalternidad que le impedía, incluso, contarse a sí mismos y decidir sus destinos identitarios, las familias indígenas se han valido de la misma academia para mostrar públicamente su legitimidad como demandantes de derechos.

En este camino, tanto la ocupación de los espacios hegemónicos como la utilización de la evidencia histórica autorizada se volvieron herramientas valiosas. Aun cuando ciertas afirmaciones o presentaciones públicas pueden ser vistas como una reproducción de las formas oficiales de reconocimiento, estas funcionaron, más bien, como vías disponibles para trazar conexiones con un pasado desconocido y con un futuro negado aludiendo, fortaleciendo y reconstruyendo las relaciones y pertenencias como un Pueblo ancestral:

Estamos en un momento especial donde comenzamos a ser actores principales de nuestro destino como Pueblo (...) materiales provenientes desde los mismos pueblos indígenas. Hablando en primera persona, con propias vocerías, sin descartar lo que las ciencias y las investigaciones pueden aportar (Daniel Huircapan (2018) presentación del libro “Hable *günün a yachuj*”)

El objetivo de recuperar el control sobre ciertos usos del pasado inició necesariamente con la construcción pública de sí mismos como “vocerías” o enunciadores privilegiados de su pasado. En esta dirección, prácticas recurrentes como las de usar *quillangos* en eventos públicos o narrar determinadas historias como “leyendas tehuelches” en actos oficiales —entre otras de las definidas hegemónicamente como “folklóricas”— se han vuelto instalaciones estratégicas para habilitar sus propias agencias en, volvemos a reiterar, contextos de invisibilización indígena. Acceder al control sobre los usos del pasado se ha vuelto una forma de lucha frente a una historia oficial que los avasalló y los manipuló para sus propios fines.

Aquí también coincido con Rapaport, quien señala que la historicidad de los objetos, los lugares, los relatos y los documentos se reactiva en una diversidad de formas y que esta heterogeneidad evidencia la potencialidad de las personas para producir historia. Si bien las condiciones para la producción y circulación de una “historia verdadera” siguen siendo distribuidas de modos asimétricos entre los indígenas y los académicos —entendidos aquí como lugares de enunciación—, los mapuche-tehuelche han sabido sortear esta jerarquía haciendo uso tanto de la historia oficial como de la memoria oral para “ser actores principales de sus destinos”. Los *quillango*, los restos de sus antepasados, la platería, las *ngtram*, los *nglam*, los *pewma* y las memorias heredadas de los

---

<sup>83</sup> Agencia Paco Urondo “La tierra es el hecho fundamental por el que pelean todos los pueblos originarios”. Disponible en <http://www.agenciapacourondo.com.ar/mas-informacion/la-tierra-es-el-hecho-fundamental-por-el-que-pelean-todos-los-pueblos-origiarios>. (07/07/2015)

padres y abuelos han sido mucho más fundamentales que los libros de historia para reinterpretar su pasado y producir nuevos y diferentes horizontes de legibilidad. Contrariamente a lo que vaticinaba Casamiquela —“la pérdida de la identidad”—, estos horizontes han hecho que hoy en día sea impensable la región de la costa y valle sin la presencia y la voz del pueblo mapuche-tehuelche en sus tierras.

El proyecto restaurador inicia con la construcción de un lugar legítimo —e incluso privilegiado— de quienes se reconocen como indígenas para habilitarse a sí mismos como los enunciadores más autorizados para narrar su pasado. Por eso, las primeras tareas colectivas se centraron en dar cuenta de su condición exclusiva como herederos de los conocimientos y memorias que fueron silenciadas oficialmente. Por un lado, la memoria oral heredada y transmitida reafirma que los procesos de comunalización fueron una forma habilidosa y afectiva de lucha frente al avasallamiento de un Estado que irrumpió en la vida cotidiana de los indígenas, desmembrando familias, grupos, relaciones y formas de ser y entender el mundo. Por el otro, la memoria oral, acompañada de las fuentes escritas o de las relecturas de las investigaciones académicas, devino la prueba irrefutable de una historia de relacionalidad entre los pueblos mapuche y tehuelche y de su doble pertenencia en el presente.

Desde este lugar de enunciación, por ejemplo, los recuerdos de Manuela subrayan la fuerza performativa de las ceremonias y de los procesos de familiarización indígena para refundar el pasado y restaurar las memorias en contextos de avasallamiento y dominación. Manuela recuerda y cuenta las formas en que se entramaban las familias mapuche y tehuelche:

Mi mamá y mi papá eran tehuelches, yo no tengo la parte de mapuche, nada más que enseñó mapuche porque las palabras tehuelches, no sé qué pasó, porque mi papá y mi mamá sabían hablar, y mi abuela no pudo hablar en mapuche, pero cuando mi abuela falleció, yo tenía diez años, once años. Y sabes que comprender, comprendía todo viste? Me mandaba a buscar agua, todo, pero no lo hablé. Y después mi papá y mi mamá no sé por qué dejaron de hablar y empezaron hablar mapuche. Cuando mi abuela falleció ya no hablaron más en tehuelche. Y ellos hablaban. Es como que lo dejaron viste? Sino yo hubiera aprendido hablar en tehuelche y no mapuche. Y así fueron hablando todos, los Cuales, todos, los abuelitos Cuales esos hablaban en tehuelche y no hablaron más, hablaron en mapuche. El único que siguió hablando hasta que murió fue el abuelo José María Cual, ese sí, pero ese estaba en el pueblo. Era como que ya no, iba solo a la ceremonia. Entonces el *wiñoy tripantu* salió de ahí, allá lo festejaban todos... los Cuales, mi papá. Allá tehuelches son los Chiquichano, los Cuales y los Yanquetruz, todos son mi familia esos, pero familia lejana. Eso ya están todos entreverados, por ahí la madre es mapuche y el padre era tehuelche, están cruzado. En cambio yo no, yo parte de la familia de mi mamá era todos tehuelche y la familia de mi papá era tehuelche. Toda la familia de mi papá, ellos los tehuelches no tenían apellido, nombre solamente. (Manuela Tomas 2015)

Al recordar a los abuelos mapuche y tehuelche, y al presentarse ella misma como tehuelche pero hablando en mapuche, Manuela nos señala que las identidades, los usos de la lengua y las prácticas de los grupos, las familias y las personas no son algo estático y cerrado, sino, por el contrario, el resultado de procesos dinámicos y cambiantes. Contrariamente a lo que planteó Casamiquela —un pueblo imponiéndose sobre otro hasta lograr su “desaparición”—, Manuela suele resaltar el modo en que las familias fueron conectándose a través de la lengua y de las

ceremonias, entramando pertenencias, relaciones y afectos para sobrevivir en un contexto de colonización y avasallamiento estatal. Un contexto que se proponía borrar y eliminar su identidad:

Por eso mi abuela tenía nombre, mi abuela se llamaba *Piñocash*. Cuando le hicieron los documentos, cuando ya le empezaron hacer los documentos le cambiaron los nombres, le pusieron Manuela Velázquez, nada que ver. Mi papá se llamaba *Huenufilu*, nombre solamente, *huenufilu* quiere decir víbora del cielo, era mi papá. En vez de ponerle después el apellido siquiera. No, nada, nada para que ellos fueran a decir que ellos son. No, nada. Antes a la gente mapuche y tehuelche la tenían como animales. La ponían, le ponían como ponerle una marca. A vos te gusta una marca y la marca que te guste y así hacían. Así le fueron cambiando los nombres, todo. Y mi papá quedó cuando le hicieron los documentos. Yo cuando me hicieron los documentos estaba en Valcheta, yo fui cuando me hicieron los papeles. Así que mirá, no sé los años que tenía. De ese año, que mi papá se había hecho los documentos en Valcheta llegó a 105, pero tendría mucho más, muchos más años porque si él se acordaba cuando le estaban haciendo los documentos, ya era grande. Quién sabrá los años que tenía mi papá... A mi abuela no sé, *Piñocash* en tehuelche es flor azul, en mapuche es *calfu* azul. Mi abuela y la hermana de ella, la hermana de ella también vivía allá, vivió por Taragá, por Gan Gan y también le pusieron el sobrenombre, el nombre que tenía mi abuela, la hermana de mi abuela se llama *Coluhuala*, nombre solo, *Coluhuala*. Le pusieron Manuela *Coluhuala*, el nombre le pusieron como apellido, a las dos. Mi mamá, la familia era de los *Pichaga*, los *Yanquetruz Pichaga*. Esa era la familia de mi mamá, y le pusieron Gómez. Todo, todos le cambiaron el nombre. La mamá de mi mamá se llamaba *Chuchehuala* en tehuelche, le pusieron Teresa Pichalao. Bueno llevaba el nombre *Pichalao*. Le pusieron el nombre de apellido. Y mi abuelo, el padre de mi mamá, se llamaba *Huenulef*, le pusieron Zenón Gómez. Todavía siguen los Gómez. *Huenulef* es subió arriba, volar es *lef*, *huenu* es arriba, ese era el nombre de mi abuelo, el padre de mi mamá. (Manuela Tomas 2015)

La memoria oral transmitida de generación en generación —como los *ngtram*, por ejemplo— no solo permitió reconstruir afectivamente las pertenencias y relaciones como mapuche-tehuelche, sino también denunciar las agencias estatales como las únicas responsables del avasallamiento del indígena —en contraposición a una historia en la que esta responsabilidad es adjudicadas a los “mapuche invasores”. Para los indígenas de la región, los académicos y los funcionarios del Estado habían acusado sin evidencia histórica a los mismos indígenas de la “pérdida de su identidad”. Sin embargo, el trabajo colectivo de reconstruir sus memorias fue mostrando que los olvidos forzados y la “aculturación” —como lo señala Casamiquela— son el resultado histórico del despojo territorial y la imposición de dejar los campos, del cambio de los nombres, de la prohibición de sus ceremonias y de la lengua, por parte de un Estado genocida.

El uso de la memoria oral —incluso cuando sus relatos presuponen los argumentos oficiales en algunas de sus interpretaciones— empezó a ser considerado como una de las principales herramientas para legitimar una posición más valorada de sí mismos en la historia y, simultáneamente, para denunciar la opresión y la invisibilización a la que han estado sometidos los mapuche y tehuelche por igual a lo largo de los años. Hacer uso de sus propios pasados heredados, además, les permitió posicionarse públicamente como un pueblo ancestral —mapuche-tehuelche— que está vivo y “en lucha” en la actualidad:

(...) cada uno hizo historia; esta historia es, hoy por hoy, conocida por todos, pero hay que decir que hubieron otros pobladores que ya estaban aquí, en este inmenso territorio, que estaba habitado desde mucho tiempo, y eran los antiguos tehuelches, denominados a sí mismos ‘*Aonikenk*’, es decir, ‘gente del Sur’, y ‘*Günün-a-künä*’, ‘gente del Norte’. Fueron los que descubrieron todos los secretos de esta inmensa estepa patagónica, llegando a conocer esta tierra como la palma de sus manos, aquella que recorrían libremente, manteniendo el libre compromiso de preservar a la naturaleza, y que se caracterizaban por ser solidarios. No eran un Pueblo de lanzas; muy por el contrario, eran hospitalarios con el prójimo y, de esto, puede dar fe la gente de la colonia galesa. Hoy tan solo ha quedado el vestigio de su presencia en los distintos grabados que han dejado en las rocas de la Patagonia y en un puñado de nosotros que, a través del tiempo, resiste como Pueblo a los embates de ciertos progresos que no miden las consecuencias de la contaminación, ni contemplan el daño del ecosistema que nos rodea y que nuestros antepasados tanto preservaron (Ángel Ñanco 2015)

Entiendo, para finalizar, que las comunidades de la región han apelado tanto a la narrativa histórica oficial como a la memoria oral para poder sobrevivir a una violencia estatal que constantemente buscó borrar, invisibilizar o imponer ciertas formas de ser indígenas en la actualidad. Como consecuencia, las familias han sorteado algunas de las condiciones de su desigualdad, accediendo al control sobre los usos de su pasado. Un control que es entendido como fundamental para encarar un proyecto político hacia el futuro. Y, en este proyecto político, encarnar en sus propios cuerpos la continuidad de un pasado tehuelche fue el camino elegido para apropiarse de la legitimidad enunciativa que, en la provincia y en la región, había sido negada. El ser tehuelche complementa los sentidos de pertenencia al pueblo mapuche subrayando en particular el derecho a ser ellos y ellas mismos los más autorizados para reconstruir el pasado en el territorio de la provincia.

### **6.1.2 Mayor control en la producción y trasmisión del conocimiento**

No olvidar quiénes somos para proyectarse hacia adelante (Daniel Huircapan 2015).

En estrecha relación con el objetivo político de controlar las narrativas de su devenir histórico, otro de los proyectos encarados por los mapuche-tehuelche de la región de la costa y valle para “proyectarse hacia adelante” es aquel relacionado con el control sobre la producción y trasmisión de sus conocimientos y saberes.

Como aclaramos anteriormente, aquellos conocimientos en torno al pueblo “tehuelche” estuvieron, mayoritariamente, en manos de aquellos académicos que se han arrogado el control sobre los mismos, argumentando la supuesta “mapuchización” y la posterior “desaparición” de la identidad y la cultura. Sin embargo, hoy en día, las comunidades buscan revertir no solo aquel imperativo que señalaba como impensable una autoidentificación con esa doble adscripción — mapuche-tehuelche— sino, además, la invisibilización y subordinación a la que han estado sometidas a lo largo de los años, presentándose como los productores y transmisores de saberes considerados ancestrales, y volviendo a habitar y entender el mundo desde sus propios marcos de interpretación.

Así, utilizando tanto la memoria oral como las fuentes escritas, los indígenas de la región han comenzado a transitar una trayectoria colectiva y una búsqueda personal en torno a una identidad como mapuche-tehuelche a través de la restauración de sus conocimientos ancestrales. Aquel proceso restaurativo implicó, también, la trasmisión y producción de saberes para, además de vincularse entre sí, crear y recrear esos vínculos y relaciones en contextos de urbanidad (capítulos cuatro y cinco).

En este camino de reconstrucción de pertenencias y memorias, las abuelas referentes de la región —como Manuela y Elisa, por ejemplo— vienen llevando a cabo un proyecto de revitalización y enseñanza de la lengua en escuelas con modalidad EIB o en talleres particulares. Aquellas instancias de fortalecimiento y aprendizaje del *mapudungun*, por ejemplo, se han vuelto lugares de lucha y empoderamiento cuya importancia se ha vuelto fundamental en estos últimos años y en estos contextos de ciudad. El habla es aquel lugar que les permite tener acceso a los marcos mapuche-tehuelche de interpretación. En ellos, los significados de los nombres y apellidos, los *ngtram*, los *nglam*, los *epew*, los *tayil*, entre otros eventos de habla, son puestos en valor por su fuerza performativa para entamar relaciones y reconstruir las memorias que les permiten refundar el pasado y pensarse como parte de un Pueblo proyectándose a futuro.

Aquí coincido con Lucia Golluscio (2006) en que la lengua vernácula —como el *mapudungun* o el *gĩnin a iajich*-- cumple un rol fundamental tanto en la constitución de las identidades de las personas como en la comunalización de sus vínculos. En contraposición a aquellos argumentos científicos y del sentido común que instalaron la idea de “muerte” de la lengua —y por ende de la cultura--, las abuelas que vienen enseñando y transmitiendo el idioma no solo han demostrado que está “vivo”, sino que además han mostrado la capacidad de controlar y resguardar sus saberes y conocimientos en contextos de avasallamiento y de olvidos forzados. La posibilidad de poder enseñar el *mapudungun*, y todo lo relacionado con él, es una de las prácticas más valoradas por los mapuche-tehuelche de la zona, con vistas al empoderamiento colectivo y a la toma de control sobre las formas socioculturalmente significativas de transmitir sus conocimientos del mundo. De este modo lo entendía Manuela:

Yo siempre le hago explicar, me gusta que las cosas se respeten. Entonces yo para enseñar, como yo enseño canciones para los chicos, enseño a hablar, a cantar. Entonces yo cuando empecé a enseñar la lengua yo me hice un *kultrun*. 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 mira: “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 que gente viene a aprender acá, ya saben. Esa fue la cultura, la cultura de antes, la van aprender bien, no lo aprendan así cualquiera. (Manuela Tomas 2015)

El “respeto”, el “hacer bien las cosas”, “la cultura de antes”, el “aprender bien” son todos mandatos y enseñanzas que Manuela trasmite a la hora de enseñar la lengua. La enseñanza del *mapudungun* va mucho más allá del mero significado de las palabras. Es la trasmisión misma de las formas de habitar y entender el mundo como mapuche.

Sin embargo, la enseñanza de la lengua no es la única forma posible de transmisión de conocimiento. Otro de los caminos para producir y transmitir ciertos saberes es aquel relacionado con el posicionamiento político a partir del cual las comunidades se presentan como sujetos activos y “en lucha”. Es decir, aquellos lugares disponibles por la hegemonía que les permiten visibilizarse y contarse públicamente ya no como “objetos de estudio del pasado” sino como lo señaló Daniel “protagonistas de su propia historia”.

En una de las primeras conversaciones que mantuve con las jóvenes de la comunidad *Pu Fotum Mapu* me contaban que, cuando ellas iban a la escuela, el tema sobre “los indígenas” era tratado por los docentes a través de los manuales escolares o los libros de historia. En ese contexto, entonces, las jóvenes se encontraban con la obligación de tener que refutar aquellas definiciones que los presentaban como un pueblo extinguido o relegado a la zona rural. En aquellos años, el formar parte de una comunidad que había comenzado un proceso de lucha y visibilidad indígena en un contexto de ciudad, les permitió empoderarse de manera tal que lograron tomar el control sobre las formas en que en el aula se narraba la historia y los conocimientos en torno su Pueblo. De este modo me lo contaban en aquella oportunidad:

Cada vez que salía el tema indígena yo saltaba a opinar o hablar. Y eso ya cambia, con participar, quizá no sabía tanto pero la historia te sirve para saber. Qué es lo que pasó con tu Pueblo? Por qué hoy te vestís con esta ropa y hablas este idioma? Por qué compañeros que son de mi misma cultura creen en otra cosa? Bueno, mis hermanas más chiquitas, que ellas sí nacieron con esto, ellas dicen (en el aula) que son aborígenes. Que te pregunten o que te digan qué es lo que sabes. Y entonces saber el significado de tu apellido o saber aunque sea un poco de la historia de tu Pueblo, eso ya te ayuda a defenderte. Genera respeto y educación. Y yo no sabía mucho, pero al investigar puede tener armas para defenderme del resto que también aprende a conocer. El orgullo de defender lo que uno es. (Luciana Ñanco 2010)

Esta visibilidad y reconocimiento por la cual estas jóvenes tenían que pelear en el aula, hoy en día ya es un piso ganado. En este contexto, la zona de la costa y valle de Chubut es impensable sin la presencia de comunidades indígenas en sus localidades. Los municipios, las escuelas y los académicos ya no pueden hacer uso y desuso de temas y acontecimientos que atañen a los pueblos originarios sin la participación o el consentimiento de los integrantes de aquellos pueblos. Recuerdo que en una oportunidad —en uno de mis viajes de campo a las localidades de Trelew y Rawson—, Eva Antieco y algunos jóvenes militantes de la región estaban ofendidos porque la municipalidad de Trelew había decidido colocar, sin el consentimiento de las comunidades, unas estatuas de madera en representación de los pueblos originarios y del pueblo gales, en la plaza principal de aquella ciudad. El problema fue que, además de no pedir permiso, estas estatuas representaban a los indígenas de manera “sumisa y estereotipada”. Así lo denunciaba Eva:

Por qué nos tienen que hacer de rodillas como sumisos? A la parejita de galeses la hicieron sentaditos de la mano y a nosotros de rodillas en un fuego. Y para colmo ni avisaron que las habían hecho. (Eva Antieco 2015)

Frente a esto, las comunidades se juntaron, elevaron una carta y lograron, de este modo, que se saque la estatua de la plaza central (ver imagen 17 y 18), mostrando no solo que es necesaria la consulta y participación previa de las comunidades en temas que las involucren, sino además que



son sus integrantes quienes deciden las formas y los modos en que van a ser contados frente a la sociedad en general.



*Imágenes 17 y 18: fotografías del acto para remover las estatuas de la plaza central.*

En esta toma de control sobre las formas de su visibilidad, las comunidades y organizaciones de la región se propusieron colectivamente asumir los roles de organizadoras y protagonistas de todos los eventos provinciales que estuvieran centrados en una historia que las involucra, particularmente aquellos que conmemoran ciertas fechas oficiales como el aniversario de la ciudad de Puerto Madryn, el 12 de octubre y la semana del aborigen; —e incluso, incluir fechas significativas para el pueblo mapuche-tehuelche en el calendario oficial, como es el caso del *wiñoy tripantu*. El resultado de estas luchas locales fue que, hoy en día, los mapuche-tehuelche sean invitados a dar charlas o a participar en los actos públicos como los trasmisores, narradores y productores autorizados de sus saberes y conocimientos. Así, por ejemplo, los integrantes de la comunidad *Pu fotum mapu* han venido dando charlas en las escuelas (ver imagen 19) como parte de estas prácticas “didácticas” de transmisión y puesta en valor de su cultura:

Una actividad didáctica pura y exclusivamente para los más chicos, donde la idea de contenido es acercar a cada niño y niña el conocimiento ancestral acerca de nuestra cultura e idioma mapuche -tehuelche, como así también sembrar la conciencia ambiental (Comunidad *Pu Fotum mapu* 2016)



*Imagen 19: Gladys dando una charla en un jardín de Puerto Madryn<sup>84</sup>.*

<sup>84</sup> Fotografía extraída del Facebook oficial de la comunidad.

Estos eventos les permiten, además del acceso y control sobre la producción y las formas de narrar sus saberes, revertir la imagen oficial del tehuelche extinguido y del mapuche invasor y ruralizado. En contraposición, las comunidades se presentan como *lof* mapuche-tehuelche viviendo en la ciudad.

La legitimidad para ocupar estos lugares de autoridad se fue obteniendo a partir de numerosas intervenciones, muchas veces imperceptibles, en las que algún o alguna integrante de los *lof* que se iban organizando decidía pedir el turno para hablar o para representar algún aspecto de su propia cultura en algún escenario público. En este proceso de varios años, ellos fueron ganando espacios municipales y provinciales de enunciación así como un creciente reconocimiento de su exclusividad como enunciadores de sí mismos. Así, por ejemplo, en el año 2015, en uno de los actos del aniversario de la ciudad de Puerto Madryn, Marcela Ñanco —integrante de la comunidad *Pu fotum mapu*— pintó un dibujo tehuelche sobre una piedra laja que fue colocada luego en la zona de Punta Cuevas —zona en la que se realiza el acto simbólico del desembarco gales y el posterior encuentro con los pueblos originarios. Este dibujo tenía un significado particular para Marcela y su comunidad, puesto que en él representaban el camino que emprende un “tehuelche una vez que encuentra su muerte”:

Está representado con puntos y líneas. Las líneas de afuera representan el camino de vida, las de adentro, de color amarillo, representan el barro y los puntos representan las paradas que tiene que hacer un tehuelche una vez que muere para encontrarse con *Elal*<sup>85</sup>. El tehuelche recorre todo ese camino de transición. Su alma se convierte en estrella, consiguiendo el brillo y la luz para poder cuidar a sus seres queridos que quedan con vida en la tierra. (Marcela Ñanco 2015)

A simple vista, aquel dibujo parecía ser otra de las manifestaciones “folklóricas” y tolerables en el marco del aniversario de la ciudad. Sin embargo, es recordado por la comunidad como una práctica política y transformadora: en aquel dibujo se escondían significados sociales de fondo. Por un lado, una integrante de un *lof* mapuche-tehuelche urbano toma la palabra como tal y se presenta como heredera de los conocimientos de sus ancestros. Por el otro, la elección de un tema tan “delicado” y profundo como los sentidos que sus antepasados daban a la vida y la muerte representaba, frente a la audiencia, a un Pueblo fortalecido espiritual y afectivamente. De este modo, y tanto al tomar la palabra como al transmitir conocimientos ancestrales, Marcela estaba recordando a la sociedad de Madryn que ella era parte de un “nosotros” en continuidad --y junto-- con sus abuelos y abuelas, bisabuelos y bisabuelas, tal como unos años antes solo podían hacer los galeses:

(...) una fecha muy especial, donde recordamos a nuestros antepasados y el significado es tan profundo, representando a aquellos que ya no están, y por eso lo hacemos en un día como hoy. (Marcela Ñanco 2015)

Finalmente, esta presentación adquiere un valor político específico y coyuntural en el marco de sus militancias por la reivindicación de su Pueblo. El hecho de dibujar sobre una piedra es en sí mismo un modo de materializar y fijar su posicionamiento, pero al convertirla en un monumento oficial --con una placa explicativa del dibujo-- en la zona de Punta Cuevas constituyó un acto de resistencia por parte de la comunidad. Esto último debido a que la zona de Punta Cuevas es un sitio declarado patrimonio histórico y cultural por la municipalidad de Puerto Madryn (Stella 2014,

---

<sup>85</sup> Personaje fundamental en la historia sobre la creación del pueblo tehuelche.

