

MEMORIAS FRAGMENTADAS EN CONTEXTO DE LUCHA



ANA MARGARITA RAMOS
MARIELA EVA RODRÍGUEZ
(COMPILADORAS)

teseo 

Memorias fragmentadas en contexto de lucha / Ana Margarita Ramos... [et al.]; compilado por Ana Margarita Ramos; Mariela Eva Rodríguez.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo, 2020. 388 p.; 20 x 13 cm.

ISBN 978-987-723-255-4

1. Etnografía. 2. Política. 3. Pueblos Originarios. I. Ramos, Ana Margarita, comp. II. Rodríguez, Mariela Eva, comp.
CDD 305.8001

© Editorial Teseo, 2020
Buenos Aires, Argentina
Editorial Teseo

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Para sugerencias o comentarios acerca del contenido de esta obra,
escribanos a: **info@editorialteseo.com**

www.editorialteseo.com

ISBN: 9789877232554

Imagen de tapa: Santiago Andrés Abbate

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son
responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseo 5f3eed14478cb. Sólo para uso personal

Índice

Introducción	11
<i>Memorias fragmentadas y tramas de memorias</i>	
<i>Ana Margarita Ramos y Mariela Eva Rodríguez</i>	
1. Etnografía de los fragmentos.....	43
<i>El trabajo de restauración de las memorias mapuche</i>	
<i>Ana Margarita Ramos</i>	
2. Hacerse desde los fragmentos	67
<i>Desplazamientos conceptuales y de sentido sobre las colecciones de expresiones, espacios y ancestros indígenas</i>	
<i>Carolina Crespo</i>	
3. “Usted no se va a quedar sola, usted se va a juntar con su gente”	97
<i>La soledad y el gülam en un testimonio de vida</i>	
<i>Valentina Stella</i>	
4. Cómo no hablar	125
<i>Silencios, secretos y heterotopías en los procesos de transmisión de la memoria mapuche y mapuche-tehuelche</i>	
<i>Celina San Martín y Fabiana Nahuelquir</i>	
5. “Del camaruco ya no se vuelve igual”	149
<i>Memorias de relacionalidad y pertenencia que confluyen en el camaruco de Nahuelpan</i>	
<i>Ayelen Fiori</i>	

6. Papeles, consejos, territorio 173
*Prácticas de lucha y memoria de la familia
Lonconao Ñanculeo Diumacán para recuperar lo
perdido*
Paula Inés Cecchi
7. Dialéctica de la subversión desde una autobiografía
situada..... 199
*Un escrito experimental sobre fragmentos
interpelados y cadenas significativas detenidas
para la restauración del linaje*
Paula Helena Mateos y María Alma Tozzini
8. Las conexiones implícitas de la memoria 225
*Fragmentos y expresiones que presuponen
historia*
Malena Pell Richards
9. La producción de proyectos políticos desde la
memoria 247
*Análisis de dos casos de restauración de recuerdos
sobre las prácticas medicinales mapuche*
*Kaia Mariel Santisteban y María Emilia
Sabatella*
10. Un desierto de flores..... 275
Mariel Verónica Bleger
11. Memorias de devolución 299
*Etnografía sobre el litigio por La Casona entre la
comunidad del Pueblo de La Toma y el Estado
provincial (Córdoba, Argentina)*
José María Bompadre
12. Zoncoipacha, desde el corazón del territorio 323
*Enmarcando memorias, fuentes y luchas
comechingonas*
Carolina Álvarez Ávila

13. Memoria y territorialidad quechua-punateña en El Zanjón.....	353
<i>Brígida Baeza y Carlos Barria Oyarzo</i>	
Breve biografía de las autoras y los autores	379

6

Papeles, consejos, territorio

Prácticas de lucha y memoria de la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán para recuperar lo perdido

PAULA INÉS CECCHI

Introducción

“Quizás hoy estaríamos en un lugar distinto si tuviéramos esos papeles”, dijo Carmen Diumacán (comunicación personal, 23 de abril de 2016) y concluyó el relato sobre la visita de su tío hace unos años para encargarle, a ella y su familia, que permanecieran en el campo que históricamente habían tenido en el territorio de la comunidad mapuche Las Aguadas, en la zona costera de Río Negro conocida como Bahía Creek¹. Esa tarde, mientras tomábamos mate en la carpa armada frente a la gobernación en Viedma y mirábamos la plaza vacía de la hora de la siesta, me contó la historia del reclamo territorial que llevaban adelante desde hacía años. Una historia marcada por el despojo de la

¹ La comunidad Las Aguadas incluye a varias familias que desde principios del siglo XX se fueron asentado y han vivido en ese territorio. Este trabajo refiere, dentro de ese entramado social, a los procesos de memoria de la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán. Para una caracterización de la comunidad Las Aguadas, se pueden consultar los trabajos de Lidegaard (2002) y Szmulewicz, Liscovski y Picone (2019).

familia Paesani hacia la suya de territorio y animales y por el cuestionamiento del Estado provincial a su reclamo y su pertenencia mapuche².

Un tiempo después me incorporé al trabajo que había iniciado la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán para reconstruir su historia. Desde que comenzamos a reunirnos para recordar trayectorias familiares, anécdotas y actividades cotidianas, frente a mi pregunta sobre prácticas y situaciones que reconocieran como mapuche, expresaban que las personas mayores “nunca quisieron hablar” sobre esos temas y que por eso su generación no había aprendido muchas cosas sobre sus ancestros. Por el contrario, recordaban que, durante su infancia, al preguntar sobre prácticas de la gente mayor que hoy reconocen como mapuche -como por ejemplo hablar en *mapuzungun*-, les retaban y decían “de eso no se habla”. En nuestras charlas, la interrupción en la transmisión de la memoria era epitomizada por el relato sobre los papeles del campo que su tío no les pudo entregar antes de morir.

