

El informe histórico antropológico de Los Pichiñan: una experiencia de trabajo en colaboración con comunidades mapuche en el centro de la provincia de Chubut

Valentina Stella^{1, 2 y 4} y Ayelen Fiori ^{3 y 4}

Universidad Nacional de Río Negro¹- IIDyPCa²- Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco³- CONICET⁴

Introducción

En el mes de agosto del año 2018, uno de los abogados del Ministerio de la Defensa Pública de la provincia de Chubut nos convocó a una reunión, como equipo de trabajo GEMAS¹, para la elaboración de un informe antropológico sobre la comunidad de los Pichiñan, en las cercanías de Paso de Indios, localidad ubicada en el centro de la meseta chubutense.

La reunión pactada fue en la localidad de Trelew, en la conocida confitería del histórico hotel Touring. En ella, el abogado del área de derecho indígena de la Defensoría nos facilitó una caja que contenía una gran cantidad de papeles. Estos documentos, informes, cartas, reclamos y otros archivos-- que de ahora en más llamaremos como “el expediente”-- eran la prueba de una larga historia y trayectoria de demandas que los y las integrantes de las familias Pichiñan² hicieron a lo largo de los años para denunciar y reclamar los diversos atropellos sufridos por ciertos privados de la región.

Ese fue el comienzo de un largo proceso de investigación que estuvo atravesado por diferentes etapas que, a grandes rasgos, podemos dividir en cuatro momentos significativos para la elaboración del informe antropológico. Una de estas fue la que caracterizó nuestro primer acercamiento al campo --y al caso-- a través de la lectura del expediente y sus archivos. Un segundo momento, se centró específicamente en el trabajo de campo etnográfico colaborativo con las familias que habitan la zona, y el posterior relevamiento y análisis de cada uno de estos registros. Una tercera instancia que implicó el regreso al lugar, para realizar un segundo trabajo de campo que constó, principalmente, en el relevamiento territorial de los sitios significativos para las memorias familiares. Y, por último, la etapa final de escritura, reflexión y registro sobre la historia de los Pichiñan desde sus propias experiencias y marcos históricos.

Es a partir de esta experiencia de trabajo colectivo que nos interesa mostrar en la presente ponencia la importancia del trabajo en colaboración con las familias Pichiñan y con la defensoría pública, así como también la puesta en valor de las etnografías de la memoria y de archivo, en complemento con la realización de una cartografía participativa para repensar la ocupación tradicional y territorial indígena, para evidenciar sus luchas y resistencias en el territorio, y para dar cuenta de los contextos más amplios e históricos de subordinación y avasallamiento estatal. Para ello narraremos a continuación, la forma en que fuimos desarrollando la investigación, y las implicancias y sucesos que fueron ocurriendo durante la misma.

Los Pichiñan desde los expedientes

“Soy poblador desde el año 1900, donde he introducido poblaciones y haciendas según constancias de expedientes 6622, 1919. Mi tribu se conforma de 70 personas entre mayores y menores de edad” (Carta que Juan de Dios Pichiñan dirige al “Señor Director General de Tierras” en el año 1925. Expte. 6619)

Las primeras referencias de los Pichiñan en los archivos del expediente comienzan a darse cuando algunos oportunistas del momento utilizaron las leyes y disposiciones estatales de aquel entonces para adquirir los territorios que ocupaban los mapuche. En otras palabras, la producción del expediente tiene lugar cuando las familias Pichiñan empiezan a ver que el territorio donde acontecen sus vidas es atravesado y dividido por alambrados (Ramos, 2018), y solicitan la intervención del Estado para frenar los avasallamientos de privados en las tierras que ocupaban desde hace años.

La mayoría de los archivos que conforman el expediente se produjeron en distintas oficinas del Estado desde el año 1919. Denuncias, inspecciones oculares, resoluciones, documentos, informes, entrevistas, cartas, mapas, bosquejos, conforman una carpeta compuesta por historias de reclamos, abusos y desigualdades vividas. En muchos de estos documentos se plasman una cantidad y diversidad de sellos que se fueron acumulando. Evidencia del circuito que hicieron estas cartas y notas, transportadas de una oficina a otra, pasando desde la Dirección General de Tierras, la Gobernación del Territorio de Chubut, de la División de Inspección General, hasta la Jefatura de Policías o de la Comisaría local. Otras cartas y notas están firmadas por pobladores locales, algunos de apellidos Pichiñan, y otras tantas están firmadas por quienes sabían o podían firmar en nombre de aquellos que no sabían hacerlo. Además, en la mayor parte de ellas, están citados los decretos, leyes y normativas referidas a la adquisición o posesión legítima de sus territorios.

Nuestro primer acercamiento al campo, entonces, fue a partir de una etnografía de tal archivo. De modo que pudimos aproximarnos hacia una parte de la historia de la comunidad de los Pichiñan. Esta historia narrada en el expediente, contaba los atropellos sufridos hacia una “reserva indígena” cuyo cacique había “servido a la patria”, y que había llegado junto con sus familias desde Buenos Aires a la región de la meseta chubutense buscando tierras en donde poder asentarse y “vivir tranquilos”. A partir de la lectura e interpretación de los documentos históricos que componen el expediente, pudimos saber que Juan de Dios Pichiñan --quien luego será uno de los caciques reconocidos por las comunidades de la zona-- nace en la década de 1860 en la Patagonia, en algún lugar cerca de la Cordillera de los Andes. A través de otros registros históricos--como actas de nacimiento y bautismo³--pudimos averiguar que, durante las campañas militares, su familia fue llevada a Buenos Aires donde deducimos que, en algún momento de este periodo histórico, estuvo prisionera posiblemente en campos de concentración. En aquellos años, Juan de Dios Pichiñan fue enrolado en el Ejército⁴ para oficiar de baqueano en la región de Patagonia. Este último hecho aparece como el acontecimiento al que remiten algunas de las cartas como “servicios a la patria”:

“Significo a VE que los animales con su señales que pastan los campos que ocupo me fueron cedidos a mí a y a mi padre por el Excmo. Señor Presidente de la Nación Don Bartolomé Mitre y el General don Conrado Villegas en compensación de servicios prestados a la Nación en la campaña del Desierto, manteniendo yo las ovejas y el señal de los lanares en su origen” (Carta dirigida por Juan de Dios Pichiñan al gobernador del Territorio del Chubut, el Coronel Conrado Szyrle, el 27 de julio de 1942)

Como se puede desprender de la cita, el cacique hace valer su participación en el ejército como credencial de presentación ante los funcionarios de turno. Fue a partir de las lecturas de estos documentos, que concluimos, entonces, que el haber “prestado” --o verse obligado a prestar-- sus servicios al Ejército argentino, les permitió a las familias Pichiñan

acceder al “otorgamiento” --por parte del Estado-- de las tierras donde habitan desde aquel entonces.

