

Pericia Antropológica Pu Lof en Resistencia del Departamento de Cushamen

Dra. Ana Margarita Ramos

Con la colaboración de la Lic. Fabiana Nahuelquir

El presente informe técnico antropológico se elabora a pedido del Ministerio Público de la Defensa de la Provincia del Chubut, en el marco de la causa penal Legajo Nro. 31.829/15 (NIC Nro. 3404) en la que se ventilan las imputaciones por usurpación y otros delitos incoadas en contra de miembros de la Pu Lof en Resistencia del Departamento de Cushamen.

Mayo, 2017

1.- Acerca del método etnográfico y las narrativas de la memoria

La Antropología se define centralmente por su metodología particular de trabajo denominada “etnografía”. La misma consiste en la realización prolongada de trabajo de campo con el fin de producir información original acerca de las teorías nativas y las formas en que organizan sus experiencias de ser/habitar en el mundo las personas con las que trabajamos. Así entendida, la etnografía identifica y describe los marcos de interpretación en los que relaciones, prácticas, discursos y afectos adquieren sentido para los grupos humanos.

Desde este enfoque disciplinar, he venido trabajando hace veintitrés años con las comunidades mapuche y tehuelche de la provincia de Chubut, específicamente en la región del noroeste, siendo la Colonia Indígena Agrícola y Pastoril Cushamen –y sus alrededores-- el lugar donde se desarrolló más intensamente mi labor etnográfica. En este proceso, la herramienta etnográfica que se ha utilizado mayormente ha sido la narrativa de la memoria, expresada en historias de vida, en prácticas ceremoniales, en parlamentos o *trawun*¹ y en conversaciones informales. Estas narrativas --organizadas en formatos o géneros discursivos del arte verbal mapuche (Golluscio 2006)— se estructuran citando las voces, historias y consejos heredados de los antepasados y se valoran colectivamente como verdaderas. Específicamente, el género discursivo *ngtram* suele ser el modo en que se nombra en *mapuzüngün* a las narrativas del arte verbal mapuche que se caracterizan por su carácter verdadero y re-contado a través de generaciones. Entre las personas mapuche, el trabajo de la memoria a través de los *ngtram* apunta mayormente a recapturar y sintetizar las sensibilidades morales, estéticas y cognitivas en contextos de post-violencia.

Pensando en contextos similares de violencia, Janet Carsten (2007) retoma la noción de “eventos críticos” de Veena Das (1995), quien los define como momentos en los que la vida cotidiana es interrumpida y los mundos locales destrozados; contextos en los que la violencia domina los imaginarios sociales y políticos así como las estructuras de la experiencia de quienes se encuentran atrapados en ellos. Para estas antropólogas, tras un evento crítico –como lo fueron las campañas militares de los estados argentino y chileno contra el pueblo mapuche, el despojo de sus tierras y las condiciones de pobreza a las que fueron relegados en las ciudades—el trabajo de la memoria emprendido por las generaciones posteriores es el que propicia la socialización de las experiencias dolorosas o de injusticia en narrativas culturalmente significativas y relevantes para entender los procesos sociales contemporáneos (Hill 1992, Kohn 2002).

Esta perspectiva sobre las narrativas del pasado ha sido central para la Antropología, puesto que le ha permitido distanciarse de las posturas simplistas que reducen ciertas representaciones culturales del pasado a “reinvenciones” artificiales (Olick y Robbins 1998). En contraposición, la Antropología entiende que el trabajo de restaurar memorias

¹ Agradecemos al profesor de *mapuzüngün*, Rogelio Fermín, quien además pertenece a la Comunidad de Vuelta del Río (Colonia Cushamen), por sus comentarios y correcciones de escritura de las palabras en *mapuzüngün*.

compartidas consiste en reconstruir y entramar los eventos del pasado conjugando la verdad transmitida por los antepasados con las experiencias presentes de desigualdad (Ramos 2017). Por esta razón, una etnografía centrada en las memorias se interesa también por las condiciones materiales y las relaciones de poder que proveen el contexto desigual en el que pueblos distintos tienen diferentes posibilidades para legitimar en los espacios públicos –académicos, jurídicos, gubernamentales, entre otros-- sus marcos de interpretación sobre los eventos del pasado.

A partir de lo expuesto, resulta relevante señalar que el trabajo etnográfico sobre las memorias no es meramente un discurso cronológico sobre determinados acontecimientos del pasado, ni una versión alternativa y relativa de la historia. A partir de los avances disciplinares, etnografiar las memorias consiste en entender el conocimiento elaborado sobre las experiencias del pasado desde las ontologías (organización de las experiencias sensibles) en las que se producen sus sentidos. En esta misma dirección, Viveiros de Castro (2003), un reconocido antropólogo brasileño, sostuvo que la Antropología es una forma de conocer que se toma en serio el derecho a la autodeterminación de los grupos sociales, puesto que incluye también el derecho a la autodeterminación ontológica del mundo de las personas.

2.- Historiografía de la posesión tradicional del Pueblo Mapuche en la zona (Recorridos de las familias en contextos de desalojo - Conformación de Colonia Cushamen y el Ensanche - Relatos de pobladores que dan cuenta de la relación de la Compañía de Tierras con el Pueblo Mapuche)