Los procesos de recordar como los de Carmen y sus hermanas se enmarcan como parte de aquellas memorias oposicionales que según el Popular Memory Group (1982) se transmiten en ámbitos privados, y que Michael Pollak (2006) definió como *subterráneas* (p. 24). Estas memorias, pertenecientes a grupos marginados por la sociedad nacional, disputan las oficiales y se enfrentan al obstáculo de que

2 La familia Lonconao Ñanculeo Diumacán sostuvo un acampe durante más de setenta días frente a la Gobernación de Río Negro, en espera de que la Dirección de Tierras diera lugar a su reclamo. Desde entonces poco se ha avanzado en términos legales sobre la restitución del territorio en favor de la comunidad, aun cuando la Comisión Investigadora para el Relevamiento de Transferencias de Tierras Rurales en el ámbito de la Provincia de Río Negro reconoce una “conducta al menos irregular por la Dirección de Tierras [...] se actuó arbitrariamente beneficiando a una parte –al Sr. Paesani-, en perjuicio de antiguos pobladores que están siendo perjudicados puesto que se han visto considerablemente reducidos en la extensión de tierras que poseen” (Comisión Investigadora para el relevamiento de Transferencias de Tierras Rurales en el ámbito de la Provincia de Río Negro, 2013, p. 13. En Dirección General de Tierras de Río Negro, 1988, p. 42).

su transmisión no se interrumpa. Como demostró Michel Rolph Trouillot (1995) las memorias subalternizadas pueden no solo ser reprimidas y excluidas del espacio público, sino construidas como *impensables* –concepto que toma de Pierre Bourdieu (2007) y que refiere a aquello que los instrumentos de pensamiento de una época no permiten conceptualizar- para la epistemología occidental y la narrativa histórica oficial. Mario Blaser y Marisol de la Cadena (2009) argumentan que también los movimientos indígenas, aunque actualmente sean reconocidos como sujetos políticos, actúan en términos que exceden y resultan impensables para la imaginación hegemónica occidental, que reduce las diferencias ontológicas -y sus implicancias epistémicas, prácticas y políticas- a creencias y representaciones culturales, definidas como tales desde esa ontología particular.

A partir de estos análisis, Ana Ramos (2008) argumenta que las premisas en las que se basa la política mapuche son en gran medida impensables para la epistemología moderna que -siguiendo a Bruno Latour (2007)- se organiza en torno a la homogeneidad y linealidad del tiempo, la clausura y expresión verosímil del pasado a través del registro escrito, y la distinción ontológica entre naturaleza y sociedad, humanos y no humanos. La epistemología mapuche se basa en lo que denomina *pliegues del linaje* (p. 58), es decir redes de conocimiento alternativas que resguardan lugares de la memoria y marcos de interpretación mapuche que vinculan pasado, presente, naturaleza y sociedad, y al hacerlo confrontan con la epistemología moderna. Para muchos colectivos indígenas, hacer memoria suele ser una práctica política que impugna no solo el contenido de la historia hegemónica, sino sus mismos criterios sobre cómo y qué se recuerda, produciendo rupturas en las formas lineales y homogéneas del relato histórico.

La carpa en la que conocí a Carmen era la respuesta de su familia ante una burocracia estatal para la cual las recuperaciones territoriales, de las memorias y de los sentidos de pertenencia mapuche resultan también impensables. Su

comentario -sobre que quizás su familia estaría en un lugar diferente si tuviera los papeles- deja entrever la posición en la que el Estado les exige estar y de la que paralelamente les ha expulsado. Ese lugar es el de los propietarios de la tierra que pueden demostrarlo con documentación legal o, en su defecto, el de quienes siendo parte de un pueblo originario pueden dar cuenta de esta pertenencia a través de prácticas y habilidades que señalen su “autenticidad”, como por ejemplo hablar la lengua o haber vivido siempre en el campo. En contraste, el lugar en el que se encuentran -en el que tienen que “demostrar” su identidad o bien acampar en el centro de la ciudad para que se garantice su derecho- está marcado por la lectura negativa sobre el carácter fragmentario de la memoria y la documentación de la familia.

Desde la perspectiva estatal resultan impensables las memorias y los *marcos interpretativos* sobre el pasado mapuche que esta familia transmite no a pesar sino, precisamente, a partir de interpretar los silencios e interrupciones como una experiencia de ese pueblo, vivida sobre todo por algunas generaciones³. A partir de ese hacer memoria redefinen la historia de su familia -desde las campañas militares de fines del siglo XIX conocidas como “Conquista del desierto” hasta la reciente recuperación del territorio- como parte de la lucha del pueblo mapuche.

Cuando hablan de “recuperar”, no se refieren solo al territorio, sino a la memoria y la identidad. A la vez que confrontan con los discursos hegemónicos que cuestionan su pertenencia mapuche, las hermanas Ñanculeo Diumacán suelen describir su vínculo con los saberes y recuerdos mapuche más por su pérdida que por su positividad. Al hacerlo reflexionan sobre cómo esos discursos atraviesan sus subjetividades a la vez que los resignifican como experiencias mapuche a partir de sus trabajos de memoria. Más

³ De acuerdo con Maurice Halbwachs (2004), marco interpretativo refiere a un conjunto de pensamientos y nociones sobre el pasado que se comparten y hacen posible recordar al interior de un grupo.

precisamente, estas reflexiones refieren a procesos de subjetivación -entendidos de acuerdo a Gilles Deleuze (1987) como el repliegue de una relación de poder/saber exterior, en un adentro en base al que se establece una nueva relación consigo mismo. Lo impensable aquí en términos hegemónicos parece ser la posibilidad de reposicionarse subjetivamente y reclamar como mapuche en base a experiencias que implican no solo aspectos valorados hegemónicamente como diacríticos, sino también pérdidas que transmiten pertenencias.

Los recuerdos fragmentarios son resignificados y reconectados en los encuentros familiares como parte de la historia sobre el vínculo con el territorio e incluso tuvieron tal performatividad que orientaron su decisión de recuperarlo, algo también impensable para el Estado. El relato familiar sobre la interpelación que les hizo su tío afirma que el contenido de la documentación no importa tanto como el consejo transmitido; consejo que orientó las acciones colectivas para retornar al territorio. Lo incompleto que se expresa en eso que falta -“los papeles” del campo- pierde relevancia frente a la claridad de la responsabilidad que asumieron sobre su cuidado, y plantea la pregunta sobre quién define el carácter completo o incompleto, legítimo o ilegítimo de esa herencia y cómo lo hace.