A través de diversos lenguajes, los Pichiñan también cuentan en estas notas y cartas cómo, junto con otras familias allegadas, regresaron a la Patagonia a fines del siglo XIX (finalizadas las campañas militares), y arribaron a “campos abiertos” --sin alambrar-- en la región cercana donde actualmente se emplaza la localidad de “Paso de Indios”, en el centro de la meseta chubutense. Sin embargo, entre estos cientos de escritos que narran su llegada a la región, se destacan aquellos donde Juan de Dios denuncia la constante usurpación de sus territorios por los privados que, ilegítimamente, alambraron las tierras de su familia, y reclama la posesión sobre las tierras que conformaban el “campo abierto” al que llegaron a fines del siglo XIX:

“Reconocido por el ejército argentino quien le ordenaron que busque un campo los agrada más para ubicar todas las descendencia Pichiñan, así mismo los hijos. Creo con toda certeza me atrevo a decirle a su Excelencia está en el Archivo del Senado en el Congreso también en la Oficina General de la República” (Carta de Juan de Dios Pichiñan al Presidente Juan Domingo Perón, 10 de Mayo de 1948)

Al tiempo que estos archivos del expediente nos permitieron entender cómo los Pichiñan lograron obtener legítimamente las tierras en las que habitan desde la década de 1900 (“le ordenaron que busque un campo los agrada más para ubicar todas las descendencia Pichiñan (...) con toda certeza me atrevo a decirle a su Excelencia está en el Archivo del Senado”) – también nos mostraron la forma en que, constantemente y a lo largo de los años, se vieron sufriendo diversos atropellos por parte de los terratenientes y privados: “Señor Jefe oficina de tierra de Trelew de Chubut. (...) Tenemos el mayor gusto de comunicarle perjudicado. Por el alambra del señor Antonio Pérez que siguen alambrado que me capara los campo” (Carta de Juan de Dios Pichiñan al Director de la Dirección de Tierras y Colonias del 20 de mayo de 1936). Además, estos mismos documentos, nos mostraron cómo los usurpadores y oportunistas del momento operaron en complicidad con ciertas instituciones estatales.

Las pocas contestaciones por parte de los agentes gubernamentales o las inspecciones de tierras realizadas a la comunidad encontradas en la carpeta, visualizaron el modo en que las intervenciones del Estado funcionaron más para favorecer a esto mismos terratenientes o privados, que para defender los derechos y territorios indígenas. En otras palabras, el expediente visibilizó la forma en que los mapuche fueron el blanco de persecuciones y violencias instrumentadas en diversas estrategias burocráticas y policiales (Delrio, 2005); mediante las cuales, e impunemente, se fueron imponiendo y corriendo los alambrados en sus territorios, se fueron despojando de los campos a las familias a partir de diversas maniobras fraudulentas, y fueron empobreciendo a los mapuche a través del uso de las sucesivas leyes y disposiciones estatales que dejaron en grandes situaciones de desigualdad a la mayoría de los Pichiñan. En este sentido, consideramos que aquellas primeras cartas escritas por el Cacique Juan de Dios dejan ver el modo en que las leyes de adjudicación de tierras de la época buscaron afianzar la idea y el sentimiento hacia la “patria” --en un Estado nación incipiente--, y que, por esa misma razón, los lenguajes estatales de reclamo tendieron estar orientados hacia tales ideales y sentimientos (“Reconocido por el ejército argentino”; “en compensación de servicios prestados a la Nación”)

Por otro lado, y a partir de la lectura e interpretación de diversos archivos y documentos históricos pudimos comprender que las sucesivas prácticas de avasallamiento hacia las

familias de los Pichiñan se afianzaron, además, por la instauración de una nueva forma de territorialidad. Una territorialidad que comenzó a estar ordenada por mojones precisos-- donde se enumera y distribuye los lotes *entre* y *dentro* de ciertos alambrados-- y que impuso ciertas lógicas ajenas a las formas mapuche de habitar.

Así, y en primer lugar, esta territorialidad instauró la *"lógica del alambrado"*. Una lógica que mensuro y delimitó el territorio en lotes, al mismo tiempo que despojó a los mapuche de gran parte de su territorio, consolidando el poder de ciertos actores por sobre otros en la región. En segundo lugar, se impuso la *"lógica de la propiedad privada"*, la cual desplazó el valor del acuerdo oral o *"de la palabra"*-- *"el permiso"* como la práctica tradicional y recurrente entre las familias mapuche de la Patagonia--, al acuerdo escrito de la firma, el documento, y la ley (Ramos, 2018). En tercer lugar, la obligación de cumplir cantidad de trámites--como lo muestran las diversas firmas y sellos en cada uno de los documentos-- señala la imposición de una *"lógica burocrática"* (Tozzini, 2018). En ella, y ante la presencia de las nuevas *"oficinas"* estatales, se volvió imprescindible el aprendizaje de las habilidades necesarias para poder circular las burocracias y confeccionar los *"papeles"* (como, por ejemplo, asesorándose con un delegado que los ayude a denunciar⁵). Y por último, la instauración de la *"lógica del lenguaje de contienda estatal"* (Roseberry, 1994); es decir la adquisición de un manejo de los lenguajes oficiales del reclamo para confeccionar cualquier tipo de presentación escrita acorde al lenguaje legal de la época, y para que el Estado--representado en sus diferentes agentes y estratos-- pueda intervenir ante la presencia injusta de los alambres en sus territorios (Ramos, 2018).

De esta manera, pudimos acceder a la historia de los Pichiñan en términos de reponer el hecho histórico de despojo a través de los diversos documentos, actas, cartas, denuncias y demás archivos. Siempre considerando que muchos de estos fueron, y son, el margen de maniobra que tenían los indígenas para acentuar y valorar los acontecimientos del pasado en un documento estatal. Sin embargo, y aun considerando al expediente y los archivos como una fuente histórica, sabíamos que los mismos son solo una parte de ella, y que ocultan otras narrativas y experiencias sobre, por ejemplo, las decisiones estratégicas del cacique durante las campañas militares, o sobre las posibilidades de este para poder representar exitosamente un reclamo comunitario en el contexto estatal post-violencia, o las implicancias más afectivas y privadas de las vidas de estas familias que, nuevamente, se encontraban sufriendo el despojo de sus territorios y el avasallamiento de sus formas de vidas.