Una de las crónicas que describe con mayor detalle las relaciones sociales entre los indígenas de la Patagonia data de 1828 y es la de Alcide d'Orbigny. Este cronista describe una región muy poblada remontando el Río Negro, donde uno podía encontrarse con miles de tiendas reunidas donde se encontraban indígenas que llegaban de distintos puntos cardinales. Desde este punto (el paralelo 43), señala que hacia el sur, e incluso varias leguas al norte, el territorio está en dominio de los indígenas, siendo las zonas precordilleranas las más pobladas. Destaca sus costumbres viajeras diciendo que los indígenas recorren toda la comarca y las regiones vecinas y menciona la frecuencia de las comunicaciones entre las “distintas tribus”. D' Orbigny afirma que existen numerosos caminos con agua por la precordillera, desde el Río Negro hasta el estrecho de Magallanes, así como otros que cruzan la Cordillera de los Andes o que llegan al mar Atlántico. Esta crónica destaca el conocimiento geográfico de los indígenas, quienes saben en qué estaciones se pueden usar ciertos caminos, los lugares de caza, y por dónde se pueden encontrar ríos, arroyos y lagunas. Al respecto, destaca la importancia que tienen los conocimientos geográficos en la educación de los hijos, a quienes desde el arte verbal de la oratoria también se les enseña a recordar los lugares donde las cosas fueron aconteciendo. En torno a las relaciones sociales, describe la complejidad de los vínculos entre familias, mencionado, por un lado, las prácticas de comunicación a través de los fogones, los chasquis, las formas de acordar reuniones y las habilidades verbales de los caciques. Por otro lado, refiere a los sitios y momentos de reunión establecidos,

como el encuentro en Choele Choel, durante la estación de la cosecha, donde llegan los indígenas del sur para intercambiar, entre otros bienes, sus pieles por los tejidos confeccionados por quienes habitan en las zonas de las cordilleras y las pampas. Finalmente hace mención al modo en que se crean vínculos parentales duraderos y flexibles entre distintas *tolderías* por vías diferentes a las de la consanguinidad a través del padrino, los matrimonios y las alianzas políticas.

En sus respectivas crónicas, otros viajeros de la región confirman estas mismas formas de territorialidad y relacionamiento para épocas posteriores. Por ejemplo, Guillermo Cox, en su relato del viaje por las regiones septentrionales de la Patagonia entre 1862 y 1863, destaca las diversas y frecuentes reuniones que se realizan entre *tolderías* de lugares muy distantes entre sí, como las visitas, los parlamentos para tomar decisiones conjuntas, las cacerías, las fiestas y ceremonias. También subraya la diversidad de orígenes y de lenguas que uno puede encontrar en estas *tolderías*, donde podían estar conviviendo *pehuenches*, *pampas*, *tehuelches* e incluso *haicurú* (de Magallanes), como en el *toldo* de *Calefú*. En la misma dirección, señala que en las juntas solían hablarse simultáneamente las lenguas *araucana*, *pampa* y *tehuelche*. Cuando describe la organización social, menciona que, al morir un cacique, el grupo de allegados se puede dispersar o mantenerse junto porque nadie debe obediencia a un cacique.

Crónicas posteriores, como las de George Musters (1869), el Mayor Bejarano (1872)², Francisco P. Moreno (1875) y Estanislao Zeballos (1878), no solo dan cuenta de prácticas similares a las relatadas, sino que además aportan información acerca de la región donde se encuentra la zona de *Cushamen* y sobre los ancestros de las familias que actualmente conviven en esa misma región. Así, cuando Musters relata el viaje emprendido junto con Casimiro y Orqueke desde el sur de la Patagonia hasta la región de las *Manzanas*, cuenta que en el recorrido se van realizando parlamentos y que distintos *chasquis* los iban atajando en el camino para transmitirles algún mensaje o para solicitarles información. Al llegar a la zona de *Cushamen*, menciona que ya estaban en región *manzanera*, por lo cual deciden, desde allí, enviar mensajeros para avisar a *Foyel* y *Sayhueque* su cercanía. En *Cushamen* se realiza también un parlamento entre los indígenas que se fueron sumando al viaje y los mensajeros del cacique *Foyel*, y luego, en un paraje cercano conocido entre los indígenas como lugar de acampe (*Chupatcush*) --ubicado a orillas del río *Chubut* y cerca de *Leleque* (para el noroeste)-- se detienen varios días. Allí realizaron distintas actividades (deportes, un casamiento, búsqueda de raíces comestibles, fresas, hongos de los árboles y maderas para trabajar las monturas, y caza de avestruces) y antes de partir dejan provisiones para los viajes subsiguientes.

En 1872, Mayor Bejarano informa acerca de los caciques que conforman, junto con *Sayhueque*, el grupo de los *manzaneros*. Entre los cuales menciona que el capitanejo *Nahueltripay* se encuentra en los montes de *Las Manzanas*, en la costa del río *Wichequin*; que a continuación --más cerca del pie del *Villarrica*-- se encuentran los *toldos* de *Juan*

² Puede encontrarse reproducido en Zeballos (1986) y en la Memoria del Ministerio de Guerra y Marina de 1873.

Ñancuqueo; que más al sur está Prane (Pran), quien tiene tratados con el gobierno; y que durmió en los toldos de Nahuelpan.

Para 1875, Francisco P. Moreno también menciona que Nahuelpan, Prane, Yankakirque y Ñancuqueo son caciques de Las Manzanas. Detalla incluso que, estando en los toldos de Ñancuqueo (a orillas del Chimehuin, en Junín de los Andes), llega un indígena de otra banda. Dice Moreno que conversan durante dos días haciendo alardes de oratoria recordando sus genealogías familiares, los años en que sus antepasados de ambos lados de la cordillera pelearon juntos contra el usurpador de las tierras y al cacique Quilapan, hermano de Nahuelpan (quien estaba también sentado junto a Ñancuqueo).

Entre otros tantos, estos caciques mencionados por Bejarano y Moreno (Ñancuqueo, Yankakirque, Nahueltripay, Nahuelpan, Prane), son algunos de los ancestros de quienes hoy conforman las comunidades mapuche que están ubicadas en el noroeste de Chubut y cuyas relaciones se fueron reactualizando hasta el día de hoy a través de visitas, parlamentos y camarucos.

Al comenzar las primeras acciones preparatorias de la expedición de Roca en 1878, Zeballos menciona que las relaciones sociales entramadas por el cacique Sayhueque abarcan una extensión territorial desde el País de las Manzanas hasta Tecka y las nacientes del Río Chubut. Esta coalición estaría conformada, según Zeballos, por una población de unos 10000 indígenas y un millar de lanzas heterogéneas.