Este capítulo se divide en dos apartados. En el primero reflexiono sobre los procesos a través de los cuales la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán recupera memorias a partir de compartir *ngütram*, prácticas cotidianas e interpretaciones sobre los silencios y las decisiones de las personas mayores de no transmitir sus saberes. Estas prácticas implican cuestionamientos a la historia hegemónica, a los modos de su producción, y a los criterios sobre la identidad y los sentidos de pertenencia que de ella se desprenden. En el segundo apartado analizo el relato sobre el consejo que el tío les transmitió y las reflexiones en las que vinculan “los papeles” del campo que se perdieron con otros acontecimientos de despojo territorial vividos por la familia.

Esta investigación se basa en un *corpus* compuesto principalmente por los registros producidos a partir de anotaciones sobre encuentros con integrantes de la familia mencionada entre marzo de 2016 y febrero de 2018, durante mi trabajo de campo en la ciudad de Viedma. También incluye entrevistas realizadas en el año 2016 por Manuel Barrio y Yanina Miranda con la mamá, las tías y los tíos de Manuel. Agradezco a Manuel y Yanina haberme cedido copias de esas grabaciones.

“La historia es la que habla por nosotros, de por qué estamos ahí desde hace mucho”

Entre mates, fotos y la televisión de fondo, las hermanas Ñanculeo Diumacán me contaron a lo largo de varias tardes su historia familiar. En las charlas, no tardaban mucho en romper el silencio para intervenir sobre lo que otra decía. De una historia surgían varias otras, y las conversaciones se superponían, se interrumpían o cambiaban sin concluir el tema del que veníamos hablando. Cada tanto, los gritos y las risas marcaban el hallazgo de un recuerdo atesorado. Por el contrario, los recuerdos tristes o dolorosos apagaban la conversación.

En las primeras reuniones me costaba seguir las y, horas más tarde, de vuelta en casa, mis anotaciones me parecían inconexas, sin sentido, incompletas. Me resultaba difícil encontrar un hilo temporal, reconocer parentescos o entender de cuál Carlos Lonconao o de cuál Manuel estaban hablando. Pero lo más difícil era, sobre todo, encontrarme en los relatos con los “no sé”, con enunciados del tipo “no nos quisieron contar” y con las escasas referencias al pueblo mapuche. Frustración -por no encontrarme con un relato ordenado- y desconcierto -por no estar segura sobre cómo trabajar en base a estos recuerdos fragmentarios y no marcados como mapuche- son algunas de las emociones

que me llevaron a problematizar mis propios presupuestos e impensables en relación a su memoria y formas de transmisión.

Enmarcar estas prácticas en los procesos de memoria mapuche me llevó a identificar y analizar algunas situaciones en las que la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán pone en común reflexiones en torno a sus no saberes, silencios, memorias hábitos, *ngütram* y recuerdos personales no marcados como mapuche. Estas piezas de memoria son restauradas como parte de la memoria familiar en el contexto actual de lucha y transmiten no solo una versión, sino un marco mapuche de la memoria. Este marco impugna las representaciones hegemónicas que silencian y niegan las acciones perpetradas por el Estado argentino durante y con posterioridad a las campañas militares de fines del siglo XIX. La transmisión de estos sentidos orienta las formas de acción política que asumen como familia -particularmente en relación a su decisión de “recuperar” su identidad y “volver” al territorio-, desde las que cuestionan las representaciones hegemónicas sobre ser mapuche en el presente y se repositionan subjetivamente en ese campo.

Los hijos e hijas de esta familia nacieron y vivieron la mayor parte de su infancia en “los médanos” y migraron a la ciudad de Viedma hacia el fin de esta etapa. Rosa, de algo más de sesenta años, es la mayor, “la que más se acuerda” según sus hermanas, y la que más tiempo vivió en el campo: “¡toda la vida!”, dijo en el primer encuentro que tuve con ella, en el que también participaron sus hermanas y su nieta (Rosa Ñanculeo, comunicación personal, 14 de marzo de 2017). Ailén, de dieciséis años, se apuró a corregirla: “Abuela, ¡qué toda la vida! si ahora estamos acá, ¡yo me vine cuando tenía cuatro!”. Para ella, los doce años que llevaba en Viedma se parecían más a “toda la vida” que los cuatro transcurridos en el campo. Para Rosa era al revés; eran esos recuerdos en Las Aguadas los que despertaban en ella ganas de seguir proyectando un futuro en los médanos y los que la impulsaron a volver al territorio a principios de 2018.

Carmen es menor que Rosa, pero en el campo la siguen recordando como Carmencita. En esa charla comentó enojada cómo, en una reunión, una funcionaria del Estado provincial les había cuestionado su origen cuando les dijo: “ustedes no son de allá”. Este tipo de enunciados permea la política estatal que obstaculiza y deslegitima su decisión de volver al territorio, a través de la criminalización de sus medidas de protesta y de exigencia de documentación probatoria de su pertenencia⁴. Aurora, “La flaca”, se apuró a explicarme el asunto y, discutiendo con el discurso estatal, mencionó que “en un sentido nosotros somos de allá, porque nacimos allá”. Virginia reafirmó lo dicho por Aurora agregando que eso está registrado en las partidas de nacimiento. Aunque no pudieron ir a la escuela, saben qué dicen determinados documentos familiares.

La deslegitimación de su reclamo atraviesa su cotidianeidad. “No sé qué tenemos que demostrar” se planteaba Virginia en un encuentro anterior (Virginia Diuacán, comunicación personal, 23 de junio de 2016). Lejos de basarse en la autoadscripción como criterio de reconocimiento indígena, el Estado provincial impone estándares de autenticidad para aprobar esa pertenencia, sobre todo cuando de reclamos territoriales se trata⁵. Así, desde la Dirección de Tierras provincial⁶ han argumentado que no pueden hacer lugar a su reclamo porque no tienen

4 La criminalización de la protesta de esta familia tomó distintas formas, tales como detenerlos por permanecer en la Dirección de Tierras de Río Negro en demanda de una respuesta a su reclamo, iniciarles causas penales e imponerles restricciones para acceder a su territorio.

5 El criterio de autoidentificación es uno de los derechos establecidos en el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, de la Organización Internacional del Trabajo (1989), que fue ratificado por Argentina.

6 Organismo que actualmente depende del Ministerio de Gobierno de Río Negro.

constancia de personería jurídica como comunidad⁷; un trámite difícil de realizar y cuya falta no es obstáculo para el ejercicio de sus derechos.