Gavirati y Coronato, 2014) por ser considerado como “el primer asentamiento gales” (Coronato 2008). Colocar un dibujo tehuelche, realizado y donado por alguien que se auto-identifica como mapuche-tehuelche, en un espacio que histórica y oficialmente parecería corresponder a “los galeses”, fue una decisión política. Con este gesto, ellos monumentalizaron la preexistencia de su Pueblo con respecto a la inmigración galesa y al Estado, así como, en el trazo de la artista, fijaron en el espacio público su principal premisa: el pueblo mapuche-tehuelche está vivo y hace uso de su privilegio de ser los agentes más autorizados para narrar su historia, incluso en contraste con aquella que los invisibilizó. En este acto de resistencia, el *lof* no solo no pidió autorización a la municipalidad de Madryn para colocar la placa en Punta Cueva sino que tampoco necesitó del sustento o el “aval” científico —antropólogos e historiadores, por ejemplo— para presentarse públicamente como el portador del conocimiento ancestral frente a la sociedad en general. Esto era entonces un hecho político y transformador.

Ahora bien, la manifestación pública de un mayor control en la trasmisión de saberes y sobre el entendimiento de sus propias formas de ser y estar en el mundo no solo es una herramienta política de lucha, sino que también —y como vimos en los ejemplos anteriores— fue operando como patrón colectivo en la recreación afectiva de lazos y entramados de pertenencias como mapuche-tehuelche en contextos de ciudad. El lugar de autoridad que fueron performando en sus intervenciones públicas también fue una práctica fundamental para expresar y poner en valor los sentimientos que iban emergiendo en sus procesos de búsqueda personal en torno a su identidad en la actualidad.

En una de las conversaciones que mantuve con Daniel Huircapan—*longko* del *lof Pu Kona Mapu*— en la localidad de Puerto Madryn, él me contaba que estaba tejiendo y pintando un *quillango* tehuelche. Este tenía un valor personal y afectivo muy especial puesto que además de “representar su identidad”, en un futuro pasaría a ser pertenencia de su pequeña hija. Luego de un tiempo de aquella conversación, Daniel comenzó a presentarse en ceremonias y actos públicos vestido con aquel *quillango*. Estas apariciones desataron una serie de críticas y comentarios negativos por parte de algunos integrantes de comunidades y personas mapuche y mapuche-tehuelche que veían en esta actitud una escenificación funcional a la hegemonía estatal basada en clasificaciones estereotipadas acerca del tehuelche. En otras palabras, la presencia de Daniel vestido con un *quillango* tehuelche, así como la participación de la comunidad *Pu fotum mapu* en el aniversario de la ciudad, son muchas veces vistas como prácticas que refuerzan la lógica estatal de dominación. Aquella que reproduce la imagen del tehuelche como el verdadero indio argentino en contraposición del mapuche como el indio invasor.

Sin embargo, tanto el *quillango* para Daniel como la participación en el aniversario de la ciudad para la comunidad tienen un valor sumamente afectivo. El *quillango*, más allá de los efectos folklóricos e instrumentales que existan alrededor del su uso público, cumple una función mucho más profunda para su artesano y usuario; una que se relaciona con la reproducción de sus lazos de pertenencias, de sus compromisos identitarios y de los procesos de restauración y trasmisión de las memorias.

Recuerdo que en el contexto de aquella conversación, Daniel me mostró una foto del manto —ver imagen 20— para explicarme el significado que tenía cada dibujo que allí había pintado. Cada uno de los motivos dibujados representan, para Daniel, sus propias maneras de entender su “pertenencia al pueblo *günün A Künä*”.



*Imagen 20: fotografía del quillango de Daniel<sup>86</sup>*

En este sentido, la elección de la pintura, de los colores y las formas de organizar las pieles tiene una fundamentación particular, una que se relaciona con su historia personal y familiar. En trayectorias como las de Daniel o las de Marcela—aquellas atravesadas por las desconexiones con el pasado mapuche-tehuelche y, sobre todo, por las condiciones de desigualdad y marginalidad que viven los jóvenes en las ciudad—, estas producciones artísticas, como expresiones de ancestralidad, son expresiones de sus encuentros con una historia que empezó a constituirlos como sujetos valorados. El *quillango* de Daniel, entre otras prácticas consideradas ancestrales, son formas afectivas de conectarse con su pasado y, por ende, con su identidad: “cada familia tiene sus particulares diseños que lo identificaban. Es un claro testimonio de la identidad de su portador”. En otras palabras, son formas de señalar los nuevos accesos a lugares de pertenencia colectiva, pero también modos de acompañar los tránsitos afectivos de cada uno de ellos por sus historias familiares. Con esta doble impronta —política y afectiva— cada uno de los militantes mapuche-tehuelche de la región fue tomando el control sobre la producción y trasmisión de sus propios marcos de interpretación sobre un pasado ancestral. Y, como vimos en el apartado anterior, en estas tareas personales y colectivas, el lugar de enunciación como tehuelche —más que el mapuche— fue el que resultó necesario recuperar, volver a ocupar y controlar, frente a una historia oficial que se había arrogado este derecho desde la formación provincial.

## **6.2 Impugnación de los criterios de autenticidad**

Primeramente reconocernos que tenemos una identidad mapuche tehuelche, creo que esto se da a través de la lucha, de los reclamos. Los pueblos originarios somos parte de Rawson. Yo vivo acá hace muchos años, me vine muy joven de mi comunidad que está a 60 kilómetros al noroeste de Esquel, que se llama Costa del Lepá. Aquí formé mi familia, tengo mis hijos. Entonces creo que los gobernantes

---

<sup>86</sup> Fotografía extraída del Facebook personal de Daniel

deben entender que los primeros habitantes de este territorio seguimos estando (Eva Antieco 2013)<sup>87</sup>.

Este capítulo tuvo como propósito mostrar cómo los indígenas de la región de la costa y valle de Chubut fueron identificando sus propios objetos de reclamo y, al hacerlo, constituyendo sus subjetividades personales y colectivas en la doble pertenencia a los pueblos mapuche y tehuelche. Ya es un piso ganado el hecho de que sea impensable la zona sin la presencia y visibilidad de comunidades, organizaciones y personas que se auto-reconocen en esa doble adscripción. A lo largo de los años, sus luchas han habilitado un escenario de presencias en el cual los reclamos, los posicionamientos públicos y las formas posibles de ser audibles y visibles como mapuche-tehuelche ya no pueden ser deslegitimadas por los criterios hegemónicos de definición de alteridades.

Frente a las construcciones del indígena de ciertos discursos históricos y científicos la pelea principal fue y sigue siendo el reconocimiento de sus presencias como agentes de su propia historia y como sujetos de derechos para el cumplimiento y la ampliación de sus derechos como pertenecientes a los pueblos originarios. Como lo señala Rancière, habilitar un lugar en la política —en el *demos*— implica producir sus formas de aparecer como litigantes de nuevos reclamos y derechos, esto es, ser parte —como años atrás no lo eran— en el orden que distribuye a los sujetos audibles (Rancière 1996, Briones 2015). Con este fin, primero tuvieron que desidentificarse con ciertos lugares disponibles para habilitarlos de otras maneras o crear nuevas moradas de apego y de resistencia. En estas desidentificaciones, el lugar dispuesto para el tehuelche ha sido el más ocupado, resignificado y transformado por la lucha indígena en la región, puesto que, a diferencia de los lugares de estigma del mapuche, este no dejaba margen para la existencia, y muchos menos para la agencia. Presuponiendo sus pertenencias al pueblo mapuche, pero identificándose marcadamente como “tehuelches viviendo en la ciudad”, los indígenas de la costa y el valle impugnaron las construcciones hegemónicas que sostenían que el indígena era parte de un pasado inmemorial o un ser en extinción.

Así, transitando este camino de luchas, la doble adscripción como mapuche-tehuelche operó como una puesta en foco alternativa y significativa sobre los procesos históricos hegemónicos. Los grupos, las comunidades y las personas dejaron de ser entendidos y reconstruidos por difusión de rasgos culturales o enfrentamientos de Pueblos (entendidos como naciones o confederaciones indígenas) para ser comprendidos a través de las interrelaciones entre dos Pueblos. Al sostener que sus antepasados son tanto mapuche como tehuelche están reescribiendo la historia desde las agencias políticas de sus grupos parentales, de sus conexiones y desconexiones (alianzas, acuerdos, rupturas, *rewe* y *ruka* comunes) en las formas cambiantes de negociar el “ser juntos” (Massey 2005) en contextos de avasallamiento y dominación.

El uso de la doble pertenencia en los procesos de lucha por ser reconocidos como preexistentes al Estado-nación nos permitió entender que las subjetividades están intrínsecamente relacionadas con las articulaciones políticas y parentales de larga data. En las formas de entramar pertenencias como mapuche-tehuelche no hay lugar para las fijeza, ni para aquellos criterios culturales estáticos y cerrados que se han querido imponer. Por el contrario, ellas evidencian procesos creativos, flexibles y dinámicos de puesta en valor de las historias compartidas, de las memorias

---

<sup>87</sup>Diario El Chubut “Plaza de Rawson lleva el nombre de pueblos originarios” Disponible en: <http://www.elchubut.com.ar/nota/2013-4-27-plaza-de-rawson-lleva-el-nombre-de-pueblos-originarios> (27/04/2013)

restauradas y transmitidas de generación en generación, y de las conexiones con las fuerzas del entorno y del lugar.

Esto último explica, por ejemplo, las razones por las cuales Jenny—*longko* de la comunidad *Gajnainüyey a gayau – Az waiwen kurruf de Dolavon—* eligió, junto a su familia, el nombre de su comunidad y el valor afectivo que tiene el entorno en la constitución de una subjetividad familiar como mapuche-tehuelche:

El nombre de la comunidad significa viento del este en mapuche y en tehuelche. Le pusimos tehuelche porque mi hija nació acá, por una cuestión de reconocimiento a la tierra en la que ella nació, acá. (Jenny Altamirano 2015)

Jenny se reconoció como mapuche toda su vida, sin embargo, cuando se muda a Dolavon y tiene allí una hija, sus sentimientos de pertenencia hacia el pueblo tehuelche empiezan a ser parte de su historia personal y familiar. La fuerza performativa de recordar en grupo, la movilización política a lo largo de los años y la práctica de entamar vínculos entre las personas y con el territorio llevaron a los indígenas de la costa y el valle de Chubut a poner en relieve una forma propia y creativa de habitar ese espacio urbano en el que se fueron encontrando. Una en la cual no se es exclusivamente mapuche o tehuelche, sino que se es en relación a ambas historias. El hecho de habitar un territorio históricamente asociado con la tehuelchidad devino en un imperativo político: no olvidar al pueblo más silenciado de la historia. Y respondiendo a este mandato, no solo buscaron recuperar ese lugar de identidad hasta entonces controlado por funcionarios y científicos, sino que también lo materializaron en lugares físicos y restos humanos recuperados (ver capítulo cinco) actualizando la ancestralidad negada.

Las comunidades de la región copiaron con diferencias políticamente significativas el material común o el discurso hegemónico de la alteridad sobre lo mapuche y lo tehuelche. La doble pertenencia se transformó en una forma de pensar y hablar sobre las relaciones sociales que expone los términos alrededor de los cuales ser mapuche, ser tehuelche o ser mapuche-tehuelche son posicionamientos históricos y políticos.

En este camino, pelear el control sobre los usos del pasado y sobre la producción de conocimientos permitió a las personas indígenas reconfigurar el escenario hegemónico de alteridad en el que el tehuelche extinto y el mapuche extranjero no tenían lugar como agentes políticos o sujetos de derecho. Definirse como mapuche-tehuelche desplazó los enfrentamientos creados hegemónicamente entre indios argentinos e indios extranjeros hacia el antagonismo entre pueblos indígenas preexistentes al Estado. En tanto mapuche-tehuelche, las personas exigieron la devolución de la autoridad para contarse a sí mismos, y al narrarse, no solo cambiaron la historia sino que también modificaron el orden político provincial de las presencias y ausencias. Como lo dice Eva al inicio del apartado, “los pueblos originarios somos parte (...) y es eso lo que tienen que entender los gobernantes, que los primeros habitantes de este territorio seguimos estando”.

Ni extinguidos, ni invasores, ni viviendo en zonas rurales, los mapuche-tehuelche habitan la ciudad y la ciudad es parte de su territorio ancestral. Esta es la idea que cada uno de ellos fue construyendo en actos muy simples, en intervenciones públicas muy sencillas y a través de desplazamientos de sentido muy sutiles. Y en un proceso casi desapercibido para ellos mismos, refundaron sus pasados como Pueblo y recuperaron formas de ser y entender el mundo que entendieron colectivamente como propias. Al unir lo que no debía ser unido en una doble pertenencia conjugaron historia, territorio y política de modos incómodos para el poder local.

Pero lo que hace que estos logros sean épicos es el hecho de haberse constituido como un sujeto colectivo de reconocimiento en un contexto en donde esto parecía imposible, y, sin que nadie se diera mucha cuenta, convertir esa doble pertenencia en un posicionamiento común frente al Estado. Como resultado de esto, y como veremos en el capítulo siguiente, sus luchas fueron definiendo de forma particular la idea de recuperación territorial, para dar sentido al “ser juntos” que iban conformando en una zona mayoritariamente urbana o periurbana.

## CAPÍTULO 7

# LA RECUPERACIÓN TERRITORIAL EN LA COSTA Y VALLE DE CHUBUT

### 7.1. Los sentidos en torno a la “recuperación”

Hay una cuestión que nosotros fuimos viendo durante estos tiempos, si queremos defender el territorio, llevar esta lucha, démosle contenido (...) para que esto se transforme hay que empezar a recuperar cultura, hacer memoria, no hay más vuelta que darle, porque si no, no se puede (Mauro Millan, Parlamento realizado en la comunidad Cañio, 2014)

Las luchas por la recuperación territorial están atravesadas por una concepción amplia de lo que las comunidades mapuche-tehuelche entienden por “recuperar”. Como lo señala la cita, todo proceso de resistencia y de defensa implica necesariamente emprender “una lucha” como mapuche-tehuelche para recuperar lo que el Estado colonizador les quitó, destruyó y avasalló. Esta concepción de recuperación refiere principalmente al territorio, pero atañe también a todos los elementos que hacen al Pueblo y que en su conjunto son fundamentales para poder refundar el pasado, restaurar las memorias y reconstruir sus relacionalidades y pertenencias en el presente.

Los sentidos que fue adquiriendo el proyecto ideológico de recuperación varían según los acontecimientos que atraviesan y enmarcan los procesos de disputa en distintos contextos sociohistóricos y regiones, pero —como sostiene Joanne Rapaport (2005)— la ideología de la recuperación da cuenta de una forma específica de militancia. Recuperar no solo significa reclamar y re-poseer una tierra que fue usurpada por el *wingka*, sino además volverla habitar en relación a sus propios marcos de interpretación sobre los conocimientos pasados.

Suele suceder que en muchos de los procesos de recuperación, el territorio es el elemento clave de lo que las personas mapuche-tehuelche entienden como proceso de restauración, puesto que tiende a ser comprendido como un punto nodal para la regeneración y el devenir de su cultura. Recuperar el territorio arrebatado implica necesariamente —y como señala la cita— recuperar las memorias de un Pueblo, pero también las memorias de expropiación y de desplazamientos forzados, para dar sentido a las ausencias de recuerdo y para entender el porqué de muchas situaciones de desigualdad en el presente. En este marco, entonces, la acción de “desalambrar un campo” o “de volver al territorio” es asumir el compromiso de continuar las luchas que iniciaron los ancestros y que dejaron inconclusas. La idea de recuperación es, entonces, un acuerdo con los que estuvieron antes y, sobre este contrato secreto (Benjamin 1999), se fundan los proyectos de memoria como políticas de restauración. El proceso permanente de recuperación —de territorio, de memorias, de conocimientos, de relacionalidades— pone en primer plano el recuerdo de las agencias de los antepasados para dar sentido a las agencias de quienes, en el presente, deciden orientar sus trayectorias de vida para intervenir en el curso de la historia exigiendo un derecho preexistente al Estado: ser y habitar en el territorio como mapuche y tehuelche.



No obstante estos principios comunes, las concepciones en torno a lo que se entiende por “recuperación” abren una diversidad de sentidos y de afectos que se bifurcan en diferentes direcciones. Por eso, en cada lugar en el que las personas se encuentran luchando juntas para recuperar sus territorios, deben negociar y acordar, desde sus experiencias, qué entienden por “volver”. Una metáfora reiterada como la de “desalambrar” implicó, para las personas de la costa y el valle, poner en reflexión sus propias aspiraciones para orientar cualquier proyecto de recuperación hacia ellas; lo que las llevó a pensar maneras de practicar la recuperación alternativas a las que venían ejerciendo los movimientos mapuche-tehuelche con mayor “visibilidad<sup>88</sup>”. En la región de la costa y valle los sentidos de recuperación se fueron forjando en las arenas de disputas donde fueron enfrentando las concepciones hegemónicas de territorialidad indígena con las que el poder construyó su existencia y la posibilidad misma de recuperación como un impensable en contextos de ciudad.

Como venimos aclarando a lo largo de la tesis, los efectos de un Estado colonizador se manifiestan en el grado en que los sobrevivientes de los eventos críticos olvidaron o no las causas de su desestructuración como Pueblo, y en el hecho de creer o no posible revertir el devenir de sus memorias desconectadas. La desconexión tendió a ser más evidente para las personas con trayectorias de migración a la ciudad, porque, como ya anticipamos, en los contextos urbanos la imposición de estereotipos y prejuicios que sostienen la idea de “aculturación” —como lo narrado por Eva en el capítulo cuatro— promovió silencios avergonzados (Connerton 2008) o, en el mejor de los casos, memorias subterráneas. El valor positivo que la aculturación fue adquiriendo en las ciudades —incluso para muchas de las personas mapuche y tehuelche— responde en gran medida a las trayectorias de la mayoría de las familias indígenas que habitan los barrios periféricos, atravesadas por contextos de pobreza y experiencias de desigualdad. Es el cambio de estas condiciones por lo que ellas luchan a través de sus proyectos políticos dirigidos a poner en valor y promover una subjetivación política indígena desde la cual reclamar sus derechos negados históricamente en la región. Así, por ejemplo, se presentaba Daniel—joven mapuche-tehuelche— en el parlamento convocado por la 11 de octubre en el año 2006 en la localidad de Rawson:

No crean que los jóvenes que vivimos en la ciudad la hemos pasado bien. Yo personalmente crecí en Puerto Madryn y hasta los cinco años no me pudieron comprar zapatillas. (...) a todos los hermanos les pido que no nos subestimen por haber vivido en la ciudad (Daniel Huircapan Parlamento mapuche-tehuelche, Rawson 2006).

Este joven se está dirigiendo a los militantes mapuche y tehuelche de las comunidades rurales para aclarar que no es fácil ser indígena en la ciudad y, en consecuencia, reclamar una autoridad equivalente para enunciar sus reclamos particulares como parte de las demandas de un Pueblo. Como analizamos en el capítulo tres, la agenda de discusión y de reflexión en estos *trawn* apuntaba, entre otras cosas, a compartir las problemáticas que atravesaban a las comunidades y personas mapuche-tehuelche en general. En este contexto, entonces, este joven ponía en tópico las condiciones de desigualdad que él, al igual que muchos otros jóvenes mapuche y tehuelche,

---

<sup>88</sup> La visibilidad de un proceso de recuperación o el nivel “de conflicto” del mismo va a estar relacionado con los intereses o el poder al cual se enfrentan las comunidades en litigio. Así, suele suceder que las recuperaciones territoriales se vuelven temas de opinión pública por afectar y enfrentar a los poderes latifundistas nacionales e internacionales—como Benetton—o por enfrentar proyectos y políticas extractivas —las megaminerías—o por buscar enfrentarse con los dispositivos territoriales de control estatal— parques nacionales, entre otros.

deben enfrentar en la ciudad. Con el tiempo, y al convertir en discursos comunes estas experiencias, se fueron completando los sentidos situados y colectivos de expresiones como “los que vivimos en la ciudad”. Los reclamos, las demandas, los sentidos de lo justo y lo injusto y las experiencias de desigualdad fueron adquiriendo acentos particulares para quienes heredaron de sus familias historias de despojo territorial, discriminación y migración forzada y, en consecuencia, se han visto obligados a circular la ciudad en soledad y desconexión, y desde las periferias más pobres de los centros urbanos. Para ellos y ellas, los sentidos de “recuperación” empiezan por “volver a ser” y “volver a habitar el mundo como lo habrían hecho los antiguos”, y exigir reconocimiento. Ahora bien, este regreso no pretende nunca ser una copia fiel de algún original, sino más bien de responder cada vez a la pregunta acerca de qué habría que hacer, decir o decidir en esta situación específica para continuar reconstruyendo el mundo que se quiere sostener. Ese mundo es la meta del retorno y de todo proyecto de recuperación, un mundo que se va definiendo y produciendo en la misma lucha.

Este capítulo trata sobre las maneras contextuales y específicas con las que las comunidades y organizaciones mapuche y tehuelche de la costa y el valle de Chubut fueron acentuando los significados, los valores y los sentimientos de ese mundo en restauración. El mundo percibido y vivido por los antiguos, que suele ser añorado como uno en el que la palabra circulaba entre vivos, ancestros y no humanos, en el que había mucho conocimiento acerca de cómo producir, habitar o pensar, en el que no existía la propiedad privada e individual sobre el territorio o en el que las personas sentían orgullo de ser quiénes eran.

La “recuperación” se significa desde la ciudad según las experiencias de sus vidas en las que sienten que ese “mundo antiguo” está ausente y según el modo en que consideran que esa falta afecta sus vidas urbanas. Por ello, la conformación de subjetividades políticas, tanto en el espacio social como en el territorial, es también un proceso narrativo: las personas mapuche y tehuelche cuentan sus propias historias, sus anhelos y sus deseos y, con todos ellos, van creando una posición política común como mapuche-tehuelche en la ciudad.