Las descripciones sobre las prácticas de territorialidad y de relacionalidad que brindan estas crónicas concuerdan estrechamente con los relatos de la memoria sobre los tiempos previos a las campañas militares. Los distintos *ngtram* (término en *mapuzüngün* para referir al género discursivo mapuche de “las historias verdaderas que conversaban los antiguos”) escuchados en la zona sobre este periodo histórico también mencionan la fluidez de las relaciones sociales y parentales entre grupos diversos, la existencia de lugares donde se reunían varios toldos y se hablaban distintas lenguas, la realización de parlamentos y ceremonias conjuntas, los protocolos de comunicación, las alianzas y solidaridades entre distintos *longko*, y los sentidos de pertenencia compartidos entre quienes conformaron esa extensa relacionalidad territorial denominada manzanera. Actualmente, en Colonia Cushamen, muchos de sus pobladores recuerdan que sus antepasados eran del grupo de los manzaneros.

Estas breves descripciones citadas aquí nos cuentan acerca de sentidos de pertenencia territorial que se construyen colectivamente sin la idea de frontera –o sin ubicación fija en las coordenadas específicas de un mapa—y cuya organización respondía a las alianzas históricas, a los intercambios habituales y a las relacionalidades parentales que se iban asociando de forma dinámica y cambiante a ciertos espacios. Por lo tanto, se entiende que la referencia a una identidad manzanera refiere a este tipo de grupidad –flexible, histórica y cambiante, porosa en sus límites y difusa en su territorialidad. La región de Cushamen no solo era parte de ese territorio de ocupaciones y tránsitos sino que los ancestros de quienes hoy habitan esta región formaron parte de esos vínculos de pertenencia común.

A fines de 1878, y hasta los inicios de 1885, se llevan a cabo las campañas militares contra los indígenas de la Patagonia por parte del Estado Argentino. En diciembre de 1882, los ejércitos argentino y chileno actuaron simultáneamente sobre ambas vertientes cordilleranas, específicamente sobre las bocas de los pasos cordilleranos de Nortpatagonia, con el fin de quebrar las relaciones transcordilleranas de los grupos indígenas y controlar la región manzanera. Frente esta persecución militar, algunos grupos indígenas huyeron por la Cordillera de los Andes (como Ñancuqueo y su gente) y otros como Valentín Sayueque, Inacayal y Foyel buscaron refugio en dirección hacia el sur (Delrio 2005, Vezub 2005).

En los relatos de la memoria se cuenta que el *longko* Miguel Ñancuqueo Ñahuelquir, recordado como el fundador de Colonia Cushamen y nieto de Yankakirque, reúne a la gente que fue dispersada a fines del siglo XIX --cuando fallece Ñancuqueo en 1883 del otro lado de la cordillera escapando del ejército argentino (Ramos 2010). Con Miguel Ñancuqueo Nahuelquir retoman el paso cordillerano, donde se esconden durante un tiempo, antes de emprender el largo peregrinaje de regreso a “un lugar donde vivir tranquilos”. Al respecto, los *ngtram* narran que los abuelos escapan del ejército, en una época de esclavitud y pobreza, y encuentran refugio --durante varios meses- en la cordillera, específicamente en una zona llamada *Trankura Mapu* (entre el volcán Villarrica y el volcán Lanin) . En particular, estas historias hacen mención al linaje de Fernando Nahuelquir --padre de Miguel Ñancuqueo Nahuelquir-- y abuelo de los ancianos que han guardado por tanto tiempo estos relatos en su memoria. Fernando Nahuelquir, después de recibir en sueños la misión de “levantar” el camaruco, aprende las competencias rituales en el *pilláñ* (volcán). Cuando estaban refugiados en la cordillera, les llama la atención que arriba, en la cima de la montaña sus antepasados (“unos aborígenes antiguos”) estaban llevando a cabo un camaruco. Particularmente ése era el camaruco que ellos debían aprender y seguir “levantando” a través del tiempo:

“Dicen que en el límite entre Chile y Argentina, cuando vinieron los españoles ¿no? Que ahí se dispararon todos, cuando desalojaron de su lugar. Y por ahí donde vivían ellos se ve que tenían que pasar esa parte de la cordillera. Pero ya no podían llevar más los objetos que llevaban, no sé cómo se arreglarían... Los viejos sabían acordarse que dejaron enterrado una olla de plata y no la buscaron más ((silencio)) Y dicen que lo de las rondas del camaruco salió de ahí también. Porque allí vieron como lo hacían, bien arriba, dicen, era como una pampa, así” (Jo. Millanahuel 1999).

También recuerdan que, “*en el tiempo en que dios andaría en la tierra*”, un *machi* bajó de aquel camaruco realizado en la punta del cerro y se dirigió hasta donde los Nahuelquir estaban descansando. Éste les pronosticó, en nombre de los ancestros, “*que la familia más condicionada de todas acá, todos los años, va a ser Nahuelquir*”. En aquel volcán “*muy misterioso*” la tribu Nahuelquir fue destinada por dios: “*nosotros no estamos así nomás*”. En la cordillera, y escapando de los ejércitos, se constituye un nuevo colectivo de relaciones sociales y pertenencias comunes entre familias dispersadas por las campañas militares.

A partir del sometimiento de los últimos caciques que continuaban levantados en armas (Foyel e Inacayal en 1884 y Sayhueque en 1885), comienza un nuevo periodo en la historia de los pueblos indígenas de esta región de la Patagonia. Las memorias sociales continúan el relato de esta historia local a partir de distintas narrativas que suelen reunir en los siguientes tópicos: “historias tristes”, “las andanzas o largos peregrinajes”, “volver a hacerse familia” e “historias de injusticias”. Remitiendo a estos mismos tópicos desarrollamos los siguientes periodos de la historia de formación de grupos y relacionalidades en la región de Cushamen y sus alrededores.