Desde los documentos, desde las experiencias, desde la “bronca” (Virginia Diumacán, comunicación personal, 23 de junio de 2016), ellas discuten con el discurso hegemónico que presenta a su familia como oportunista por volver al territorio después de muchos años de vivir en la ciudad. En las últimas décadas, distintos sectores del pueblo mapuche comenzaron a cuestionar las representaciones que evalúan la migración del campo a la ciudad como “aculturación” o “pérdida de pureza”, y a explicar esos procesos como resultado de las mismas políticas de despojo territorial por parte del Estado. La obligación de asistir a la escuela y la imposibilidad para su familia de sostenerla por la necesidad de trabajar y por la lejanía de los establecimientos educativos, las dificultades para acceder al sistema de salud, el disciplinamiento por parte de la policía, el aumento de la pobreza y entre los varones mayores el consumo problemático de alcohol -ambos relacionados con el accionar en pos de apropiarse de su territorio y hacienda de la familia Paesani⁸- condicionaron a la familia a migrar de Las Aguadas a Viedma.

Los criterios hegemónicos sobre el ser mapuche exigen, además de haber permanecido en el ámbito rural, conocer diacríticos tales como la lengua, piezas de arte verbal, rituales, relatos ordenados y completos sobre los recorridos y las genealogías familiares. En relación a estos parámetros, la respuesta de Carmen y Virginia suele ser que ellas no saben mucho sobre el pueblo mapuche y que recién a partir de la recuperación territorial comenzaron a reconocerse públicamente y a darle sentidos a su historia familiar, a los silencios de los mayores y a prácticas cotidianas

⁷ Radio Encuentro (25 de abril de 2016). La comunidad Las Aguadas en la Dirección de Tierras. Recuperado de <https://bit.ly/2WZuyGK>.

⁸ Ver el apartado siguiente de este capítulo para más detalle.

que aprendieron de “la familia de antes” como parte de ese pueblo (Carmen Diamacán y Virginia Diamacán, comunicación personal, 30 de enero de 2017).

Rosa y su marido Julio, por ser mayores y quienes más tiempo han vivido en el campo, conocen más sobre la historia de la llegada de su familia a Las Aguadas. En una charla con Manuel y Yanina en 2016, Rosa les contó que quienes primero llegaron al territorio a principios del siglo XX fueron Carlos Lonconao y su abuela Maximiliana Lonconao, por entonces una niña:

La abuela Maximiliana dice que vinieron ellos viste en el tiempo de la guerra, decían ellos, que vinieron disparando, y ellos, parece que el viejo Carlos Lonconao, la asentó con el apellido de él [...] Ellas [Maximiliana y Lorenza, una de las hijas de Carlos Lonconao] conversaban que los habían traído, que habían venido disparando decía la tía Lorenza, del tiempo de la guerra viste (Manuel Barrio y Yanina Miranda, comunicación personal, 2016).

Julio agregó:

Tiempo de guerra, cuando corrían los malones viste, que la corrían a la gente [...] Disparaban viste. Contaban ellos los viejos viste [...] La vieja Lorenza contaba que vinieron disparando, porque dicen que los corrían viste. Los querían matar, los agarraban, o los agarraban y los tenían ahí jencerrados presos! [...] Ellos vinieron disparando de ahí viste, y se agarraban su lugar. Por eso ellos vinieron a este lugar.

Rosa y Julio narran el *ngütram* que les transmitieron las personas mayores sobre el “tiempo de la guerra”, en referencia a las campañas militares de fines del siglo XIX en Pampa y Patagonia. El uso que hace Julio del término “malón” para referirse a las expediciones militares atraviesa generalmente a los relatos mapuche⁹. Al hacerlo impugna su

⁹ Para ampliar sobre los usos de esta expresión consultar Ramos (2008), Pozo Menares (2017) y Malvestitti y Delrio (2018), entre otros trabajos.

uso hegemónico -mediante el que suelen describirse acciones violentas por parte de los pueblos originarios hacia la sociedad argentina- y se constituye en un *índice histórico*. De acuerdo con Charles Briggs (1986), el índice histórico es un signo lingüístico que tiene un sentido referencial y otro que señala y actúa sobre el contexto comunicativo de la interacción. Dichos índices remiten, por lo tanto, a contextos culturales e históricos particulares y, al hacerlo, refuerzan los sentidos de pertenencia entre quienes comparten sus usos. Al usar esta expresión, Julio establece como tópico de la conversación un marco de interpretación sobre el pasado que le fue transmitido junto con la narración de los acontecimientos vividos por “la gente de antes”. Este marco, tal como expresa el uso cargado negativamente del término “malón”, es crítico del relato oficial que borra de la historia el ejercicio sistemático e intencional de la violencia estatal y presenta a la “Conquista del desierto” como acontecimiento fundante del progreso.

La historia que el pueblo mapuche transmite sobre ese periodo define a la acción estatal como irracional, marcada, como cuentan Rosa y Julio, por experiencias de persecución, captura, reclusión y muerte. El cruce de esta memoria con documentación oficial da cuenta del despliegue de políticas estatales de desmembramientos familiares, matanzas, deportaciones y trabajo forzado, reclusión en campos de concentración, desplazamientos territoriales, que fueron analizadas por diversos autores como *genocidio* (Delrio, Escolar, Lenton y Malvestitti, 2018; Delrio, Lenton, Musante, Nagy, Papazian y Pérez, 2010; Bayer, 2006). El relato de Rosa y Julio señala el carácter disruptivo de la movilidad, el despojo de posesiones y la expulsión de los territorios en ese período a través de enunciados tales como “corrían los malones” y “disparar” como única forma de evadir esa violencia.

En las historias sobre el “tiempo de la guerra”, tal como refieren a esa época, el período posterior a la conquista está caracterizado por los recorridos en busca de un lugar

que “agarrarse”, que para Carlos Lonconao, Maximiliana y Lorenza fue Las Aguadas. Ramos (2010) ha analizado que fue un momento de recomposición de grupos de pertenencia a través de prácticas de familiarización que excedían la consanguinidad. La trayectoria de Maximiliana, que era una niña cuando fue adoptada por Carlos Lonconao y llegó a Las Aguadas, se enmarca en la experiencia de muchas niñas y niños mapuche que después de las campañas militares perdieron a sus familias, por lo que conformaron nuevos lazos de parentesco (Delrio y Ramos, 2011).

