



# LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA LATINA

## Actas del II CIPIAL



Anabela Abbona  
Ignacio Roca  
(Editores)

TITULO: Los pueblos indígenas de América Latina: Actas del II CIPIAL

Anabela E. Abbona y J. Ignacio Roca (editores)

DOI:---

-- - Universidad Nacional de La Pampa

Abbona, Anabela Elizabeth

Los pueblos indígenas de América Latina : actas del II CIPIAL / Anabela Elizabeth Abbona ; Ignacio Roca ; editado por Anabela Elizabeth Abbona ; Ignacio Roca. - 1a ed. - Santa Rosa : Universidad Nacional de La Pampa, 2018.

Libro digital, EPUB

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-863-331-6

1. Historia de América. I. Roca, Ignacio II. Abbona, Anabela Elizabeth, ed. III. Roca, Ignacio, ed. IV. Título.

CDD 980

<https://www.google.com.br/#fp=e2646bbe04fb1dbd&q=donald+worster+transforma%C3%A7%C3%A3o>  
Acessado em 23/08/2013.

## Entrevistas

João Manoel de Sá (conhecido por João Paulo), 86 anos. Aldeia do Brejinho, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 05/11/2012.

Maria Luciete Lopes. Aldeia Laje, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 07/11/2013.

Manoel Antonio do Nascimento (Pajé Manoelzinho Caxeado), 72 anos. Aldeia Lagoa, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 05/11/2012 e 30/11/2013.

Manoel Gonçalves da Silva (Nenem), 53 anos. Aldeia Marrapé, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 21/02/2014.

Pedro dos Santos (Pajé Pedro Limeira), 82 anos. Aldeia Cacaria, Serra da Cacaria/Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 05/11/2012.

## Notas

1- Álvaro Ferraz, nascido em Floresta em 1904 e faleceu em 1963. Profissional da Medicina e escritor da História de Floresta. Os escritores da História Municipal, muitas vezes sem o rigor metodológico da historiográfica são considerados memorialistas. ([volver](#))

2- O citado geografo foi contratado pela FUNAI em 2010, com o objetivo de realizar estudos sobre o Ambiente no Território Pankará, resultando na produção do Relatório Ambiental do Grupo de Trabalho de Identificação/Delimitação da Terra Indígena da Serra do Arapuá. ([volver](#))

3- William Dalton Hohenthal Jr, antropólogo norte-americano, pesquisador da Universidade da Califórnia em Berkeley, empreendeu viagem pelo Sertão do São Francisco nos anos de 1951 e 1952 sob a chancela do Serviço de Proteção aos Índios/SPI, com o objetivo de efetuar estudos etnológicos sobre os indígenas na região. Durante sua estadia com os grupos indígenas enviou correspondências para o Chefe do Posto Indígena da Inspeção Regional 4/I.R.4 do SPI, sediado em Recife e também produziu relatórios para o SPI. O pesquisador ainda enviou "artefatos recolhidos entre os índios, destinados ao Museu de Antropologia da Universidade da Califórnia" (Silva, 2007, p. 162) e publicou artigos na Revista do Museu Paulista em 1960. ([volver](#))

4- Esse texto não objetiva uma reflexão comparativa com os Pankararé/BA, mas apenas apontar semelhanças entre esses dois grupos indígenas, uma vez que ambos habitam o Semiárido nordestino. ([volver](#))

**"En el territorio hay conversación, volverá a hablar la tierra": la**

# producción de territorios y geografías del conocimiento mapuche en la norpatagonia argentina

Lorena Cañuqueo\*

Ana Ramos\*\*

\* Lic. en Comunicación Social, Doctoranda en Antropología y Docente IIDyPCa/CONICET- UNRN, Bariloche, Argentina. Correo electrónico:lcanuqueo@unrn.edu.ar

\*\* Dra. en Antropología y Docente IIDyPCa/CONICET/UNRN, Bariloche, Argentina. Correo electrónico: aramosam@gmail.com

A lo largo de la historia de relación entre grupos indígenas y agencias estatales, las prácticas sobre el territorio se fueron modificando, negociando y resignificando. Asimismo, otros tipos de usos y nociones sobre el espacio se fueron invisibilizando, quedando ocultas nociones de territorialidad y sentidos sobre la relación entre las personas con su espacio. Este trabajo se propone trabajar sobre la noción de territorio mapuche a partir de revisar las memorias sobre las prácticas de territorialización en contextos de subordinación de grupos mapuche en Norpatagonia. El análisis parte de retomar un taller de discusión que convocó a referentes mapuche hablantes del *mapuzungun* -idioma mapuche- para definir operativamente la noción de territorio en el marco de la aplicación de la Ley nacional 26.160 de relevamiento territorial indígena en Argentina. Dicha instancia posibilitó actualizar memorias sociales mapuche sobre los usos y las concepciones sobre el espacio en contextos de la incorporación del territorio patagónico al estado nacional argentino.

Distintas concepciones de territorialidad fueron puestas en valor en el marco de este taller en el transcurso del enriquecedor debate generado entre funcionarios estatales, organizaciones indígenas y equipos técnicos encargados del relevamiento de territorios indígenas. La necesidad de definir territorio tradicional y formas de ocupación del espacio para aplicar una política pública de relevamiento permitió entender la importancia del espacio como parte de la interpretación de la propia historia, la forma en la que se integra el entorno con las nociones de persona y las maneras de

generar colectivos en relación al territorio. En este trabajo analizaremos esas relaciones, prestando atención a los modos en que se produce el espacio desde las geografías de conocimiento que se actualizan en situaciones de negociación y conflicto por el reconocimiento de derechos territoriales indígenas.

## **El corpus en contexto: el taller**

En el año 2012 se llevó a cabo en la ciudad de Bariloche un taller con el objetivo de reunir a diferentes actores para definir conceptos vinculados a las representaciones, los usos y las formas de practicar el territorio entre los mapuche, así como sus formas de organización. La iniciativa surgió a partir del trabajo conjunto entre un grupo de referentes mapuche que trabajaron en la implementación de la Ley Nacional 26.160 de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas en Río Negro y distintos activistas y académicos mapuche y no mapuche. A partir de esa Ley se creó el Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas que en la provincia de Río Negro comenzó a ejecutarse en el año 2007 [1](#). El organismo designando como ejecutor en la provincia fue el Consejo de Desarrollo de Comunidades Indígenas (Co.De.C.I.) y el Programa estuvo a cargo de un Equipo Técnico Operativo (ETO) que funcionó con representantes indígenas designados por la Coordinadora del Parlamento del Pueblo Mapuche.