De este modo, las disputas y las luchas indígenas de la región se fueron inscribiendo espacialmente, enmarcándose en diversos procesos de construcción de hegemonías. En estas geografías de poder más amplias, las agencias personales y colectivas de los mapuche-tehuelche que habitan la costa y valle de Chubut han ido reconfigurando los dispositivos de control y de clasificación—en lugares sumamente afectivos (capítulo tres). A lo largo de los años, y en esta región en particular, se fueron desplegando una serie de procesos de recuperación territorial que, al tiempo que fueron revirtiendo las clasificaciones hegemónicas que agrupaban a las personas indígenas en diferentes categorías—como “pobres”, “extinguidos” o “descendientes de”— fueron restaurando memorias, entramando pertenencias y habilitando formas de ser y habitar el mundo como mapuche-tehuelche urbanos.

En este capítulo, por lo tanto, me interesa contar cómo se fue experimentando y reconstruyendo políticamente la idea de una recuperación ancestral en sitios donde esto no parecía posible, y sobre todo, cómo a partir de estos intentos y logros, la idea de recuperación fue adquiriendo sentidos particulares. Los procesos llevados a cabo en la costa y valle centrados en la recuperación de la cultura significaron la acción de “volver” como el proyecto más amplio de “desalambrar” los espacios territoriales y sociales de las ciudades. Esta concepción entrama aspectos ideológicos diferentes a los encarados en contextos rurales, por ejemplo, porque en contextos de ciudad, la práctica de desalambrar presupone metafóricamente otras formas de encierro o despojo. Se trata de un alambre que los encierra en estigmas, estereotipos e invisibilizaciones. “Desalambrar” para

“volver” a ciertos territorios significa, aquí, recuperar determinadas formas de vivir, pensar, ser y habitar en el mundo como mapuche-tehuelche en contextos de urbanidad.

A simple vista, y bajo esta lógica, la dinámica de recuperación territorial en la región puede parecer sencilla y sin mucho conflicto o confrontación. Un grupo de personas que se reconoce como mapuche-tehuelche solicita un lugar para usarlo colectivamente y el Estado —encarnado en instituciones provinciales, municipales o secretarías específicas— se los otorga o habilita con sus normativas oficiales y en sus propios términos. Es en estos formatos y lecturas del Estado donde los mapuche y tehuelche fueron identificando el conflicto y produciendo sus propios litigios en la ciudad. Porque esos términos estatales con los que usualmente se legitiman sus reclamos son parte de los lenguajes hegemónicos con los que se llevó a cabo la dominación: la imposición de estereotipos y de formas oficiales de in/visibilizar a las comunidades indígenas urbanas. Estos vocabularios estatales con los que se define quién y cómo puede ser parte del “nosotros” conformado por ciertos criterios de ciudadanía son los que deben ser permanentemente cuestionados y rebatidos por los mapuche-tehuelche de la región. Es así que un proceso que parece no ser conflictivo, o que en apariencia no estaría disputando nada, al ser comprendido en mayor profundidad y complejidad, resulta ser una recuperación afectiva y política con efectos muy profundos sobre la realidad de las personas.

Este capítulo trata acerca de las recuperaciones territoriales que se fueron dando en la región para poner en contexto los sentidos locales de la práctica de “regresar”, “volver” o “desalambrar”. El principal litigio en esta región urbana no consistió en obtener un determinado predio o lote para uso comunitario, sino entre concepciones enfrentadas acerca de lo que significa políticamente esa obtención. En el marco político de la “recuperación”, ese predio urbano deviene territorio —sagrado y/o ancestral— así como el lugar donde se materializan otros procesos que sí son disruptivos para el orden imperante: reorganización política en torno a nuevos entramados de pertenencias comunitarias, restauración de memorias ancestrales y conocimientos, y habilitación de una forma de hacer política en diferentes planos de agencia —humanos y no humanos. En un contexto donde estos procesos parecían imposibles, e incluso impensables, las luchas específicas que los encaran pueden resultar más incómodas y amenazantes de lo que parecen.

En base a este contexto regional, el presente capítulo de la tesis está organizado para mostrar las inversiones hegemónicas realizadas por los militantes indígenas en los diferentes procesos de recuperación territorial; esto es, el modo en que se fue resolviendo en cada caso el conflicto metadiscursivo entre los lugares “cedidos” desde una mirada estatal pero “desalambrados” desde la mirada de la lucha indígena de la región.

## **7.2 La recuperación como síntesis dialéctica: los relatos de memoria**

Antes de empezar el análisis, quisiera detenerme en dos conceptos que, provenientes de tradiciones teóricas muy diferentes, resultaron claves para entender los procesos que se conjugan en la idea de recuperación: la concepción de “territorio” --de ciertos debates en la Antropología del Espacio-- y la noción de “entextualización” --de la Etnografía de la Performance.

El territorio suele ser trabajado desde perspectivas más amplias centradas en el espacio/lugar social. Con sus diferencias, estas aproximaciones se complementan a la hora de analizar en conjunto los procesos hegemónicos de configuración territorial, los efectos sociales de sus representaciones y los sentidos que adquieren al ser producidos por sus habitantes —con sus pertenencias y sus disputas específicas.

Con foco en la reproducción de las relaciones de poder, el territorio es considerado el espacio en el que se distribuyen los elementos en relaciones de coexistencia y bajo una configuración de posiciones y de estabilidad (De Certeau 1996). Desde este ángulo, el territorio se vuelve un instrumento político manipulable por grupos que, en ciertas ocasiones, tienen el poder para representar el sentido común en los modos en que los sujetos se distribuyen en el espacio, y en la producción de fronteras y lugares (Lefebvre 1974). En otras palabras, el territorio es la representación/producción de las relaciones sociales y la arena en la cual determinadas relaciones se reproducen. Desde esta perspectiva, es el resultado histórico de diferentes compresiones espacio-temporales generadas por las presiones de la producción capitalista (Harvey 1998). En una línea similar, la noción de territorialización de João Pachecho de Oliveira (2010) refiere al proceso por el cual se asocia un conjunto de individuos y grupos a límites geográficos bien determinados. Para el caso de los pueblos originarios, este mecanismo arbitrario de fijación espacial de sujetos étnicos es el que define, por ejemplo, los sentidos de territorio y de comunidad mapuche que se vuelven hegemónicos en los ámbitos jurídicos, políticos y de sentido común. Reconstruir la historia de las territorializaciones realizadas desde el poder es un enfoque que permite entender los condicionamientos sociales que limitan la circulación de las personas indígenas en la actualidad y los propios proyectos políticos para ponerlos en cuestión.

Desde una perspectiva más experiencial, el territorio es definido como el lugar de entrecruzamiento de trayectorias, de prácticas y de intervenciones por parte de quienes lo transitan y ocupan (De Certeau 1996). Desde este ángulo, el territorio siempre es un lugar habitado, morado e impregnado de las formas de conciencia a partir de las cuales las personas lo perciben y aprehenden (Basso 1996). Los territorios, entonces, son definidos por los sentidos transmitidos por las personas que los viven y que los suceden (Casey 1996). En este territorio practicado se entraman como topografías vividas (Grossberg 2010) los actos, discursos, experiencias y afectos de quienes inscriben allí sus pertenencias. Estos sentidos se van forjando a lo largo del tiempo y en la medida en que las personas comparten actividades productivas, espirituales y políticas, dejando las huellas de sus recorridos históricos. De acuerdo con Tim Ingold (2011), agregamos también que no solo las personas —y otros seres vivientes— producen los paisajes, sino que estos territorios —con sus surcos, topologías e historias— también se tejen en la vida de las personas que se relacionan con ellos.

Entender el territorio desde ambas perspectivas nos permite entender en su complejidad los sentidos de territorialidad con los cuales operan cotidianamente las personas. Estos son siempre el resultado histórico de las estructuras de poder que producen espacios sociales y lugares disponibles (Grossberg 1992) como de las trayectorias y experiencias de las personas que habilitan ciertos sitios como lugares de apego y/o instalaciones estratégicas (Grossberg 1992, Ramos 2005). Las trayectorias de pertenencia que las personas van construyendo al circular los espacios resultan de los modos particulares en que ellas articulan estas dos nociones de territorio. Por un lado, ¿Cuáles son los sentidos que se disputan cuando se recupera un territorio configurado por posiciones desiguales—límites, accesos, salidas o permanencias? Por otro lado, ¿Cuáles son los sentidos que se producen cuando al recuperar un territorio se ponen en juego también las relaciones cotidianas, los afectos y sentimientos?

Ahora bien, sin coincidir exactamente con ninguna de las nociones anteriores, habría una tercera perspectiva sobre el territorio que me interesa introducir aquí. Las personas mapuche-tehuelche suelen referir a su territorio como *wallmapu* y entiendo que esta forma de renombrar es mucho más que una mera traducción. En la idea de *wallmapu* el territorio es, sobre todo, una forma de ser y habitar en el mundo. Aun cuando en sus usos esta noción se destaca por su potencial político

para impugnar los sentidos hegemónicos de territorio, esta relación no es suficiente para explicarla. Del mismo modo, aun cuando las personas mapuche y tehuelche empiezan a performar el *wallmapu* en sus vidas cotidianas, este acontecer no llega a abarcar la totalidad de sus prácticas y experiencias. Por eso agrego el *wallmapu* como una tercera aproximación al entendimiento del territorio.

En una conversación personal con Pablo Cañumil—una en la que me ensañaba y trasmitía el *mapudungun*—me contaba que, traducido al español, *wall* refiere al todo y *mapu* al espacio y/o lugar. Así, entonces, el territorio “se construye a partir de un punto, y es marcado hasta donde llega la vista; eso sería *wallmapu*. Es lo que me rodea, incluye arriba y abajo” (Pablo Cañumil 2017). Desde el marco de interpretación mapuche, el territorio es comprendido como el resultado de una experiencia particular de habitar de acuerdo con el modo en que se organiza la percepción del mundo. El *wallmapu* es el lugar donde se relacionan, en diferentes direcciones, humanos, ancestros y no humanos que intervienen en la vida cotidiana de las personas y que son centrales en la conformación de sus vínculos y sus relaciones. Recuperar un territorio, por lo tanto, es también restaurar un modo ancestral, para ser y habitar en él, en un contexto urbano atravesado por la desigualdad.

Para el análisis de las experiencias de recuperación territorial sucedidas en la costa y valle de Chubut utilizaré todas estas nociones y, por ende, los énfasis que en cada caso se desplieguen o sean los preponderantes se irán decantando a partir de su contexto. Esto último debido a que es esta polifonía en relación al territorio la arena en la que se dirimen las principales disputas, y va a ser en cada una de esas puestas en práctica y en debate que la misma noción de territorialidad termina siendo modificada o revertida. En los procesos de recuperación y en las luchas por el territorio se van restaurando y recreando memorias y significados en relación a lo que se entiende y se vive en torno a los mismos. En estos procesos, además, se van a ir produciendo cambios e inversiones de sentido en las formas acostumbradas o habilitadas por la hegemonía estatal.

El segundo concepto clave que me ayudó a entender y a entrelazar los procesos que se conjugan en la concepción de recuperación es el de entextualización. En instancias de restauración y de refundación del pasado la memoria trabaja produciendo textos —escritos, orales o actuados— colectivamente. Bauman y Briggs (1990) definieron hace varios años esta producción colectiva como la práctica de convertir una extensión de producción lingüística en una unidad reconocida socialmente que adquiere la cualidad de poder ser extraída de su situación de interacción. Esta unidad extraída —descontextualizada— de su contexto de producción puede, entonces, volver a ser recontextualizada en otro, trayendo consigo determinadas formas de su contexto anterior pero emergiendo, al mismo tiempo, en una nueva ejecución con nuevas formas, funciones y significados. De este modo, la memoria colectiva se va conformando por las unidades textuales —poéticamente organizadas<sup>89</sup>— que un determinado grupo va seleccionando conjuntamente como relatos significativos y recontextualizables para contarse a sí mismos.

---

<sup>89</sup> Desde la Etnografía de la Performance, el texto que se recorta como unidad discreta y reconocible lo hace presuponiendo estructuras, formas y signos lingüísticos (vocabularios, códigos, prosodia, metáforas, expresiones institucionalizadas, y otros) con el fin de ser entendido de un modo determinados por las audiencias competentes en ese flujo comunicativo. Por esta prioridad en la forma para dar sentido al contenido es que los teóricos de la Performance subrayan la función poética que lo constituye como una pieza del arte verbal.

Al respecto, la perspectiva de Benjamin me permite ampliar esa misma práctica de entextualizar a otros productos sociales que, en principio, no serían comprendidos como “textos”. Desde ciertas lecturas recientes de este autor (Haverkamp 1992; Hillach 2014; McCole 1993; Wolin 1994 Kohn 2002) que relacionan memoria, relato y la noción benjaminiana de “imagen dialéctica”, me permito hacer una analogía entre el “texto”—entendido este desde la Etnografía de la Performance— y la idea de “imagen dialéctica” de Benjamin. Un relato de memoria se construye a partir de ciertas imágenes del pasado que, desde las experiencias de un presente particular, devienen, de pronto, legibles y significativas. Con este énfasis particular en la posibilidad histórica de reconocer equivalencias significantes entre lo contado por los antepasados y las propias experiencias, es que entiendo que una entextualización es siempre una síntesis dialéctica entre significados heredados y significados emergentes.

Ambos enfoques consideran al relato como una articulación entre aspectos relativamente autónomos del pasado y del presente. Así como una entextualización trae consigo los elementos del contexto del cual fue extraída, pero incorpora creativamente los de la recontextualización del presente; las imágenes dialécticas son experiencias cuyas “verdades” o sentidos pertenecen a un tiempo pasado pero que, al ser iluminadas desde un presente de legibilidad particular, producen una síntesis creativa con las “verdades” o sentidos del contexto en el que vuelven a emerger. Es decir que las entextualizaciones son las imágenes dialécticas con las que la memoria se provee de claves de lectura para “volver” o “recuperar” el pasado en correspondencia con el presente.

Así como para la Etnografía de la Performance lo que permite volver a dar sentido a un texto es la puesta en ejecución/actuación —el arte verbal de la recontextualización—, para Benjamin es el horizonte de legibilidad con el que se puede re-iluminar ese pasado. Esta perspectiva dialéctica es la que me interesa subrayar aquí, puesto que, como afirma Benjamin, no es el pasado el que determina el presente, ni tampoco el presente el que resignifica el pasado, porque en un relato de memoria “lo que ha sido” surge junto, y en una constelación, con el ahora de su legibilidad (McCole 1993).

En esta línea entiendo que los procesos de restauración de memoria que orientan la refundación del pasado y los proyectos políticos a futuro no tienen la necesidad de repetir, reponiendo fragmentos de existencia retirados del tiempo. En el marco político de estos proyectos de recuperación el trabajo colectivo consiste en trazar lazos con otros eventos para crear sentidos con capacidad de orientar los modos de intervención en el mundo (Wolin 1994).

Lo que veremos a continuación, entonces, es la forma en que los paisajes urbanos se re-significan con textos e imágenes sobre “el campo”, “lo rural”, “las *ruka* (casas mapuche)”, “los *chenque* (enterratorios)” y “el *rewe* (lugar sagrado donde se hace *nguillatun*)”. Los sentidos particulares de este encadenamiento semántico resultan, entonces, del modo en que las personas mapuche y tehuelche de la región constelaron sus pasados y sus presentes en una memoria compartida. Una de las cosas que más me sorprendió en mis primeros recorridos por los territorios de las comunidades de la costa y valle fue que, a pesar de estar insertas en un entorno mayoritariamente urbano o semi-urbano --dominado por las lógicas paisajistas de ciudad y con el predominio de marcaciones “galesas” de distinción cultural--, al llegar a cada uno de sus sitios me daba la sensación de haberme transportado a aquellas comunidades ubicadas en la zona rural. Esto lo fui entendiendo después.

Tanto en las conversaciones en las que la vida en el campo de los antepasados era el tópico central, como en los paisajes mismos en los que se espacializa la comunidad urbana, los territorios

de las comunidades ubicadas en la meseta o en la cordillera de la provincia eran presupuestos como referentes simbólicos de identidad. Estas composiciones entre memoria y paisaje —con sus presupuestos y recreaciones— son las entextualizaciones o imágenes dialécticas que fueron dando forma y contenido al territorio recuperado en la ciudad.

Ahora bien, cuando ellos o yo hacemos referencia a estos diacríticos de “ruralidad” cabe preguntarse ¿Cuáles son los textos sociales que nos llevaban a pensar estos espacios urbanos como enclaves o índices de otros sitios? Ciertos lugares parecen condensar una mayor inscripción de identidad que otros, por lo que suelen ser imaginados como “más” mapuche-tehuelche, “más” ancestrales, “más” afectivos y “más” protagonistas en la historia de lucha y de opresión del Pueblo. Estas concepciones heredadas en torno a la ruralidad resultan de los procesos de territorialización hegemónicos pero también de los espacios afectivos que se despliegan en los recuerdos. Se trata de imágenes que reproducen ciertas ideas dominantes y naturalizadas acerca de lo mapuche y tehuelche como rural, pero que, en sus re-utilizaciones urbanas, sintetizan en una dialéctica creativa el pasado afectivamente valorado con la experiencia de ser mapuche-tehuelche en la ciudad. En estas recontextualizaciones --o nuevos horizontes de legibilidad del pasado— es donde las imágenes y los textos producidos pueden ser entendidos en su particularidad.

Los discursos que se actualizan en la costa y valle sobre las luchas por la recuperación de los territorios entextualizan relatos que despliegan imágenes sobre las experiencias de migración forzada, sobre la marginalidad vivida, sobre la falta de tierras productivas y el empobrecimiento, sobre las experiencias de despojo de las tierras de sus padres y abuelos, entre otras transmitidas de generación en generación. Estas memorias heredadas y la conformación simultánea de nuevas moradas afectivas sintetizan el modo en que las personas de la región se piensan a sí mismos como protagonistas en la lucha más amplia del pueblo mapuche-tehuelche:

Sabemos que la lucha de los pueblos originarios es de todos los días, no terminó con la colonización y el atropello de Colón, sigue hoy de distintas formas, con la discriminación, la burla, el desprecio, por eso tenemos que reflexionar y recuperar espacios para demostrar que estamos en todos los lugares los descendientes de aquellos primeros habitantes de estos territorios (Eva Antieco 2015).

Los relatos sobre el esfuerzo cotidiano que este compromiso con la historia implica para sus vidas y los textos en los que se sustentan las demandas de recuperación territorial, o de reconstrucción de sus saberes y de refundación de sus memorias en contextos de urbanidad, se encuentran estrechamente conectados con las imágenes y experiencias heredadas o recibidas por los padres, los abuelos y/o por los *peñi* y *lamgen* (hermanos y hermanas) en contextos de ruralidad. Las experiencias de desigualdad, de despojo, de pobreza, de usurpaciones, de discriminaciones y de abuso vividos por los ancestros a lo largo de los años en las zonas rurales de la meseta y la cordillera son trayectorias que les permiten explicar las condiciones de desigualdad vividas por ellos mismos en la ciudad. Así, por ejemplo, cuando las hijas del *longko* de la comunidad *Pu fotum mapu* conversan acerca de la discriminación que sufrieron o sobre la usurpación por parte de los vecinos del barrio están, al mismo tiempo, denunciando una historia más larga de exclusión:

L: Por ejemplo, los que construyeron acá al lado (los vecinos), les sacaron a los que vivían acá por menos de nada la casa. Una casa hermosísima.

S: Y no eran “indios”!

L: ¡Y se la sacaron por menos de nada! y a nosotros nos quisieron sacar, un metro también, para este lado.

S: Acá en el patio, un metro, se mandaron!

L: Y pusieron un hilo, ¿viste?, estacas con hilo.

S: ¡Un metro! Así se les resbaló la mano ¡un metro adentro del patio!

L: y para el otro lado, para la casa de al lado también. Bueno, ¿qué paso? Mi papá enseguida se dio cuenta y agarró y llamó al agrimensor. Porque mi papá tenía todos los papeles. Porque él dijo, cuando era joven, les dijo a todos los vecinos de la cuadra que se podían juntar y entre todos hacer los papeles de cada casa, porque algún día mi papá les dijo “algún día seguro va a venir alguno y va a querer hacer alguna tranfugueada que esto y que lo otro”. Y que no sé, que todos tenían que estar preparados para cuando pase algo así. Porque no toda la vida iban a venir todos a poner su casa. Entonces, por las dudas, estaría bueno que todos tuvieran sus papeles. Y ¿qué? Le dijeron “no, no este indio quién se cree” y así “¡mira que va a pasar algo!” Bueno, mi papá hizo sus propios papeles entonces. Él ya le había avisado a todos, pero cuando era joven. Entonces hizo sus papeles, todo, y agarró y llamó al agrimensor. Así que ¿qué? En la municipalidad también, quedo todo como que esto, o sea, él tenía sus papeles y perdón pero la estaca para el otro lado. Que no se vengan hacer los vivos.

S: ¡Claro, y encima, acá en la ciudad! Vos decís...

L: Bueno, entonces ellos quedaron, los que compraron al lado, quedaron re asombrados que cómo se había avivado mi papá, y cómo que era que tenía los papeles. Todo eso siendo “indio”, todo solamente por ser Ñanco.

L: Sí, y lo que pasó con la vecina de al lado, por no haber hecho los papeles. Después vino re desesperada a pedir ayuda a mi papá. Ella todo el tiempo, ella era la que más le decía “indio”. Así que, así como de ignorante, como que lo trataba de cosas así. Todo por, o sea piensan que porque sos aborigen no sé... (Conversación personal con Luciana y Silvia Ñanco 2010)

Es en este contexto, por lo tanto, que se han llevado a cabo a lo largo de los años diversas recuperaciones territoriales en la zona de la costa y valle de Chubut. A continuación me detendré en los procesos de recuperación territorial que, en la zona, terminaron funcionando como los faros orientadores de un modo de proceder. Cada uno de ellos ha estado atravesado por diversos antagonismos y disputas en torno a la noción de territorialidad, y en su desarrollo, fueron produciendo los sentidos locales que adquiere la práctica de “recuperación”. Estos sentidos resultan del modo en que, en cada caso, se fueron revirtiendo determinadas nociones hegemónicas por otras enmarcadas dentro de sus propios marcos de interpretación.

### **7.2.1 De espacios de esparcimiento a lugares como territorios mapuche-tehuelche**

Recuerdo que era un día de viento, no es raro en Patagonia, no? Pero en esa zona, que es de altura, se hacía sentir más. Si vemos las fotografías vamos a ver que estamos con todos los pelos desparramados por el viento. Pero todos lo vivimos de



una manera muy especial, a partir de ahí, el solo hecho de caminar con tierras propias (Ángel Ñanco 2008).

Existen en la región dos casos de recuperación de territorio que, desde el análisis que resalto aquí, pueden considerarse como similares. Estos son los denominados “campitos” del *lof Ruka peñi* ubicado en el pueblo de Dolavon y del *lof Pu fotum mapu* en la localidad de Puerto Madryn. Aun cuando hay ciertas diferencias en relación a los eventos que se fueron sucediendo en estas dos recuperaciones, ambos casos están atravesados por una misma lógica dominante de territorialidad. Bajo esta última, las “entregas” de los predios a las dos comunidades estuvieron fundamentadas por una misma ideología estatal: una a partir de la cual se “destinaba” una parcela de tierra a un grupo de personas cuyo fin era el del “esparcimiento cultural”.

El primer caso fue en el año 1995, cuando Doña Elisa Rupallan y su madre solicitaron a la provincia la entrega de un territorio para su comunidad. En articulación con el municipio de Dolavon, dirigentes provinciales les otorgaron un predio ubicado a unos pocos kilómetros de la localidad. Este pedido territorial por parte de Elisa y su madre estuvo justificado en relación al camaruco que ellas venían realizando hace algunos años en la región. Como lo vimos en el capítulo cinco, la ceremonia se llevaba a cabo en un predio prestado a la comunidad, ubicado entre Gaiman y Trelew. Así, y como parte de una política multicultural provincial que predominaba en aquellos años —capítulo dos—, la provincia les “facilitó” la entrega del territorio, fomentando la “tolerancia” y el supuesto “reconocimiento” a las comunidades indígenas que realizaban las ceremonias como “rescate” de su “tradición cultural”.