Sobre de dónde venían, cómo llegaron y por qué se establecieron en Las Aguadas, las respuestas son inciertas en algunos casos, confusas en otros, pero disparan el recuerdo de que la “familia de antes” no le contaba a los niños y las niñas estas cosas, ni les transmitía prácticas y saberes marcados como mapuche. Después de que les mandaban a dormir, escuchaban clandestinamente charlas en las que las personas mayores “tomaban el té y contaban cómo era la vida de antes” o a veces hablaban en una lengua que no sabían cuál era (Virginia Diumacán, Carmen Diumacán, Rosa Ñanculeo, comunicación personal, 25 de abril de 2017). Carmen recordó que la abuela Maximiliana decía que hablar sobre temas vinculados al pueblo mapuche era peligroso y que, cuando le preguntaban, “nos decía ‘déjense de joder con eso’ y nos sacaba a trapazos” (Carmen Diumacán, comunicación personal, 30 de enero de 2017). “Ella no quiso enseñar nada, ni a hablar, ni a hacer *matras*”, agregó Virginia.

En las reflexiones sobre por qué las generaciones anteriores decidieron no transmitir esos saberes, aparecen distintas formas de experimentar las relaciones de subalternización por parte del Estado. Cuando hablamos de este tema en nuestro primer encuentro, Manuel, bisnieto de Maximiliana, reflexionó: “es probable que haya sufrido el tema de la corrida y por eso no quería saber nada [con contar]” (Manuel Barrio, comunicación personal, 23 de junio de 2016). Su interpretación, compartida por el resto de la

familia, da cuenta de cómo el sentido traumático y doloroso de lo que Maximiliana sentía y recordaba sobre las campañas militares se transmitió a través de su decisión de no contar ni enseñar. Como argumenta Leslie Dwyer (2009), los silencios no siempre connotan olvido o ausencia de significación, sino que pueden ser formas de agencia a través de las que se transmiten sentidos sobre el pasado, sobre todo aquel vinculado a experiencias que no son habilitadas por las memorias hegemónicas.

Manuel se reconoce y participa en la lucha del pueblo mapuche desde hace más de diez años. Para su mamá Virginia y sus tías, él es el que más sabe del “tema mapuche”. Es también el que inicialmente impulsó la recuperación territorial y de “la identidad” (Manuel Barrio, comunicación personal, 23 de junio de 2016). Él interpreta los silencios como parte de una historia de resistencia de su familia al Estado y a los propietarios vecinos, que concluidas las campañas militares continuaron actuando en pos del despojo territorial:

[Al territorio] lo ven como forma productiva, de cuántos animales puedo meter ahí. Pero para nosotros es mucho más que eso, hay una historia fuerte en el lugar. Hubo una resistencia de un abuelo, que estuvo preso dos años. Se tuvo que dejar de hablar la lengua, que es parte también de una resistencia (Manuel Barrio, comunicación personal, 20 de julio de 2016).

La experiencia reciente de lucha por la recuperación del territorio y la identidad se enmarca para Manuel en la historia de largo plazo y en las acciones de su familia para transformar las posiciones que les fueron impuestas en las relaciones de poder. Además de los *ngütram* y los silencios, él advierte sobre la perspectiva de su mamá, sus tías y tíos que “quizás vos les hablás de la cuestión mapuche y ellos dicen que no saben nada, pero después ves que mucho de lo que hacen es mapuche” (Manuel Barrio, comunicación telefónica, 15 de febrero de 2018). Habla aquí de la memoria hábito, definida por Paul Connerton (1993) como

conocimientos y recuerdos corporales que existen en la medida en que son puestos en práctica, y que se adquieren sin necesidad de una reflexión explícita sobre su ejecución. Su comentario señala la dificultad que implica para su mamá, tías y tíos desprenderse de los criterios hegemónicos sobre la identidad y la memoria para valorar sus conocimientos. Mientras desde estos se espera que su memoria sea completa y estática (que siempre hayan recordado todo), o que siempre hayan sido conscientes de que son y hacen cosas mapuche, sus familiares primero que nada afirman que no saben. Después cuentan -que cuando eran chicas se movían entre diferentes zonas para sostener la veranada y la internada, que no había alambrados, que las fiestas convocaban a todas las familias de Las Aguadas y duraban de un día para el otro- o hacen -usan plantas del campo para curarse, tiñen lanas con raíces, realizan ofrendas cuando carnean un animal- cosas que aprendieron de las personas mayores en su familia, cuando vivían en el campo y que, aunque ellas y ellos puede que no, Manuel sí marca como mapuche.

En paralelo al desarrollo del conflicto territorial actual, la familia Lonconao Ñanculeo Diarmacán conecta *ngütram*, silencios y prácticas habituales como parte de una historia marcada por la subalternización a partir de las campañas militares de fines del siglo XIX, pero también por las experiencias de lucha y de transmisión de sentidos mapuche. La frase que titula este apartado fue dicha por Manuel (comunicación personal, 20 de julio de 2016), y refiere tanto a las imágenes del pasado que restauran en su trabajo de memoria -la “historia que habla”- como a la importancia de estas acciones para fundamentar sus reclamos actuales -“por qué estamos ahí desde hace mucho”.

La reflexión sobre la recuperación de la memoria se vuelve una tarea central a la hora de establecer un litigio, en el sentido propuesto por Jacques Rancière (2012) de una acción que frente a una igualdad proclamada hace visible una desigualdad vivida allí donde no era posible exponerla.

Al hacerlo, el litigio abre el campo de la policía a la lógica política, y cuestiona los criterios que configuran ese orden, que establecen lo que puede o no ser visible. A través de recordar, la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán establece un litigio allí donde el Estado niega, primero que nada, su pertenencia mapuche, y con ello su posibilidad y legitimidad para reclamar. Las evaluaciones realizadas por agencias estatales que les exigen “demostrar” su identidad se basan en el marco interpretativo hegemónico que define a la “Conquista del desierto” como símbolo de la racionalidad civilizatoria del Estado argentino y a la pertenencia mapuche como resultado de una suma de atributos fijos. Por el contrario, la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán interpreta esos no saberes como parte de experiencias dolorosas, situaciones de vergüenza y de peligro que se transmitieron a través de silencios y de la decisión de las personas mayores de no hablar, pero también como formas de resistencia desplegadas desde el momento mismo de “venir disparando” del malón.