En este sentido, acordamos con Eva Muzzopappa y Carla Villalta (2011) quienes señalan que abordar los documentos históricos desde una perspectiva etnográfica de archivo permite transformar la idea de documento en tanto objeto, para verlo como resultante de distintos procesos, y así procurar detectar las relaciones sociales y de poder que hay detrás de él. Entendemos, por lo tanto, que cada uno de los archivos históricos leídos y estudiados, nos mostraron una historia que hablaba más de los lenguajes hegemónicos disponibles para los indígenas en situaciones de contienda burocrática desde la década de 1940 hasta la actualidad, y casi nada, o muy poco, acerca de las intenciones, sentidos y valoraciones con la que los ancestros y los actuales integrantes de las familias Pichiñan interpretan estos hechos ocurridos desde hace más de setenta años atrás.

Tal como lo señalan Carolina Crespo y Alma Tozzini (2011), los archivos de agencias estatales, lejos de ser neutrales y objetivos, suponen selecciones atravesadas por determinadas hegemonías contextuales. Por ende, las interpretaciones que los mapuche hagan con respecto a su propia historia, también deben ser analizadas como producto de

esas relaciones de fuerza, de desigualdad y de las posibilidades de agencia que se abren en cada época (Crespo y Tozzini, 2011). Entonces, podemos decir que fue recién a partir del trabajo de campo con las familias del lugar, que pudimos conocer y acceder a los conocimientos y memorias de los Pichiñan sobre su propia historia. Junto con los integrantes de las comunidades pudimos reconstruir aquellas narrativas del lugar y de las familias que no están visibilizadas ni contadas ni complejizadas en el expediente.

Los Pichiñan desde la memoria

“(...) por eso yo le decía que la cosa es una sola cosa, pero que cada cual tiene su propia historia. (...) cada cual tiene sus cosas de dónde se crió, de donde estuvo. Es lo mismo que nosotros allá, del lado de arriba. Nosotros tenemos todas esas cosas que luchamos (...). Pero cada cual tiene su propia historia y su propio conocimiento. Por eso si es una historia tiene que hablar con la gente que realmente está en el lugar y se hace, porque todos tenemos historias diferentes, todos pasamos por experiencias distintas” (Sergio Pichiñan, Paso de Indios, 2018)

Crespo y Tozzini (2011) han señalado como necesaria tarea de investigación la recuperación de los diálogos, las interpretaciones y las discrepancias que las personas hacen de las diversas fuentes históricas. En este camino, es fundamental dar cuenta del modo en que los documentos escritos van siendo redefinidos por las personas en diferentes momentos y contextos sociohistóricos. Aquí es donde la memoria aparece como una herramienta fundamental de la etnografía, puesto que muchas veces ella hace que ese mismo expediente o archivo se vuelva o materia de confrontación discursiva, o recurso para propias identificaciones, y/o motor para la acción colectiva (Crespo y Tozzini, 2011).

Fue, entonces, que realizamos el trabajo de campo en la región de Paso de Indios. El acceso al territorio, las entrevistas, los contactos, los medios y demás instancias y relaciones establecidas, no hubieran sido posible sin el acompañamiento y la gestión del abogado de la Defensoría del pueblo, tanto como de las comunidades que se encontraban en la necesidad de reconstruir sus memorias para revertir el despojo, parar el avasallamiento y la discriminación, y poder reafirmar y recuperar aquel territorio que les fue usurpado.

En este sentido, recuperamos los aportes de Joanne Rappaport —cuyos trabajos se nutrieron de la *investigación acción participativa* impulsada por Orlando Fals Borda (1979) y de las investigaciones indígenas en Colombia— quien plantea que el diálogo intercultural o diálogo de saberes en una *etnografía colaborativa* estimula reflexiones colectivas sobre los métodos, las técnicas y los posicionamientos epistemológicos de los sujetos (académicos y no académicos) involucrados en la investigación. Tal como lo sostiene esta autora en un artículo reciente (Rappaport, 2017), y dado que las metodologías colaborativas y participativas generan contrapuntos entre la producción de la información y el análisis, entendemos que no alcanza con definir la agenda de investigación colectivamente, ni con la supervisión de los datos y el control del producto final por parte de los diferentes actores sociales, sino que es necesario también que los ajustes y las interpretaciones surjan de un diálogo continuo y transversal al proceso etnográfico. Desde esta perspectiva, entonces, desarrollamos un trabajo de etnografía de la memoria *en y con* la comunidad Pichiñan.

Este primer viaje a la zona de Paso de indios nos permitió complejizar el conocimiento que teníamos sobre la historia desde la lectura del expediente. Tal como habíamos visto en estos documentos, en la actualidad continúan los reclamos de las familias Pichiñan sobre las maniobras fraudulenta de los privados que siguen alambrando sus territorios con total

impunidad. De este modo, y como primera tarea, entrevistamos a algunas de las personas que se encontraban particularmente en disputa y en la lucha por la defensa sus campos -- familias que estaban en contacto directo con el abogado--.

Durante la mayoría de estas primeras conversaciones, las personas solían remitir a aquellos sucesos del pasado que se convirtieron (forzadamente) en eventos destacables y muchos, además, se volvieron estructurantes de las identidades de los indígenas del lugar. Así, por ejemplo, recordaba Godofredo Pichiñan sobre cómo los abuelos habían llegado de Tandil a esta región de la Patagonia, y la forma en que habían conseguido las tierras que habitan desde la década del 1900:

“A: ¿Y la abuela se acordaba de las historias tristes?”

G: Sí, porque el que se resistía lo mataban. El viejo, el bisabuelo (José Antonio Pichiñan) estuvo prisionero pero ahí lo sacaron para ser traductor. Sabía haber una foto de él vestido de ropa de soldado. Porque mi bisabuelo anduvo en la campaña del desierto con Villegas, haciendo de traductor. Entonces él tuvo que ayudar en el ejército. Después, para no matarlos, supongo, los corrieron, les dijeron: ‘bueno, váyanse’. Ellos venían buscando un lugar. A ellos les dieron estas leguas en la Patagonia así que de ahí se vinieron buscando un lugar. Les gustó este lugar porque dicen que había mucha comida y leña. Se ve que había guanacos, avestruces...” (Godofredo Pichiñan, Paso de Indios, 2018).