Transcurridos cinco años desde el inicio del Programa, se evidenciaron una serie de problemas en diferentes niveles de su ejecución en Río Negro. Entre ellos, cobró relevancia la manera en que ciertos conceptos incorporados al trabajo de relevamiento resultaron divergentes sobre los supuestos que se manejaban acerca del espacio ocupado por las comunidades mapuche (Guiñazú y Cohen, 2012; Cañuqueo y Tozzini, 2013; Cañuqueo, 2015). Ante la sospecha de diferentes comunidades acerca de cómo se producían los datos y ante las dificultades con la que se encontraron los técnicos para implementar operativamente ciertas nociones, un grupo de referentes mapuche propuso debatir y consensuar esos distintos reclamos en un taller. Fue así que la subcoordinación del ETO, junto a miembros de la Coordinadora y del Co.De.C.I. convocaron al taller para tratar



exclusivamente la revisión de los conceptos utilizados en la Ley 26.160. La dinámica estuvo guiada por dos preocupaciones fundamentales: la primera sobre la definición de las nociones de *lof*, *lofche*, comunidad, territorio, ocupación tradicional, actual, pública y poblador disperso. La segunda giraba en torno a cómo arribar a un consenso sobre definiciones que pudieran, al mismo tiempo, cumplir con el relevamiento de datos y dar cuenta de los procesos de ocupación territorial históricamente vividos por las comunidades mapuche.

Bajo la denominación de “Taller-encuentro de pensamiento y cosmovisión mapuche” se convocó a distintos actores con el fin de “redefinir e interpretar los conceptos castellanos utilizados para denominar las formas de organización del Pueblo Mapuche” y “comenzar a unificar criterios” (Convocatoria realizada por el Programa de Relevamiento Territorial Ley 26.160, la Coordinadora del Parlamento del Pueblo Mapuche y el Consejo de Desarrollo de Comunidades Indígenas, 2012). El taller se dividió en dos instancias de trabajo. La primera estuvo destinada a funcionarios, técnicos y representantes indígenas encargados de aplicar el Programa a la que se sumaron miembros de comunidades y organizaciones. La convocatoria también se amplió a un grupo de activistas y académicos mapuche y no mapuche que veníamos analizando los contenidos y la aplicación del Programa [2](#). En la otra instancia se convocó a hablantes del *mapuzungun* de distintas edades y procedencias bajo el supuesto de que hay definiciones unívocas que están contenidas en el idioma mapuche y que son conocidas por todos los hablantes, especialmente, “los abuelos”, según la denominación frecuentemente utilizada por los referentes indígenas [3](#). Los registros que aquí analizaremos fueron tomados en esta segunda instancia donde se encontraron hablantes del *mapuzungun* -idioma mapuche- para indagar en conjunto acerca de sus conocimientos heredados y vividos en torno al modo de habitar el territorio y sobre la relación entre pertenencia y formas de organización mapuche de difícil comprensión y explicación.

Los organizadores esperaban que conceptos vinculados a formas de organización y relación con el espacio como *lof*, *lofche*, *wallmapu*, *rewe*, *tuwün* y/o *küpalme* [4](#) fueran dilucidados y redefinidos en pos de lograr operacionalizar el Programa de relevamiento, pero el intercambio,

controlado por los mismos participantes, derivó hacia temas más amplios como las procedencias, los derroteros, las formas de relacionarse entre las personas y con los lugares, y el conocimiento particular sobre los sitios de detención y de tránsito. Estas formas de recentrar la discusión sobre el territorio son las que nos motivaron a realizar este trabajo en el que nos preguntamos acerca de los marcos de interpretación en los que cualquier categoría relacionada con el territorio debe ser comprendida.

La selección de los participantes estuvo a cargo de los convocantes al taller y se basó en dos criterios: la edad y el manejo del *mapuzungun*. Se suponía que las personas mayores, “los abuelos”, podían dar cuenta de los conocimientos más profundos, pues se suele dar por sentado que en tanto “hablantes” son los más competentes para decodificar metaculturalmente ciertas definiciones. Sin embargo, al taller llegaron personas adultas de diferentes edades y no todos ellos tenían igual manejo del idioma. El corpus —conformado por el registro de lo conversado durante ese encuentro— devino interesante por esa particularidad: los participantes, con sus diferentes competencias tanto en el *mapuzungun* como en los conocimientos del pasado, recurrieron a las formas poéticas y culturalmente significativas, comunes a todos ellos, para hablar del territorio. Es decir, a las geografías que organizan sus mundos.

Al estructurar el taller desde esos marcos de conocimiento y como una *performance* de *trawn* (reunión) mapuche, las percepciones compartidas sobre el “ser gente de la tierra” quedaron presupuestas —sin necesidad de hacerse explícitas— en los sentidos que fueron emergiendo de los recuerdos y de los consejos recibidos de sus antepasados. Las personas mapuche, desde sus distintas experiencias y trayectorias familiares, desplazaron la consigna de “definir” por la de “enmarcar” los sentidos de territorialidad. La conversación se centró, a medida que los participantes se fueron presentando, en sus trayectorias pasadas y en el conocimiento del territorio transmitido por sus padres, madres, abuelos y abuelas. El análisis de este corpus nos muestra que los sentidos afectivos y políticos que adquiere hoy en día el territorio para los mapuche es el resultado de los tránsitos emprendidos de manera más o menos forzosa en tiempos pos conquista y de las prácticas devenidas de esas experiencias de marcha.

## Ruptura y restauración: el “antes” de la llegada del *winka*

Los coordinadores del taller, Pablo Cañumil y una de las autoras de este trabajo, Lorena Cañuqueo, ambos mapuche, comprendieron prontamente el encuadre del debate y explicitaron los acuerdos implícitos: la prioridad de pensar sobre las trayectorias de vida antes de traducir definiciones de territorio o de comunidad (“la importancia de acercarnos a las palabras desde los lugares por los que nos movemos”, PC), la riqueza conceptual de recuperar los sentidos que subyacen en la utilización del código lingüístico del *mapuzungun*, y la importancia de pensar “en reunión” presuponiendo los marcos interpretativos heredados de los ancestros (“nosotros en *mapuzungun* conversamos en reunión, solos no somos nosotros”, LC).

Como anticipamos antes, si bien el intercambio entre los presentes intercaló el uso del *mapuzungun* y del castellano, la sucesión de las distintas *performance* fueron actualizando un marco de interpretación compartido, en el cual a los sentidos literales de las palabras se les fueron sumando otros socioculturalmente significativos en la experiencia histórica y en el arte verbal mapuche (Golluscio, 2006). En este marco, la categoría de *winka* (utilizada en sentido general para nombrar a quienes “llegaron de otra parte”) representó el quiebre entre el “antes” de las memorias heredadas y el “ahora” de los participantes. Sobre este quiebre se estructuraron los recuerdos que se fueron actualizando en el devenir del taller.

Este énfasis sobre recordar en función de “lo que se perdió” nos invita a pensar el trabajo de la memoria como un trabajo de restauración (Ramos, 2016, 2017). Si restaurar es el acto de renovar, reparar y recuperar algo de un deterioro sufrido, cuando los grupos subalternizados emprenden un trabajo restaurativo de las memorias es porque evalúan sus contextos presentes como signados por algún tipo de “peligro” (Benjamin, 2001), de pérdida o de conflicto, y orientan la tarea de recordar hacia la reconstrucción de las relaciones interrumpidas y hacia la producción de un conocimiento del pasado con potencial para restablecer el curso impedido de la historia. Así, el proyecto restaurador de la memoria no busca tanto producir una historia alternativa para reemplazar unas versiones por otras,



sino romper la continuidad de los encuadres hegemónicos sobre el pasado. En esta dirección, la restauración no incorpora lo que fue ignorado a un *continuum* sin costura, más bien, produce rupturas y quiebres para construir, sólo desde éstos, nuevas continuidades (Wollin, 1994). En breve, la tarea de restauración de la memoria combina dos propósitos: “por un lado, reconstruir ‘lo que realmente sucedió en el pasado’ reponiendo los eventos negados por los relatos hegemónicos, por el otro, reconstruir marcos de interpretación sobre el pasado en términos culturalmente significantes y relevantes para sus proyectos políticos en el presente” (Ramos, 2016, p. 64).