Para el Estado es impensable no solo la historia que recuperan, sino la posibilidad misma de que se haya continuado transmitiendo a pesar de que –como analiza Walter Delrio (2010)- el relato hegemónico construyó a las experiencias de violencia genocida ocurridas en el marco de la Conquista como *no evento*¹⁰. Resulta impensable también que quienes recuperan esta historia sean personas que, ubicadas en múltiples posiciones de subalternidad -mujeres, con educación escolar incompleta y que trabajan como empleadas domésticas-, se reposicionan como sujetas políticas que instalan una carpa frente a la gobernación para defender sus derechos como mapuche.

¹⁰ El concepto de *no evento* fue formulado por Trouillot (1995) para referir al silenciamiento historiográfico de la revolución de Haití. En su análisis, esta exclusión fue resultado de lo impensable que ha sido para el pensamiento occidental reconocer el protagonismo político de los esclavos.

El proceso reciente de recuperación territorial adquiere sentido en relación a esa historia familiar, marcada por otras acciones de resistencia al despojo. En el siguiente apartado analizo la memoria familiar sobre los conflictos territoriales y me detengo en el mandato que un tío transmitió a sus sobrinas sobre la responsabilidad de continuar en el campo, que fue lo que motivó la recuperación actual.

Papeles perdidos, consejos guardados y la larga historia de disputa territorial

En la mayoría de las charlas que tuvimos, Carmen y Virginia contaron la historia sobre el consejo y “los papeles” que el tío les quería transmitir, pero no pudo. Desde nuestros primeros encuentros me pregunté qué sentidos sobre la memoria familiar y el conflicto territorial transmitía ese relato. A primera vista, su centralidad en las explicaciones sobre la relación con el territorio parecía oponerse a su contenido de pérdida.

En este apartado analizo dicho relato como una *entextualización*, entendida de acuerdo con Richard Bauman y Charles Briggs (1990) como el proceso de descontextualizar una porción de discurso de manera de convertirla en un texto que pueda ser recontextualizado y contado en otras instancias. Los papeles perdidos, junto a las visitas interrumpidas del tío, refieren no solo a la situación puntual que genera su falta, sino en términos más amplios a la historia de condicionamientos y subalternización por parte del Estado en connivencia con la familia Paesani. Aparecen más por el vacío que han dejado que por la información que pudieran contener, y se configuran como el símbolo más claro de su pertenencia, interpretada como incompleta y también perdida.

Analizada como una práctica discursiva del pueblo mapuche, esta entextualización refería a un consejo y una herencia del territorio que se habían transmitido, que trascendían el sentido de pérdida y que orientan las acciones de la familia hacia la recuperación¹¹. Lo que reafirman en cada contada sobre el tío es la herencia del consejo por parte de las personas mayores, en tanto práctica que construye relaciones sociales y transmite valores sobre su pueblo y en relación al territorio. Desde este relato discuten con la lógica estatal centrada en la documentación escrita que pone en duda la legitimidad de su reclamo territorial.

Cuando las hermanas Ñanculeo Diumacán se mudaron a Viedma con su madre y su padre -a excepción de Rosa-, siguieron viajando regularmente al campo a visitar a su abuela y tíos, quienes continuaron viviendo allí. Lucio, el mayor de los tíos, se hizo cargo de la hacienda de su madre hasta que años después, cuando ella falleció, viajó a Viedma a entregarles la documentación importante del campo y los animales y a aconsejarles que lo continuaran cuidando. En una charla que tuvieron en el campo con Manuel y Yanina, Carmen contó la historia de la visita de Lucio:

Cuando fallece mi vieja, que el tío va al pueblo [a Viedma] y bueno, les dice a todos viste que a ver qué iban a hacer con el campo porque él ya estaba muy viejo y que tenían que hacerse cargo del campo viste de los animales y eso. Dice “no sé qué van a hacer ustedes, si van a, qué sé yo, el campo no dará mucho, pero por lo menos, lo, lo quieren tener, lo conservan”. A mi hermano le decía, pero mi hermano ese año viste estaba en la empresa, estaba bien, trabajaba bien mi hermano. Y dice “no sé qué van a hacer con los animales, no será mucho pero por lo menos los tienen para ustedes y el campo también, lo cuidan, lo tienen”. Cuando el tío va a hacer todos los papeles, no sé qué papel le faltó porque se había olvidado acá en el

¹¹ Agradezco a mis compañeras y compañeros del Grupo de Estudio sobre Memorias Alterizadas y subalternizadas (GEMAS) haberme señalado esta relación.

campo eh, dice “bueno, yo para la otra semana voy a volver, eh, a hacer esos papeles”, porque faltaba uno de los papeles, no sé qué era que, algo de la señal, no sé. Mi hermana la más chica nos, nos leía el papel que estaba hecho ahí, que le dejaba de nosotros para [...] y para Andrés. Pero mi hermano siempre le decía “no, pero si vos todavía estas para estar”. “Sí, pero yo estoy más viejo ya, ustedes tienen que empezar”. Cuando el tío vuelve a buscar ese papel acá en el campo, ahí va donde lo matan (Manuel Barrio y Yanina Miranda, comunicación personal, 2016).

El discurso de Lucio fue recibido por sus sobrinas y su sobrino como un consejo o *ngilam*, una práctica discursiva del pueblo mapuche que según Lucía Golluscio (2006) es fuertemente performativa y socializadora, en tanto “se define a las acciones y actitudes propuestas en los *ngilam* como obligaciones sociales relacionadas con sentidos de pertenencia cultural muy antiguos, pero cuya realización queda abierta a la decisión y las circunstancias personales de la vida del destinatario” (p. 103). La recepción de este discurso como un consejo se basa en primer lugar en haber sido transmitido por su tío, quien no solo era mayor, sino que había ocupado un lugar importante en su crianza en el campo y vivió allí toda su vida. El *ngilam* es un acto de habla directivo que se caracteriza por ser monológico y dirigido por una persona adulta a otras más jóvenes con quienes comparte vínculos estrechos -familiares y/o comunitarios- y a través del que no solo transmite su voz, sino la de sus ancestros. Tiene la particularidad de ser un discurso directivo suavizado a través del uso de modalidades verbales no imperativas -en las que se expresa que quien emite el consejo no espera una respuesta inmediata por parte de quien lo recibe- y de la cercanía entre ambas personas -que se manifiesta en el uso de una clave formal, pero a la vez afectiva-. En la cita de Carmen sobre lo que Lucio les dijo, son reconocibles el carácter de mandato del consejo (“ustedes tienen que empezar”), y a la vez su atenuación al punto de casi parecer una sugerencia: “no sé qué van a hacer”. Esto