Unos años más tarde, el año 2001, se llevó a cabo otro otorgamiento de tierras a una comunidad mapuche-tehuelche en la localidad de Puerto Madryn. Este es el caso del *lof Pu fotum mapu*, cuyos integrantes también le solicitaron al municipio tierras para su comunidad. Esto sucedió luego de que los integrantes del *lof* participaran en el acto por el aniversario de la ciudad, fecha en la que para ese entonces solo se conmemoraba la llegada de los galeses a las costas de la ciudad. A partir de esta participación, la comunidad comenzó a tener más visibilidad, logrando que el aniversario comenzara a recordar no solo la presencia galesa en la región, sino la preexistencia de los pueblos indígenas a la llegada de estos colonos (Stella 2014). Un año después de esta participación, la comunidad decidió solicitarle al municipio un espacio para poder asentarse, realizar sus ceremonias y desarrollarse como un *lof* mapuche-tehuelche en aquella localidad.

Al igual que en la entrega del campito en Dolavon, la lógica de este “otorgamiento” también se fundamentó en las concepciones y discursos hegemónicos de alteridad y territorialidad. Para ambos municipios, y para la provincia en general, las comunidades eran —y en el fondo lo continúan siendo— un grupo de personas que se reconocen como “descendientes de<sup>90</sup>” aquellos indígenas que habían habitado la región y que estaban solicitando un espacio en el cual poder llevar a cabo sus “actividades” y “prácticas” como celebración folklórica de un pasado remoto. Si bien esta noción de cultura —enmarcada en la ideología oficial del multiculturalismo— apuntaba a una “valorización” de la diferencia cultural, reproducía la invisibilización de los procesos históricos de dominación y de subordinación de estos grupos al Estado-nación, afianzando los mecanismos de exclusión imperantes. La folklorización limita a ciertos diacríticos fijos las expresiones legítimas

---

<sup>90</sup> Al definir a una comunidad como “descendientes de” se les está otorgando un gradiente menor de aboriginalidad. El ser descendiente desde una mirada oficial es ser “menos mapuche-tehuelche” que su antecesor. Hay, en el trasfondo de esta definición, una idea de aculturación de las identidades a partir de un “mestizaje” o “blanqueamiento”.

de identidad, como pueden ser las ceremonias religiosas cuando son entendidas más como recreación de un pasado distante que como una práctica con capacidad performativa en el presente.

Recuerdo que en una de las conversaciones que mantuve con una funcionaria municipal, me expresaba su malestar en torno a cómo “otras comunidades se atrevían a exigir tierras si ya el municipio les había concedido unas”. Su enojo evidenciaba la mirada colonial-estatal en relación a cómo eran definidas y entendidas las comunidades indígenas. Esta concepción hegemónica de “comunidad indígena” desconocía la idea de Pueblo, y desmerecía tanto los procesos significativos de lucha y conformación de grupos mapuche-tehuelche heterogéneos como las propias concepciones de territorialidad: “qué pasaría si cada grupo que se conforma exigiera tierras?” En la mirada esta funcionaria municipal el otorgamiento de las tierras era una forma “simbólica” de reconocimiento a un grupo de personas, como lo eran también las colectividades galesas, bolivianas, italianas, entre otras.

Esta equiparación hegemónica entre las comunidades indígenas y las colectividades folklóricas de inmigrantes que celebran sus culturas en la ciudad se hizo evidente en el modo en que la municipalidad definió el “otorgamiento” de las tierras. Para el caso del campito de *Pu fotum mapu*, por ejemplo, el municipio de Puerto Madryn les ofreció a los integrantes de la comunidad un predio ubicado en una zona que se caracterizaba por ser el “sector” de clubes de la ciudad. En aquella zona, por ejemplo, se ubican los predios del club de Rugby, del club Hípico y del sindicato de la Unión Obrera Metalúrgica (UOM). Así lo contaban los integrantes del *lof*:

Quando nosotros solicitamos tierra, el municipio pone a disposición gente de Turismo para que nos indicaran cuáles eran los lugares disponibles que tenía el Municipio para entonces. Nos mostraron un lugar que quizás algunas instituciones lo hubieran elegido. Era la zona donde están afincadas instituciones como el Puerto Madryn Rugby Club, el campo de la UOM, el Club Hípico. Nos ofrecieron tierra de esa zona que por ahí contaba con un servicio de agua precario pero contaba con servicio de agua. De la ruta que conduce a Playa Paraná, setecientos metros para adentro. Era un lugar lindo pero estaba muy adentro, perdido. (Ángel Ñanco 2008)

Como se desprende del relato, esta opción presentada por el municipio de Madryn –al poner en juego las políticas espaciales de distribución de las alteridades toleradas— mostraba los límites dentro de los cuales podía ser entendido el pedido de la comunidad en relación a la necesidad de tener un espacio territorial. Quedó claro entonces que la comunidad mapuche-tehuelche era considerada una institución cuya necesidad de espacio respondía a los fines de “esparcimiento” y al desarrollo de actividades “recreativas”, tal como lo hacían los clubes o los sindicatos.

Frente a esta situación, los integrantes del *lof* decidieron buscar otra opción. Una que evidenciara que no eran un club, ni un sindicato, sino una comunidad mapuche-tehuelche:

A parte íbamos a estar en la zona de clubes que son instituciones y nosotros no somos una institución, somos una comunidad, somos Pueblo. Tomamos esa propuesta pero seguimos recorriendo. Después nos llevaron a la zona norte. Pasamos cerámica San Lorenzo, subimos esa cuesta que hay. Ni bien terminamos de subir la cuesta esa, mirando a la derecha nos dicen que eran tierras disponibles. Lo único que tenía en contra es que tiene cerca el basural. (Ángel Ñanco 2008)

Esta otra opción era muy diferente a la anterior en varios aspectos, ya que se trataba de un predio bastante grande —seis hectáreas— ubicado en la otra punta de la ciudad —zona norte—, sin servicios, castigado por el viento y lindante al basural. Contrariamente a lo que cualquier otro grupo hubiese elegido, la comunidad optó por esta segunda opción.

En el caso del campito de la comunidad *Ruka peñi*, el territorio tampoco cuenta con servicios y también está alejado del centro de Dolavon, por lo cual es necesario un medio de transporte propio para poder llegar a él. Además, y al igual que le sucede a la comunidad *Pu fotum mapu*, al ser territorios que se encuentran apartados, poco visibles y sin servicio de iluminación han sido blanco de vandalismo, robos y otras situaciones que son narradas como de “maldad”. A la abuela Elisa, por ejemplo, le han destruido la bandera mapuche-tehuelche ubicada en la entrada del territorio, le han robado sus animales y pertenencias. Así cuentan estas mismas situaciones de inseguridad los integrantes de la otra comunidad en Puerto Madryn:

Y me acuerdo que en una oportunidad nos desarmaron prácticamente toda la medialuna que teníamos de palo a pique, que lo habíamos conseguido, que no es fácil por la zona porque vas al valle y conseguís pero no contás con los medios. Justo habíamos conseguido en la empresa donde yo trabajo y armamos una medialuna de la que estábamos orgullosos. Y un buen día yo me enfermé y pasé más de un mes que no iba a las tierras. Hasta que alguien fue y nos vino a avisar de que se habían robado una parte. Y cuando fuimos no lo podíamos creer.( Ángel Ñanco 2008)

Estas situaciones vividas por ambas comunidades son denunciadas como “abandono” por parte de ambos municipios. Para los integrantes de los *lof* este es otro de los tratamientos desiguales que padecen las comunidades indígenas en la región. Estas últimas denuncian que tanto los municipios como la Provincia se han desligado de la obligación de reconocer y hacer valer sus derechos como pueblos originarios.

Pero son también estas experiencias de desigualdad las que motivaron a ambas comunidades a redefinir el proceso de ocupación de los predios otorgados como procesos más complejos de recuperación territorial, centrados en hacer valer sus derechos, disputar las interpelaciones hegemónicas y visibilizar sus presencias como *lof* en la ciudad. En breve, las redefiniciones que fueron encarando en torno a la territorialidad plantean principalmente la posibilidad de recuperar las memorias de su Pueblo, los sentidos de pertenencia para ser “juntos” en un lugar y las propias formas de ser y habitar el mundo como mapuche-tehuelche en contextos donde esto no parecía posible.

En cada una de estas trayectorias de comunidad, los territorios se han vuelto un lugar fundamental para detenerse y encontrarse, para profundizar el trabajo colectivo de narrar sus historias de vida y de lucha. Para Elisa, por ejemplo, el campito es un sitio sagrado, allí levantó el *rewe* desde el cual, en las ceremonias, invocan e interactúan con los *newen* que habitan el territorio y con los espíritus de los “ancestros”. Allí tiene su *ruka*, sus animales, sus plantas y todo lo construido por ella y su familia con mucho esfuerzo. El campito es parte de la vida de esta abuela mapuche. Tanto es así que, pudiendo elegir vivir en Trelew —con casa, con servicios, acompañada por parte de su familia y con las comodidades que ofrece la ciudad— ella elige vivir en su territorio porque entiende a este lugar como morada de sus afectos y relacionales más constitutivos de su ser mapuche-tehuelche. El campito le permite actualizar los recuerdos de su infancia en el campo de Costa del Lepá, rememorar las experiencias vividas con su madre y las

memorias que hacen de aquel lugar su *tuwun* (lugar de nacimiento y de origen). Su subjetividad como mapuche se extiende espacialmente en “el campito”, así como “el campito” la produce a ella misma como una mujer antigua. En él, y con él, se despliegan y se entranan pertenencias y relaciones entre las personas, los ancestros y las fuerzas del lugar. Este territorio, por lo tanto, es un lugar de transmisión y de puesta en práctica de conocimientos y de memorias; dejar de vivir ahí sería dejar una parte de ella, la parte en la que ella “es” en relación con sus ancestros y los *newen* del lugar.

Para los integrantes de la comunidad *Pu fotum mapu* el campito también fue dando lugar a una idea de territorialidad que va más allá de las concepciones hegemónicas de espacialidad. Para este *lof*, el territorio es un símbolo de su lucha cotidiana por recuperar sus memorias, sus pertenencias como Pueblo y las relaciones que los constituyen como mapuche-tehuelche. Relaciones que se encontraban obturadas y silenciadas como consecuencia de los procesos de dominación estatal y de las migraciones forzadas a la ciudad. Así, el campito empezó encarnado en ellos mismos las historias de sufrimiento, de dolor y de lucha que vivieron las abuelas y abuelos que no conocieron:

Cuidar el campito con ella que era bebé, con la otra que era bebé, con Nilda, en un banco ahí cuidando, haciendo fueguito, sin carpa, sin nada, porque en ese tiempo venía mucha gente de Buenos Aires y usurpaba los terrenos. Y yo sabía que había gente que andaba mirando allá, agarramos y plantamos una bandera, yo agarre y planté una bandera mapuche. Y después empezamos hacer el rancho, con unos pedazos de chapas, con un nylon primero, un nylon negro, armamos un techo con eso, hice los pozos y armé un techo. Y bueno, así fuimos. Después me armé un rancho, con chapas del basural. Porque Ángel me dejaba, se iba al trabajo, me dejaba con ellos chiquitos. Quedaban algunos acá en la casa y yo me llevaba el resto. Iba a basurear un poco, llevaba como podía las chapas que iban a tirar. Hasta que encontré, junté cuatro y armé un cuadrado, lo fui atando con alambre, para tener una sombra. Y Ángel le daba lástima cuando llegaba. Yo le decía que no, que yo lo hacía porque quería, porque quería cuidar el campito. Y bueno, así pasaron muchas cosas. (Gladys Ñanco 2008)

“Plantar” bandera, armar el *rewe* (imágenes 20 y 21), construir la *ruka*, entre otras prácticas, son formas de “desalambrar” los sentidos oficiales y de poder pensarse como mapuche tehuelche en la ciudad. En los procesos de reconstrucción de sus subjetividades como indígenas —cuyas trayectorias estaban atravesadas por interrupciones u olvidos en torno a su identidad— el recuperar territorio con esfuerzo y sacrificio les permitió actualizar y dar sentido en sus propias vidas a las interpretaciones del “regreso” que solían actualizar los ancianos y ancianas con los que habían conversado en los últimos años.



*Imágenes 20 y 21: el rewe.*

Tanto es así que, desde el momento de su elección, el campito se constituyó como parte de sus formas de ser, de entender y de habitar el mundo como mapuche-tehuelche. La elección del territorio no solo disputó aquella lógica estatal de territorialidad y de alteridad —una que definía a la comunidad como una mera institución de recreación o colectividad— sino que, además, permitió a los integrantes del *lof* conectar con el paisaje y con el entorno de una manera muy especial:

(...) nos impactó el lugar. Entonces, yo recuerdo que le dije a Jorge: “qué te parece Jorge?” La verdad que es lindo el lugar. Y bueno, le digo, “lo que aquí hay que analizar son los pro y los contra que tenemos. Mirá Jorge, la peor contra que tenemos acá es el basural y enfrente está el depósito de líquidos cloacales. Esas son las dos grandes contra que tenemos. Y lo que tenemos a favor es que por aquí pasa la ruta provincial N°1, que es la que conduce a Pirámides. Acá el turismo pasa sí o sí. Está asfaltado y lo que tenemos es la gran vista y lo que tenemos es la tierra porque es un lugar donde podemos hacer las rogativas”. Y la verdad que nos impactó. Entonces, siendo conscientes digamos de las grandes contras que teníamos, elegimos ese lugar. (Ángel Ñanco 2008)

Disputando las lógicas urbanas de otorgamiento de tierras, los integrantes de la comunidad fueron siendo agentes de su propia historia. La puesta en escena de aquel momento evidencia que la territorialidad indígena es mucho más que una mera forma de habitar un espacio. En los relatos sobre la elección del campito se iluminan imágenes de lugares que habían sido albergadas en los dobleces del recuerdo de modos más afectivos que discursivos:

Fue por elección. Bueno, tomamos posesión del lugar. Por lo general todos los pueblos originarios siempre la ubicación fue prácticamente en una zona así de alto. Como que siempre fueron tomando así como que el hombre de alguna manera dominador de todas las vistas. Entonces, era eso lo que de alguna manera nos llevó a hacer algún tipo de elección. Vimos el lugar donde se podían hacer las rogativas y nos decidimos por recibir esas tierras. Aparte los dos muy convencidos de que esas eran las tierras de que *Futachao* quería para nosotros. Incluso ahí en el mismo lugar, hablamos con Jorge, yo le decía “Mirá éstas son las tierras que *Futachao*

quiere para nosotros” y él me decía “la verdad que sí. Y qué hacemos?”. “Bueno, ahora vamos y le comunicamos al resto de la comunidad y le vamos a decir que éstas son las tierras”. (Ángel Ñanco 2008)

Desde ese momento se fue produciendo el relato de la memoria de la comunidad; el campito fue la imagen que produjo la síntesis dialéctica entre el pasado añorado de los campos antiguos —en altura, con viento y con paisajes de meseta— y sus deseos presentes de volver a conectar con las fuerzas del lugar, con los ancestros y con *Futachao*. En este sentido, el territorio fue fundamental para los procesos de restauración de las memorias en contexto de urbanidad, porque habitándolo ellos se vieron a sí mismos como continuadores de la lucha pasadas. Luchas por invertir las condiciones de desigualdad, para disputar nociones e interpelaciones hegemónicas y para producir sus moradas de apego a pesar de los “esfuerzos” y “sacrificios” impuestos:

Nosotros hemos seguido luchando, hemos perdurado, seguimos con nuestras rogativas. Muchas veces no teníamos en qué quedarnos. Mi señora, Gladys con los chicos, con nylon (“esa era la *ruka*”). Muchas veces se ha quedado durmiendo a cielo abierto, así sin tener reparo y no solamente en verano, por ahí en noches de invierno. El *wiñoy tripantu* que se celebra el 24 de junio, una helada que amanece todo el piso blanco, brillando de la helada que está cayendo, y hemos estado pero a la intemperie, hemos estado. Hoy por hoy no. Hemos hecho una casita que cuenta con una cocina comedor, otra pequeña cocinita, un dormitorio, baño interno incluso, tenemos dos baños afuera. Hoy prácticamente estamos en la gloria. Conservamos aún el ranchito que hicieron los chicos para refugiarse en su momento porque no había nada. Los chicos levantaron un ranchito trayendo chapas del basural, lo fueron levantando ellos y bajo ese techo que levantaron los chicos, pasamos varias temporadas. Para nosotros eso es un orgullo. Bueno, así luchando contra todo eso. Si vos vas al predio quizás no veas mucho pero si entrás a observar lo poco que hay, es decir, esto lleva trabajo (Ángel Ñanco 2008).

Yo quedaba ahí hasta cuando estaba embarazada, Llanquita prácticamente nació allí. Con Llanquita bebé, él me dejaba y se iba al trabajo, era todo monte y después me pasaba a buscar a las nueve de la noche, invierno y verano, para cuidar. Después encontré un nylon negro que esa era mi *ruka* y ahí hacíamos el fueguito con Nilda que a veces me acompañaba. Siempre quedamos, a pesar de que muchas veces como que bajábamos los brazos, llorábamos y decíamos “bueno, cuanto mucho lo dejamos abandonado, que sea lo que *Futachao* quiera” pero no. Al otro día sacábamos fuerza de donde no teníamos y seguíamos, seguíamos, seguíamos (Gladys Ñanco 2008)

Una de las problemáticas que tienen los indígenas en las ciudades es el permanente enfrentamiento con las burocracias estatales que, desconociendo los derechos indígenas, suelen trabar sus reclamos. Además que, en general, el abandono estatal y los tiempos burocráticos que los sectores más empobrecidos de la ciudad suelen denunciar, tienden a ser mucho más frecuentes para las personas mapuche y tehuelche. Ante esta situación, para acceder a los servicios —agua, electricidad, por ejemplo— o para ser beneficiarios de determinadas ayudas monetarias para poder construir una *ruka* o un espacio de encuentro, las comunidades deben presentar una “interminable cantidad de papeles”, cartas, solicitudes, además de obtener el reconocimiento de su personería jurídica como comunidad indígena frente a los municipios. Frente a este contexto, el sostenimiento de sus territorios también hizo evidente para ellos su

inclusión asimétrica como ciudadanos; pero, sobre todo, les hizo tomar conciencia sobre la posibilidad de poner en cuestión las relaciones entre ellos como miembros de un Pueblo invadido y el Estado. De este modo, los reclamos burocráticos acostumbrados en los ámbitos urbanos fueron siendo contextualizados en una denuncia mucho más amplia: las condiciones históricas de desigualdad generadas por un Estado invasor. Esto es lo que expresa el *longko* de la comunidad cuando le parece contradictorio tener que “pedir por favor”:

Cuántas cosas nos sacaron, de cuántas cosas nos despojaron y nunca nadie rindió cuenta. Por qué yo la tengo que rendir por un monto insignificante que me están dando para poder hacer un rescate cultural de algo de todo lo que ellos rompieron, de todo lo que ellos destrozaron. Yo estoy tratando de rescatar y encima tengo que pedir por favor (Ángel Ñanco 2010)

Los relatos sobre las luchas cotidianas por recuperar sus modos de ser y estar en el territorio señalan también la importancia de recuperar el flujo de transmisión de saberes (“de lo nuestro”) entre las generaciones previas y las que siguen. Recuperar el tejido de esta continuidad ha sido para ellos uno de los principales objetivos para luchar por el territorio. Así, por ejemplo, Gladys relata, por un lado, que en la elección del “campito” intervino el “abuelo” Sergio Nahuelpan con su visión y mandato para Ángel, y por el otro, que a sus hijos les transmite el consejo y mandato de participar activamente de las actividades a realizarse en el campito.

Lo logramos, ya lo tenemos. Eso es lo fundamental. A mis hijos capaz que si los dejo también, agarran para otro lado. Cualquier cosa menos dedicarle a lo que realmente es nuestro. Pero yo no le doy las riendas sueltas, los arreo nomás. No, primero está lo nuestro. Por ejemplo, a ellos les gusta salir, van un baile, a esto o a lo otro. Pero yo les digo, si vamos a hacer una rogativa dentro de dos días vos no podés salir. Cómo vas andar de fiesta? si sabés que tenés que poner todo tu espíritu, tu esfuerzo en esto. Ellos me entienden a mí, me escuchan. Todos. Yo siento así, no es que alguien me impuso. Y bueno, ahora vamos hacer unos trabajos en la montaña. Porque la primera rogativa que se iba hacer era arriba de esa montaña, hicimos un campamento ahí, éramos como sesenta mapuches, en familia. Y la primera vez, cuando la fuimos a elegir por primera vez, pero vino un viento, un fuego del basural pero así inmenso, nos salvamos así por un hilito. Y bueno, ahora vamos hacer un trabajo. Ese lugar lo eligió Ángel, pero el primer lugar lo eligió, no lo eligió, él dijo que lo que a él le parecía fue Sergio Nahuelpan. Con Ángel fuimos, y le dijo tiene que ser: “un día van hacer camaruco ustedes” (Gladys Ñanco 2012)

Con este relato, además, Gladys está ayudando a producir las entextualizaciones de las memorias de su comunidad. Al estructurar poéticamente los recuerdos del campito como un *ngtram* (ver capítulo cinco), ellos están resguardando sus propias experiencias en un arte verbal antiguo. A través de este *ngtram*, Gladys constela juntos el pasado de su pueblo y el presente de su familia. Por eso entiendo que como habitantes de un territorio —experienciado como un modo de ser y de estar en el mundo— las personas recuperaron el *locus* de enunciación para contarse como mapuche y tehuelche en la ciudad.

Para finalizar, señalo que estos procesos no solo buscaron el reconocimiento y resarcimiento estatal sino, fundamentalmente, la formación de colectivos políticos a partir de identificaciones compartidas como mapuche-tehuelche en contextos de ciudad. Como pudimos ver en ambos

caso, los campitos son recuperaciones territoriales en sentidos muy específicos, porque al convertir un predio en un territorio ancestral, ellos están recuperando sobre todo modos “antiguos” de conocer el mundo y de relacionarse con él. Por eso no solo se trata de recuperar las tierras sino también de habilitar nuevos posicionamientos políticos para ir acercando los lenguajes de discusión en las arenas públicas hacia sus propios marcos de interpretación. Al conectar con sus pertenencias y con sus memorias --e ir performando el mundo desde ellas-- también fueron disputando las territorializaciones hegemónicas que han operado en la construcción del espacio social y territorial de urbanidad.

### 7.2.2 De vivienda social a *ruka* mapuche-tehuelche



*Imagen 22: fotografía de una de las ruka en el marco del proyecto provincial de “Invertir igualdad”*

En el año 1974 se sanciona la Ley N° 1.134 que crea el Instituto Provincial de la Vivienda y Desarrollo Urbano (IPV). En líneas generales, las funciones de este instituto son las de planificar y realizar construcciones de viviendas urbanas y rurales para la venta o arrendamiento destinadas a “familias de limitados recursos económicos”. En esta lógica institucional de planificación, construcción de casas y asistencia social, se llevan a cabo una serie de proyectos, llamados “invertir igualdad” que buscan, por ejemplo, fomentar la creación de viviendas en comunidades mapuche-tehuelche de la provincia.

Como parte de una política pública destinada a sectores “vulnerables” o de “bajos recursos”, el Instituto ha destinado parte de sus objetivos a “atender” las demandas “habitationales” de los pueblos indígenas de la región. En lo que se refiere a la zona de la costa y valle, existen algunas comunidades que han solicitado a este Instituto la construcción y el otorgamiento de tierras en barrios urbanos para poder asentarse y vivir como una comunidad indígena dentro de la ciudad.