En el transcurso del taller, los quiebres fueron representados por las distintas formas de intromisión del *winka*: la mentira y la imposición del alambre. Formas de violencia que produjeron, respectivamente, rupturas en la circulación de la palabra mapuche y en el movimiento de las personas. Desde esta estructuración poética centrada en la ruptura y la restauración, los distintos relatos fueron demarcando el contexto histórico de un “antes”, valorado en oposición al accionar del *winka*, y del cual es necesario extraer las claves de interpretación para orientar los proyectos en el presente. En este ángulo, los participantes fueron produciendo los marcos desde los cuales no sólo consideran posible comprender el pasado de maneras propias de hacer historia sino también oponerse a las imposiciones epistémicas de la historia dominante. Al compartir en esta ponencia el modo en que los participantes del taller se fueron “acercando a las palabras”, “en reunión” y con la “fuerza (newen) de sus ancestros” esperamos realizar un aporte al modo en que podría entenderse la noción de “territorio” –una de las categorías que estaban en la agenda de debate de los convocantes al taller. En estas jornadas no surgió una definición alternativa y operativa de territorio, pero sí se restauraron los pisos discursivos desde los cuales las experiencias y las prácticas de los antiguos configuran las continuidades significativas que deberían sustentar esa tarea.

## **La mentira**

“Vino el turco y trajo de todo, sacó los animales, trajo el vino, los

emborracharon, les robó, los destruyó, mintió el *winka*”

Con los alambrados, con el comerciante, con el alcohol y con las deudas... “el *weñefe* (mentiroso) también entró ahí” (TE)[5](#)

## **La importancia de la palabra: el hablar bien o estar-ser en la tierra**

Al iniciar los intercambios en el taller, DC introduce en *mapuzungun* dos *ngtram* [6](#) interrelacionados, que sintetizamos aquí.

El primer relato cuenta que “antes”, cuando sus antepasados vivían “por acá”, conversaban entre ellos y con los espíritus. Cuando vino el *winka* - “otra gente a sacar la tierra”--, los antiguos decían que vino también un “espíritu mentiroso” que era el “arma del *winka*”. Los espíritus de la montaña avisaron a los mapuche que el *winka* “venía con mentiras” y con el propósito de “arrebatar la tierra”. También anunciaron que para lograr ese objetivo iban a traer a los curas, quienes mentirían a los caciques. “Estaba enojada la gente de antes”. “Volvieron a la montaña”. Fue allí, en la cima, donde un machi (mediador entre los espíritus y los hombres) les dijo que todo se había perdido porque “toda clase de mentiras tenían ustedes, de traición tenían”. Por eso murieron muchos padres en esta tierra y pasaron hambre. Así, a través del machi, escucharon hablar a la tierra, hablar a la montaña. Permanecieron en la cima y cuando el *winka* fue a la siga, no pudo subir y murió en el camino.

El segundo relato inicia con el consejo de los antiguos: “nunca juegue en la montaña, no juegues en el lago, decían”. Los antiguos enseñaron “a respetar, a no hablar malas cosas”, a hacer rogativa y a “hablar bien cuando entraban a un lugar”, por ejemplo, a hacer “rogativa si vamos a cortar leña”. El *winka*, en cambio, jugó, “de todo anduvo haciendo” por eso “había animales que gritaban y hoy no gritan más, se terminaron los grandes animales”. Al finalizar el *ngtram*, otra de las participantes agrega: “Así está pasando acá, muchas cosas malas hay, muchas cosas malas por todas partes (...) Nosotros estamos entrando con las cosas del *winka*, por eso estamos

así”, “antes solo como familia estaba la gente, ahora como perros nos tratamos”.

En estos relatos, la mentira del *winka* introduce un modo de actuar y de relacionarse con el entorno como contrapuesto a las formas mapuche de interactuar entre los seres que viven en el mundo. Las “buenas palabras” o el “hablar bien” (Golluscio y Ramos, 2007) de los mapuche es una práctica transmitida a través de los consejos antiguos que orienta el intercambio comunicativo entre las personas y las fuerzas del entorno hacia una relación de mutuos cuidados, escucha atenta y respeto. En oposición al “hablar bien”, el *winka* trae la mentira y las relaciones irrespetuosas, representadas en la idea de “jugar” con la montaña o con los lagos como equivalente a no considerar seriamente las reglas de los lugares por los que se transita. Por lo tanto, el primer quiebre en la continuidad de la historia mapuche se inaugura como una ruptura de los códigos establecidos por los antiguos y de los pisos normativos que configuraban las formas de habitar. El “antes” es aquí “ese tiempo en que la gente era muy sabia, en el que la gente solo hablaba en *mapuzungun*, en el que hacían grandes encuentros y en el que parlamenteaban los mayores”.

Al finalizar los *ngtram*, TE se presenta a sí misma diciendo que ella vivió en la ciudad, que le resulta difícil hablar en *mapuzungun* y que no sabe escribir en papel. Entonces otro de los participantes la interpela: “en lengua (*mapuzungun*) nomás hablemos”. TE responde intercalando frases en castellano y en *mapuzungun*: “eso está mejor, porque la lapicera y el papel engañan mucho, por eso mi abuelo y mi abuela sabían decir: gente mala, ladrón, gente mala mentirosa, decían ellos, no hable idioma *winka*, mala gente es”.

Este acuerdo metacomunicativo en torno al código lingüístico que se intentará utilizar en el evento no sólo concluye la idea del *ngtram* (el *winka* trajo la mentira) sino que también confirma la importancia de hablar en *mapuzungun* para “levantar las palabras antiguas” y sus códigos sobre “el hablar bien”. A partir de entonces, el evento del taller es recentrado en los marcos de interpretación heredados y en la empresa de restaurar los sentidos que el *winka* puso en peligro.

Por eso, cuando FP introduce la pregunta:

“Feymu ta chumnegechimay liftutuay taiñ longko liftutuay taiñ piwke taiñ rakizuam” (Entonces ¿Cómo pues limpiaremos nuestras cabezas, limpiaremos nuestros corazones, nuestros pensamientos?), las distintas respuestas coinciden en el poder restaurador de la palabra:

...las buenas palabras nos darán buenos pensamientos. No nos estamos gobernando solos nosotros, no nos mandamos solos, nos mantienen cuidando, están (los seres espirituales de los ancestros y el entorno)”

“tenemos que mantener el *nguillatun* (rogativa mapuche) y buenas palabras tendremos nosotros.

...Muchas palabras se perdieron, pero volverá a hablar la tierra, a conversar la montaña, los árboles. Los antiguos dijeron que en esos lugares hay conversación, se va a conocer el espíritu, volverá a estar el espíritu y se podrá volver a aprender

...Estamos levantando nuestras palabras, y está parado (en pie) acá.