se relaciona por un lado con las características de los *ngilam* como consejos cuyos mandatos están suavizados, pero por otro con el reconocimiento por parte de Lucio de un contexto que condicionaba las posibilidades de sus sobrinas y sobrino de mantener el campo, tanto por la vida que llevaban en la ciudad como trabajadores asalariados, como por la creciente desvalorización de la actividad productiva en el campo: “no será mucho”. Por último, la expresión “qué sé yo”, expresa la duda, y la interpelación de Lucio, respecto a si su consejo sería recibido de esa manera o, en otras palabras, si su voz sería considerada por sus sobrinas y su sobrino como un discurso de autoridad.

Tanto las decisiones posteriores de la familia como su reiterada alusión a este acontecimiento expresan que el consejo de Lucio fue asumido y ha orientado sus acciones. A partir de entonces aumentaron las visitas al campo, comenzaron a desarrollar su reclamo y emprendieron acciones directas para recuperar el territorio usurpado por el propietario vecino y, en los últimos años, algunas personas regresaron o se instalaron allí. Este proceso “de lucha” implicó reconocerse como mapuche y recordar y resignificar experiencias personales y transmitidas por las personas mayores como parte de esa pertenencia. Estos efectos del consejo de Lucio señalan su vigencia como práctica mapuche que habilita sentidos de pertenencia y comunidad.

Carmen y Virginia produjeron una entextualización sobre la visita y consejo de Lucio que relataron en la mayoría de los encuentros que tuvimos. El consejo de Lucio a su vez es un texto en sí mismo, al que enmarcan en el relato sobre las circunstancias en que fue transmitido y la pérdida de los papeles. Esta narración expresa y refuerza el mandato del consejo y los lazos afectivos y comunitarios entre sobrinas y sobrino, su tío y el territorio de Las Aguadas. Además, legitima el lugar de Carmen y sus hermanas como público destinatario de ese consejo, y como responsables de llevar a cabo el mandato del tío y cuidar el campo. El peso del consejo como práctica de transmisión intergeneracional

de la responsabilidad sobre el territorio se manifiesta en el comentario en el que Carmen, después de contar la historia del consejo del tío, vinculó la recuperación que hoy protagonizan con su transmisión a las próximas generaciones de la familia: “no creo que uno esté tan equivocado. Porque uno siempre tiene que pensar para la familia. Suponete que están los sobrinos y dice, bueno, un día yo no puedo más, los sobrinos van a tener que seguir” (Manuel Barrio y Yanina Miranda, comunicación personal, 2016).

Desde este relato en el que fundamentan el proceso de recuperación en los vínculos y el mandato familiar, discuten con la lógica del Estado que fetichiza los papeles y concibe la herencia de la tierra exclusivamente en base a la documentación legal y escrita, sin considerar las formas mapuche de transmitirla. La referencia a los papeles que se perdieron connota para la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán las relaciones de asimetría con el Estado y remite a una historia marcada por sucesivas prácticas de despojo territorial por parte de los propietarios con los que hoy están en litigio.

La primera situación que relatan les fue contada por su madre y refiere a su bisabuelo Carlos Lonconao, quien en la década de 1930 estuvo preso por motivos que relacionan con un acuerdo entre la policía y el padre de los actuales litigantes para quitarle tierras. Esa persona había llegado a ese campo como capataz de una estancia vecina y se había instalado en un campo aledaño en el que estableció un boliche primero y posteriormente empezó a tener animales. En nuestro primer encuentro en el acampe, Carmen contó que el vecino “los metió presos dos años y cuando salieron [de la cárcel] ya les había quitado ese pedazo de campo. Y eso ya no se puede recuperar porque los papeles los tiene él [Paesani]” (Carmen Diumacán, comunicación personal, 23 de abril de 2016). El procedimiento utilizado para efectuar el despojo ha sido documentado en numerosos casos durante esa década, en la que los sectores indígenas eran criminalizados en base a presupuestos que los mostraban

como ladrones y en los que se fundaban las denuncias de los comerciantes, quienes encarnaban el modelo del poblador ideal proyectado por el Estado (Delrio, Palma y Perez, 2015; Mases y Gallucci, 2007).

Carmen recuerda situaciones vividas durante su infancia que ilustran otros mecanismos de despojo por parte de ese propietario vecino: “el viejo Paesani tenía a medias con [el tío] Daniel los animales. Cuando falleció [el viejo Paesani], el hijo le afanó [a tío Daniel] la mitad de los animales. Lo iba dejando de a poquito pobre. Le daba bebida” (Carmen Diuacán, comunicación personal, 30 de enero de 2017). Lo que permitía a “los gringos” quitarles animales era ser los propietarios de la marca para la hacienda que usaban también sus tíos, y de esa manera tener el control final sobre la totalidad de los animales. Tanto esta práctica como la venta de productos -entre ellos el alcohol- a precios usurarios y a cuenta (listados de mercancías que la mayoría de la población indígena no podía leer), para después apropiarse de su hacienda a valores ínfimos, permitió a los bolicheros generar una acumulación originaria de riquezas en base a la cual expandir sus propiedades y diversificar su actividad productiva.

La deslegitimación estatal del reclamo territorial por no poseer los documentos que el tío les tenía que entregar expresa lo impensable que resulta para el Estado que la herencia se transmita a través de prácticas como las descritas en este apartado. El *ngilam* del tío orientó a la familia Lonconao Ñanculeo Diuacán a desarrollar la recuperación territorial actual, a través de la que reconstruyen sentidos de pertenencia y vínculos, como familia y con otros pobladores de Las Aguadas. Es también, como lo expresa el relato sobre su transmisión, una evidencia central del vínculo histórico con el territorio y de la herencia transmitida por su familia. Plantea la pregunta, por último, sobre quién establece y a qué miradas responden los criterios que buscan definir las experiencias sociales como completas o incompletas, íntegras o fragmentarias, perdidas o encontradas.