Como se puede ver, la lógica atravesada en estos casos es diferente a la analizada en los casos de los “campitos”. Esto debido a que los proyectos del Instituto se enmarcan dentro de una configuración territorial urbana, cuya ideología está fundamentada en la idea de un Estado que “invierte” en el afianzamiento de su hegemonía apelando a la “asistencia” y al “bienestar” social —de aquí el eslogan “invertir igualdad”. Además, estos proyectos son encarados por la secretaría



de desarrollo social y no por secretarías de “turismo” o de “cultura” de la Provincia, lo cual marca una distinción en torno a los “objetivos” y a la “población” destinataria.

Si bien los temas en torno a “viviendas” y “desarrollo social” siempre han formado parte de la agenda de las políticas públicas de Chubut, en los últimos años se han encarado una serie de proyectos que apuntan específicamente a las demandas de las comunidades indígenas. Uno de estos proyectos es el que involucra a la comunidad mapuche-tehuelche *Willi Pu Folil Kona* (ver imagen 22) de la localidad de Puerto Madryn que, aun atravesado por las configuraciones hegemónicas de territorialidad urbana y enmarcado en una idea de desarrollo social, ha mostrado ser una herramienta de lucha poderosa no solo para pensarse y desarrollarse como un *lof* en un barrio periférico de la ciudad, sino como forma de empoderamiento frente a una mirada estatal que buscaba asistencializar.

Este proyecto se inició en el año 2014 cuando el presidente del IPV, la directora provincial de Asuntos Indígenas y la *longko* de la comunidad firmaron el acta que dio inicio a la obra del “complejo habitacional” en el barrio Presidente Perón. En ese encuentro, el presidente del Instituto planteaba que este proyecto se diferenciaba de los “demás” porque iba a ser “ejecutado” por los propios integrantes de la comunidad, lo cual obligaba a al IPV a replantearse sus propias lógicas de funcionamiento institucional. En otras palabras, se trataba de un proyecto que apuntaba a otro tipo de “población” y por ende tenía otro objetivo; uno que buscaba la “integración” de un grupo considerado “minoritario” a la “urbanidad general”. De este modo lo expresaba el director:

(...)tiene para nosotros un enorme significado, pues nuestros equipos técnicos han podido trabajar las particularidades de la vivienda tal como lo necesitan de acuerdo a su cosmovisión” (...) “El hecho de integrarlo a la urbanidad general que todos conocemos nos pareció una tarea muy interesante y esperamos que arroje un resultado muy enriquecedor, tanto para la comunidad que va a recibir la solución en materia de vivienda acorde a su cosmovisión, como para el IPV, ya que significa integrar una minoría a la urbanidad general<sup>91</sup>.

Así, el Estado provincial se presentó frente a las comunidades como uno que no solo atendía las demandas de necesidades en “materia de vivienda” sino, además, como uno que lo hacía “respetando su cosmovisión”. Sin embargo, el objetivo nodal permanecía sin ser cuestionado, puesto que el reconocimiento estatal hacia la diversidad cultural fortalecía la concepción hegemónica que entiende la diversidad indígena como una minoría que debía ser integrada a la sociedad en general, a través del asistencialismo y de la “articulación cultural”: “Estamos muy satisfechos porque no es un ejercicio técnico sino una verdadera articulación de culturas, y el Estado está participando de una manera muy fuerte en ese ejercicio<sup>92</sup>”.

---

<sup>91</sup> Diario Jornada “El IPV hará viviendas para familias de pueblos originarios de Madryn” (17/01/2014)

Disponible en

[http://www.diariojornada.com.ar/88255/Politica/El\\_IPV\\_financiara\\_viviendas\\_para\\_familias\\_de\\_pueblos\\_originarios\\_de\\_Madrin](http://www.diariojornada.com.ar/88255/Politica/El_IPV_financiara_viviendas_para_familias_de_pueblos_originarios_de_Madrin)

<sup>92</sup> Diario Jornada “El IPV hará viviendas para familias de pueblos originarios de Madryn” (17/01/2014)

Disponible en

[http://www.diariojornada.com.ar/88255/Politica/El\\_IPV\\_financiara\\_viviendas\\_para\\_familias\\_de\\_pueblos\\_originarios\\_de\\_Madrin](http://www.diariojornada.com.ar/88255/Politica/El_IPV_financiara_viviendas_para_familias_de_pueblos_originarios_de_Madrin)

Bajo esta lógica estatal, la retórica de la integración opera en función de invertir en la hegemonía de un régimen específico de estatalidad provincial. El modo en que se define la “diferencia” organiza el espacio social de las inclusiones tolerables y las exclusiones justificadas bajo el criterio central de la “integración”. En principio, los beneficiarios de este tipo de planes son los “diferentes” “culturalmente aceptables” que pueden acceder a los mismos beneficios de otros – “menos diferentes”—sectores vulnerables de la ciudad. La idea de “integración” tiene una larga historia en la provincia de Chubut (Bachiller, Baeza, Vázquez, Freddo, Usach, Kaminker y Laztra, 2015) y siempre ha respondido al objetivo de homogenizar, en un tipo de ciudadanía desmarcado étnicamente, las diferencias que resultaban más incómodas –tendencia que se mantiene en el slogan “invertir igualdad”. Ahora bien, este proyecto en particular invierte también en habilitar un lugar social –sin cambiar esa configuración hegemónica-- para escenificar, en algún grado y de cierta manera, la diferencia cultural. En esta sutil reconfiguración del mapa social, fue el Estado — encarnado en la directora de Asuntos Indígenas— el que estableció qué tipo de lugares podían ocupar los indígenas como tales, así como las formas en que debían hacerlo. Fue la Directora de Asuntos indígenas quien, en representación del Estado, buscó definir las formas toleradas de encarar las demandas y los reclamos por parte de las comunidades mapuche-tehuelche en la región:

Esta comunidad realizó una ceremonia (imagen 23) para dar inicio a la ejecución de este nuevo programa que va a sentar un precedente para otras comunidades porque con la organización se llega (...) aquí existe verdadera hermandad entre todos los integrantes de la comunidad porque fueron ellos mismos quienes decidieron quiénes serán los que van a habitar las primeras viviendas que se construyen bajo esta modalidad. Aquí tenemos un Estado que acompaña, que está presente para todo lo que tiene que ver con las políticas sociales en nuestra provincia<sup>93</sup>.

Así, y mostrándose como una provincia que “acompaña” e “integra” a los pueblos indígenas, el proyecto no solo reproducía una lógica multicultural de reconocimiento, sino que además acomodaba a los grupos en determinados lugares dentro una configuración hegemónica de territorialidad urbana; una que los interpelaba como una minoría relegada.



---

<sup>93</sup> Diario El Patagónico “Provincia construye viviendas para comunidad mapuche-tehuelche” (25/03/2014) Disponible: <https://www.elpatagonico.com/provincia-construye-viviendas-comunidad-mapuche-tehuelche-n734242>

*Imagen 23: Fotografía de la ceremonia realizada el día en que se dio inicio al proyecto habitacional<sup>94</sup>*

Como parte de una historia más amplia de genocidio, racismo, marginación y explotación, son las familias mapuche-tehuelche las que habitan mayoritariamente los barrios periféricos de las ciudades y las que forman parte de aquellos sectores o grupos que viven en la desigualdad de un sistema que los conduce a la pobreza, violencia, desocupación, desprotección, drogas, entre otras situaciones de exclusión. Poder acceder a participar de estos proyectos de acceso a la vivienda o desarrollo social se ha vuelto el camino disponible para “apaliar” muchas de esas condiciones. Sin embargo, en su ejecución, el proyecto no sostuvo con la práctica los discursos planteados. Otra comunidad de la ciudad—*lof Pu kona mapu*— denunció un trato diferencial hacia los pueblos originarios —“nuestra gente sí que no tiene acceso a la vivienda”—, entendiéndolo como convivencia entre el Estado y los “usurpadores” en desmedro de los “antiguos de acá”. Frente a esta coyuntura, el posicionamiento político de esta comunidad ha consistido en denunciar el accionar discriminatorio en la ejecución del proyecto como continuidad de la historia de avasallamiento del Estado colonizador contra su pueblo. Así lo señalaba uno de los integrantes:

Tenemos tierra en los 20 lotes sociales que se hicieron para la comunidad. Y a la vez distintos lugares de la ciudad, porque está asentada en lo que era de la antigua comunidad. Así que muchos de los espacios sagrados quedaron abajo. Los lotes están para la zona de 600 metros de la entrada, de la ruta que entra. Que es la zona de San miguel. Ahora tenemos un conflicto porque están usurpando, hay problemática de tierras. A la gente que usurpa le dan la tierra, a los antiguos de acá los sacan cagando. Usurpan y alguno no la necesitan y nuestra gente que sí no tiene fácil acceso a la vivienda. (Daniel Huircapan 2012)

Al denunciar un tratamiento diferencial en relación a aquellos sectores sociales cuya lógica de reclamo es la “toma” o la “usurpación”, las comunidades indígenas no solo han enmarcado sus demandas dentro de sus propias concepciones de territorialidad —“antigua comunidad”— sino que, además, lo han hecho distanciándose de la lógica de “vulnerabilidad”. Fue, entonces, cuando los integrantes de la comunidad *Willi Pu Folil Kona* deciden tener un mayor control sobre el proceso. En principio se desmarcan del lugar de beneficiarios de un plan estatal con el que se los había interpelado, y luego resignifican el proyecto estatal como un proyecto de recuperación territorial.

Entre las primeras demandas que emprenden los integrantes del *lof*, se encuentra la exigencia al Estado de que las edificaciones de las casas estén más relacionadas con sus concepciones de *ruka* (casa) mapuche que con las estatales de “vivienda social”:

Nosotros pedimos que la vivienda sea en forma circular, porque nosotros, los pueblos, las viviendas eran de forma circular. Es más, es un dibujo que tiene como mirada al *kultrun* que es el instrumento que tocamos las mujeres en las ceremonias ancestrales, así es la vivienda. Y mirando hacia el *puel*, hacia el este porque nosotros sabemos que el *antu*, el sol, que nace del este de ahí viene la fuerza, las

---

<sup>94</sup> Diario El Patagónico “Provincia construye viviendas para comunidad mapuche-tehuelche” (25/03/2014) Disponible: <https://www.elpatagonico.com/provincia-construye-viviendas-comunidad-mapuche-tehuelche-n734242>

energías, entonces las puertas están hacia el este. Entonces estas viviendas van hacer así, de forma circular, de *kultrun* y mirando hacia el este donde entran los *newen* cuando sale el sol<sup>95</sup>

Al materializar en las estructuras edilicias sus modos de estar en el mundo, ellos buscaban revertir las características urbanas de la vivienda típica occidental por otras que se acomodaran a sus imágenes de *ruka*. De este modo, ellos podrían mostrar hacia afuera los términos en los que están dispuestos a participar de una igualdad –sin invisibilización– y, hacia dentro, reforzar las relaciones de pertenencia común como *lof* en un barrio de la ciudad. Para ambos propósitos, la estructuración de la vivienda como *ruka* resultó central porque simboliza tanto sus filosofías como sus percepciones del mundo: el *kultrun*, el este, el sol y los *newen* (fuerzas) fueron incluidos en la diagramación, y al estarlo, se redefinieron los sentidos de territorio.

Los relatos que historizan el proceso en marcha de construcción de las viviendas fueron progresivamente estructurándose como *ngtram*, es decir, como entextualizaciones significativas en el arte verbal mapuche y como eslabones en las cadenas de transmisión de las memorias del pueblo mapuche y tehuelche. Los integrantes de la comunidad dejaron de sentirse los vecinos vulnerables de un barrio para pensarse como protagonistas y narradores de su propia historia. Al igual que en los casos anteriores, las personas fueron iluminando las imágenes del pasado con las que conectaban afectivamente, y, entre estas, se destacó el recuerdo de las *ruka* que sus familiares tenían en la zona rural, hechas con piedra y adobe. Alrededor de esta imagen ellos produjeron sus propias síntesis significativas de memoria, articulando sus recuerdos más afectivos del pasado, con mandatos recibidos acerca de cómo utilizar los recursos de la naturaleza –sin derroche y sin perjuicio para el entorno– y con sus aspiraciones presentes. Así, las *ruka* diseñadas por ellos mismos son imágenes de memoria y símbolo de la lucha por la recuperación de su identidad:

Nosotros estamos haciendo siete viviendas de estas características, es más ya estamos con la construcción. Estas viviendas van a ser construidas con piedras pórfidos que en esta zona, hay muchas empresas que se dedican a la piedra laja y dejan tiradas los estantes que no se utilizan. Y porque yo también he tenido la experiencia de vivir de niña en lugares donde nuestros padres hacían las casitas de piedra, con barro de adobe. Entonces mi pensamiento era el de poder darle utilidad a lo que nosotros tenemos acá. Y acá hay muchísimo descarte que se tira. Entonces dialogando y conversando con el arquitecto y con la gente del Instituto Provincial de la Vivienda, yo pedí especialmente que se utilicen esos descartes. Uno, para que sea algo original ¿no? Las piedras nosotros sabemos que es algo original, que nosotros hemos vivido, principalmente yo ¿no? Que viví en un pueblito, Conaniyeu en Río Negro. Nací allá pero para nosotros no hay fronteras ni límites, entonces nos manejamos en toda esta zona. Y en las casitas que yo viví eso, de barro y de piedra, entonces esa era mi idea. Que se tome eso que yo había vivido desde chica...la originalidad de nuestra cultura. Entonces planteé eso y se

---

<sup>95</sup> En RadioEncuentro: “Comunidad mapuche tehuelche de Madryn avanza con autoconstrucción de sus viviendas” (24/02/2015) disponible en : <http://radioencuentro.org.ar/2174/>

utilizó esos descartes que se tiraban, los pórfidos y la verdad es que están quedando hermosas porque ya se están levantadas las paredes<sup>96</sup>.

Al controlar el diseño de la construcción, la comunidad redefinió los sentidos hegemónicos de “diferencia” reemplazando el sentido de “integración” por la práctica de una relacionalidad mapuche-tehuelche. El proyecto fue la forma de refundar sus conexiones con las familias de otras provincias con quienes no solo compartirían el estilo de vida sino también el territorio --*para nosotros no hay fronteras ni límites, entonces nos manejamos en toda esta zona*. Las *ruka* y las *kura* (piedras) —imagen 22—, al conectarlos con un pasado y un origen, los habilitan a pensarse y habitar la ciudad como un *lof* mapuche-tehuelche.



*Imagen 24: fotografía de la edificación de las ruka<sup>97</sup>*

Como resultado de estas resignificaciones, el proyecto empezó también a replantearse como un reclamo más amplio. Desde el *locus* de enunciación del pueblo mapuche-tehuelche, la comunidad exigió al Estado nacional y provincial el cumplimiento de sus derechos de autonomía y a la libre determinación sobre los temas que los atañen. El *lof* no solo logró ser consultado sobre las decisiones que involucraban su territorio sino que también consiguió que sean sus propios integrantes los que se hicieran cargo de la construcción y edificación:

Nosotros estamos en comunidad, la familia. Y nosotros hemos logrado un objetivo muy importante, no solamente para la comunidad, sino para el pueblo mapuche tehuelche. Porque hemos logrado tener una participación activa tanto en el diseño como en la construcción de las viviendas. Respetando nuestra cosmovisión como Pueblo. Y eso para nosotros es muy importante. Es muy importante debido a que nosotros estamos en pos de tratar de recuperar nuestra cultura mapuche-tehuelche. Esto es un logro para el pueblo mapuche-tehuelche porque, desde ya

<sup>96</sup> En Radio Encuentro: “Comunidad mapuche tehuelche de Madryn avanza con autoconstrucción de sus viviendas” (24/02/2015) disponible en : <http://radioencuentro.org.ar/2174/>

<sup>97</sup> En Radio Encuentro: “Comunidad mapuche tehuelche de Madryn avanza con autoconstrucción de sus viviendas” (24/02/2015) disponible en : <http://radioencuentro.org.ar/2174/>

respetando nuestra cosmovisión, y dejarnos participar a nosotros en el diseño y en la construcción de la vivienda eso es muy importante y un reconocimiento. Nosotros la verdad que siempre se las han hecho a nuestra gente, siempre se han hecho por intermedio del Instituto. Que no está mal, pero bueno nosotros hemos pedido que haya un reconocimiento y que haya una participación activa por parte nuestra, como siempre pedimos que haya una participación de las cosas que nos acontecen como Pueblo, nosotros siempre tenemos que tener una participación<sup>98</sup>.

La recuperación territorial, en este caso, consistió en tomar el control sobre un proyecto asistencialista del Estado y transformar un predio de viviendas sociales en territorio de un Pueblo. De este modo, el territorio se ha vuelto una herramienta poderosa de lucha y resistencia frente a las condiciones de desigualdad social y frente a un Estado que interpela a las comunidades como un sector cuya “vulnerabilidad” había que “asistir” para integrarlo al resto de la sociedad. La recuperación del territorio consistió en “volver” a habitar el mundo como parte de un pueblo ancestral en un barrio periférico de la localidad: “esto nos permite ser visibilizados en nuestra identidad, ya que hasta ahora no nos podíamos identificar con la construcción de las viviendas en las que vivíamos”<sup>99</sup>

### **7.2.3 De espacios patrimoniales a *chenque* ancestrales**

La costa y valle de Chubut es considerada por las comunidades mapuche-tehuelche que viven en la región como una zona en la que han habitado sus antepasados desde tiempos “inmemoriales”. Para evidenciar esta antigüedad histórica no solo refieren a la memoria oral de algunos ancianos -- que sostienen una articulación muy antigua entre quienes hablaban las lenguas mapuche y tehuelche--, sino que también recurrieron a las crónicas de viajeros y a los estudios arqueológicos que fecharon en miles de años la presencia de restos humanos, ajuares, materiales de caza y de uso cotidiano. En los sentidos de pertenencia de la región, como vimos en el capítulo cinco, las personas que habitaron la región antes de la llegada de los europeos son parte de los antepasados comunes de los mapuche-tehuelche que la habita hoy. Por ello, la presencia y el estudio del material “arqueológico” es un área de disputas entre las comunidades, el Estado y los académicos. Las demandas de los pueblos indígenas exigen no solo consentimiento, respeto y debido tratamiento sobre los restos de sus antepasados --“arreatados” de sus lugares de origen--, sino que, además, reclaman la restitución de los territorios donde están --o deberían estar-- sus sepulturas.

En la región ha habido varios casos de demandas en torno a los *chenque* —o “enterratorios”, como lo traducen en la zona. Las comunidades suelen exigir al Estado provincial, por un lado, que interceda ante las instituciones científicas de la región —museos o institutos donde los restos se encuentran “resguardados”—, para que sus ancestros puedan volver a la tierra; por el otro, que restituya los territorios donde esos restos fueron encontrados o sepultados para que queden a cargo de las comunidades mapuche-tehuelche. Para muchas de estas familias, esos territorios son sagrados y, por ende, su resguardo es una condición necesaria para poder estar bien en sus vidas y para ejercer la reciprocidad --con sus ancestros y con las fuerzas de su entorno-- que los constituye como personas. Los reclamos en torno a la restitución de los restos de sus antepasados y sus

---

<sup>98</sup> En Radio Encuentro: “Comunidad mapuche tehuelche de Madryn avanza con autoconstrucción de sus viviendas” (24/02/2015) disponible en : <http://radioencuentro.org.ar/2174/>

<sup>99</sup> En Radio Encuentro: “Comunidad mapuche tehuelche de Madryn avanza con autoconstrucción de sus viviendas” (24/02/2015) disponible en : <http://radioencuentro.org.ar/2174/>

*chenque* son también recuperaciones territoriales pero con sentidos diferentes a los casos que describimos antes. Aquí, “volver a la tierra” produce sus sentidos locales en el hecho de “desalambrar” una historia de opresión cuyo legado colonial occidental fue la cosificación de sus cuerpos como objetos de estudios.

A lo largo de estos años, la recuperación de los enterratorios indígenas se volvió un camino valorado por las comunidades de la región para encarar sus proyectos colectivos de restauración de memorias y de constitución de subjetividades afectivas<sup>100</sup>. La lucha por restituir a los antepasados a sus lugares de descanso en la *mapu* (tierra) devino también en cuestionamiento crítico de una historia más larga de opresión y en una vía para retomar el control sobre su pasado y sus conocimientos (capítulo seis). Los *chenque* son territorios sagrados, lugares de conexión con un pasado “inmemorial” y moradas de apego para los vivos, los ancestros y las fuerzas del lugar.

Al día de hoy, algunas comunidades de la costa y valle continúan reclamando la recuperación de *chenque* porque sus denuncias todavía no fueron respondidas por el Estado. Este es el caso, por ejemplo, del territorio denominado Loma Blanca en la localidad de Puerto Madryn. Loma Blanca introduce un tercer campo semántico en las formas regionales de entender —y poner en práctica— la recuperación territorial; uno que disputa los dispositivos hegemónicos de patrimonialización.

Loma Blanca es el nombre de un sector de la ciudad de Puerto Madryn ubicado a muy pocas cuadras del casco céntrico, detrás de la estación de colectivos y rodeado de otros barrios. El nombre hace referencia a la forma del lugar, un morro característico de la región compuesto por arena y piedra de color blanco.

Aproximadamente en el año 1970, luego de la construcción de la planta de aluminio (Aluar) —ver capítulo dos—, se dio un proceso acelerado de crecimiento demográfico en la localidad que provocó la falta de terrenos para la construcción de viviendas. Como suele suceder cuando se instala una empresa o fábrica de estas dimensiones en una ciudad, el aumento de oferta laboral acelera los procesos migratorios de familias o personas de las zonas rurales. Buscando espacios para instalarse cerca de los lugares de trabajo, estas personas comenzaron a asentarse en los barrios periféricos de los alrededores de estas fábricas o empresas.

De este modo surgió el barrio de Loma Blanca que, con el tiempo y el crecimiento urbano, quedó ubicado en pleno casco céntrico. Como consecuencia de esta situación, las familias que estaban asentadas en el lugar fueron “desalojadas” y “reubicadas” en otros sectores, dejando a la Loma en una especie de “abandono”.

Durante aquellos años de asentamiento y reasentamiento, un cura salesiano de la localidad encontró en el lugar “dos esqueletos” que pertenecerían a los “aborígenes de la región”. Según me lo han narrado algunos integrantes de los *lof* de la localidad, este cura se llevó los restos al cementerio municipal y les dio sepultura. Varios años después, cuando las comunidades escucharon esta historia, tomaron la iniciativa de ir a la iglesia para recabar información en los archivos y poder hacer un registro más exacto de lo sucedido. Sin embargo, no pudieron hallar información alguna sobre los restos debido a que los archivos salesianos estaban en la central de Bahía Blanca (provincia de Buenos Aires).

---

<sup>100</sup> Recordemos la importancia de estas prácticas de restitución de restos para las familias cuyas trayectorias han estado atravesadas por olvidos, silencios y negaciones de su pasado y su identidad (ver capítulo cinco).



A pesar de la “escasa” información “oficial”, algunos *lof* de la localidad decidieron emprender de todos modos la recuperación de esas tierras. Entendiendo que la memoria oral puede ser tan o más cierta que la información de un archivo, concluyeron que ese territorio donde se habían encontrado los “esqueletos de aborígenes” era sagrado y, por ende, había que recuperarlo. Fue así que, en el año 2006, Lucas Antieco —quien pertenece a la comunidad mapuche-tehuelche *Newen tuain iñchiñ*— escribió una carta al municipio pidiendo que este sitio sea declarado “lugar sagrado” y que sea “cedido” a las comunidades indígenas de la ciudad. Recordemos que la municipalidad no aceptó este pedido de “devolución” de las tierras a las comunidades porque fundamentaba que esas tierras no eran “sagradas” (ver capítulo seis). Además, el municipio de Madryn argumentó que la familia Antieco era descendiente de “mapuches” y que los restos encontrados en el lugar habrían pertenecido a los “tehuelches” —los “verdaderos aborígenes extinguidos” de la región—, por lo cual, el pedido de la comunidad fue considerado ilógico.