Como se desprende de la cita de Godofredo, los acontecimientos narrados en el expediente tuvieron gran poder performativo sobre los modos de encuadrar los eventos y las experiencias del pasado de estas familias. Es que, y retomado a Ana Ramos (2018), para ser reconocidos como sujetos de derecho, los abuelos Pichiñan se vieron obligados a probar, por ejemplo, su argentinidad, su “servicio a la patria” (como lo señalaba Juan de Dios en sus cartas), su racionalidad capitalista (“manteniendo yo las ovejas y el señal de los lanares en su origen”) y/o forzados a “olvidar” o desconocer sus prácticas y pertenencias hacia el pueblo mapuche.

Bien es sabido que las campañas militares de fines del siglo XIX fueron uno de los eventos críticos (Das, 1995) más disruptivos y devastadores que han sufrido las familias y comunidades mapuche y mapuche tehuelche. En él sus formas de ser, de habitar, de entender y relacionarse se vieron alteradas, obstruidas y transformadas. Las familias y los grupos fueron asesinados, desmembrados, despojados de sus lugares y trasladados a campos de concentración, a tierras marginales y forzados a trabajar como mano de obra esclava (Delrio, 2005; Lenton, 2014; Pérez, 2016, entre otros).

Frente a este genocidio, es una tarea difícil el poder narrar las propias historia de pertenencia como mapuche sin que éstas se vean atravesadas por relatos, vacíos y/o lagunas que testifican la violencia y lo doloroso de estas experiencias de sufrimiento (“si se resistía lo mataban”; “El viejo, el bisabuelo estuvo prisionero” “para no matarlos, supongo, los corrieron”). Es por eso que las memorias de los y las mapuche se entretajan en experiencias diversas de quienes lograron sobrevivir y transmitir quiénes son y fueron como pueblo (Ramos 2018). Estas memorias --heredadas en recuerdos, silencios, negaciones, gestos, ciertas formas del arte verbal mapuche y/o sitios y lugares-- son las que muchas veces, y de forma imperceptible, se contraponen a ciertos relatos hegemónicos o complementan la otra cara de los expedientes históricos; dando cuenta de una historia más compleja y amplia que atraviesa al pueblo mapuche en general.

En las conversaciones compartidas con cada familia mucho se hablaba de las experiencias e historias que remiten a la forma en que injustamente les cerraron la única escuela del lugar,

o los innumerables atropellos ocurridos por parte de la policía y privados que “los corrían con armas” de sus propias tierras, o la ausencia de representantes legales que puedan defender y revertir estas situaciones.

Así, todas y cada una de estas memorias, fueron reconstruyendo la narrativa histórica no contada ni visibilizada en las notas y documentos históricos, ni por los relatos y discursos de mayor circulación en la región. Estos recuerdos compartidos fueron iluminando (Benjamin, 1987) historias, anécdotas, experiencias e imágenes afectivas que, en su conjunto, hacen a la identidad comunitaria de los Pichiñan como pueblo mapuche en el territorio. Fue, de este modo, que pudimos escuchar el *ngutram* (relato verdadero) de Elisa Pichiñan, una anciana quien recordaba cómo su abuelo Juan de Dios Pichiñan le contaba aquellas historias tristes sobre la época en la que él y su familia estuvieron privados de su libertad:

“Ellos sabían disparar cuando llegaba el winka, pero después los agarraron... a toda la gente... para amansarlos. Después dice que los juntó el General... cuando los juntó el General... dice que los juntaba a todos con burros, en anca... así dice que juntó a la gente, con los burros. Y después que los juntó, dice, juntó a toda la gente que estaba ahí y los encerró a todos, dice, hizo un corral, como si fuera un corralón. Ahí los pusieron a todos, para adentro, dice que estuvieron no sé cuántos meses. Todos, todos... mujeres... hombres... un corralón de hombres... un corralón de mujeres, dice, para que se amansaran porque eran muy arisca la gente, así decía el abuelo. Uno lo que quería era disparar, muchas veces disparaban. Pero los agarraban y los traían. Después se amansaron. ... pero los agarraban y los traían... Ellos se quedaron hasta lo último... porque mejor quedarse y no andar disparando, viste? Después ya se amansaron... y después con el tiempo los largaron. Pero ya les habían enseñado de todo ahí... de todo... Ahí les enseñaron de todo... a trabajar... les enseñaron a jugar carnaval, antes no se jugaba, decía, y que las mujeres se enojaban cuando le echaban agua... después dice que a lo último, al final de todo, ya después que les enseñaron de todo... ya después ya le enseñaron a tomar hesperidina. Ese fue el último. Así decía. Entonces, así los enrolaron. Los agarraron y después los encerraron. Estuvieron ahí, en el ejército, ¡cuánto tiempo encerrados!... decía él. Eso es lo único que le alcance a conocer hablar al abuelo. Es muy triste. Él... después... cuando lo largaron... cuando le dieron la libertad... se vino para acá. Cuando le dieron la libertad ya no lo persiguieron más. Él traía a la familia de él, más atrás venían los hermanos de él, buscando donde quedarse para vivir tranquilos... uno atrás de otro” (Elisa Pichiñan, Paso de Indios, 2018)

El testimonio que Elisa recibió a través de su abuelo, es la prueba que testifica las desigualdades y violencias padecidas por las familias mapuche durante el genocidio que el Estado argentino llevó a cabo hacia los pueblos indígenas de la Patagonia. Los maltratos (“los juntaba a todos con burros, en anca”), las injusticias, el encierro (“los encerró a todos, hizo un corral, como si fuera un corralón”), el verse obligados a adquirir prácticas ajenas a su propia cultura (“les enseñaron de todo ... los enrolaron”) y otros recuerdos y relatos tristes sobre la época de las campañas militares, son memorias que se vuelven “evidencias” de los acotados márgenes de maniobra y la violencia padecida por los ancestros Pichiñan. Una historia que nos muestra cómo, mientras Juan de Dios Pichiñan debía hacer valer sus “servicios a la patria” en las cartas y documentos del expediente para conseguir que sus reclamos sean oídos en el marco de los lenguajes de contienda estatal, en la intimidad de su casa le narraba a su nieta lo doloroso de aquellos años donde estuvieron prisioneros en los campos de concentración.