Finalmente, TE agrega: “los que quedamos todavía podemos hablar *mapuzungun*, todavía nos tiene en la tierra *fūta chao* (gran padre)”. A través de la palabra –aquella de los antiguos y con capacidad para expresar los sentidos refractados en el *mapuzungun*--, las personas mapuche pueden volver a ser en la tierra, esto es, emprender la tarea conjunta de pensar cómo ser en el mundo en clave de restauración [7](#).

## **Los acuerdos de palabra: la negociación del estar-ser juntos**

La reflexión sobre el territorio en clave de restauración implica la presuposición y la recreación de los sentidos convocados en la idea de un “antes”. Ese antes no es un lugar preconcebido al que se quiere retornar, sino una fuente de índices desde los cuales reconstruir marcos de interpretación en el presente. Lo que tienen de especial estos marcos, entonces, no es la visión romántica de una identidad preestablecida, sino su devenir como lugares de negociación del *ser juntos* (Massey, 2005) como mapuche. El taller es un evento orientado en esta dirección, puesto que sus

participantes están acordando el *aquí* y el *ahora* de un ser juntos a través del intercambio de lecturas heterogéneas sobre los *entonces* y los *allí* de sus memorias. En otras palabras, podríamos decir que ellos negocian y acuerdan formas de interpretar el ser juntos en el presente tomando como material de reflexión y debate los modos en que cada uno de ellos entiende que sus antepasados negociaron y acordaron el ser juntos en el pasado. Parafraseando a Doreen Massey (2005), el territorio vivido por los antepasados es reconstruido como lugares de encuentro donde distintas trayectorias se interceptaron y confrontaron el desafío inevitable de responder colectivamente acerca de cómo ser juntos entre humanos y con los no humanos. Es así que, en las negociaciones presentes sobre cómo entender el territorio, los participantes del taller buscan identificar aquellas respuestas en sus memorias y articular con ellas las interpretaciones de sus experiencias del presente. En el transcurso del taller se seleccionaron ciertos hechos pasados como índices de un modelo de relacionalidad con el entorno (con los humanos y los no humanos) centrado en el potencial de la palabra para establecer vínculos y pactar compromisos. Desde este ángulo, el marco de interpretación acordado es también la expresión de una política espacial acerca de cómo deben ser entendidas las negociaciones involucradas en la constitución de un “nosotros-gente de la tierra”.

Como dijimos arriba, el “antes” emerge como tal cuando el *winka* irrumpe en el devenir de la palabra mapuche con sus mentiras y sus prácticas irrespetuosas. En esos tiempos en el que “la gente era sabia”, los participantes del taller recuerdan que sus antepasados tenían muchos conocimientos sobre el entorno y que sabían cómo utilizarlos en distintas actividades productivas, como por ejemplo: la caza de guanacos, avestruces (*choyke*) y maras; la transformación de los frutos de la caza en otros productos útiles, como por ejemplo, el *charqui* (carne deshidratada para el almacenamiento) o el cuero (con el que, a su vez, se producían otros bienes); las técnicas de construcción, como por ejemplo, los cercos hechos con ramas; la siembra y la cosecha del repollo de corazón de buey, del trigo y del maíz, de las papas, habas y arvejas; las formas de secar las semillas para resembrar; tecnologías de siembra como el rellenando de los arroyos con piedras para elevar el agua a la superficie; conocimientos sobre los remedios que se encontraban en los campos; recetas de cocina con los

frutos del lugar; o las técnicas de tejido en telar con lana de guanaco. A medida que las personas iban compartiendo sus recuerdos sobre estas prácticas productivas, también fueron ampliando el tipo de conocimientos que está involucrado en la afirmación “la gente era sabia”. Los saberes antiguos no sólo incluyen conocimientos específicamente técnicos, sino también saberes en los que las relaciones, la comunicación y la palabra vuelven a ser centrales. En el proceso de atender estas producciones, las personas y los no humanos (los “espíritus” de los lugares) se conocen e interactúan entre sí a través de las buenas palabras.

En esta dirección, los participantes del taller recuerdan que los compromisos productivos se establecían a través de distintas prácticas acordadas de reciprocidad entre vecinos y parientes –a veces distantes–, a las que mencionan en *mapuzungun*. Por ejemplo, el *yawketumean* o ayuda mutua (“si viviéramos en comunidad viviríamos ayudando uno al otro cuando el hermano necesita”); el *rokiñ* o llevarse provisión (“carneaban un animal en un puesto y allí estaba el *peñi* 8: ‘Voy a invitar al *peñi* que venga y ayude porque tiene que llevar carne’”); el *trafküntun* o intercambio (“desde allá vinieron a buscar semilla... al año le pagaron con yeguarizos”).

Asimismo, los compromisos establecidos con los no humanos también eran el resultado de las negociaciones y acuerdos que realizaban los antepasados. A partir de la premisa compartida de que “acá en la tierra hay un montón de palabras, antiguas palabras de la tierra”, DC recuerda que la gente antigua sabía escuchar a la montaña para saber si iba a llover o nevar; y EC cuenta que a través de sus sueños, la madre supo que “iba a venir una sequía muy grande en la zona”. Al recordar que la tierra (representada en sus elementos) emite palabras que las personas pueden escuchar, TE desplaza el tópico hacia los *püllli* o espíritus que andan en ella, a partir del relato de alguien que había perdido una alpargata cuando se las quitó para irse a dormir. Ella cuenta que los mayores aconsejaban dejar las alpargatas debajo de la cama en forma de cruz porque de lo contrario podía llegar un espíritu y usarla. Esta anécdota lleva a que otros participantes señalen la importancia de saber cómo relacionarse con los distintos espíritus para propiciar vínculos positivos o evitar efectos negativos: “de toda clase de espíritu (*püllli*) anda”.



Entonces el intercambio discursivo del taller se detiene en este tema en particular y los turnos se organizan en una enumeración de los distintos *püll* que existen en la región. A medida que los nombran, los participantes también reponen los conocimientos que recibieron de sus antepasados -- acerca de las características distintivas de los espíritus o sobre las jerarquías que existen entre los mismos—y los consejos heredados sobre cómo manejarse con ellos. Resumimos este prolongado intercambio de turnos en la siguiente enumeración:

- A veces era necesario solicitar la ayuda de expertos (personas especiales) en el manejo del espíritu *witranalwe* para evitar que éste arriara las ovejas, las chivas y los caballos hacia el espíritu que era su dueño, nombrado como *wekufe*
- El *lolümakün* llega saltando y también arrea los animales para llevárselos a su dueño, el espíritu *kalku*
- Distintos espíritus andan en todos lados, en los montes, en los cerros, en el agua, en los lagos
- Algunos espíritus andan cuidando a los chicos cuando juegan, y lloran si anda mal el hijo de uno
- También está el **willifüre** que viene del sur
- No hay que “jugar” con esos lugares, se enojan los espíritus, se enoja el cuidador del agua
- Al mediodía y cuando se está haciendo de noche, andan los malos espíritus como grandes remolinos
- Al mediodía no hay que andar porque anda el *kolümaküñ* y te topa (te encuentra). Es como un remolino que viene saltando
- En los *menuko*, ojos de agua, se siente bramar un vacuno abajo, es el rey del agua
- Todo ojo de agua tiene su rey, algunos tienen caballos, ovejas, carneros, incluso en la zona de Marako hay un mapuche bañándose en la noche.
- En la laguna también está “el cuero”, y a ese hay que hacerle *nguillatun* (rogativa).