Ante esta negación, la comunidad decidió cambiar las formas más burocráticas de reclamar y se asentó en el lugar llevando a cabo distintas actividades colectivas, como levantar ceremonias y realizar *trawn* (parlamentos o reuniones). Con esta “ocupación de hecho”, la comunidad generó un lugar de encuentro del que empezaron a participar otras comunidades, familias y personas que se reconocían como mapuche-tehuelche. Fueron cada vez más, entonces, quienes sentían que la Loma Blanca “es un *chenque*” y, por eso, un territorio que debían cuidar y respetar.

Con el paso del tiempo, y aprovechando un cambio en la retórica del Estado con los pueblos originarios, en el año 2010 la comunidad volvió a realizar otra vez el pedido “legal” de posesión de las tierras a la municipalidad, logrando que en aquella oportunidad se inicie un proyecto de conformación de la Loma como espacio “pluricultural” y que la municipalidad la declare como patrimonio histórico y cultural.

Sin embargo, aun cuando discursivamente haya habido un cambio en relación al trato y al reconocimiento del *lof* como sujeto legítimo de reclamo sobre esas tierras, en los hechos, sus derechos no fueron tenidos en cuenta. Por un lado, debido a que el proyecto nunca se concretó. El Municipio no solo no les otorgó las tierras en posesión, sino que, además, el proyecto se trabó con el cambio de gobierno municipal. Por otro lado, al patrimonializar el territorio sagrado de la comunidad, este pasó a ser un espacio histórico y cultural perteneciente a la ciudad. Al declarar a la Loma como un patrimonio, el Estado —el municipio de Puerto Madryn— se atribuyó el poder de clasificar e impregnar sentidos hegemónicos a aquel lugar, habilitando ciertas prácticas y negando otras en torno al mismo.

La patrimonialización de Loma Blanca evidenció las condiciones de desigualdad de las comunidades indígenas en la región y subordinó la memoria oral del pueblo mapuche-tehuelche en detrimento de una narrativa histórica oficial —una que pone en valor una supuesta relación armónica entre los “primeros” colonos, los galeses, con los “verdaderos y extinguidos” habitantes originarios, los tehuelches. En este proceso, los sectores dominantes —como los agentes municipales y los académicos locales— son los que tienen el poder de borrar o negar ciertas marcas o particularidades de la memoria oral para imponer una lectura hegemónica de un pasado que se torna funcional a la “tradición selectiva” provincial (ver capítulo dos):

los científicos del Centro Nacional Patagónico sabían por distintos vecinos que en ese sector de la ciudad, hace unos veinte o treinta años, aparecieron restos humanos, a raíz de trabajos de remoción de tierra (...) Los profesionales que



trabajan en el CENPAT nunca tuvieron acceso a esos restos óseos, pero presumen que pueden ser tehuelches o antepasados de estos aborígenes.<sup>101</sup>

En los procesos de patrimonialización (Crespo 2005), el Estado lucha por fijar significados que son afines a los discursos e intereses hegemónicos, confirmando la memoria oficial que, enraizada en el presente, construye, selecciona e interpreta el pasado a partir de los intereses de los sectores dominantes. Declarar un sitio como patrimonio histórico y cultural no es una acción ingenua, benévola y de reconocimiento a los mapuche-tehuelches, por el contrario, se trata de una “invención *a posteriori* de la continuidad social” (Rosas Mantecón 1998:4) que forma parte de la configuración hegemónica de subordinación estatal:

La generación de un área que fortalezca la pertenencia y el respeto por los habitantes originarios de estas tierras pero a la vez la difusión de diversas actividades ancestrales que aún se mantienen por parte de los descendientes de los nativos (...).<sup>102</sup>

Cuando el Municipio declara como sitio histórico y cultural de la ciudad un territorio ancestral indígena está, al mismo tiempo, borrando y silenciando una historia más larga de opresión, dominación y subalterización de los indígenas al Estado nación. Pero, sobre todo, entiendo que la patrimonialización es un dispositivo de control del pasado que opera en la misma dirección en que lo venían haciendo ciertos dispositivos arqueológicos de investigación y museificación (capítulos), puesto que unos y otros tienen el mismo efecto performativo: construir al indígena como extinto y a sus expresiones presentes como supervivencias o vestigios (objetos) de un pasado que ya no es. En esta apropiación de la historia, el “otro indígena” queda preso de un reconocimiento meramente folklórico, así como la inclusión de diversidad queda circunscripta a la celebración de un pasado idealizado –siempre y cuando continúe siendo pasado.

En el marco de esta nueva apuesta de inversión hegemónica, las comunidades mapuche-tehuelche no solo debieron luchar por recuperar el territorio sagrado; también se enfrentaron a la necesidad de revertir los efectos de su patrimonialización. Para esto, encararon el proyecto de restitución territorial como una forma de poner en primer plano los procesos de exclusión y discriminación que los atraviesan como indígenas urbanos.

En primer lugar, quedó en evidencia el tratamiento diferencial que las políticas de patrimonio estatal dan a los territorios indígenas y a los espacios patrimoniales de otros grupos como, por ejemplo, los “galeses”<sup>103</sup>. Este trato desigual fue el tópico de las denuncias de las comunidades

---

<sup>101</sup> Diario de Madryn 03/02/2009 “Loma Blanca: Mapuche-Tehuelche consideran que “el sitio es sagrado, y debería respetarse”.

<sup>102</sup> Diario de Madryn 03/02/2009 “Loma Blanca: Mapuche-Tehuelche consideran que “el sitio es sagrado, y debería respetarse”.

<sup>103</sup> Por ejemplo, es diferente el trato que se le da al patrimonio histórico y cultural de Punta Cuevas. Este sitio se encuentra ubicado al sur de la ciudad y es considerado para la historia y el discurso oficial como un “sitio histórico y base del primer asentamiento galés de Chubut”. Según los relatos hegemónicos, “estas cuevas cavadas por los colonos fueron las primeras viviendas de Puerto Madryn y una de las más antiguas de la Patagonia colonizada”. Es así como este espacio se convirtió en un lugar geográfico que forma parte de la construcción de los sentidos de pertenencia de un “nosotros” neutro de la nación que es reproducido constantemente a través de los Museos, de los festejos del aniversario de la ciudad, entre otras *performance* oficiales. (Ver en Stella 2014)

mapuche-tehuelche, las cuales equipararon la política de patrimonialización con los procesos más amplios de usurpación de sus territorios sagrados y de atropello hacia sus ancestros. Con estos énfasis, la recuperación empezó a ser planteada como restitución de una historia negada de injusticias y como denuncia de los dos principales antagonismos que se ocultan en la noción hegemónica de “pluriculturalidad”: las condiciones de desigualdad con las que son incluidos en las políticas estatales y la falta de compromiso por hacer valer sus derechos,

Para los hermanos mapuche debe ser un momento de reflexión para ir recuperando los espacios, porque, como se dice, somos preexistentes a los Estados y nos pertenecen. Hemos denunciado varias veces esta situación pero parece que hay gente que se olvida que es un espacio perteneciente a una comunidad y ha sido declarado patrimonio cultural.

Esto se había abandonado totalmente. Entonces un día nos juntamos todos los Pueblos Originarios y la limpiamos. Nosotros hicimos una posesión comunitaria, amparados en el artículo 17, inciso 75 de la Constitución Nacional, tres comunidades vinimos y armamos este refugio para hacer todas nuestras actividades y tratamos de mantenerla en condiciones (Lucas Antieco 2013).

En segundo lugar, la lucha por recuperar estos sitios también es la lucha por visibilizar y revertir los prejuicios y el maltrato sufrido por parte de los vecinos y los sectores poderosos de la ciudad. La comunidad reclama al Estado que aplique los derechos indígenas que reconoció en sus legislaciones y tratados internacionales, pero también denuncia el “destrato”, la “violencia” y la discriminación sufrida por parte de un sector de la población (imagen 25):

Cuando llegué el jueves al mediodía me encontré con la quinta rota. No sé quién habrá venido a romper acá, donde estábamos preparando la tierra para sembrar papa, zanahoria, lechuga. Rompieron todas las maderas, el cerco y dejaron una cruz esvástica. Este es un lugar sagrado que la gente debería respetar, pero como está en el centro de Madryn se ve que a algunas personas no les gusta que nosotros estemos acá. Ya van cinco veces que prendieron fuego el lugar sagrado. Ayer fui a la Policía a hacer la denuncia, ya tenemos como tres o cuatro denuncias hechas y nunca pudimos encontrar a los autores. Yo quiero hacer la denuncia pública por el hecho en sí, porque nosotros estamos haciendo las cosas, vienen y lo rompen. Este es un lugar sagrado, donde estuvieron nuestros antepasados, y los huesos ya no están porque también fueron saqueados<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> El Diario de Madryn “Denuncian vandalismo en predio sagrado de los pueblos originario” (14/07/2014)  
Disponble en:  
<http://www.eldiariodemadryn.com/2014/07/denuncian-vandalismo-en-predio-sagrado-de-los-pueblos-originarios/>



Imagen 25: Fotografía tomada luego de los daños al territorio<sup>105</sup>

En tercer lugar, recuperar y cuidar los territorios sagrados es un modo de hacer presentes sus memorias o, en otras palabras, de materializar la continuidad de los indígenas urbanos con el pasado de un Pueblo preexistente al Estado. Como otras recuperaciones, la Loma también es un lugar de encuentro donde se entranan pertenencias y comunalizaciones como mapuche-tehuelche en contextos de ciudad. Pero los *chenque* producen junturas donde no solo conectan las personas entre ellas sino también con las fuerzas de lugar.

“Cuidar” a los *chenque* es una forma de reparar los daños sufridos que se expresan en otras esferas o dimensiones y que son fundamentales para el bienestar general. Las comunidades de la región entienden que no es la mejor situación que los *chenque* hayan quedado ubicados en el centro de las ciudades donde los restos de sus antepasados fueron sistemáticamente saqueados, “interrumpiendo el ciclo de la vida”. Este avasallamiento hacia los *ngen* es tan perjudicial que trae consecuencias en las propias trayectorias de los vivos, afectando las relaciones con los *newen* del lugar:

Es un ‘*chenque*’ es decir un cementerio, este es un lugar sagrado. Da mucha tristeza y pena con lo que se le hace a la *Ñuke mapu’* (madre tierra). El hombre blanco la ha condenado a muerte, pero como la madre tierra, la naturaleza, es sabia, va a recuperar su *pu newen* que tienen todos los que habitan la tierra desde el hombre hasta el insecto más pequeño. Seguimos siendo objeto de atropellos por parte del hombre blanco, es un ejemplo de ello. Si el hombre blanco tiene sus sitios religiosos, culturales y de fe, ¿Por qué el aborigen no puede? Hasta el 1950 estuvieron nuestros antepasados, enterrados aquí (...) que los mismos sean devueltos para poder darles el descanso que merecen de acuerdo a nuestros ritos y creencias. Al desenterrar y escarbar las tumbas para retirar los huesos, rompen lo sagrado y

---

<sup>105</sup> El Diario de Madryn “Denuncian vandalismo en predio sagrado de los pueblos originario” (14/07/2014) Disponible en: <http://www.eldiariodemadryn.com/2014/07/denuncian-vandalismo-en-predio-sagrado-de-los-pueblos-originarios/>

ritual, por lo tanto, exigimos que los restos de nuestros antepasados sean devueltos para volver a encaminarlos a un definitivo descanso<sup>106</sup>.

Para las personas mapuche-tehuelche de la región, identificar un territorio como “sagrado” es tener la certeza de que allí están los espíritus de los ancestros y de que allí todavía es posible interactuar con las fuerzas o dueños de ese lugar. Esta cualidad, traducida con muchas concesiones de sentido a través de la palabra “sagrado”, es el núcleo significativo de la idea de recuperación. Como anticipamos antes, recuperar los territorios de los *chenque* les permite “desalambrar” el conocimiento para liberarlo del legado colonial de una epistemología que les arrebató los modos en que sus ancestros organizaban las experiencias sensibles de estar en el mundo, que profanó a sus ancestros y con ellos sus memorias y saberes.

Finalmente, la cualidad de “sagrado” también implica otra noción de territorialidad porque reúne a personas --de distintas familias, comunidades y lugares-- en un mismo derecho con respecto al territorio, porque apela a otros criterios que nada tienen que ver con los de posesión o propiedad. Este es el sentido incomprendido tanto por las políticas de patrimonialización como por las políticas de tierras fiscales. Los territorios sagrados materializan la unidad de un Pueblo porque en ellos se actualizan las memorias de muchas personas que saben que ellos “siempre estuvieron allí” y que, por ello, comparten un origen en común:

Este es un lugar sagrado, que nosotros lo estamos cuidando, es de todos los pueblos originarios que estamos acá. Somos varias comunidades que hacemos actividades, hacemos rogativas acá en el lugar (...) pedirles a las autoridades que se hagan eco y que este lugar tenga la atención que se merece. Que se logre en lo inmediato el cerramiento y que los restos de nuestros antepasados puedan volver a su lugar de origen. Por eso nosotros queremos preservar el lugar, porque es parte de nuestra historia, de nuestros antepasados. Es el espacio sagrado que tienen nuestros hermanos para sus ceremonias. Allí nos juntamos y de allí sacaron restos de nuestros antepasados. Eso es lo más importante.<sup>107</sup>

En hechos que en apariencia pueden ser simples --como volver a levantar la cerca de una huerta destruida por los vecinos, en recoger periódicamente la basura que allí se amontona, o hacer un *nguillatun* para reciprocitar con los *ngen* y *newen* del lugar--, ellos están practicando una territorialidad muy diferente a la que se practica en la ciudad. La patrimonialización no contempla estas maneras de constelar pasado y presente en acciones cotidianas, así como tampoco incluye los procesos restauradores que esas acciones tienen para las personas que interactúan con ese territorio. En la idea de recuperación territorial no hay nada que separe el pasado del presente o que transforme un devenir en objeto de contemplación, porque todo lo que concierne al territorio recuperado es nexo de rearticulación y de continuidad con el pasado; es proceso en curso; es

---

<sup>106</sup> El Diario de Madryn “Denuncian vandalismo en predio sagrado de los pueblos originario” (14/07/2014)  
Disponble en:  
<http://www.eldiariodemadryn.com/2014/07/denuncian-vandalismo-en-predio-sagrado-de-los-pueblos-originarios/>

<sup>107</sup> El Diario de Madryn “Denuncian vandalismo en predio sagrado de los pueblos originario” (14/07/2014)  
Disponble en:  
<http://www.eldiariodemadryn.com/2014/07/denuncian-vandalismo-en-predio-sagrado-de-los-pueblos-originarios/>

volver a poner en marcha el flujo de intercambios en el que las personas mapuche-tehuelche se vuelven a sentir incluidos en la historia de su Pueblo. El cuidado y el trato respetuoso hacia estos espacios son una tarea fundamental para asegurar el bienestar de los vivos y de los ancestros, y fundamentalmente, para reencauzar el curso de la historia desde el conocimiento heredado como memorias.

### **7.3 Palabras finales en torno a los procesos de recuperación territorial.**

Cada uno de estos procesos de recuperación produjo sentidos específicos para intervenir en las disputas metadiscursivas y fijar los acentos regionales en torno a las nociones de territorialidad. En cada uno de los casos presentados, las comunidades indígenas se emprendieron contiendas particulares con el propósito de cuestionar las políticas multiculturales con las que entienden que el Estado limita sus formas de autodeterminación. Al poner en foco de discusión ciertos discursos estandarizados, criterios dominantes a la hora de definir la legalidad o ilegalidad de sus acciones, formatos burocráticos y estereotipos de sentido común, las comunidades coinciden en el proyecto político de evidenciar la falsedad de las dicotomías hegemónicas del “buen indígena” versus el “indígena no permitido” que han operado moldeando discursos de alteridad, experiencias de subjetivación y sentidos de territorialidad en la región urbana donde viven.

Para las comunidades mapuche-tehuelche de la costa y valle de Chubut, la recuperación territorial implicó una vuelta a la tierra en contexto de ciudad, pero también implicó “desalambrar” las lógicas hegemónicas que organizan la ocupación legítima de aquellos territorios y la distribución de las formas de ser y de estar en ellos. Cada uno de los casos narrados habilitó formas mapuche-tehuelche de ser y habitar el mundo que son fundamentales para restaurar las memorias y reconstruir sus subjetividades indígenas en contextos urbanos de desigualdad.

Los procesos hegemónicos de territorialización no solo estratifican las posiciones sociales -- inclusión/exclusión, legitimidad/ilegitimidad, por ejemplo-- y organizan la materialidad del espacio en límites, accesos, posibilidades de conexión, etc., sino que también entraman lugares sumamente afectivos para las personas. Son estos sentidos afectivos los que se plasmaron --con apropiaciones y resignificaciones-- en cada uno de los procesos de recuperación territorial llevados a cabo en la región. Mientras las formas de ocupar la ciudad que los Estados municipales dispusieron para el indígena se circunscribieron al esparcimiento --como colectividad étnica en un mosaico más amplio de alteridades culturales--, a los planes sociales --dentro de un sector vulnerable desmarcado culturalmente-- y a las políticas de patrimonialización --en el marco de otros diacríticos folklorizados de identidad provincial--, los modos en que las comunidades ocuparon esos lugares habilitaron proyectos políticos y afectivos diferentes. Estas fueron significando sus recuperaciones de territorio a partir de las siguientes redefiniciones. Por un lado, desplazándose --tanto física como simbólicamente-- de los lugares ciudadanos de “colectividad cultural” hacia otros que actualizan una historia común con las comunidades rurales de sacrificios, injusticias y autonomía. Por otro lado, invirtiendo los sentidos de “vivienda social” en concepciones asociadas con la idea de *ruka* también apuntaron a entramar sus trayectorias con las experiencias “de la vida en el campo”. Finalmente, impugnando los efectos de la patrimonialización --aquellos que los objetivan como pasado-- desde la puesta en práctica de sus interacciones cotidianas y rituales con los ancestros que “volvieron a la tierra” al ser apropiadamente sepultados. Ya sea presuponiendo relatos de la ruralidad o las formas poéticas del arte verbal para contarse a sí mismos, destaco la preocupación común de estos distintos proyectos por practicar su territorialidad desde los marcos de interpretación del mundo que identifican como propios por haber sido heredados por los antepasados de su Pueblo. Por eso, en

mi reflexión final de este capítulo, pongo en relieve el hecho de que una recuperación territorial no implica meramente el acceso a la tierra en la ciudad, sino principalmente la restauración de las memorias y conocimientos sobre los modos mapuche-tehuelche de habitar el territorio. Estos modos presuponen otras entextualizaciones previas --de otras recuperaciones territoriales en la zona rural— pero las recontextualizan en sus experiencias urbanas; en otras palabras, son el resultado de las constelaciones de pasado y presente que las comunidades urbanas fueron sintetizando desde sus propias trayectorias de desplazamiento. De este modo, ellos no solo sostuvieron que son mapuche-tehuelche en la ciudad, sino también que, aun en contextos urbanos, el territorio volvió a estar habitado por los ancestros y por las fuerzas que se instancian en él.

Para concluir, entiendo que cada uno de estos procesos de recuperación fue conectando en sus paisajes urbanos con textos e imágenes que encadenaron ruralidad, urbanidad, ancestralidad, pueblo mapuche-tehuelche y territorio en un campo semántico propio de la región. Las narrativas sobre los “campitos” recuperados, las *ruka*, los *chenque* o los *rewe* fueron entextualizando textos e iluminando imágenes afectivas que dotaron de una particularidad a los territorios, una que los definió como más mapuche-tehuelche, más ancestrales y más protagonistas en las historias de lucha que no los habían tenido en cuenta.

## PALABRAS FINALES

El urbanismo moderno, implementado por los Estado-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 que, además, acarreó 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—implica 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).

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

que la adquisición de conocimientos urbanos desplazaba a las costumbres rurales asociadas con lo 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 “tehuélches” — 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 —y su “gesta”— en la región.

Contra todo tipo de pronóstico oficial —vaticinado principalmente por los científicos y académicos de distintas épocas—, en tan solo unos pocos años (aproximadamente en los últimos treinta), 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 determinados mapas de circulación para los mapuche-tehuélche 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, y orientadas por estos mapas, se fueron produciendo diferentes luchas por parte de comunidades, organizaciones, familias y personas que se fueron reconociendo como mapuche y tehuélche. Estas fueron discutiendo, movilizadas, cambiando y/o re-significando aquellos sentidos, historias y estereotipos impuestos. Fue esto último lo que me motivó a reconstruir el proceso y a escribir esta tesis. Desde que llegué a Puerto Madryn en el año 2010, me ha conmovido que, en este contexto particular de invisibilización y negación del indígena, un grupo de personas y familias empezaran a transitar el espacio social a contrapelo de lo previsto, para poner en valor las memorias y los sentidos políticos y afectivos de pertenecer a su Pueblo. 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.

En las ciudades se hace evidente que el genocidio de los pueblos originarios ha devenido en un evento disruptivo y violento para estas familias y grupos. Sus formas de ser y entender el mundo se vieron alteradas, transformadas y destruidas en la mayoría de los casos, y sus consecuencias se ven hoy en día, sobre todo en esta región, en forma de olvidos forzados, no saberes y desconexiones en torno a sus identidades como indígenas. No obstante, los mapuche-tehuélche de la costa y valle de Chubut parten de un reconocimiento de esas historias tristes de violencia para habilitar la refundación del pasado, la reconstrucción de pertenencias comunes, la producción de nuevas categorías y la regeneración de vínculos. Cuando todo esto era impensable, estas personas reconstruyeron linajes, lazos afectivos y memorias leídas en clave de antigüedad ancestral. A medida que fueron circulando los lugares de una identidad mapuche-tehuélche también se fueron encontrando entre ellos, emprendiendo proyectos novedosos de relacionalidad y fijando esas pertenencias entramadas en los lugares de arribo. Ellos y ellas se preocuparon por encontrar las conexiones personales con sus orígenes (aun cuando muchas de estas conexiones parecían obturadas de forma inapelable), para lo cual encararon juntos y separados la producción de grillas socioculturalmente significativas de ancestralización y familiarización.

También fue este arduo y emotivo trabajo el que he querido poner en valor en la presente tesis. En gran medida, estas páginas narran la historia de cómo personas que en principio no estaban relacionadas entre sí, fueron hilvanando sus caminos en densas redes de vínculos y compromisos con otros humanos, con ancestros y con seres no humanos. Este acontecer en la vida de cada uno



y en el paisaje hizo que, en pocos años y ante la sorpresa de muchos distraídos, las localidades de la costa y valle sean el escenario de cambios muy profundos. Las cartografías de esas ciudades fueron transformadas con la constitución de eventos-lugar de un “nosotros mapuche-tehuelche” y un “ser juntos” con impronta de urbanidad, cuyos orígenes se dispersan entre distintos puntos geográficos de la Patagonia pero confluyen en la región en una misma antigüedad y ancestralidad compartida.