Las “historias tristes”

A pesar de las distintas estrategias seguidas por cada grupo, en los primeros años que siguen al fin de las campañas de conquista (hacia 1885), todos fueron concentrados en lugares delimitados bajo el control de las autoridades militares, donde fueron sometidos a la restricción física (campos de concentración). Estos campos existieron durante las campañas militares y permanecieron como lugares de encierro hasta aproximadamente el año 1890 (Delrio, Lenton, Musante, Nagy, Papazian Perez 2010). En algunos casos, las personas estuvieron privadas de libertad de movimiento unos diez años. Los *ngtram* escuchados en la región reconstruyen las experiencias de los antepasados en este contexto histórico de represión y violencia física pocas veces mencionado en las historias oficiales (Ramos 2016). Gran parte de los pobladores mapuches y tehuelches han escuchado de sus padres y abuelos las historias testimoniales sobre los campos de concentración, las deportaciones forzadas, la desintegración de las familias y la explotación esclava de la fuerza de trabajo indígena. Las experiencias diversas de los antepasados comparten entre sí tanto la forma en que el testimonio ha sido afectado por el dolor (“*sabía llorar mi abuelita cuando contaba*”) como las referencias sobre los lugares geográficos y las prácticas hegemónicas más usuales de represión.

Entre los lugares mencionados como campos de concentración (“de prisión” o “de cautiverio”) se encuentra el de Valcheta, en la meseta rionegrina, en el que fue concentrado el mayor número de familias (Fiori y de Vera 2002:24). El colono John Daniel Evans lo describe, hacia el año 1888, como “toldos de indios que el gobierno había recluido en un reformatorio”, “cercados por alambre tejido de gran altura”, donde los “indios deambulaban” o “aferrados al alambre con sus grandes manos huesudas y reseca por el viento” pedían un poco de comida (“poco bara chiñor, poco bara chiñor”) (Evans 1992: 92-93, en Fiori y de Vera 2002). En Valcheta estuvieron las familias relacionadas con Inacayal y Foyel, pero también muchos otros antepasados de las familias de Chubut.

Otro de los campos de concentración fue el de Chinchinales (sobre el Río Negro), donde los integrantes de la comunidad Prane cuentan que pasaban mucha hambre y donde la gente que moría era apilada para ser enterrada en una fosa común. En Chinchinales estuvieron, al menos entre 1886 y 1887, las familias relacionadas con Miguel Ñancuche Nahuelquir y con Valentín Sayhueque (este último con aproximadamente 1700 personas). Desde las fuentes históricas se puede probar que desde allí se realizaron diferentes traslados de personas para el trabajo esclavo en regiones del norte del país.

Desde estos y otros campos de concentración, grandes contingentes fueron trasladados coercitivamente a otras regiones del país donde se demandaba mano de obra, como en la zafra o en la vendimia, en el Norte y en la zona cuyana, respectivamente. (Escolar 2010, Mases 2002, Rusconi 1961). El número de estas deportaciones se calcula aproximadamente entre las 15.000 a 17.000 personas entre 1878-1885 (Mases 2002:12). También era frecuente la entrega de jóvenes para el servicio personal entre la misma tropa expedicionaria (Mases 2002:92)

En el arte verbal mapuche, estos relatos históricos suelen ser nombrados como las “historias tristes”, en las que se narran los traslados a pie atados detrás de los caballos de los militares, el cansancio y la imposibilidad de detener la marcha porque serían castigados, la tristeza de ver que los parientes se morían en el trayecto y eran abandonados (“*los llevaban a pata, al que se cansaba lo mataban ahí nomás y listo, a los chiquitos los ponían a asar como un cordero y los dejaban ahí plantados*”, Fermín 2006); el recuerdo de los tiempos de encierro, del hambre, de las “pilas de muertos” que debían enterrar, de los castigos físicos y las burlas (“*Mi abuela contaba que tenían que cavar zanjas en la tierra para enterrar a la gente que allí moría*”, Vuelta del Río 2006). Catalina Antilef recordaba que a las mujeres que enfermaban después del parto les cortaban las cabezas y que la única comida que recibían era una galleta por semana. Algunos de los familiares de la región fueron trasladados a Buenos Aires para ser repartidos desde allí como mano de obra. Mauricio Fermín cuenta que a su abuela la trasladaron a los cuarteles de Buenos Aires, donde la “*pusieron a hacer harina*”. Allí, donde estaban encerrados, pasaban mucha miseria y, para sobrevivir, robaban harina atando bolsitas en el cuerpo de los niños con el fin de pasar las pesquisas. Estos *ngtram* también narran las estrategias de sus antepasados para sobrevivir en aquellos lugares como esconder a las criaturas debajo de las polleras para que no sean deportadas o esconderse entre las pilas de muertos para huir luego cuando no eran vigilados.

Mientras la mayor parte de las personas indígenas estaban concentradas en estos lugares y bajo el control de las autoridades militares, el territorio de la actual provincia de Chubut se describe en las fuentes históricas como “vacío de indios”. Cuando la expedición de Evans sale de Trelew en 1884, se encuentran a mitad del desierto con el comandante Roa, quien estaba llevando “un montón de prisioneros” a Valcheta. En esta circunstancia, el comandante les aseguró que el desierto “estaba limpio de indios”, faltando todavía asegurar la zona boscosa (Fiori y De Vera 2002). Al año siguiente, cuando el gobernador Fontana, a pedido de los galeses, se incursiona en el territorio manzanero se encuentra con sepulcros, huellas de paraderos y combates, fogones abandonados y algunos indígenas aislados que son tomados prisioneros (Fontana 1886).