Tanto las historias tristes relatadas por Elisa y Godofredo, como los recuerdos de las ceremonias que realizaba cada familia en su lugar --*wiñoy tripantu*-- y demás prácticas

tradicionales que mostraban un uso y conocimiento mapuche sobre las formas de ser y vivir en aquel territorio --las *püñeñelchefe* (parteras), el *lawen* (plantas medicinales), las *lawentuchefe* (a veces nombradas en castellano como “curanderas”) y los protocolos de relacionamiento con los *ngen* y *newen* (fuerzas del lugar) -- se convirtieron en las huellas históricas que fueron aflorando en cada “conversa” compartida. Cada recuerdo, imagen del pasado, fotografía, y relato heredado, conforman una memoria más amplia como pueblo mapuche. Una historia que se fue transmitiendo a través de los más ancianos a los más jóvenes en los fogones, en las prácticas cotidianas, en los consejos, en los juegos compartidos y hasta en ciertos silencios u olvidos de aquellos padres y abuelos a los que les es muy doloroso recordar.

En este proceso, no solo pudimos reconstruir junto con ellos y ellas una trayectoria más amplia de dominación y avasallamiento padecida por las familias, sino también una larga historia de denuncias, de resistencias y de prácticas afectivas. A la par de los relatos tristes, también afloraron innumerables recuerdos sobre las resistencias y las luchas de sus ancestros, donde se recordaban los viajes a Tandil y a Rawson para denunciar los atropellos y conseguir algún papel que certifique que esas son sus tierras. O la forma en que los abuelos parlamentaban con otros *longko* (autoridades políticas) de diferentes *lof* de regiones aledañas, para conversar y buscar estrategias que frenen tantos avasallamientos sufridos.

Por lo tanto, esta etnografía de la memoria puso en valor el uso afectivo y emotivo de los recursos de comunalización y relacionalidad practicados por los Pichiñan a lo largo de los años, a pesar de las desigualdades y atropellos vividos. En estas anécdotas, también era frecuente escuchar las visitas que se hacían entre las familias ubicadas en los diferentes parajes del lugar, o las contadas sobre la época en que los abuelos vivían y recorrían libremente los campos.

En otras palabras, y como lo explicaba Sergio Pichiñan en la cita al inicio del apartado, las diferentes y particulares experiencias y narrativas familiares se fueron entramando y configurando en una historia más amplia y completa sobre los Pichiñan. Una narrativa de la memoria que permitió destacar los esfuerzos de los ancestros que --luego de haber sido despojados de sus territorios, desmembrados y tomados prisioneros durante las campañas militares-- lucharon y se esforzaron por encontrar y levantarse en un nuevo sitio en donde poder “volver a vivir tranquilos” (Ramos, 2018).

Los Pichiñan desde el territorio practicado

“La verdad que de lo que yo conocí, desde que yo tuve conocimiento, acá no había ni un pedazo de alambre. Todo era uno” (Vicente Pichiñan, Paso de Indio, 2019)

Como dijimos anteriormente, al llegar por primera vez a la zona de Paso de Indios, nuestra concepción del territorio era acotada y construida en base a los datos del expediente y en base a los mapas oficiales de la región. Datos donde únicamente se hablaba de lotes, de una reserva indígena reducida y de alambrados impuestos y corridos en cada uno de los campos. Es por ello que la segunda vez que visitamos Paso de Indios, fue con la intención de indagar en las memorias del territorio a partir de la elaboración de cartografías de los territorios habitados y utilizados históricamente por las comunidades Pichiñan, y de los sitios considerados significativos en las memorias de las personas entrevistadas. De esta manera, recorrimos acompañadas de los y las integrantes de las comunidades, cada uno de los campos y lugares significativos para los y las Pichiñan. Esta experiencia de trabajo colectivo

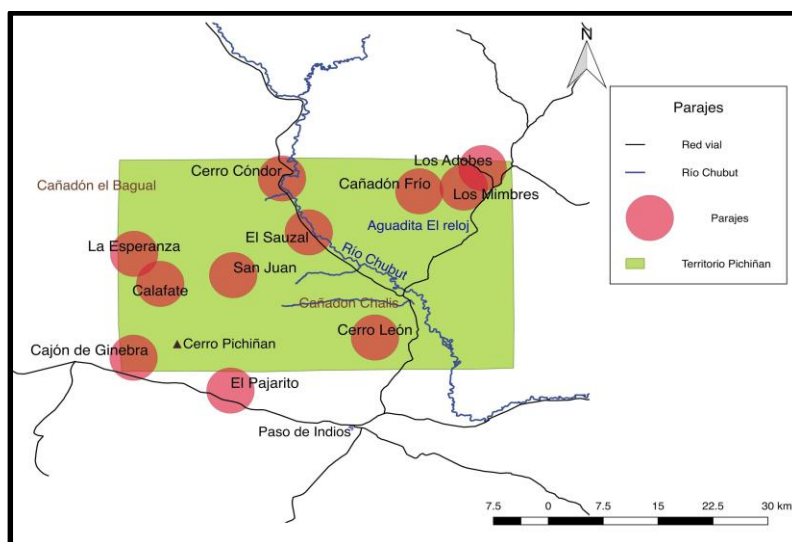
nos permitió ir ampliando, cada vez más, el conocimiento sobre el territorio, las experiencias, y los recuerdos e historias familiares sobre el mismo.

El trabajo consistió principalmente en recorrer junto a diferentes pobladores el extenso territorio con el fin de marcar, a través de un dispositivo GPS, las coordenadas tanto de los lugares significativos de la memoria colectiva como de su ocupación actual en el territorio que posteriormente se tradujeron en mapas que fueron sumados al informe⁶. En esta etapa, hemos llevado a cabo una *etnografía móvil o multisituada* (Marcus, 2001), que nos permitió por un lado, captar los distintos lugares y espacios por los que las familias Pichiñan han circulado a lo largo de su historia, como también, elaborar *mapas itinerantes*, que además de unir las locaciones, nos permitió seguir las trayectorias de las personas en el espacio a lo largo de sus vidas cotidianas, y encontrar los puntos de intersección, donde sus trayectorias se entranan en una red de huellas a través del paisaje mismo (Ingold, 2011).