Los mapuche-tehuelche de la costa y el valle de Chubut hicieron también un aporte a su propio Pueblo en el momento preciso en el que la mayor parte de sus miembros empieza a reconocerlo como un Pueblo diverso y heterogéneo, con variedad de expresiones, de posicionamientos políticos y de sentidos de pertenencias. En este contexto, las personas mapuche-tehuelche que protagonizan esta tesis también escriben sus propias páginas sobre esa historia más amplia, con sus relatos de vida y de lucha. Con sus proyectos colectivos cambiaron fundamentalmente las condiciones de luz y de lenguaje que determinaban lo que se podía ver o enunciar en aquellas ciudades de la región. Y no solo lograron hacerse visibles e irrumpir en los escenarios provinciales, sino que, además, transformaron las instalaciones estratégicas que iban habilitando para la acción y el reclamo, en moradas de apego, de restauración de sus memorias y de subjetivación afectiva. Lo inverso, de hecho, también sucedió.

Hace ocho años atrás, cuando llegué por primera vez a esta región, no hubiera imaginado la cantidad de temas que hoy salen de sus agendas políticas: restituciones de restos, reclamos sobre territorios sagrados—*chenque*— en el centro de las ciudades, proyectos de viviendas habitacionales replanteadas desde marcos habitacionales mapuche-tehuelche, entre otros. Presuponiendo los sentidos provinciales que algunas luchas previas habían ya acuñado sobre el valor contestatario de una doble pertenencia como mapuche-tehuelche, las comunidades y organizaciones crearon un sujeto político complejo e intrínsecamente heterogéneo —uno que era tanto mapuche como tehuelche, tanto urbano como rural—, haciendo estallar muchos de los deslindes con los que se venían circunscribiendo las formas de ser indígena desde la lógica estatal.

Para quienes no tenían posibilidad de existir, la práctica de exigir ser respetados en su dignidad como personas que se reconocen indígenas pasa a ser el telón de fondo de sus luchas y la marca de sus posicionamientos políticos. La centralidad de este reclamo de visibilidad también explica que, a diferencia de otras expresiones del movimiento mapuche y/o tehuelche, estas comunidades y organizaciones hayan identificado dentro del Estado sus trincheras y al Estado —encarnado en diferentes oficinas, funcionarios e instituciones— como el destinatario principal de sus denuncias y demandas. Si es en el nivel hegemónico del Estado donde se distribuyen las diferencias y los valores, y donde se materializan las posibilidades de ser visto y oído, las luchas metadiscursivas por cambiar esas condiciones de ser deben, de alguna manera, intervenir en sus arenas. Con este propósito, las comunidades y organizaciones mapuche y tehuelche de la costa y valle, tomaron primero —casi por asalto— los lugares disponibles de sus municipios, lidiando con el riesgo permanente de ser folklorizados, exotizados y banalizados. Sin embargo, lo que he querido demostrar en estas páginas es que la forma en que los indígenas fueron transitando y ocupando aquellos espacios fue tan particular y creativa, que esos mismos sitios se fueron transformando en otro tipo de lugares e instalaciones afectivas para la lucha. Reformando mientras transitaban, fueron revirtiendo los mismos dispositivos de control, de clasificación y de interpelación que estructuraban sus modos de moverse.

El trabajo colectivo sobre la memoria atraviesa cada una de las iniciativas y proyectos colectivos de reivindicación mapuche-tehuelche en contextos urbanos. Las experiencias similares de violencia,

despojo y migración, la restauración de genealogías inconclusas, las ceremonias compartidas y el entierro de los ancestros en el territorio les permitió constelar en memorias significativas sus pasados heterogéneos, hacer sentido de sus vidas presentes rehechas en la ciudad y orientar sus proyectos a futuro. En estos procesos –siempre en curso– de restauración de memorias, sus formas mapuche y tehuelche de ser y de estar en las ciudades adquirieron un primer plano y, en consecuencia, devinieron en su propio potencial político para habilitar lugares de identidad cada vez más valorados.

A partir de esto último, los indígenas empezaron a reorientar sus formas de circular en la región creando nuevos circuitos –que en la medida en que eran cada vez más afectivos también eran más políticos– y, en consecuencia, a encontrarse más seguido entre sí. Fue en estos sitios de encuentro donde ellos y ellas empezaron a poner en práctica las formas mapuche-tehuelche de habitar y de ser en el mundo. Pampas ceremoniales, *chenques* antiguos, enterratorios actuales se esparcieron en centros y periferias de las localidades de la región. Y al estar juntos en estos puntos del paisaje, enunciando públicamente la importancia de estar “en ese lugar”, los mapuche-tehuelche fueron compartiendo un sentimiento local de “estar en lucha” en una zona en lo que esto no parecía posible. En estos ocho años, me ha sorprendido la capacidad colectiva para transformar sus búsquedas personales de identidad y los marcos de interpretación con los que empezaron a reestructurar sus afectos personales y comunitarios en herramientas políticas con un alto valor impugnador de los universales que ordenan y organizan el orden de la vida y de la política en contextos urbanos. He querido hacer justicia a esa sorpresa y a esa admiración, mostrando en la tesis cómo unos indígenas invisibilizados fueron creando los lugares que hoy ocupan, y que no hace muchos años no existían.

Estas trayectorias de lucha fueron cambiando las condiciones morales que determinaban sus modos de aparecer en los espacios públicos mientras fueron, también, tomando conciencia de la responsabilidad política de ser los agentes de su propia historia. Primero constituyéndose como sujetos dignos y respetables, y después anclando sus denuncias en un relato histórico diferente, lograron cuestionar muchos de los criterios de autenticidad con los que se definía la legitimidad o ilegitimidad de ciertas denuncias y reclamos. De este modo, por ejemplo, pudieron llevar a cabo recuperaciones territoriales ancestrales, configurando un escenario particular de la región a partir del cual, los distintos reclamos territoriales ya no pudieron ser deslegitimados desde las lógicas anteriores de territorialización estatal.

Fue a partir de esto último que he intentado demostrar cómo las subjetividades mapuche-tehuelche no son una mera cuestión ontológica sino también un valor contextualmente producido. Las subjetividades indígenas se fueron inscribiendo dentro de códigos culturales de diferencias que organizaron a las personas en diversas posiciones valoradas de diferente manera dentro del aquel escenario social. Estos lugares dentro del mapa hegemónico no sólo determinaron las posibilidades de experiencia y representación de los mapuche-tehuelche sino que también los dotaron de un cierto poder que ellos y ellas utilizaron para ir tomando el control de su historia y definirse a sí mismos. Sin embargo, como señala Grossberg (1996), esa dotación de poder nunca es total, nunca está a disposición de todos y nunca se manifiesta del mismo modo. En este sentido, tener cierto control sobre sus vidas cotidianas no es siempre equivalente a cambiar las propias condiciones de existencia. Y no siempre que se cambian esas condiciones de existencia se revierten los antagonismos que producen la desigualdad. No obstante, eso no quita motivación a mi interés por contar y poner en valor en esta tesis las capacidades performativas de las agencias indígenas en los contextos de dominación y de hegemonía que les ha tocado vivir.

Las trayectorias de cada una de las persona y de cada uno de los *lof* mapuche -tehuelche que habitan las localidades de la costa y el valle de Chubut continúan en tránsito --con sus propios ritmos y circuitos-- cuando estoy poniendo un punto final a esta tesis. En este transitar continúan haciendo historia y dando curso a sus acciones. Es por esto mismo que este punto final no puede nunca ser conclusivo, más bien invita al lector a hacerse nuevas preguntas acerca de cómo se seguirán transformando las vidas de quienes se reconocen como parte de un Pueblo oprimido en ciudades donde muchas veces ocupan los lugares más marginales. En definitiva, los relatos que constituyen esta tesis, nos convocan a comprometernos en la producción creativa de nociones de ciudadanía respetuosas e inclusivas, de subjetividades heterogéneas y de mundos diferentes para que nadie quede fuera del derecho a “vivir tranquilos” (expresión nativa).

## BIBLIOGRAFÍA

- Azkintuwe. (2005). "A desalambrar la tierra". Entrevista a dirigente Mauro Millán. *Revista La Educación en nuestras manos*, nº 24, octubre. Disponible en: <http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/articulos/art-102.htm>
- Abrams, Philip [1977] (2000). "Sobre la dificultad de estudiar el estado". *Virajes* 2:7998. Traducción de Rafael Macía Mejía y Orlando Jaramillo Gómez.
- Anderson, B. 1991 [1983] *Imagined Communities*. Verso. London
- Aylwin, J. (2004). Políticas públicas y pueblos indígenas: el caso de las tierras mapuche en Neuquén (Argentina) y la Araucanía (Chile). *Ponencia presentada a taller de la Red Indígena de CLASPO "Pueblos indígenas ante el estado neoliberal en América Latina"*. La Paz: julio de.
- Alonso, A. M (1994) "The politics of space, time and substance: state formation, nationalism, and ethnicity". En *Annual Review of Anthropology* 23:379-405.
- Appadurai, A (1981) "The Past as a Scarce Resource". En *Man*, vol. 16, núm. 2, pp. 201-219.
- Bachiller, S., Baeza, B., Vázquez, L., Freddo, B., Usach, N., Kaminker, S., y Laztra, C. (2015). *Toma de tierras y dificultades de acceso al suelo urbano en la Patagonia central*. Universidad Nacional de la Patagonia Austral
- Bandieri, S. (2005) *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Basso, K. H. (1996). *Wisdom sits in places: Landscape and language among the Western Apache*. UNM Press.
- Bauman, R Y C, Briggs (1990) "Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life". En *Annual Review of Anthropology*, 19:59-88.
- Bear, L. (2007). Ruins and Ghosts: The Domestic Uncanny and the Materialization of Anglo-Indian Genealogies in Kharagpur. *Ghosts of memory: essays on remembrance and relatedness*, 36-57.
- Beckett, J. (1988). "Introduction". *Past and Present. The construction of Aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press, 1-10.

Becker, H (2011) *Manual de escritura para científicos sociales. Como empezar y terminar una tesis, un libro o un artículo*. Siglo veintiuno editores, Buenos Aires, Argentina

Bergson, H [1912] (2007) "Matter and Memory", Nueva York: *Cosimo Publications*.

Benjamin, W. (1973). "Tesis sobre el concepto de historia". *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, 45-68.

Benjamin, W (1999) "Teoría del conocimiento, teoría del progreso". En *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 459-490. 10

Bourdieu, Pierre (2005) *La miseria del mundo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 527-543

Blaser, M. (2009). "La ontología política de un programa de caza sustentable". *WAN e-journal*, 4, 81-107.

Blaser, M. (2015). "Conflictos ontológicos". *ponencia presentada en el Seminario Internacional Pensamiento Contemporáneo, Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Universidad del Cauca*.

Briggs, Ch. (1986) *Learning how to ask: A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge University Press. Cambridge.

Briggs, C. y R. Bauman (1996). "Género, intertextualidad y poder social", *Revista de Investigaciones Folklóricas*, 11: 78-108.

Briones, C (1998) *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Briones, C (1998)(Meta)cultura del estado-nación y estado de la (meta)cultura: Repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad. *Série Antropología* N° 244: 56.

Briones, C (1999). *Weaving 'the Mapuche People': The Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership*. Doctoral Dissertation, University of Texas at Austin. Ann Arbor, Michigan, University Microfilms International.

Briones, C. (2002). Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: poéticas y políticas de (auto) marcación de 'lo indígena' en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural. *Interculturalidad y Política: desafíos y posibilidades. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en Perú, PUCP-UP-IEP, Lima*.

Briones, C. (2005). "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. 9-36.

Briones, C (2007) "Nuestra lucha recién comienza": Vivencias de Pertenencia y Formaciones Mapuche de Sí Mismo. En *Avá* 10: 23

Briones, C (2015) "Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la 'nacional y popular' de la última década". *Antípoda* 21:21 - 48

Briones, C., L. Cañuqueo, L. Kropff, M. Leuman (2004). Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el sur (versión preliminar). Grupo "Cultura y poder", CLACSO, Coord. A. Grimson, Porto Alegre, 15-17 de septiembre

Briones, C, y M Carrasco (2003). "Neoindigenismo estatal y producciones indígenas en Argentina (1985-1999)". En *Anuario Antropológico*, 147-167

Briones C y L Golluscio (1997) "Pragmática de los sentidos de pertenencia y devenir", Actas de Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata y II jornadas de Etnolingüística, Rosario, Universidad Nacional de Rosario.

Briones, C y W Delrio (2002). "Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)". En: A. Teruel, M. Lacarriue y O. Jerez (Comps.) *Fronteras, ciudades y estados*, Tomo I. (pp. 45-78). Córdoba: Alción Editora..

Briones, C. y Ramos, A (2005) "Audiencias y contextos: la historia de 'Benetton contra mapuches'". En *E. misférica. Hemispheric Institute of Performance and Politics*, Tisch School for The Arts, New York University.

Briones, C y Ramos, A (2010) "Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: Aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut". En Gordillo, G. y S.Hirsch (comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina: historias de invisibilización y reemergencia*, Buenos Aires: La Crujia. Pp, 29-78.

Briones, C y Ramos, A (2016). "Agenciando formas de ser juntos en contextos interculturales. Anudamientos de memoria, parentesco y política". En Briones, C y Ramos, A (comps) *Parentesco y Política: topologías indígenas en Patagonia*. Editorial Universidad Nacional de Río Negro. Viedma. Pp. 11 – 52

Brow, J (1990) "Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past", En *Anthropological Quarterly*, 63(1):1-6.

Cañuqueo, L (2005) "Los ngütram: relatos de trayectorias y pertenencias mapuches". En VI Congreso Internacional de Etnohistoria, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, noviembre.

Cañuqueo, L., Kropff, L., M Rodríguez, M., y Vivaldi, A. (2005). "Tierras, indios y zonas en la provincia de Río Negro". En: Briones, C (Comp): *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, 109-138.

Cañuqueo, L (2016) "Las poblaciones que dejó la gente: taperas, memorias y pertenencias en la Línea Sur de Río Negro". En Ramos, A., C. Crespo y A. Tozzini (comp.) *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, Viedma: Editorial Universidad Nacional de Río Negro. Pp: 243-267

Cañumil, P y Ramos, A. (2011). "Knowledge Transmission through the Renü". *Collaborative Anthropologies*, 4(1), 67-89.

Carenzo, S y F Trentini (2014) "El doble filo del esencialismo verde: repensando los vínculos entre Pueblos indígenas y conservación". En H. Trincheró, L. Muñoz y S. Valverde (Coord.) *Pueblos indígenas, conformación de los estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*. Tomo 2, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires. pp. 103 - 134

Carrasco, M (1997) "La juridización de lo indígena o la conveniencia estratégica de utilizar las leyes para defenderse". En Desarrollo Agroforestal y Comunidad Campesina. Revista del Proyecto Agroforestal en Comunidades Rurales del NOA, Año 7 Nº. 33:18-25

Carrasco, M. (2000). *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: IWGIA.

Carrasco, M y C Briones (1996) "La tierra que nos quitaron: reclamos indígenas en Argentina". Buenos Aires: IGWIA-Asociación Lhaka Honhat.

Carsten, J (2000) "Introduction". En Carsten, J. (ed.) *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge:Cambridge University Press,1-36.

Carsten, J (2007) "Introduction: Ghosts of Memory". En Carsten, J. (ed.) *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness*. Pp. 1-35. Australia: Blackwell.

Casamiquela, R. M. (2000). *Toponimia indígena del Chubut*. Edición del Autor

Casey, E (1996) "How to get from space to place in a fairly short stretch of Time: Phenomenological Prolegomena", *Senses of Place, School of American Research Press*, Santa Fe, Nuevo México,USA.

Casarotti, E. (2012). "El hombre capaz: Claves antropológicas del pensamiento ético y político de P. Ricoeur". *Filosofía Unisinos*.

Chaumeil, J. P. (2007). Bones, flutes, and the dead: memory and funerary treatments in Amazonia. *Time and memory in indigenous Amazonia: Anthropological perspectives*, 243-283.

Comaroff J y J Comaroff. (1992). "Of Totemism and Ethnicity". En *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press. Cap 2: 49-67

Connerton, P (1993). *How Societies Remember*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Connerton, P (2008) "Seven types of forgetting", *Memory Studies* 1(1): 59-71.

Coronato, F (2008) "Las cuevas de los Galeses en Puerto Madryn: las huellas de los que hicieron punta". En *Cuadernos de Historia Patagónica* Nº 2:43-70.

Cox, G. E. (1863). *Viaje en las regiones septentrionales de la Patagonia, 1862-1863*. Elefante Blanco.

Crespo, C (2005) "'Qué pertenece a quién': Procesos de patrimonialización y Pueblos Originarios en Patagonia". En *Cuadernos de Antropología Social* 21:133-149.

Crespo, C (2006) "Políticas de la memoria: Procesos de etnificación, experiencias y tradiciones étnicas en Patagonia Argentina" En *Cuadernos del INAPL* 21:20-35

Crespo, C (2008). *Políticas de la memoria, procesos de patrimonialización de los recursos arqueológicos y construcción identitaria entre los Mapuches de la Rinconada de Nahuelpán en Río Negro*. Tesis Doctoral en Antropología Social no publicada, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Crespo, C (2011). "Patrimonio arqueológico, memoria y territorio. Procesos de autoctonización entre los mapuches de Lago Puelo, Chubut (Patagonia Argentina)". *Revista Frontera Norte*, Vol. 23 (45), 231-255.

Crespo, C y M A Tozzini (2014) "Memorias silenciadas y patrimonios ausentes en el Museo Histórico de El Hoyo, Comarca Andina del Paralelo 42°, Patagonia Argentina" *Revista Antípoda* 19: 21 - 44

Clifford, J (1990) *Notas sobre Notas de campo*. En *Notas de campo: los ingredientes de Antropología*. Ithaca, Sanjek, R. (ed.), pp. 47-70. Cornell University Press, New York.

Clifford, J (1991) [1986] Sobre la alegoría etnográfica. En *Retóricas de la antropología*, Clifford, J. y Marcus, G. (eds.), pp. 151-182. Jucar Universidad. Barcelona.

Climo, J J. y Cattel, M.G. (2002) "Introduction". En *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*. Walnut Creek, Climo, J J. y Cattel, M.G. (eds.), pp. 1-37. AltaMira Press, California.

Cornell, S. (1990) Land, Labour and Group formation: Blacks and Indians in the United States. *Ethnic and Racial Studies*, 13 (3):368-88

Corrigan, P. and D, Sawyer. (1985) *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*. Basil Blackwell. Oxford.

Das, V (1995). *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi, India: Oxford University Press.

Davis, J (1989) "The Social Relations of the Production of History". En Elizabeth Tonkin, Mayron McDonald y Malcolm Chapman (eds.), *History and Ethnicity*, Routledge, Londres, pp. 104-120.



De Certeau, M. (1996). "Relatos de Espacio". En *La invención de lo cotidiano*. Artes de Hacer (pp. 127-142). México DF: Universidad Iberoamericana

De la Cadena, M. (2004). *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco* (Vol. 19). Instituto de Estudios peruanos.

De La Cadena, M. (2010) Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond Politics. *Cultural Anthropology*, 25 (2):334-70.

De La Cadena, M y Orin Starn, U. (2009) Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio. *Tabula Rasa* Nº 10:191-224.

Deleuze, G (1987). "Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación)". En *Foucault*. Barcelona, España; Buenos Aires, Argentina y México D.F., México: Ediciones Paidós. pp. 125-158.

Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872- 1943*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Delrio W (2010) Del no-evento al genocidio. Pueblos originarios y políticas de estado en Argentina. *Eadem Utraque Europa*, Año 6, Nº 10-11:219-254.

Delrio, W y Ramos A (2006). "Reunidos en Fūta Trawūn. Agencias políticas y alianzas identitarias desde los parlamentos mapuche-tehuelche". *VIII Congreso de Antropología Social, Universidad Nacional de Salta, Salta, 19-22 de septiembre*

Delrio, W; D Lenton y A Papazian (2010) "Agencia y política en tres conflictos sobre territorio Mapuche: Pulmarí / Santa Rosa Leleque / Lonko Purrán". En *Paisajes áridos. Investigaciones Sobre Sociedades Y Culturas De Paisajes Áridos y Semi-Aridos Americanos*: 125 - 146

Delrio, W, D Lenton, M Musante, M Nagy, A Papazian y P Pérez. (2010). "Discussing Indigenous Genocide in Argentina: Past, Present, and Consequences of Argentinean State Policies toward Native Peoples. En *Genocide Studies and Prevention* 5: 138–159.

Delrio, W., Lenton, D., Musante, M., Nagy, M., Papazian, A., y Pérez, P. (2010). "Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina". *III Seminario Internacional Políticas de la Memoria "Recordando a Walter Benjamín: Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria"*, Buenos Aires, 28, 29.

Dwyer, L. (2009) "A politics of Silences: Violence, Memory and Treacherous Speech in Pos-1965 Bali". En A. O' Neil y K. Hinton (Eds.) *Genocide, Truth, Memory and Representation*, Durhan y London: Duke University Press. Pp. 113-146.

Endere, M. L. (2011). "Cacique Inakayal. La primera restitución de restos humanos ordenada por ley" *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol. 1, Nº 1, 1er semestre, ISSN 1853-8037, URL: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus> (06 de agosto 2014)

- Escalada, F. A. (1949). *El complejo "tehuélche": estudios de etnografía patagónica*. Coni.
- Escárzaga, F. (2006) "Comunidades indígenas y contrainsurgencia". En Gutierrez, R. y Escárzaga, F. (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. Vol. II. Casa Juan Pablos y CEAM. México. pp. 242-257.
- Escolar, D (2005). Represión y Represión: memorias, política militar y estrategias institucionales en la Gendarmería Nacional Argentina. *Memorias militares sobre la represión en el Cono sur: visiones en disputa en dictadura y democracia*. F. Agüero, Hershberg, Eric, ed, 143-174.
- Escolar, D (2007) *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Fabian, J.(1983). *Time and the Other: How Anthropology makes Its Object*. New York, Columbia University Press.
- Fals-Borda, O (1990) "El Tercer Mundo y la reorientación de las ciencias contemporáneas" *Nueva Sociedad*. Nº 107 mayo – junio, pp. 83-91
- Falkner, T y Musters, G. (1911). *Descripción de la Patagonia* (Vol. 1). Coni hermanos
- Fassin, D. 2011. *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*. Berkeley: University of California Press
- Frigerio, A. (2006). "'Negros' y 'Blancos' en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales". En Maronese, L. (Comp.). *Buenos Aires Negra: Identidad y Cultura* (pp. 77-98). Buenos Aires, Argentina: CPPHC
- Fontana, L.J (2006) *Viaje de exploración en la Patagonia Austral [1885-1886]*. Editorial Continente. Buenos Aires.
- Foerster, R. (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Foley, J. M. (1995). *The Singer of Tales in Performance*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Gavirati, M (2008) "Galeses, Pampas y Tehuelches. Un ejemplo de convivencia en la Patagonia Central". *Cuadernos de Historia Patagónica* Nº 2: 21-42.
- Gavirati, M y Coronato, F (2014). "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.
- GEAPRONA (Grupo de Estudios Aborigenidad Provincia y Nación) 2001. "Lo provincial y lo nacional: Explorando tendencias actuales en los reclamos indígenas en Argentina". 4º Congreso Chileno de Antropología *Los desafíos de la Antropología: Sociedad Moderna, Globalización y Diferencia*, Santiago de Chile, noviembre.