Simultáneamente a esta política de “limpieza”, el territorio de la actual provincia de Chubut empezaba a ser redistribuido como propiedad privada, de acuerdo con el conjunto de leyes que también fue producido en esos años. Esta legislación nacional buscaba reglamentar la enajenación de tierras favoreciendo determinados perfiles productivos de potenciales compradores. En este sentido, las tres primeras normativas con espíritu integral estuvieron dirigidas a los inmigrantes, compradores potenciales de grandes

extensiones y argentinos de bajos recursos: La ley 817 llamada Ley Avellaneda (1876) de “inmigración y colonización”, la ley 1265 (1882) de “venta de tierras fiscales” para compradores potenciales de grandes extensiones, la ley 1501 llamada “Ley del Hogar” (1884) de “concesión de tierras públicas para ganadería”. Asimismo existieron otras normativas para entregar las tierras como recurso para subvencionar proyectos estatales o para atender intereses corporativos, como La ley 947 (1878) de “empréstito” que buscaba pagar con tierras a quienes financiaran las Campañas del Desierto y la ley 1625 (1885) de “premios militares”. De acuerdo con Briones y Delrio (2002), en Argentina no existió ninguna ley integral dirigida al indígena para encausar algún tipo de reordenamiento territorial. El lugar jurídico del indígena en la legislación quedó marcado por la ley 215 de 1867 donde, con fines de control y para disponer de la tierra aborigen en el mercado, se estipulaba que debían ser radicados en un punto determinado, como las misiones y reservas indígenas del norte del país. Como sostuvo el ministro Miguel Cárcano, las grandes extensiones de tierra ofrecidas en venta y arrendamiento en Chubut quedaron “a merced del elemento pudiente, del especulador y de los pocos inmigrantes que arribaron al país en condiciones especiales” (1917:423, en Delrio 2005).

A medida que se fueron levantando los campos de concentración, los distintos contingentes indígenas se encontraron con un escenario territorial, jurídico y político, muy diferente a aquel en el que habían vivido unos pocos años antes. Pero también, y como cuentan los *ngtram*, sus familias habían sido dispersadas en distintos lugares, muchos de sus parientes y conocidos habían muerto, y algunos, incluso, no sabían ya cuáles eran sus nombres y sus orígenes. Las personas debían empezar a encontrarse entre sí y encontrar un lugar para poder “vivir tranquilos”.

“Andanzas y largos peregrinajes”

Como especificamos antes, hacia fines de la década de 1890 los indígenas fueron dejados en libertad de movimiento. Sin embargo, el Estado había reorganizado el territorio y había impuesto un nuevo orden. Los *ngtram* sobre las andanzas o los largos peregrinajes tratan sobre los distintos regresos de las personas indígenas y narran las estrategias realizadas por los *longko* para conocer y manejar estas nuevas reglas, y para articular nuevas estrategias grupales.

Así, a medida que las mensuras entregaban a la oligarquía local y al capital extranjero las tierras más valiosas situadas próximas a los cursos de agua, los grupos indígenas que habitaban las que aún estaban libres de adjudicación eran desplazados de un lugar a otro. Las familias relacionadas con Ñancuche fueron desalojados de distintos lugares hasta llegar a la zona de Cushamen donde hoy se encuentran: *“La finada bisabuela sabía acordarse de que en Choele Choel estuvieron ellos. De Choele Choel vinieron acá, vinieron acarreados. Esa vez cuando vinimos de allá, dejamos de todo, decía. Teníamos siembra, sandía, melones, zapallo, todo. Lo dejamos ahí tirado todo, cuando se vinieron acá y los echaron los huincas, por eso disparamos para acá”* (Helena, 1996).

Estos peregrinajes forzados tuvieron distintas duraciones para los diferentes grupos, como lo muestran los boletines salesianos del periodo. Durante los primeros años de la

década de 1890, los padres salesianos se irán encontrando con distintos grupos “desparramados” de la gente de Sayhueque, Sacamata, Pichalao y Ñancuche entre el Chubut, el Limay, el Río Negro y los alrededores de Valcheta (Paesa 1967).

La memoria social de la región resguarda este periodo en particular a partir de dos tipos de “andanzas”. Por un lado, relatos históricos acerca de familiares que, escapando de los campos de concentración o buscando a sus parientes, se encuentran en el camino con un *nawel* (tigre o puma), con un *ñanko* (águila) o algún otro ser del entorno, que los guía en el trayecto y los ayuda a obtener comida. En este mismo grupo de relatos, se encuentran las historias acerca de las personas que venían acampando y las diferentes vicisitudes que debieron sortear como el hambre, la sed, la desestructuración familiar, el olvido de los conocimientos, el trauma post-violencia, entre otras. Contadas como “historias del regreso”, estos *ngtram* reconstruyen la historia sobre lo sucedido, destacando el reencuentro con los seres queridos, la conformación de nuevos grupos sociales, la recuperación de los conocimientos perdidos y la ayuda de los antepasados —a través de distintas señales— para volver a encontrar “su casa”. El arte verbal mapuche resguardó en sus relatos un periodo de la historia que no suele ser contado desde la historia oficial. Este periodo está signado por la indefinición de un lugar en el cual radicarse, por la necesidad de volver a conformar grupos de pertenencia y por la convergencia de gente con distintas procedencias. En el peregrinaje, las diversas personas y familias que se van encontrando son las que conformarán las comunidades de los años siguientes.

Por otro lado, un segundo grupo de estos *ngtram* sobre las andanzas son los que relatan las distintas diligencias que debieron realizar *longko* o jefes de familia para negociar con el nuevo Estado una radicación definitiva. En la región de Cushamen, estos *ngtram* relatan las estrategias utilizadas por la gente de Miguel Ñancuche Nahuelquir para interiorizarse acerca de la nueva legislación sobre tierras fiscales (como el conchabamiento como cadenero del hermano del cacique, Rafael Nahuequir, en las comisiones de mensura de tierras) y los viajes de Ñancuche a Buenos Aires en 1899--elegido en parlamento como representante de más de veinte grupos parentales-- para tramitar la posesión definitiva del territorio de Cushamen que ya estaban ocupando. Como resultado de estas pesquisas y conversaciones con ciertos referentes (como el científico Clemente Onelli, quien había ejercido como Secretario General de la Comisión de Límites), Miguel Ñancuche Nahuelquir solicita su acceso jurídico a la tierra por la vía de la Ley del Hogar, aceptando sus condiciones y requisitos de colonización.