Como parte del proceso de recorrer e ir ubicando cada uno de estos relatos en el espacio, el panorama sobre la concepción territorial y los emplazamientos de las comunidades Pichiñan se fue complejizando. En este proceso pudimos arribar a otras formas de representación no cristalizadas en los documentos y mapas oficiales. A través de mapas orales que las personas construyeron, fueron rememorando escenas sobre el pasado en un amplio abanico que va desde la experiencia de los antiguos hasta su propia participación cotidiana en el territorio. De alguna manera, esta cartografía no solo representa la toponimia y el territorio ancestral, sino que también lo atraviesa al trascender lo espacial incorporando la temporalidad. En las genealogías realizadas y en los relatos de los ancianos nacidos a comienzos del siglo XX, se escuchaba la forma en que sus antepasados recorrían la zona actual de las comunidades, considerada como su lugar dentro de un territorio más amplio.

Al recorrer y cartografiar el lugar desde las memorias de las familias, fuimos comprendiendo que el territorio al que referían era mucho más grande y abarcativo que lo señalado en los archivos del expediente. Al llegar a la región en la década de 1900, el *longko* José Antonio Pichiñan, fue ubicando a cada uno de sus hijos en lo que hoy en día reconocemos como diferentes parajes --Cerro Cóndor, Calafate, Cajon de Ginebra, entre otros--. Sin embargo, todos, al mismo tiempo, formaban parte de un mismo territorio comunitario que se conecta y conforma una mayor extensión.

Mapa n°1: Ubicación de las familias en los Parajes del territorio Pichiñan



Fuente: Elaboración Grupo Gemas para el Informe Histórico antropológico (2019)

Aquel llamado “campo abierto” --sin alambres-- es la prueba en el presente de una concepción distinta sobre el espacio. Una concepción que recuerda cómo, y hasta hace poco tiempo, los antepasados transitaban libremente, conocían, ocupaban y habitaban respetuosamente el territorio desde sus propias prácticas de relacionalidad entre ellos y con el entorno --el pedido de permisos, las tierras reservadas para veranadas e invernadas, las aguadas y sus animales, la práctica ritualizada de la quema del monte en la noche de “san Juan”, las señaladas comunitarias, los cementerios, para nombrar solo algunas--.

Como ya fue señalado anteriormente, alambre y propiedad privada son el símbolo de una territorialidad que fue impuesta, y que se hace evidente en la actualidad a partir de situaciones y experiencias en la vida cotidiana de los miembros de las familias Pichiñan. Muchos ancianos y ancianas que hoy residen en Paso de indios, recuerdan con melancolía aquellos años en los que habitaban sus territorios. Expresiones tales como “acá (en el pueblo) estamos como encerrados” (Hipólito Pichiñan, Paso de Indios, 2018) o “en el campo soñaba acá (en el pueblo) no” (Sixta López, Paso de Indios, 2019) muestran los sentidos que las personas les otorgan a sus vidas cuando se encuentran “obligados” a vivir en el pueblo y a modificar sus formas de vivir, de entenderse y de relacionarse. Entendemos, entonces, que estas son expresiones de un conflicto en términos históricos y espaciales puesto que --y en otras palabras-- evidencian la subordinación de las formas de “ser y habitar como mapuche” su espacio territorial.

A pesar de las múltiples determinaciones sobre los “modos esperables” de ocupar un lugar, las familias Pichiñan continúan percibiendo estos sitios desde sus propias lógicas de territorialidad (Grossberg, 2010; Ramos 2010). Fue, entonces, que --como metodología para registrar y entender esas otras formas de territorialidad diferente a lógica del alambrado y el loteo-- nos propusimos recorrer aquel “territorio practicado” (De Certeau, 1996) junto a algunos integrantes de las familias en camioneta o caminando, y, de este modo, mapear los sitios que ellos consideraban especiales y relevantes desde sus recuerdos y contadas. Así, nos fueron señalando la ubicación de ciertas aguadas, los puestos de veranada, los lugares de campamento, los cerros, la escuela, los lugares donde buscaban leña, los antiguos caminos, los cementerios, las taperas, los sitios donde vivieron sus antepasados, entre muchas otras referencias (*ver Mapas de Memoria en Anexos*)

También nos marcaron los límites que establecen los mojones, las tranqueras o los caminos que quedaron truncos por la imposición del alambre como un vestigio material del despojo y la expansión de la propiedad privada (Gordillo, 2014) en la zona.

A medida que recorriamos junto con ellos y ellas el territorio ancestral, las memorias sobre el mismo fueron conformando un mapa donde los alambres no existían (como expresa Vicente Pichiñan en la cita al inicio del apartado) y donde los límites se marcaban de otras maneras:

“Y acá se ve toda la parte que recorren todos los Pichiñan. Ese cordón de allá hasta acá (...) eso lo cuidaban ellos, cuidaban los campos. Cuidaban todo eso. Recorrián todo eso” (Vicente Pichiñan, Paso de Indios, 2019).

El uso sostenido del espacio en el tiempo, produjo huellas materiales en el paisaje que son visibles, leídas e interpretadas a través de la memoria. Así como lo señaló Vicente, al tiempo que recordaba y marcaba los sitios de los antiguos puestos --y donde hoy en día encontramos piedras o con suerte algún árbol-- no solo demostraba que allí “vivían antes”,

sino también las formas en que los abuelos y abuelas --y hasta no hace mucho tiempo ellos mismos-- recorrían y ocupaban aquel territorio:

“Ahí sabían vivir cuando bajan la hacienda para acá los Pichiñan, cada cual tenía su puesto para cuidar los animales. Así que recorrían toda esa zona así para allá. Para el otro lado” (Vicente Pichiñan, Paso de Indios, 2019).

Para las personas ajenas al lugar, y/o a la historia territorial de la comunidad, esos puestos (como los que señala Vicente en el fragmento de entrevista) son casi imperceptibles a la vista. Sin embargo, para los y las Pichiñan son mojones de una memoria que perduran en el territorio como recuerdos familiares, anécdotas y lugares de afecto.

De este modo, aquella primera imagen del territorio de los Pichiñan estructurado en cuadrículas loteadas se modificó totalmente. Al recorrer y cartografiar todos los sitios junto con los y las integrantes, fuimos comprendiendo que el “territorio practicado” remitía a una ocupación tradicional ampliada, donde las familias en un pasado --no muy lejano-- se conectaban, circulaban, se establecían y se visitaban de manera constante. El territorio practicado es la inscripción en el espacio de las experiencias afectivas y productivas de habitar. En el territorio, entonces, se amalgaman actos, discursos, experiencias y afectos en sentidos de pertenencia compartidos a lo largo del tiempo.