- Geler, L. (2012). "Afrolatinoamericanas... Una experiencia de subversión estereotípica en el Museo de la Mujer de Buenos Aires". *Horizontes Antropológicos*, 18 (38), 343-372
- Golluscio, L (2006) *El Pueblo Mapuche. Política de Pertenencia y Devenir* Buenos Aires: Biblos.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers
- Grimson AI (2002) "Algunas consideraciones reflexivas sobre la reflexividad en antropología", en *Oficios Terrestres*, pp. 56-73. Universidad Nacional de la Plata: Argentina.
- Grossberg, L (1992) *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge.
- Grossberg, L (1996) *Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?*. En *Questions of Cultural Identity*, Hall, S. y Du Gay, P. (Eds.), pp. 87-107. Sage Publications. London
- Grossberg, L. (2010). "Teorización del contexto. La Torre del Virrey" En *Revista de Estudios culturales*, 9: 17-23.
- Guber, R. (1991) *El salvaje metropolitano. A la vuelta de la antropología postmoderna. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Legasa. Buenos Aires.
- Guber, R (2001) "*La etnografía, método, campo y reflexividad*", Bogotá, Grupo editorial norma, pp. 35-73
- Guiñazú, S. (2017) *Política indigenista, agencia indígena y prácticas de reconocimiento estatal. La implementación de la Ley 26.160 en Rio Negro*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Halbwachs, M. [1950] (2004) *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Hale, Ch. (2004) Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'. *NACLA Report on the Americas* 38:16-21.
- Hall, S. (1980) "Encoding/decoding" En *Culture, media, language*, Hall, S. y otros (eds.), pp. 163-173. Hutchinson, Londres.
- Hall, S (2010) [2000] *La cuestión multicultural. En Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, pp. 583-618. Envió Editores-IEP-Instituto Pensar Universidad Andina Simón Bolívar. Popayán-Lima-Quito.
- Harrington, T (1944) "Nombres indios y galeses de la toponimia patagónica". *Revista Geográfica Americana*, v. 21, n. 127, pp.236-38. Buenos Aires.
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Amorrortu, Buenos Aires.

Haverkamp, A. (1992). "Notes on the «Dialectical Image» (How Deconstructive Is It?)". *Diacritics*, 22 (3-4), Autumn-Winter, 69-80

Hernández, I(1985). *Derechos Humanos y Aborígenes. El Pueblo Mapuche*, Buenos Aires: Búsqueda

Hualpa, E. (2003) Sin despojos. Derechos a la participación Mapuche-Tehuelche. *Cuadernos de Endepa* 4. Resistencia

Hymes, D. (2002) [1972] Modelos de interacción entre el lenguaje y la vida social. En *Etnografía del habla. Textos fundacionales*, Golluscio, L. y colaboradoras (comp.), pp. 54-89. EUDEBA. Buenos Aires.

Hill, J (1992). "Contested Past and the Practice Anthropology" *American Anthropologist* 94(4):809-15.

Hillach, A. (2014). "Imagen dialéctica". En Optiz, M. y Wizisla, E. (Eds.). *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 643-707). Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta

Ingold, T (2011) *Essays on movement, knowledge and description*, New York: Routledge.

Irusta, D., y Rodríguez, L. (1993). "Aportes para el estudio del desarrollo urbano de Trelew". *Informe final de proyecto PID-CONICET*

Ibarra, H., y Hernández, C. (2005). "Estado, Economía y Sociedad. Trelew y su hinterland: 1989-1999". *Informe de Investigación, UNPSJB, Chubut*.

Jackson, J. y Warren, K. (2005) Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: *Controversies, Ironies, New Directions. Annual Review of Anthropology* 34:549-573.

Jimeno, M. (2007). Lenguaje, Subjetividad y Experiencias de la Violencia. *Antípoda*, 5, 169-190.

Jones, N (2003) "Vinieron para quedarse. Breve historia de los galeses en Chubut". En *Cuadernos de Historia Patagónica* Nº 1:47-82.

Kohn, E. (2002). "Infidels, Virgins and the Black-Robed Priest: A Back Woods History of Ecuador's Montaña Region". *Ethnohistory*, 49 (3), 545-82

Kropff, L. ( 2008) *Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad entre jóvenes mapuche*. Tesis doctoral inédita. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

Kropff, L; M Alvarez, L Cañuqueo y P Pérez (2010) Teatro mapuche: sueños, memoria y política. Buenos Aires: *Artes Escénicas*.

Kropff, L; L Cañuqueo y P Pérez (2014) "Apuntes etnográficos para la discusión sobre la confrontación como marco hegemónico para pensar la relación entre indígenas y estado", Ponencia presentada en el *XI Congreso Argentino de Antropología Social*, Rosario.

- Labov, W (1972). *Sociolinguistics patterns*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press
- Laclau, E y Mouffe, Ch. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lazzari, A y Lenton, D. (2000). Etnología y Nación: facetas del concepto de Araucanización. *Avá. Revista de Antropología* N° 1:125-140.
- Lefebvre, H. (1974). "La producción del espacio". *Papers: revista de sociología*, (3), 219-229.
- Lefebvre, H. (1975). *El derecho a la ciudad*. 3.a ed. Barcelona: Península. [1967].
- Lefebvre, H. (1976). *Espacio y política; el derecho a la ciudad*, II(No. 04; HT153, L4.).
- Lehmann-Nitsche, R. (1910). *Catálogo de la Sección Antropológica del Museo de La Plata*. Buenos Aires: Coni.
- Lenton, D (1998) "Los Araucanos en la Argentina: un caso de interdiscursividad nacionalista". Trabajo presentado en el *III Congreso Chileno de Antropología*. Temuco, Chile.
- Lenton, D (2014) "De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880 – 1970)" En *Corpus* [En línea], Vol 4, No 2 , Publicado el 22 diciembre 2014, URL : <http://corpusarchivos.revues.org/1290>
- Lublin, G. (2009). "The war of the tea houses, or how Welsh heritage in Patagonia became a valuable commodity". *E-Keltoi, Journal of Interdisciplinary Celtic Studies*, 1, 69-92.
- McCole, J. (1993). *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Malvestitti, M (2014) "El habla del waizüf. La documentación de variedades lingüísticas de mapuzungun en la Patagonia Norte" en *Libro de Actas del III ELIA*. Argentina, Viedma: Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro.
- Malvestitti, M (2014) "Estrategias sintácticas en el relato mapuche" en el relato mapuche. En: Miranda, Lidia Raquel, Lucia Inés Rivas y Enrique Alejandro Basabe (eds.) *Desafíos de la glotodiversidad en el siglo XXI: enseñanza, investigación y extensión*. Santa Rosa: EDUNLPam.
- Martínez Sarasola, C. (1992). *Nuestros Paisanos los Indios. Vida, Historia y Destino de las Comunidades Indígenas en Argentina*. Bs. As. Emecé.
- Mases, E (2002) *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*, Buenos Aires, Prometeo.
- Massey, D (2005) "Throwntogetherness: The Politics of the Event of Place", *For Space*, London, Sage Publications, Pp. 149-162.

Millan, M y Schiaffini, H (2016) *Pangui Ñi Pūnon. Las huellas del Puma*. Cooperativa Editorial Tierra del Sur, Epuyén, Argentina.

Moreno, F. P., y Balmaceda, R. C. R. (1969). *Viaje a la Patagonia austral, 1876-1877*. Solar/Hachette.

Moyano, A (2007) *Crónicas de la Resistencia Mapuche*. Bariloche: Edición del Autor.

Nacuzzi, L R. (1998). *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia. Colección Tesis Doctorales*. Sociedad Argentina de Antropología. Buenos Aires.

Nacuzzi, L. R. (2002). "Los grupos, los nombres, los territorios y los blancos: historia de algunos nombres étnicos". En *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (SXVI-XX)*, Boccara, G. (Comp.), pp. 259-290. Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador.

Nahuelquir, F (2008) "Situando las memorias de la gente de Sayhueque. Entre el archivo y concepciones hegemónicas de Aboriginalidad". Trabajo presentado en el VIII *Congreso Latinoamericano de Educación Bilingüe Intercultural*. Ministerio de Educación- UNICEF. Buenos Aires.

Nahuelquir, F; Sabatella, M. E; Stella, V (2011) "Analizando los 'no saberes'. Reflexiones de procesos de memoria-olvido a partir de experiencias situadas de agenciamiento indígena". Revista *Identidades* 1: 21-47.

Navarro Floria, P (1999) *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.

Olick, J. y Robbins, J. (1998). "Social Memory Studies: From Colletive Memory to the Historical Sociology o Mnemonic Practices". *Annual Review Social*, 24: 105-140.

Pacheco de Oliveira, J(2010). "¿Una etnología de los 'indios misturados'? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil", *Desacatos*, núm. 33, mayo-agosto 2010, pp. 13-32

Parekh, B (2000) "El etnocentrismo del discurso nacionalista". En Homi Bhabha, H. y Fernández Bravo, A. (comp.) *La invención de la nación. Lecturas de la Identidad*. pp. Manantial, Buenos Aires. Pp, 91-22.

Popular Memory Group. (1982) *Popular Memory: Theory, Politics, Method*. En Making Histories, Johnson, R., McLennan, G., Schwarz, I. y Sutton, D. (ed.), pp 205-252. University of Minnesota Press. Minneapolis.

Politis, G. (1994). El regreso de Inakayal. *Museo* 1 (3), 46- 48

Pollak, M. (2006) *Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Ediciones el Margen. La Plata.

Papazian, A y M Nagy (2010). "La Isla Martín García como campo de concentración de indígenas hacia fines del siglo XIX". En Bayer, O. (Coord.). *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*. Buenos Aires, Argentina: El Tugurio. Pp. 77-104

Pérez, M A (2014) "Lo no incluido en el Estado-Nación es imaginario y lo único real es el territorio militarmente expropiado" En, H. Trincheró, L. Muñoz y S. Valverde (Coord.) *Pueblos indígenas, conformación de los estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina* Tomo 2, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires. Pp. 319-352.

Pérez, P (2011) "Historia y silencio: la Conquista del Desierto como genocidio no narrado". En *Corpus: Archivos virtuales de la alteridad americana*. Vol 1, n 2. Disponible en <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/issue/view/51>

Pérez, P. (2013). Estado, indígenas y violencia: La producción del espacio social en los márgenes del estado argentino Patagonia Central 1880-1940. Tesis Doctoral. Universidad Nacional de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.

Peréz Alvarez, G. (2011). *La clase trabajadora argentina en el siglo XX: experiencias de lucha y organización*, Editorial Cara o Ceca, Buenos Aires.

Radovich, J.C(1992) "Política indígena y movimientos étnicos: el caso mapuche" *Cuadernos de Antropología* 4:47-65.

Radovich, J. C. y Balazote, A. (1995). "Transiciones y fronteras agropecuarias en Norpatagonia". *Producción doméstica y capital. Estudios desde la Antropología Económica*, 63-79.

Radovich, J. C. y Balazote, A. (2000). "Mapuches en Neuquén: conflictos en el orden económico y simbólico". *El resignificado del desarrollo*, 157-163

Radovich, J C (2013) "Los mapuches y el Estado neuquino: algunas características de la política indígena", *RUNA* 34: 13 – 29

Ramos, A R (1998) "The Hyperreal Indian". En A. Ramos, *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*, The University of Wisconsin Press Madison, Pp 267-283.

Ramos, A R (1992) "Sobre la utilidad social del conocimiento antropológico". En *Antropológicas* 3: 51-59.

Ramos, A (1999) *Discurso, pertenencia y devenir: el caso mapuche de Colonia Cushamen*. Tesis de Licenciatura inédita. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires

Ramos, A (2004) "No reconocemos los límites trazados por las naciones. La construcción del espacio en el Parlamento mapuche-tehuelche". *Meeting of the Latin American Studies Association*, Las Vegas.

Ramos, A (2005) *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.

Ramos, A. (2008). “'La lucha': retrospectivas, contextos y prácticas políticas mapuches y tehuelches.” En *Actas del IX Congreso de Antropología Social*.

Ramos, A. (2009). “De la Costa a la Cordillera: los procesos de regionalización de la alteridad indígena en una misma provincia”. *Actas de la X Reunión de Antropología del Mercosur, “Diversidad y Poder en América Latina*.

Ramos, A. M. (2010). Debates y reflexiones sobre la preexistencia mapuche tehuelche: sentidos de permanencia y continuidad en la noción de territorialidad. *SOCIEDADES DE PAISAJES ÁRIDOS Y SEMIÁRIDOS.*, 2, 109-124

Ramos, A (2010) *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.

Ramos, A. (2011). “Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad”. *Alteridades*, 21(42), 115-130.

Ramos, A (2015). “Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias”. En Ruiz, M. O. (Ed.). *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*. Temuco, Chile: Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera, Chile.

Ramos, A (2017) “El asesinato de Rafael Nahuel y la represión en la patagonia. Ser pobre, joven y mapuche”. En *Gemas Memoria. Ensayos y reflexiones*. Disponible en: <https://gemasmemoria.com/2017/11/30/el-asesinato-de-rafael-nahuel-y-la-represion-en-la-patagonia-ser-pobre-joven-y-mapuche/> (12/11/2017)

Ramos, A y W Delrio (2005) “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, pp. 79-118

Ramos, A., y Delrio, W. (2008). “Corrales de piedra, campos abiertos y pampas de camaruco: Memorias de relacionalidad en la meseta central de Chubut”. *Memoria americana*, (16-2), 149-165.

Ramos, A., y Delrio, W. (2011). “Mapas y narrativas de desplazamiento. Memorias mapuche-tehuelche sobre el sometimiento estatal en Norpatagonia”. *Antíteses*, 4(8).

Ramos A; M E Sabatella y V Stella (2014) “Autonomía y Estado en los procesos de subjetivación política. El Parlamento Mapuche Tehuelche”, Ponencia presentada en el *XI Congreso Argentino de Antropología Social*, Rosario.



Ramos A y S Kradolfer (2011) "Las memorias de ruta. Repensando los movimientos y las fijeas". *Anuario Americanista Europeo*, 9 (Tema central Identidades movedizas), pp.101-118.

Ramos, A y V Stella (2015) "Una reflexión política sobre los usos y sentidos de ser tehuelche y ser mapuche", Ponencia presentada en el *IV Encuentro Patagónico de Teoría Política*, 8 y 9 de octubre. Universidad Nacional del Comahue. Viedma.

Ramos, A., C. Crespo y A. Tozzini (comp.) (2016). *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, Viedma: Editorial Universidad Nacional de Río Negro.

Rancière, J (1996). *El desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

Rapaport, J. (2005). *Cumbe Renaciente. Una Historia Etnográfica Andina*. Universidad del Cauca, Bogotá, Colombia.

Restrepo, E. (2004) Biopolítica y alteridad: Dilemas de la etnización de las Colombias Negras. En *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Restrepo. E. y Rojas, A. (eds.), pp. 271-301. Editorial Universidad del Cauca. Popayán.

Ricoeur, P. 1984 *Temps et récit II, Éditions du Seuil*, Paris. Trad. A. Neira, Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en el relato de ficción, vol. II. Ed. Cristiandad, Madrid, 1987.

Rodríguez, M (2010). *De la "extinción" a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)*. Tesis Doctoral. Georgetown University, New York, EE.UU.

Rodríguez, M. (2011). "'Casualidades' y 'causalidades' de los procesos de patrimonialización en la provincia de Santa Cruz". *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1(1).

Rodríguez, Mariela Eva (2011) "Debate. Reclamos, restituciones y repatriaciones de restos humanos indígenas: cuerpos muertos, identidades, cosmologías, políticas y justicia". *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol. 1, N° 1, 1er semestre 2011, ISSN 1853-8037, URL: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>

Rodríguez, M; C San Martín y F Nahuelquir (2016) "Imágenes, silencios y borraduras: Memorias mapuches y tehuelches resignificadas". En Ramos, A., C. Crespo y A. Tozzini (comp.) *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, Viedma: Editorial Universidad Nacional de Río Negro. Pp: 1-32

Rodríguez, M (2016). "Los enterratorios indígenas como campo de conflictos ontológicos". *Coloquio Debates sobre giro ontológico y cosmopolíticas, en el marco de la semana de las ontologías*. Organizado por el Núcleo de Etnología Amerindia, Sección Etnología, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, 1y 2 de diciembre.

Rosas Mantecón, A. (1998) Presentación: El patrimonio cultural. *Estudios Contemporáneos. Alteridades*, 16:3-19.

Rose, N (2003) "Identidad, genealogía, historia". En S. Hall y P. Du Gay (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu. Pp.: 214-250.

Roseberry, W. (2000) Hegemonía y el lenguaje de la contienda. En Taller Interactivo: Prácticas y representaciones de la Nación, el Estado y la Ciudadanía en Perú. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Sabatella, M.E (2011) *Procesos de Subjetivación Política: Reflexiones a partir de un proyecto de medicina mapuche en Los Toldos*. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.

Scandizzo, H y A. Valtriani (2003) "Minería y movilización social. El caso Esquel-Chubut". Ponencia en *III Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Agrarios y Agroindustriales*. Facultad de Ciencias Económicas, UBA.

Sahlins, M. 1984. *Las sociedades tribales*, Barcelona: Labor.

Schechner, R. (2000) Performance. Teoría & Prácticas Culturales. Universidad de Buenos Aires. Libros del Rojas. Buenos Aires.

Schiaffini, H (2011). Estructuras de poder locales y producción de lo político: Estado y pueblo mapuche en el Noroeste de Chubut. *Documentos de Jóvenes Investigadores*, 31.

Schiaffini, Hernán (2014) "Las relaciones de poder y sus expresiones territoriales. Signos de lucha en la Patagonia mapuche actual", *Revista Cuicuilco* 21:145 - 170

Sherzer, J. (2002) [1987] Una aproximación a la lengua y la cultura centrada en el discurso. En *Etnografía del habla. Textos fundacionales*, Golluscio, L. y colaboradoras (comp.), pp.165-188. Buenos Aires. EUDEBA

Silverstein, M. (2000) [1976] Conmutadores, categorías lingüísticas y descripción cultural. En *Estudios sobre contexto I*, Messineo, C. (comp.), pp 11-55. OPFyL-UBA. Buenos Aires

Souza (2011) S.B Una epistemología del Sur. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

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

Stewart, P J. y A Strathern (2001) Origins versus Creative Powers. The Interplay of Movement and Fixity. En Rumsey Alan y James Weiner (eds) *Emplaced Myth: Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*. Honolulu: University of Hawaii Press. Pp. 79-98

Slavsky L. (1992) "Los indígenas y la sociedad nacional. Apuntes sobre política indigenista en la Argentina". *La problemática indígena*. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina, Bs. As.: Centro Editor de América Latina, pp. 67-79.

Szulc, A. 2004 "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: 167-180.

Tamagno, L. (2009). Saberes, ética y política. La restitución de restos humanos en el Museo de La Plata. En Tamagno L, (coord.). *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Buenos Aires: Editorial Biblos. p, 105-113. Taussig

Tamagno, L (2014) "Políticas indígenas hoy. Un nuevo \_parto de la antropología'. Etnicidad y clase" En, H. Trincherro, L. Muñoz y S. Valverde (Coord.) *Pueblos indígenas, conformación de los estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina* Tomo 2, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires. Pp. 9-35.

Taussig, M. (1992). "La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea". *De palabra y obra en el Nuevo Mundo* (Gutiérrez, M., León Portila, M. y otros), México: Siglo XXI.

Taylor, D. S/F "El espectáculo de la memoria: trauma, performance y política". Disponible en <http://hemi.nyu.edu/archive/text/hijos2.html>.(Acceso octubre de 2008).

Tozzini, M A. (2008). Historia y narrativa en procesos de auto reconocimiento étnico. *Avá*, (13), 1-1.

Tozzini, M A (2014). "*Pudiendo ser mapuche*". *Reclamos territoriales, procesos identitarios y Estado en Lago Puelo, Provincia de Chubut* . San Carlos de Bariloche, Argentina: Colección Tesis, IIDyPCa-CONICET-UNRN.

Tozzini, M A (2017). Sobrevivir a los ancestros. El mito del mapuche chileno y del tehuelche extinto. En: *Gemas Memoria. Ensayos y reflexiones*. Disponible en <https://gemasmemoria.com/2017/10/05/sobrevivir-a-los-ancestros-el-mito-del-mapuche-chileno-y-del-tehuelche-extinto/> (05/10/2017)

Tozzini, M A y C Crespo (2009). "Reclamos Territoriales y Memoria Social. Hacia una lectura de las fuentes escritas en contextos etnográficos", *Novedades de Antropología del INAPL* 65:8-12.

Tozzini, M A y C Crespo (2010) "Reclamos Territoriales y Memoria Social. Hacia una lectura de las fuentes escritas en contextos etnográficos", *Novedades de Antropología* 19(65):8-12.

Trentini, F (2014) *Pueblos Indígenas y Areas Protegidas: procesos de construcción de identidades y territorialidades en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi* Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Trincherro, H (2000). *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la nación. El chaco Central*. Buenos Aires: EUdeBA.

Trincherro, H (2001) "Etnicidades y territorios en redefinición: aportes para la caracterización histórica y antropológica de una formación social de fronteras" en Revista *Estudios Sociales del NOA* 3.

Trincherro, H (2003) "La frontera cautiva. Los símbolos culturales del cautiverio como expresión de las relaciones interétnicas en la construcción del Estadonación argentino" en *Estudios Sociales del NOA* 6: 53-76.

Trincherro, H (2004) "La frontera y la guerra con el indio. Dispositivos neocoloniales en la formación de la Argentina moderna" en *Papeles de Trabajo* Nº 12– Facultad de Humanidades y Artes – UNR, Diciembre 2004

Trouillot, M (1995) *Silencing the Past: Power and de Production of History*, Boston: Beacon Press

Valverde, S. (2004). *Los Movimientos Indígenas en la Argentina. Las estrategias políticas de las organizaciones Mapuches*. Lanús: Ediciones Cooperativas de la UNLa.

Valverde, S (2010) "Seríamos el espejo de lo que es Villa Pehuenia': Análisis comparativo-regional de los conflictos territoriales del pueblo mapuche en áreas turísticas de la provincia de Neuquén" *Runa* vol.31:31-48

Valverde, S (2011) "De 'pobladores' a 'mapuche': historias ausentes (y los ausentes de la historia)", *Papeles de Trabajo* 22: 74 – 90

Valverde, S (2012) "De la invisibilización a la construcción como sujetos sociales: el pueblo Mapuche y sus movimientos en Patagonia Argentina" *Anuario Antropológico*: 139 – 166

Valverde, S; F, Trentini, M A Pérez y G Ghioldi. (2013) *Volver al Territorio Memorias Mapuches en el Parque Nacional Nahuel Huapi*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras UBA.

Vezub, J. E. (2009). Henry de La Vaulx en Patagonia (1896–1897): la historicidad escindida de la antropología colonial y la captura de corpus y cuerpos. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux-Novo Mundo -New world*

Vignati, M. (1942). Iconografía Aborigen. Los caciques Saihueque, Inakayal, Foyel y sus allegados. *Revista del Museo de La Plata*, 2, 13-48.

Voloshinov, V. (1993) [1929] *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Alianza. Madrid.

Franco, D. y Sourrouille, J. (2010). La territorialización de las mujeres mapuches en la ciudad de Trelew: sus tejidos como forma de resistencia que se imprime al habitar la ciudad-Doi: <http://dx.doi.org/10.5212/Rlagg.v.1.i2.225232>. *Revista Latinoamericana de Geografía e Género*, 1(2), 225-232.

Van Dyke, Ruth y Susane Alcock (eds.) (2003) *Archaeologies of Memory*, Blackwell, Oxford, pp. 256

Williams, G. (2010) "Los conceptos de ser comodorense y ser patagónico del discurso de la Federación de Comunidades Extranjeras de Comodoro Rivadavia, 1989-2009". Trabajo presentado en las 4tas. *Jornadas de Historia de la Patagonia*. Santa Rosa.

Williams, R [1977] (1997) *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península.

Williams, R (2001) [1973] *El campo y la ciudad*. Paidós. Buenos Aires

Wolin, R. (1994). *Walter Benjamin: an aesthetic of redemption* (Vol. 7). Univ of California Press.

Wright, S. (1998) "The Politization of 'Culture'". En *Antropology Today*, vol. 14, nº 1:7-15.