Las personas antiguas no sólo los veían, sino que también sabían cómo relacionarse con ellos para establecer acuerdos de mutuo respeto. En primer lugar, destacamos que las personas comparten los presupuestos generales en torno a la existencia de los *püll* y a los protocolos para interactuar con ellos de manera sabia, pero que sus experiencias con ciertos espíritus en particular, las formas de nombrarlos y el conocimiento producido en torno a ellos pueden diferir entre sí. Esto implica que el conocimiento sobre el lugar es siempre situado, experiencial y afectivo (Basso, 1988). En segundo lugar, y volviendo al eje de nuestro argumento, la habilidad para relacionarse con el medio involucra conocimientos de relacionalidad basados en la palabra. Este énfasis también va emergiendo en el transcurso del taller, específicamente cuando los participantes subrayan la importancia de saber cómo interactuar con cada uno de los espíritus en

cada una de las circunstancias de encuentro en un determinado lugar. Al respecto, uno de los participantes cuenta que alguien construyó una casa sobre un *menuko* (ojo de agua), y que desde entonces no sólo tuvo miedo sino que no pudo dormir. Este efecto negativo es comprendido por todos los presentes como consecuencia de no haber hablado primero con el *püll* del lugar para pedirle permiso, o por no haber respetado su lugar al construir una casa justo allí. Ignorar la práctica del permiso hará que, como afirmó TE, “el *püll* no lo deje tranquilo a uno”. Cuando hoy en día las personas circulan, se detienen y producen en el territorio también deberían conocer, interactuar y pedir permiso a las fuerzas de sus elementos no humanos, porque los *püll* siguen estando allí:

PC: *petumüleytapüll* (todavía hay espíritus)

DC: *petumüleymongeleyta* (todavía están vivos)

TE: *mongeley, claro* (están vivos, claro)

La importancia de la palabra para acordar compromisos vinculantes ha llevado a que la idea del “permiso” deviniera en un marco general acerca de las relaciones con el territorio. El pedido de permiso no sólo crea vínculos con los espíritus sino que también ha sido una práctica recurrente para sellar distintos pactos de co-ocupación territorial entre las personas.

El acuerdo de palabra emerge en esta dirección cuando uno de los participantes recuerda que en la comunidad de su abuelo, y de donde él provenía, se había asentado, a principios de siglo, la familia Ñañküleo. Cuando esta familia “llegó corrida” con sus animales, la familia Longkonao que ya estaba en el lugar le dio permiso para asentarse allí. Por su parte, AQ también recuerda que la gente “que venía ambulante paraba en la casa, pedía permiso para estar y así se fue poblando la zona”. Entonces, ante la pregunta de una de las colaboradoras no mapuche del taller, ellos objetivan esta práctica explicando que el permiso “lo tomaba directo la persona que estaba encabezando (la primera en llegar a un lugar), esa persona tenía el poder; si una persona andaba deambulando o si lo corría el capitalista, lo recibía para defenderse y proteger la tierra, se manejaban así”.

Creemos, entonces, que el marco interpretativo que se fue actualizando en el transcurso del taller se estructura a partir de oponer dos dispositivos de

producción del espacio contradictorios entre sí: por un lado, la mentira como “arma del *winka*”, por el otro, el poder de las buenas palabras de la “gente de antes”. Hasta aquí, mostramos cómo los participantes del taller fueron construyendo sentidos, como los movimientos de un espiral, en torno a un mundo hablado en el que el territorio es entendido como el espacio practicado de un encuentro y de una relacionalidad que involucra humanos y no humanos en las negociaciones del ser juntos.

## **La imposición**

“El *winka* impone, por eso buenas cosas no hablamos más nosotros”

“Malas cosas trajo el *winka*, llegó el *winka*, vino a traicionar el *winka*” (DC).

En el taller, el *winka* es el turco (comerciante), la policía fronteriza, el responsable del despojo, el que se queda con los campos y el que trajo el alambre. En síntesis, el *winka* es el que impuso las fijeza y el arrinconamiento en el territorio. En este apartado nos detenemos en los sentidos que van emergiendo en torno a la noción de territorio cuando la reflexión sobre el pasado se organiza a partir del quiebre de una historia de movimiento. En esta historia, el “campo abierto” deviene un índice privilegiado para articular el “antes” con las denuncias del “ahora”.

## **El movimiento en la subjetividad: Trayectorias, llegadas y el recuerdo del *tuwün***

En los relatos mapuche, el movimiento –entendido aquí como la gente circulando en el territorio—es un concepto multiacentuado (Voloshinov, 1992) en el que confluyen valoraciones disímiles. Esto responde a que en él se condensan historias y experiencias muy diferentes, como por ejemplo, las de persecución por parte de los ejércitos nacionales (argentino y chileno), de huidas a la cordillera en las que se encontraban con los espíritus de las montañas o de sus antepasados, de desplazamientos forzados durante las

campañas militares (deportaciones y encierros), de largos peregrinajes de regreso en búsqueda de familiares y de lugares donde vivir tranquilos al finalizar las campañas, de tiempos en los que las personas deambulaban sufriendo de hambre y sed, de traslados en búsqueda de mejores lugares, de cruces por la cordillera por razones económicas o políticas, de viajes para asistir a parlamentos entre distintos grupos, de marchas de varios días para intercambiar productos, entre tantas otras.

Durante el taller, las formas diferentes en que se nombra el movimiento implican esos énfasis y acentos disímiles: “andaba deambulando”, “venir de la corrida”, “disparaban”, “recorrían” o “no tenían paradero fijo”. Lo cierto es que, así como gran parte de las memorias entextualizadas en el arte verbal mapuche refieren al tiempo de las “andanzas”, esas experiencias de marcha, heredadas y vividas, devinieron constitutivas de la subjetividad mapuche.

Esto lo vemos particularmente cuando los participantes se presentan a sí mismos contando de “dónde vinieron” sus antepasados. En algunos casos la marcha está claramente marcada como un desplazamiento forzado por los años de conquista militar y por las políticas de sometimiento estatal. Así, por ejemplo, decía uno de los participantes de la comunidad Cañumil:

mi abuela pudo contarle a la gente cómo se disparaban, cómo se alimentaban, no podían hacer fuego porque lo llevaban cerca (los perseguían desde cerca), había que matar los caballos para saciar la sed, poner a hervir un cuero viejo para poder comer (...) Cuenta que su abuelo siendo bebé queda huérfano porque el malón mata a su familia, entonces parte de la zona de Azul (Buenos Aires) con su hermana hacia Chile donde se cría y adopta el apellido Cañumil, y de allí viaja a Argentina a la zona de Karüwe, donde hay un corral de piedra (AQ).