En este sentido, acordamos con Ana Ramos (2018) quien señala que “los alambrados indican la intención histórica de separar lo que el plan de la memoria buscará volver a reunir” (p. 16). Entendemos, por lo tanto, que son estas memorias de los tiempos de “campo abierto” las que permiten entramar las distintas trayectorias familiares en un mismo pasado común territorial. Un territorio que desde las lógicas de la territorialidad impuesta se presenta como fragmentado en lotes y separado por alambres, pero que las propias epistemologías y ontologías mapuche lo vuelven a ensamblar.

Algunas reflexiones finales sobre la importancia de la reconstrucción de la historia de los Pichiñan desde las memorias, los documentos y el territorio

“Somos todos uno. Para mí es así, los Pichiñan” (Hipólito Pichiñan, Paso de Indios, 2018)

Luego de terminar la investigación y de escribir el informe, realizamos en el mes de febrero del año 2020, una reunión en Paso de Indios donde convocamos a participar a todas las personas que se sienten parte de la historia de los Pichiñan. Allí reunidos, presentamos el escrito, se mostraron las fotos recopiladas, se intercambiaron opiniones y saberes con las familias y se confeccionó un árbol genealógico (a partir del cual cada una de las personas se ubicó de acuerdo a su rama parental). De esta manera, el encuentro no concluyó en la mera presentación del informe realizado, sino que, en sí mismo, fue un momento de encuentro de memorias de las distintas ramas familiares que hacía muchos años no se encontraban.

Como parte de un grupo de investigaciones cuyo eje fundamental es repensar y poner en valor las memorias de los grupos subalternizados, entendemos que la reconstrucción de las historias fragmentadas o invisibilizadas entre los pueblos indígenas es un trabajo consciente de producción, resignificación y reconstitución de procesos de traer el pasado al presente de diversas formas; trabajo que se inscribe, además, en procesos particulares de negociación, articulación y lucha política.

Como dijimos al comienzo, esta investigación se basó en tres ejes que consideramos como fundamentales para nuestro trabajo. Tanto la etnografía de archivos, la etnografía de la

memoria, como la producción cartográfica de la ocupación ancestral del territorio, nos ayudaron --en su conjunto-- a reconstruir una historia más amplia y compleja sobre los Pichiñan. En base a la combinación de estas metodologías pudimos contraponer, dialogar, completar y comparar los datos, los recuerdos, los *ngutram*, los silencios, los sitios y demás mojones de memoria que hacen a la trayectoria histórica de esta comunidad mapuche.

Puesto que entendemos que el trabajo de memoria no busca la referencia precisa a hechos o acontecimientos discretos del pasado, sino --y fundamentalmente-- la potencialidad metapragmática de sus índices para crear asociaciones significativas (Ramos, 2016, 63), nuestras etnografías en colaboración con los Pichiñan consistieron en este mismo trabajo. En otras palabras, buscamos, de manera colectiva, identificar los índices retenidos en los archivos, en las imágenes, en las experiencias heredadas y en las huellas en el paisaje; y, con todas ellas, crear nuevas relaciones en el presente.

El trabajo de restaurar la memoria implica siempre dos propósitos simultáneos. Por un lado, uno que permita reconstruir lo que realmente sucedió en el pasado, reponiendo los eventos negados por los relatos hegemónicos --por ejemplo, los diversos despojos sufridos, las estrategias del Cacique para defender a su gente, y/o los esfuerzos de la comunidad para sortear las desigualdades históricas producto de un genocidio estatal--. Por el otro, un propósito que busque la reconstrucción de los propios marcos de interpretación “en términos culturalmente significativos y relevantes para sus proyectos políticos en el presente” (Ramos, 2016, 64).

El repensar los procesos históricos y territoriales en conjunto con las comunidades --ya sea a través de los archivos, de la memoria y/o de la cartografía-- implicó un ejercicio colectivo donde fue necesario conversar sobre aquellos acontecimientos indecibles, tristes, silenciados, olvidados, y --a partir de ellos-- generar relatos socioculturalmente significativos y sensibles sobre aquellas experiencias dolorosas. Son estas memorias post-violencia las que permiten reparar y refundar el pasado, así como, “desalambrar la mirada” para reconstruir ese “campo abierto” en el que la historia y las experiencias se ligan con la de los otros en un territorio más amplio y extenso como pueblo mapuche. Entenderemos, para finalizar, que gracias a ello será posible desplegar nuevas comunidades emocionales (Jimeno, 2007) con el potencial no sólo de narrar y denunciar la magnitud y el dolor de lo ocurrido en el pasado, sino también, de revertir los atropellos históricos que sufren estas comunidades en tiempos presentes.

Notas

1. El Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas es un red de antropólogos de diferentes Universidades nacionales. Este trabajo en particular fue realizado desde el núcleo de GEMAS Bariloche, quienes venimos realizando trabajos de investigación en colaboración con comunidades mapuche de la región de Norpatagonia.
2. Cuando en este trabajo hablamos de “Los Pichiñan” nos referimos a la familia extendida. En los documentos del expediente aparecen varias generaciones de diversas ramas familiares de Pichiñan.
3. Agradecemos a la colaboración de la arqueóloga Victoria Pedrotta por facilitarnos y brindarnos muchas de estas actas.
4. En el contexto de las campañas militares a la Patagonia (1878-1885) el enrolamiento o prestación de servicios de indígenas al ejército fue una práctica recurrente de sometimiento estatal (Delrio, 2015)
5. En una de las tantas denuncias que conforman en el expediente, encontramos una carta firmada por un delegado de la Comisión Honoraria de Reducciones de Indio. Esta comisión fue el único organismo de la época encargado de defender y representar a los indígenas en sus conflictos.
6. La metodología de esta parte de la investigación fue, principalmente, cartográfica. Como resultado de este trabajo se elaboraron mapas históricos y de la ocupación actual de la comunidad Pichiñan con las

herramientas digitales como Google Earth y QGIS, Sistema de Información Geográfica de código abierto, de la información georreferenciada.