En contraste, y para esta misma fecha, las grandes compañías recibían un tratamiento diferente —por parte de los gobiernos— incluso excepcional con respecto a las políticas de colonización. Entre 1887 y 1889, se formó la Compañía de Tierras del Sud Argentino con capitales ingleses. Bancos hacendados de Buenos Aires y accionistas del Ferrocarril de Chubut se aliaron con la idea de explorar, reclamar y obtener tierras en la cordillera y la precordillera rionegrina y chubutense, y de unir el Atlántico y el Pacífico con el tren. Estos inversionistas presionaron y lograron tierras en los territorios de Río Negro y Chubut burlando la Ley Avellaneda. Posteriormente, la Ley 2875 (1891) anuló la obligación de dicha Compañía de colonizar las tierras, otorgándole la plena propiedad.

“Hacerse familia”

La conformación del grupo al que suele denominarse como “la gente de Miguel Ñancuche Nahuelquir” es el resultado de un largo proceso que, como vimos antes, inicia cuando su padre, Fernando Nahuelquir, recibe en la cordillera el camaruco de los aborígenes antiguos mientras escapaban del ejército. En este camaruco se agrupan familias manzaneras que habían sido dispersadas durante las campañas militares. Pero en los años transcurridos en los campos de concentración o durante los peregrinajes de regreso, también se fueron sumando otras personas y familias. Después de haber pasado algunos años en Comallo, la gente de Ñancuche llega a las tierras de Cushamen, las cuales hacia fines de la década de 1880 eran de las pocas que todavía no habían sido apetecibles para el mercado. Los relatos de la memoria cuentan que la gente que venía agrupándose alrededor de la figura de Ñancuche, al llegar a Cushamen se encuentra con otras familias que ya habitaban en ese lugar. En los primeros años, sus animales empezaron a morir, por lo que decidieron volver al *pillañ* (volcán) donde habían heredado el camaruco para pedir permiso a los ancestros para llevar esta ceremonia a Cushamen. Ellos cuentan que, desde entonces, las familias empezaron a prosperar y la tierra empezó a dar frutos. En este punto es importante hacer notar que los territorios a los que van llegando las familias mapuche no son exactamente los lugares donde los grupos indígenas habitaban de forma más permanente antes de la llamada “conquista del desierto”, puesto que antaño ellos vivían en los sitios más fértiles, con más cantidad de cursos de agua y con mayor productividad de caza. Cuando las familias regresan, estos ya habían sido seleccionados por los trabajos exploratorios previos y otorgados en propiedad, por lo tanto, muchos de los actuales lugares de llegada eran antes lugares de campamento ocupados temporariamente durante sus tránsitos.

Ya establecidos en el valle de Cushamen y alrededores, debieron enfrentarse una vez más al intento de los estancieros vecinos por adueñarse de sus tierras, por lo cual las distintas familias deciden, en un parlamento, confirmar a Miguel Ñancuche Nahuelquir como *longko* y pagar colectivamente los viajes a Buenos Aires de este cacique para conseguir la seguridad jurídica sobre el territorio que estaban habitando (Ramos 2010). En 1899, Miguel Ñancuche Nahuelquir viaja con su hermano Rafael a Buenos Aires, donde fueron recibidos por Clemente Onelli en calidad de intermediario con el gobierno nacional. Utilizando el lenguaje gubernamental de esos años, Onelli describe a Ñancuche como “un cacique del Chubut” que era el “jefe patriarcal” de “30 familias muy laboriosas y agriculturas”³. Ese mismo año, por un decreto del Poder Ejecutivo se crea la Colonia Cushamen, con una superficie de 125 mil hectáreas, de acuerdo con las condiciones convenidas por la llamada “Ley del Hogar”. Esta ley estipulaba que parte de las tierras fiscales aptas para el pastoreo y provistas de aguadas permanentes se subdividiera en lotes de 625 has. También disponía que el adjudicatario debiera ocupar el lote por cinco

³ Onelli (1903) 1930 y la carta de C. Onelli a J. Roca (15/6/1899), AGN, Sala VII, Fondo Roca, Leg. 87 (Delrio 2005).

años continuos y realizar ciertos adelantos productivos⁴, para acceder entonces al título definitivo de propiedad.⁵

El contexto histórico y regional en el que Ñancuche solicita este reconocimiento jurídico está signado políticamente por el conflicto territorial con Chile y el problema de la pérdida de soberanía frente a los extranjeros, particularmente ante los galeses. Por ello, ese mismo año, el presidente decretó la creación de colonias pastoriles destinadas a la población indígena, reservando una enorme superficie de tierra fiscal para las próximas radicaciones de indígenas. Esta área de reserva para futuros “ensanches” de la Colonia se extendía entre Chubut y Río Negro, paralela a la cordillera y lindante con la Compañía. La primera concesión otorgada en esa gran reserva de tierra fiscal fue para crear la Colonia Cushamen, con el objeto de radicar a las familias de Miguel Ñancuche. La mensura y entrega de lotes en Cushamen se oficializó por decreto del 14 de febrero de 1902. Este plan regional de colonización a partir de la figura de una “gran reserva” permitió --transitoriamente puesto que no duraría mucho tiempo este margen de maniobra-- que otros caciques también solicitaran otras concesiones. En 1901 se le conceden tierras por decreto a Juan Napal y unas veinte familias sobre los arroyos Fitatemen o Ñorquinco, al norte de la Colonia. Otro decreto concede al cacique Ramon Ancalao, en representación de 143 familias, otras tierras de la Colonia, ubicadas más al norte, en calidad de permiso provisorio de ocupación.