En otros casos, las andanzas se actualizan como primordiales o naturales, señalando la importancia de esa historia de movimientos para quienes hoy se cuentan a partir de ellas. Con este énfasis, los participantes reconstruyen los recorridos de sus padres y abuelos y sus respectivos lugares de tránsito y detención transitoria: PC relata, por ejemplo, que su abuela llegó por el paso cordillerano de Anükon, “por toda esa parte se recorrió antiguamente, los mapuches no tenían paradero fijo”; MM recuerda que su mamá le contaba que ella “nació en la andanza” porque sus abuelos eran caminantes, “no tenían paradero”, y que durante la epidemia de 1930 dejaron el lugar en el

que se habían detenido, para llegar entonces a Michiwaw donde él nació con sus hermanos.

De los distintos relatos --en que los hablantes entretajan las trayectorias familiares con las llegadas al lugar donde cada uno nació--, destacamos, por un lado, el detalle con el que se reconstruye el recorrido al explicitar cada uno de los nombres de los lugares por donde fueron pasando (por ejemplo, MM nombra Raihuau, Curauf, Michihuau). Por otro lado, el valor afectivo y de pertenencia que perdura en estos lugares de tránsito, los cuales se actualizan cuando la memoria vuelve a ellos para encontrarse con los vestigios de los antepasados (“donde llegaron por primera vez todavía está el reparo de piedra amontonada”). Finalmente, la asociación frecuente entre el nacimiento de sus antepasados y el estar en movimiento que expresa, por ejemplo, MM al decir que su madre “nació en la andanza” u otros subrayan cuando cuentan que alguno de sus antepasados nació en una laguna, en un pozo cubierto con ramas de neneo o en un cuero de guanaco mientras estaban en tránsito. Estas recurrencias en las formas de relatar las trayectorias familiares dan cuenta de la importancia que tienen las experiencias de marcha en la configuración de quiénes son los mapuche en la actualidad.

Por eso el *tuwün*, el lugar de origen<sup>9</sup> que a uno lo forma en una relación especial con el territorio, adquiere en las memorias un sentido nostálgico. La mayor parte de las personas mapuche, como consecuencia de sus movimientos, no se encuentra habitando en el sitio de su *tuwün*, pero ese lugar de nacimiento sigue siendo constitutivo de quiénes ellos son. Así como la abuela de AQ “jamás olvidó que era de ese lugar”, TE expresa los sentimientos que volver o recordar su *tuwün* despiertan en ella: “se alegra y llora el *ngümngumangetuy tañi ñukemapu akuakutuy tañi püñeñ* (llora nuestra madre tierra, volverá mi hijo), se juntan allí todos los espíritus de los abuelos todos los espíritus de la tierra, todos los que se han ido”. En tanto recuerdo, el *tuwün* adquiere los sentidos de una historia de movimientos porque es el lugar en el que la historia personal se entrama con las trayectorias de marcha de quienes le antecedieron a uno; como constitutivo de la subjetividad --del ser mapuche-- es el lugar que uno siempre lleva consigo.

Hasta aquí hemos querido mostrar que las formas de subjetivación mapuche en el presente se estructuran en historias heterogéneas de movilidad. Un movimiento que, aun cuando es interpretado como impuesto por la colonización, deviene, de todos modos, constitutivo del ser. Este desplazamiento de sus sentidos impuestos hacia otros más biográficos y afectivos, es el que permite que el “antes” sea valorizado como un tiempo en el que el territorio podía ser libremente transitado. En este último énfasis, en el que nos detendremos a continuación, el movimiento de las personas representa un territorio en el que la propiedad privada todavía no había llegado a imponerse y, en consecuencia, un “antes” en el que las personas aún tenían el control sobre la configuración espacial de sus marchas y detenciones. Estos intersticios de autonomía territorial son representados en las memorias en la noción de “campo abierto” (sin alambrados).

### **Los movimientos en “campo abierto”**

Como ya anticipamos, al finalizar las campañas militares a fines del siglo XIX, las personas mapuche emprenden largos recorridos (a veces de varios años) para encontrar un lugar donde “vivir tranquilos”. Este regreso ocurre en un contexto histórico en el cual el espacio se había transformado en un territorio parcelado en latifundios y estancias de propiedad privada. Sin embargo, las memorias subrayan que a pesar de estas avanzadas de la propiedad privada, los antepasados aún encontraban sitios de “campo abierto”: “porque nadie era dueño de la tierra, como él decía, llegaron a Michiwaw, encontraron buen pasto y se quedaron” (FP); los padres “se fueron y allá quedaron, encontraron un lugar ahí y se quedaron” (EC).

La lógica del “campo abierto” opera, entonces, como marco de interpretación de un “antes” signado por la valoración del movimiento y una noción amplia de territorio. Esto es, un territorio definido por los lugares que la gente transitaba y conocía; un territorio en el que las fuerzas y espíritus de sus elementos establecían vínculos de reciprocidad y entendimiento con los caminantes: “mientras estamos en tránsito alguien



nos va a cuidar” (piedras, luces, animales).

Es en este marco que adquieren sentidos especiales los recuerdos de los participantes del taller sobre las formas en que las personas antiguas se vinculaban entre sí mientras se movían aún con cierta autonomía. En diferentes momentos de la reunión se fueron actualizando ciertas prácticas de relacionamiento sostenidas por la libertad de tránsito, como “ir de caza”, los traslados de los animales a lugares de “veraneada” y los viajes para intercambiar productos. Los recuerdos de estos viajes y, particularmente, el hecho de que éstos se realizaran a través de los “campos abiertos” son la selección de la memoria en la cual el movimiento es valorado positivamente en tanto se lo asocia más con la resistencia de un pueblo que con la imposición del Estado.

Con respecto a la distribución del tiempo en épocas de caza y de cosecha, TE menciona que ella llegó a vivir en los tiempos de “campo abierto” cuando su padre y su madre “iban a otra parte a andar cazando guanacos y choiques”. Recuerda que algunos de sus hermanos nacieron en esos recorridos “porque las mamás de antes en cualquier lado tenían sus hijos, se iban en pilchero [10](#) (donde llevaban agua en zurrónes de cuero) y capaz que cuando volvían traían un bebé”. Regresaban de estos viajes después de un tiempo, cuando se terminaba la caza, cargando charqui, cueros, pieles y “mercadería para todo el año”. Cuando llegaba el tiempo de la cosecha no salían más.

La repartición del territorio en áreas de invierno y de verano para los animales también implicaba el movimiento de personas (“También la veraneada que hacían era cambiar de lugar, hacia uno donde no hubiese tanta nieve”). En el taller esta práctica es asociada con la libertad para diseñar los itinerarios anuales: “Ellos iban recorriendo donde era mejor un año”.

Como vimos antes, el intercambio de productos o *trafküntun* también podía implicar “varios días de viaje” hacia parajes distantes donde poblaban familiares o conocidos. Al respecto, EC recordaba uno de los viajes de *trafküntun* que había realizado sus abuelos: “desde allá vinieron a buscar semilla... hicieron varios días de viaje y cuando llegaron acá no tenían plata y

como por acá tenían familiares le fiaron la semilla, al año le pagaron con yeguarizo”.