Reflexiones finales

La familia Lonconao Ñanculeo Diumacán interpreta y desarrolla la recuperación actual del territorio y los sentidos de pertenencia mapuche en relación al pasado. Esta historia, tal como expresan tanto los relatos y los silencios sobre familiares que “venían disparando” como la entextualización sobre “los papeles” del campo que desaparecieron, refiere a las relaciones de subalternización establecidas desde entonces por los agentes estatales y por los sectores capitalistas de la zona hacia su familia. Desde esta clave de lectura explican un conjunto de situaciones: el conflicto actual con el Estado y los propietarios vecinos como parte de una historia marcada por el despojo del territorio y la riqueza familiar; el desplazamiento forzado en el contexto de las campañas militares del siglo XIX, pero también tiempo después desde el campo a la ciudad; y la sospecha, discriminación y deslegitimación de sus acciones y demandas por parte del Estado a través de distintas agencias.

Allí donde la epistemología moderna ve silencios como faltas, la herencia exclusivamente como documentación escrita y el desplazamiento hacia las zonas urbanas como pérdida de pureza, la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán restaura sentidos transmitidos por su familia sobre silencios, olvidos, pérdidas. Callar y no querer relatar la violencia sufrida durante y con posterioridad al “malón” del Estado, así como también disparar para construir nuevas relaciones de familiaridad y comunidad, son prácticas de resistencia que desde el pasado iluminan el proceso de reclamo territorial actual, y que a su vez son recordadas y resignificadas en este contexto. La recepción de las palabras de Lucio como un *ngilam* en el que les aconsejó que asumieran la responsabilidad sobre el campo enmarca la lucha actual en la relacionalidad y las formas de transmisión de la memoria y el territorio mapuche.

Recuperar el territorio implica para quienes integran esta familia no solo realizar un reclamo, sino cuestionar los supuestos mismos de los agentes estatales, frente a los cuales sus prácticas y experiencias son consideradas como impensables, incompletas o irracionales. Esa historia no “habla” sola; son precisamente las interpretaciones que hacen y que les han sido transmitidas por sus familiares las que les permiten entender no solo el lugar en el que les ha colocado el Estado, sino también aquel en el que se posicionan como mapuche y en resistencia.

Referencias

- Bauman, R. y Briggs, C. (1990). Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life Author. *Annual Review of Anthropology*, 19, 59-88.
- Bayer, O. (ed.) (2006). *Historia de la Crueldad argentina. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El Tugurio.
- Blaser, M. y de La Cadena, M. (2009). Introduction. *World Anthropologies Network E-Journal*, 4, 3-9. <https://bit.ly/2TBItRr>.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- Briggs, C. (1986). *Learning How to Ask*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connerton, P. (1993). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deleuze, G. (1987). Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjektivación). En *Foucault* (pp. 125-158). Barcelona, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, México: Ediciones Paidós.
- Delrio W. (2010). Del no-evento al genocidio. *Eadem Untra-ke Europa*, 10, 219-254.

- Delrio, W. y Malvestitti, M. (2018). Memorias del *awkan*. En W. Delrio, D. Escolar, D. Lenton y M. Malvestitti (eds.), *Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950* (pp. 23-67). Viedma: Editorial Universidad Nacional de Río Negro. DOI: 10.4000/books.eunrn.1254.
- Delrio, W. y Ramos, A. (2011). Genocidio como categoría analítica: Memoria social y marcos alternativos. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 2(1). DOI: 10.4000/corpusarchivos.1129.
- Delrio, W., Lenton, D., Musante, M., Nagy, M., Papazian, A. y Pérez, P. (2010, octubre). Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina. Trabajo presentado en el III Seminario Internacional Políticas de la Memoria “Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria” del Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. <http://bit.ly/2W3V69I>.
- Delrio, W., Palma, C. y Pérez, P. (2015). Marco histórico. Las (des)territorializaciones estatales en lo que hoy es la Provincia de Río Negro. En Comisión Investigadora para el Relevamiento de Transferencias de Tierras Rurales en el ámbito de la Provincia de Río Negro (Ley 4744), *Informe Final 2012-2015* (pp. 49-77). Viedma: Legislatura de Río Negro y Universidad Nacional de Río Negro.
- Dwyer, L. (2009). A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. En O’Neill, A. y Hinton, K. (eds.), *Genocide, Truth, Memory, and Representation* (pp.113-146). Durham y London: Duke University Press.
- Golluscio, L. (2006). *El Pueblo Mapuche: Poéticas de Pertenencia y Devenir*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lidegaard, E. (2002). *Voces indígenas de la Patagonia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Catálogos.
- Mases, E. y Gallucci, L. (2007). La travesía de los sometidos. Los indígenas en el territorio de Río Negro, 1884-1910. En M. Ruffini y R. F. Masera (eds.), *Horizontes en perspectiva. Contribuciones para la historia de Río Negro, 1884-1955, vol. I* (pp. 123-162). Viedma: Fundación Ameghino y Legislatura de Río Negro.
- Pollack, M. (2006). *Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones el Margen.
- Popular Memory Group (1982). Popular Memory: Theory, Politics, Method. En R. Johnson (ed.), *Making Histories: Studies in History-writing and Politics* (pp. 205-252). London: Hutchinson.
- Pozo Menares, G. (2017). Malón: memorias en torno al proceso de pérdida humana, material y territorial que afectó a la sociedad mapuche (siglos XIX y XX). En Á. Bello, Y. González, P. Rubilar y O. Ruiz (eds.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria* (pp. 123-145). Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.
- Ramos, A. (2008). El *nawel* y el *pillañ*. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche. *World Anthropologies Network E-Journal*, 4, 57-79 <https://bit.ly/2WY4oV0>.
- Ramos, A. M. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUdeBA).
- Rancière, J. (2012). *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Nueva Visión.

- Szmulewicz, M., Liscovski, I.J. y Picone, S. (2019). El conflicto de tierras en Las Aguadas. En L. Kropff, P. Pérez, L. Cañuqueo y J. Wallace (eds.), *La tierra de los otros. La dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente* (pp. 217-232). Viedma: Editorial Universidad Nacional de Río Negro.
- Trouillot, M. R. (1995). *Silencing de Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

Fuentes

- Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989). <http://bit.ly/33a8ISE>.
- Dirección General de Tierras de Río Negro (1988). Expediente N.º 51.432.