En 1900 Onelli visita a la gente de Ñancuche y los compara con la Compañía, expresando que los indígenas, quienes habían recibido oficialmente las tierras sólo un año atrás, ya habían hecho prodigios de cultura y progreso; y que, por el contrario, la Compañía de Tierras explotaba de forma extensiva e irracional el espacio económico (Delrio 2005).

En la memoria social, la llegada a Cushamen da inicio a los años en los que “vivieron tranquilos” y en los que, incluso, prosperaron económicamente. Este bienestar se muestra a través de los relatos de antiguas señaladas y marcaciones de animales, donde se describen los frutos del trabajo. Este relato fundacional de Cushamen (Ramos 2005) transmitido a lo largo de los años se centra en la figura de Miguel Ñancuche Nahuelquir pero no ha borrado las procedencias diversas de las familias que forman parte de la Colonia, así como tampoco las relaciones sociales que entramaron sentidos de pertenencia compartidos en la región. Este último proceso es descrito en los *ngtram* a partir de la práctica de “hacerse parientes”. El sentido local de “hacerse familia” – particularmente en este contexto post-violencia estatal—amplía los vínculos de consanguinidad y de matrimonio, para incluir las prácticas habituales de la crianza, el compadrazgo, el padrinzago, el *lakutun* (dar el nombre), las alianzas espirituales en torno al camaruco e incluso la proximidad geográfica.

⁴ Debía levantar una habitación e introducir hacienda que represente por lo menos un capital de doscientos cincuenta pesos, comprometiéndose también a labrar al menos 10 has. y a plantar y cultivar doscientos árboles en el lugar más conveniente (Artículo 7, Ley 1501).

⁵ Artículos 9 y 12, Ley 1501.

Esta diversidad de procedencias y de grupos parentales se manifiesta en los diferentes apellidos de los jefes de familia que conformaron la comunidad en sus inicios: Nahuelquir, Napal, Guenuleo, Lelipan, Calfupan, Nahuelmilla, Quintrillan, Huenchueque, Cayú, Yanca, Marinao, Yancaqueo, Acupil, Nahueltripay, Vera, Jaramillo, Necul, Leriman, Ureña, Colemil, Lenguellan, Fermín, Marinao, entre otros⁶. Las narrativas de la memoria también suelen subrayar esta diversidad de procedencias y “costumbres antiguas” cuando, por ejemplo, mencionan que los Cayú, los Meli y los Nahueltripay eran los únicos que realizaban la ceremonia del *katan kawitñ* y que usaban aros grandes. Asimismo, cuentan que varios de estos jefes de familia, reconocidos como “mapuche”, llegaron a la zona con mujeres “tehuelchas”. Por ejemplo, Manuel Huenchueque y Calfinahuel, Juan Marinao e Ignacia Quincharray, Mariano Napal y María Grande, Agustín Nahuelquir y Ana Millahuanque, Miguel Ñancuche y Manuela Casimiro, entre otros. Esta población se fue ubicando principalmente en las orillas de los arroyos Pichicó, Cushamen, Negro, Ñorquinco, Fita Miche y Ranquilhuao. Las familias Nahuelquir se asentaron, principalmente entre los tres primeros, en la zona que, con el tiempo, fue llamada Paraje Colonia. De acuerdo con el testimonio oral, la ubicación de las familias en los distintos parajes se fue estableciendo a partir del prestigio de los jefes y las afinidades parentales. Así, por ejemplo, M. Huenchueque ocupó el lote próximo al de su compadre, el cacique Miguel Ñancuche. Por su parte, el cacique Juan Napal y su hermano Mariano Napal se asentaron en la zona de Reserva al norte de la Colonia con las familias de “su tribu”, lugar que hoy conforma, aun con estatus jurídico diferente, otro paraje de Cushamen.

Con centro en este proceso de familiarización, los relatos de la memoria describen la Colonia como un lugar de arribo de distintas personas y familias que seguían dispersas, peregrinando y en búsqueda de un lugar donde establecerse.

“Y cuando ya le entregaron las tierras a Ñancuche, posiblemente ya se sintieron más tranquilos y la gente empezaron a venirse... entonces cada uno que venía tenía que pedirle permiso a Ñancuche para poder poblarse, o pedir permiso para quedarse aunque sea un par de meses. Y así fue que algunos se quedaron acá, se hicieron familia después...” (Virginio Jones, 1996).

Inmediatamente después de la radicación, comienzan tres etapas sucesivas de poblamiento en las que distintos narradores contextualizan los arribos de sus padres o abuelos a la Colonia. En primer lugar, la etapa de reordenamiento que ocurre apenas unos años después del reconocimiento de la Colonia Cushamen, cuando van llegando nuevas familias, emparentadas o estrechamente relacionadas con las primeras. Los Millanahuel, los Marín, por ejemplo, familias relacionadas históricamente con el cacique Juan Napal, son invitados por éste a poblar la zona de la Reserva. Van llegando también hermanos, padres y cuñados a la Colonia. Por ejemplo, Mariano Napal llega con su señora, Teresa Huenelaf, en el primer contingente, y luego, en los próximos años, irán arribando varios Huenelaf a la Colonia. Asimismo, comienzan las relocalizaciones

⁶ Estos apellidos son tomados de las primeras asignaciones de lotes (1902), del relato de Cayú escrito por Basilio Nahuelquir en 1967 y del decreto de 1899 (ver Ramos 2010).

internas, iniciándose los perfiles de los parajes: por ejemplo, los Marín se retirarán a Blancura y los Calfupan, a Vuelta del Río.