El paisaje de los campos abiertos también se fue conformando por los trayectos de los animales de pastoreo y las lógicas de movimiento que la práctica del rodeo habilitaban para las personas. No sólo se arraigan las personas a un territorio sino también los animales criados al rodeo (práctica que también suele ser nombrada como la “querencia de animales” en el lugar). Hacer que los animales se aquerencien y se muevan por “donde ellos conocen” consiste en inculcarles límites imaginarios a partir de mojones acordados colectivamente como un arroyo, un pozo de agua o una loma. Primero se los domestica atajándolos con los caballos en esos límites hasta que se acostumbran a recorrer el territorio en grandes radios solucionando el tema de la escasa pastura. Esta forma de pastoreo permitía que los vecinos turnaran entre sí los tiempos de viajar a otros sitios y los momentos de cuidar a los animales de los zorros o pumas: “Entre *peñi* se respetaban, ellos dejaban los animales tranquilos porque venían solos a su rodeo, los mapuches enseñaban los animales a rodeo”; “porque ante los animales se volvían solos al rodeo, no precisaba ir a buscarlos, no había campos alambrados”. Recordando estas prácticas, TE actualiza el quiebre entre al “antes” y el “ahora” con la siguiente reflexión:

no había campo alambrado, sólo mojones por los que cada lindero sabía cuál era el lugar de ellos, y como eran tan comunitarios los amigos, los vecinos, los *peñi*, se decían ‘te encargo el animal, si pasa para allá corrémelo para acá’... ¡Qué lindo sería estar en esa vida! Ayudarnos uno con otro. Pero está difícil porque estamos *awinkados*, en Viedma está durmiendo el hermano ladrón.

En el curso de sus vidas cotidianas, y al pisar un terreno familiar, tanto las personas como los animales producen los caminos, trayectos, texturas y contornos del territorio que practican. En otras palabras, el territorio percibido como “campo abierto” es producido por estos paisajes variables a través de las estaciones cuyos movimientos pedestres entraman una red enmarañada de huellas de tránsitos y encuentros. Parafraseando a Ingold (2011), el territorio es tejido en el devenir de las vidas cotidianas y las vidas son tejidas en el territorio practicado.

Esos tiempos del “antes”, en los cuales el movimiento por el territorio y las

redes de vínculos sociales que éste habilitaba se valoran positivamente, están representados territorialmente en la figura del “campo abierto” como opuesta a la imposición de los alambrados que trajo el *winka* durante el siglo XX (“los mayores no tenían alambres”; “bueno, vos te vas a ir a asentar allá, era así la cosa, no existía el alambrado”; “en 1900 no había alambre por ninguna parte pero había gente”).

Como contrapunto, el alambre trajo el despojo, la emigración y el trabajo asalariado. Gran parte de los intercambios de experiencias en el transcurso del taller se centraron en las trayectorias de trabajo como peones de estancias, en la emigración a las ciudades en búsqueda de trabajo y en el despojo de sus tierras. Los participantes reconocen sus propias historias en las historias del otro (“la misma historia que se está contando acá le pasó a la gente nuestra también”) subrayando la reiteración del proceder del *winka* con el engaño, la complicidad del Estado (en las agencias de la policía fronteriza y la leyes) y la imposición de los alambrados.

...y al abuelo lo engañaron por la famosa solidaridad, el mapuche era el más bueno que existe, bueno de hecho lo seguimos siendo. Al abuelo le decían ‘estoy mal, tengo seis, siete hijos’, ‘sí, tomá, pasá el invierno este’, decía”; “cuando llega Mohana a Chenqueniye se le rompe el carro por ahí, iba para Portezuelo ahí tenía un pariente que lo había llamado, iba con toda su familia. Quién lo socorrió? El viejo Cañumil dijo ‘bueno, háganle un rial de chapa parada’. Así se quedó, se hicieron compadres” La historia concluye: “Ya ahora Mohana tiene todos los campos, con complicidad del Estado” (AQ).

...La misma historia que se está contando acá le pasó a la gente nuestra también, ahí están los Pérez García, se quedaron con todo el campo y a la gente le quedó la pura piedra, y ahí está la gente amontonada... y muchos nos fuimos a la ciudad (FP).

Las memorias sobre el “antes” se detienen en un territorio en movimiento y en un modo de vida construido en torno a esa circulación. Se construye, así, un marco de interpretación en el cual la práctica de estar en tránsito no sólo resulta constitutiva de las subjetividades mapuches en la actualidad, sino que también, recorta un tipo de experiencia particular del movimiento como altamente valorado y añorado. Este último reconstruye los contextos de relocalización cuando las imposiciones del *winka* —centralmente la propiedad privada y los alambrados—todavía no habían alcanzado la extensión que alcanzarían en las décadas posteriores.

## Palabras finales: el territorio desde la palabra y el movimiento

Analizar la memoria prestando atención al proyecto restaurador que le subyace nos lleva a identificar los quiebres, deterioros y rupturas donde se posicionan las personas para enunciar un “antes” en articulación con las agendas políticas de reflexión en el presente. Entendemos que aquellos aspectos de los tiempos “antiguos” que colectivamente se iluminan y ponen en foco operan como *index* de contextualización en el presente. Esto quiere decir que las memorias de un mundo hablado y las memorias de un mundo en movimiento no actualizan saberes exclusivamente heredados del pasado como tampoco conocimientos exclusivamente recreados desde el presente (Kohn, 2002). Es más bien en la dialéctica entre pasado y presente donde el recuerdo del “antes” actualiza sus sentidos: por un lado, como contraposición a un presente evaluado como deterioro, por el otro, como resguardo de imágenes valoradas por su potencial político para restaurar marcos de interpretación socioculturalmente significativos para las luchas presentes.

En estos marcos, la noción de territorio que se fue configurando en el taller no refiere tanto a los límites precisos de un espacio físico sino a los eventos espacio temporales (Massey, 2005) en los que los antepasados fueron negociando sus maneras de “ser juntos” a través de la historia. La dirección que tomaron las reflexiones durante el taller estuvo, así, dirigida a pensar las formas de relacionalidad, de acuerdo y de uso en las que el territorio encarna en las memorias y en las formas de pensarse a sí mismo como mapuche. Al mismo tiempo, los marcos de interpretación que los participantes fueron actualizando los posicionan en un lugar compartido de enunciación y de percepción desde el cual ensayar y negociar juntos en el presente caminos posibles de definición. En este sentido, creemos que la contrapropuesta de los interlocutores consistió en poner en común los cimientos generales de cualquier construcción colectiva basada en ideas de territorio. Por un lado, una posición denunciante frente a los engaños y los despojos realizados por el *winka*, por otro lado, la percepción presente del territorio como relaciones que deben ser restauradas y, finalmente, la convicción acerca de cómo podrían ser renegociados los vínculos entre el ser

mapuche y pertenecer a la tierra. Es con respecto a esto último que ellos destacaron, en primer lugar, la importancia de “levantar las palabras antiguas” para volver a comunicarse entre sí y con los elementos no humanos del entorno, y en segundo lugar, el valor de un territorio practicado en ejercicio de sus derechos de autonomía y de tránsito. En ambos casos, el territorio es más pensado como vínculos y relaciones, como acuerdos y compromisos —entre humanos y con los no humanos— que como campos perimetrales de propiedad. Al ampliar la discusión en torno al territorio, los participantes no dejan de lado sus reclamos concretos y materialmente situados, sino que plantean un desafío mayor: redescubrir acuerdos para articular, en proyectos políticos y cotidianos, sus modos de habitar en el presente con aquellos practicados por los antiguos. En esta línea, incluso, se podrían repensar muchas de las categorías jurídicas con las que se dirime la legitimidad territorial de los mapuche o se establece los criterios para probar ocupación ancestral. Por ejemplo, podríamos cuestionar una idea acotada de “ocupación tradicional” que no incluya en la noción de territorio ni los acuerdos establecidos con los diversos elementos del entorno ni los surcos marcados en los paisajes por las personas y los animales.