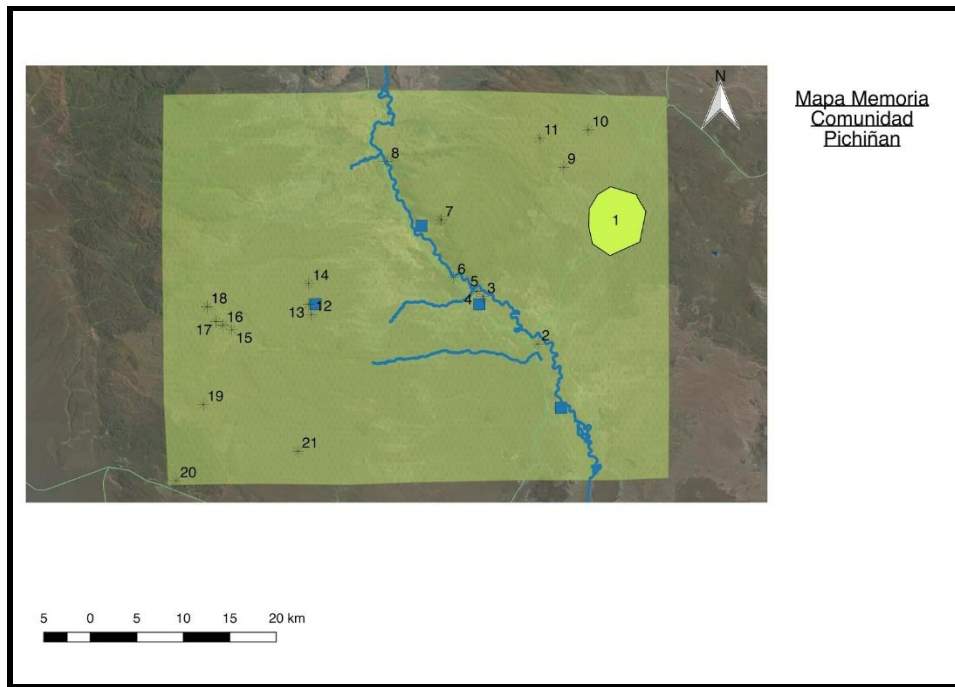
Bibliografía

- Benjamin, W.
1987. Discursos interrumpidos I. Madrid, España: Taurus.
- Crespo, C y Tozzini, A.
2011 De pasados presentes: hacia una etnografía de archivos. *Revista Colombiana de Antropología* Volumen 47 (1) 69-90
- Das, V.
1995. *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi, India: Oxford University Press.
- Delrio, W.
2005 *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Delrio, W.
2015 Caciques, concentraciones y reclutamientos. Campañas de conquista e imposición estatal en el norte de la Patagonia. *Revista TEFROS*. Vol. 13, Nº 1: 149-181. Dossier Homenaje a Martha Bechis –segunda parte- ISSN 1669-726X
- Dwyer, L.
2009 A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. En *Genocide, Truth, Memory, and Representation*. Alexander O'Neill y Kevin Hinton, eds. Pp.113-146.
- Fals Borda, O.
1979 *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Gordillo, G.
2014 *Rubble The Afterlife of Destruction*. Durham. Duke University.
- Grossberg, L.
2010 "Teorización del contexto". *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales* 9: 17-23.
- Ingold, T.
2011. *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. Nueva York: Routledge.
- Jimeno, M.
2007 Lenguaje, Subjetividad y Experiencias de la Violencia. *Antípoda* 5, 169-190.
- Lenton, D.
2014. De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina a través de los debates parlamentarios. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 4 (2) <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1290>.
- Marcus, G.
2001 "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal". *Alteridades* 11 (22): 111-127.
- Muzzoppapa, E. y Villalta C.
2011 Los documentos como campo. Reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales. *Revista Colombiana de Antropología*, 47 (1) 13-42.
- Pérez, P.
2016 *Archivos del silencio. Estado, indígenas y violencia en Patagonia central. 1878 – 1941* Buenos Aires: Prometeo.
- Ramor, A.

- 2010 *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ramos, A.
- 2016 Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En Bello, A., González, Y. y Ruiz, O. (Ed.). *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*. Temuco: Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera.
- Ramos, A.
- 2018 Los recuerdos a “campo abierto” y la práctica de “desalambrar” la historia. Trabajo presentado en *Coloquio Internacional sobre literatura y Derechos Humanos*. Comodoro Rivadavia.
- Rappaport, J.
- 2016 “Rethinking the Meaning of Research in Collaborative Relationships”. *Collaborative Anthropologies*, v. 9, n. 1-2, pp. 1-3.
- Rappaport, J.
- 2017 Visualidad y escritura como acción: Investigación Acción Participativa en la Costa Caribe colombiana. *Revista Colombiana de Sociología*, Volumen 41, Número 1, p. 133-156, 2018. ISSN electrónico 2256-5485.
- Roseberry, W.
- [1994] 2007. Hegemonía y el lenguaje de la contienda. En Lagos, M. y Calla, P. (Comp.). *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. Cuaderno del Futuro n.º 23 (pp. 117-137). La Paz: indh/pnud.
- Tozzini, A.
- 2018 Alejar la lente para ampliar la mirada. Estrategias de acceso a la tierra y producción burocrática en Colonia y Reserva Gualjaina, Territorio Nacional del Chubut. En: Graciela Blanco (Ed.) *La tierra pública en la Patagonia. Normas, usos, actores sociales y tramas relacionales*. Rosario. Prohistoria Ediciones.

Mapa n° 2: Lugares de memoria

Fuente: Elaboración Grupo Gemas para el Informe Histórico antropológico (2019)



Leyenda:

- Eltuwe
- Río Chubut
- Red vial
- Territorio Pichiñan
- * 1 zona de renü
- * 2 ngen de los cuis
- * 3 witranalwe
- * 4 lelfun (pampa ceremonial) del wiñoy tripantu (año nuevo mapuche) levantado por Pedro Pichiñan
- * 5 machi Isabel Pichiñan
- * 6 sumpall / ngenko
- * 7 ngen de los cuis
- * 8 piedra que anda
- * 9 püñeñelchefe Juana Torres
- * 10 Accidente de Dionisio Ranguinao
- * 11 lelfun (pampa ceremonial) del wiñoy tripantu (año nuevo mapuche) levantado por Aniceto Pichiñan
- * 12 ngen de los choique
- * 13 menuco donde hay lawen
- * 14 lelfun (pampa ceremonial) del wiñoy tripantu (año nuevo mapuche) levantado por Juan de Dios
- * 15 menuco donde habita un ternero nacido de una chiva
- * 16 püñeñelchefe Margarita y Antonia Pichiñan
- * 17 menuco Negro, cuero del agua
- * 18 menuco del que se extraía agua pura para beber en el wiñoy tripantul
- * 19 machi/lawentuchefe Ana Ancapi
- * 20 menuco donde desapareció un ternero guacho
- * 21 ngen de los zorrinos