A modo de cierre, las memorias reconstruidas en el taller fueron encuadrándose en un pasado específico a medida que, en los relatos, el accionar del *winka* señalaba los quiebres entre un “antes” y el devenir una historia manejada por los intereses económicos y políticos sobre el territorio. Este modo de estructurar el recuerdo es el que nos lleva a concluir que la puesta en valor de los tiempos antiguos más que buscar el retorno mítico a un tiempo pasado propone restablecer el antagonismo para seguir pensando desde allí.

## Referencias Bibliográficas

Benjamin, W. (2001). Tesis de Filosofía de la Historia. Barcelona: Etcétera, Correspondencias de la Guerra Social.

Basso, K. (1988). Speaking with Names: Language and Landscape among the Western Apache. *Cultural Anthropology*, 3 (2), 99-130

- Cañumil, P.; Ramos, A. (2016). Algunas reflexiones sobre los procesos de formación de lof. En Briones, C. y Kradolfer, S. (comp.), *Dinámicas políticas e identitarias de pueblos indígenas: pertenencias, límites y fronteras*. Berlin: Estudios Indiana de la editorial Gebr. Mann Verlag, en prensa.
- Cañuqueo, L. (2004). El Territorio Mapuche desde la perspectiva del Ngutram. *Asuntos Indígenas, Derechos territoriales. International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA)*, 4 (4), 33-37.
- Cañuqueo, L. (2015). Tramitando comunidad indígena en Río Negro. *Diálogos entre activismo, políticas de reconocimiento y co-gestión. Revista Identidades*, (8), 61-80.
- Cañuqueo, L.; Tozzini, A. (2013). Ideas de territorio en disputa. Un análisis desde la implementación de la Ley N° 26.160 en Río Negro, V Jornadas de Historia de la Patagonia, Comodoro Rivadavia.
- Golluscio, L. (2006). *El Pueblo Mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- Golluscio, L.; Ramos, A. (2007). El 'hablar bien' mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social, *Signo y Seña. Revista del Instituto de Lingüística*, 17: 93-114
- Guiñazú, S.; Cohen, S. (2012). Construyendo territorialidades. Nuevas y Viejas formas de pensar, sentir y habitar el territorio. *Revista Publicar*.
- Ingold, T. (2011). *Essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge.
- Kohn, E. (2002). *Infidels, Virgins and the Black-Robed Priest: A Back Woods History of Ecuador's Montaña Region*. In *Ethnohistory*, 49 (3): 545-82.
- Lenton, D.; Szulc, A. (2011). Reformulaciones del parentesco en la conformación de un lof mapuche tras la ¿Conquista del desierto? XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, San Fernando del Valle de Catamarca.
- Malvestitti, M. (2000). Usos terminológicos en el discurso público indígena norpatagónico. *Lengua y Literatura Mapuche*, (9), 205-216.
- Massey, D. (2005). *For Space*. London: Sage Publications.
- Ramos, A. (2016<sup>a</sup>). La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento. Ramos, A.; Crespo, C.; Tozzini, A. (eds.), *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 51-70). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
- Ramos, A. (2017). Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. Bello, Á.; González, Y.; Rubilar, P. y Ruiz, O. (Eds.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria* (pp. 32-50). Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, Colección Espiral Social, Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Rappaport, J. (2005). *Cumbe Renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (icanh) y Universidad del Cauca.
- Voloshinov, V.;N. (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wollin, R. (1994). *Walter Benjamín: An Aesthetic of Redemption*. Berkeley: University California Press.



## Notas

1- La Ley Nacional 26.160 se puso en vigencia en el año 2006 en todo el país y declaró la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas del país. Como plan de intervención sobre esa emergencia, se ordenó a través de la misma ley la realización de un relevamiento técnico jurídico y catastral de las ocupaciones “tradicionales, públicas y actuales” (Art. 2). [\(volver\)](#)

2- Puntualmente, a los miembros del Proyecto de la UNRN “Historias y Territorios: la implementación de la Ley 26160 en Río Negro”, dirigido por la Dra. Laura Kropff que se desarrolló entre los años 2011 y 2012. [\(volver\)](#)

3- A pedido de la subcoordinación del ETO, el taller con hablantes estuvo coordinado por Pablo Cañumil, autodidacta, *kimelfe* [conocedor] y difusor del *mapuzungun* y por Lorena Cañuqueo, contando con la colaboración de Pilar Pérez y Claudia Briones, las tres pertenecientes al proyecto de investigación citado. [\(volver\)](#)

4- En todos los casos, se trata de nociones polisémicas en las discusiones de las organizaciones mapuche. Algunas de esas categorías, como *lof* y *lofche*, vinculan articulación y agenciamiento de grupos mapuche (familias, linajes, comunidades ceremoniales, etc.) con procesos de deterritorialización y se han transformado en categorías analíticas (Malvestitti, 2000; Cañuqueo, 2004; Lenton y Szulc, 2011; Cañumil y Ramos, 2016). Al este del Territorio Mapuche (en *Puelmapu*), estas nociones fueron discutidas durante la década de 1990 por la Coordinación *TayíñKiñegetuam* y, con leves modificaciones, se han difundido ampliamente entre distintas organizaciones y comunidades. Muchas de esas definiciones se encuentran contenidas en el Estatuto Autónomo del *Lof Kalfvkura* del año 1995, el primero en su tipo en ser divulgado públicamente como una forma de posicionar la especificidad de la organización comunitaria y colectiva mapuche, así como definiciones sobre el territorio desde usos terminológicos en *mapuzungun*. [\(volver\)](#)

5- En adelante usamos las iniciales de las personas para señalar que la cita corresponde a uno de los participantes del taller. [\(volver\)](#)

6- Los *ngtram* son historias evaluadas como verdaderas que han sido retransmitidas en los géneros discursivos del arte verbal mapuche. [\(volver\)](#)

7-El trabajo de la memoria en clave de restauración involucra una “ideología de la recuperación”. Acordando con Joanne Rappaport, entendemos que ésta no busca reponer la letra del pasado «sino la reincorporación del espíritu de los antepasados en el contexto del presente» (Rappaport, 2005, p. 31). [\(volver\)](#)

8-*Peñi* es usado para referir a los hermanos mapuche en un sentido genérico. [\(volver\)](#)

9- El *tuwün* es el lugar concreto donde nace una persona, y donde se suele enterrar su placenta. [\(volver\)](#)

10- Son caballos usados por los arrieros como cargueros y como su nombre lo indica se usan para llevar las “pilchas” (ropas y cobijas). [\(volver\)](#)