En segundo lugar, la etapa de poblamiento que algunos pobladores describen como “la llegada de los que venían a buscar trabajo”: “*Como vienen ahora, solos, algunos llegan con bolsita, empiezan a trabajar y se quedan, capaz que se hacen familiar y quedan formados aquí*” (M. Nahueltripay 2005). Estos jóvenes llegaban bajo la protección de alguno de los jefes de familia a quienes les pedían permiso para quedarse, intercambiando trabajo por casa y alimento. Ellos empezaban a hacerse su propio capital y con el tiempo obtienen su propio lote en áreas que todavía permanecían libres. A modo de ejemplo, José María Huenchunao llega de la zona Trankura a trabajar con Agustín Nahuelquir, hermano de Ñancuche. Con el tiempo obtuvo un lote en el paraje Río Chico y mandó llamar a su esposa y su hijo Siberio. Este último se casa con Josefa Huenchueque y vive en el lote de su suegro en paraje Colonia, donde tuvieron aproximadamente 12 hijos, casi todos casados en la Colonia. Estas historias –como los relatos de los Huanquilef, los Huilinao, los Quintumil, los Meli, los Tranamil, los Cañumil o los Curiñanco– se ubican en las dos primeras décadas de la formación de la Colonia (Ramos 2010).

Paralelamente a estos procesos, los parajes de Fofó Kawell y Río Chico que permanecían con menos pobladores –sólo se encontraban los Fermín en un primer momento– comienzan a ser ocupados por pobladores mapuches que también llegan en busca de tranquilidad, después de haber experimentado vivencias similares de persecución y encierro –Rayel, Tureo, Calfuqueo–. En esta zona también irán llegando personas de la zona vecina del Mirador. Esta última comienza a ser habitada, según los relatos orales, hacia 1890, cuando llegan las primeras familias Burgos, Ñanfulén, Nahuelcheo, Chanqueo, Cañiú, y un poco después las familias Lauquén, Castro, Lefimil, Cayupan y Currumil. Varios de sus miembros se encuentran, hoy en día, en los parajes Río Chico, Fofó Kawell y Fita Miche. Del mismo modo irán llegando familias desde el Norte y desde el Sur a otros parajes de la Colonia. Así, llegan los Millahuala, los Suárez y los Huala al paraje Rinconada “*en busca de estabilidad*”; los Antín, Maripil, Railef, Nahuelcoy, Antinao a la Reserva, o los Curilen, Jones, Epullan, Catricura, Curaqueo al paraje Costa de Ñorquinco (Ramos 2010).

La última etapa del poblamiento se inicia en la tercera y cuarta décadas de formación de la Colonia. Éstos eran tiempos de crisis, las familias eran muy pobres y la mayor parte había perdido sus animales. Así, llegan del sur otras familias, desalojadas de otros lugares, como las personas que vienen –traídas en “camiones volcadores”– de la comunidad de Boquete Nahuelpan. Ellas son, por ejemplo, las familias Herrera, Napaiman y Prane, que se asientan en el paraje Blancura.

Sobre este proceso de familiarización, los *ngtram* resaltan los siguientes puntos: primero, la importancia de la práctica colectiva de “dar permiso” a quienes, como ellos unos pocos años atrás, buscaban un lugar para “vivir tranquilos”; segundo, la diversidad de procedencias; tercero, la práctica de “hacerse parientes” y la pronta inclusión en la

comunidad; cuarto, los cambios permanentes de lugar de las personas –al interior de la Colonia-- de acuerdo a los parentescos que se iban entramando.

Los sentidos locales del proceso de familiarización se cuentan centralmente a través de los *ngtram* sobre el camaruco. Durante las primeras tres décadas de la fundación de la Colonia existieron en su territorio aproximadamente 20 *lelfun* (pampas donde se levanta el camaruco) diferentes. Es decir que, distintos jefes de familia, en diferentes épocas del año levantaban su propia ceremonia. En estas ocasiones, las familias se visitaban, así como también llegaban para participar familias de otras regiones relacionadas con alguno de estos camarucos. Pasados los años de crisis se levantó como único “camaruco grande de Cushamen” el que las memorias recuerdan como el camaruco heredado por los Nahuelquir. Sin embargo, en este camaruco, las cañas que se plantan en el *rewe* (altar) representan a las distintas familias que forman parte de la Colonia, y que, un tiempo atrás, posiblemente habrían sido parte de otros camarucos. El camaruco ha sido una forma de articular unidad y diversidad en contextos de desplazamiento. Por un lado, es un lugar de memoria donde se actualizan tanto los procesos de familiarización y la formación de una comunidad más amplia de pertenencia como los fragmentos de otras trayectorias familiares. Por otro lado, las historias sobre el devenir del camaruco conforman la historia sobre los encuentros, los acuerdos y la decisión colectiva de estar juntos y “tirar parejo”, es decir, sobre la reestructuración de un pueblo.

Finalmente, los procesos de familiarización no se limitan a las relaciones sociales de Colonia Cushamen. Las historias sobre las relaciones y vínculos también entraman históricamente a las personas de Cushamen con las de las comunidades cercanas. La práctica de “hacerse parientes” se extiende más allá de los límites de la Colonia y es la que sustentó durante todo el siglo XX –y hasta la actualidad—la realización de parlamentos, ceremonias religiosas y diligencias colectivas por los problemas comunes, entre distintas comunidades del noroeste de Chubut (Ramos 2010).

“Historias de injusticias”

Hacia 1912 la ley del Hogar fue definitivamente derogada. Con esta derogación se impidió que los pobladores de la colonia o de sus reservas de ensanche accedieran a la propiedad de los lotes que ocupaban a título definitivo, aun en los casos en los cuales era posible demostrar haber cumplido con las exigencias de la ley. En la siguiente década, la legislación y las políticas de gobierno volvieron a crear un escenario de inseguridad jurídica sobre las comunidades indígenas, el cual se puede describir a partir de los siguientes puntos:

En primer lugar, y al quedar sin efecto la Ley del Hogar, las tierras destinadas para el ensanche de la Colonia Cushamen entraba en una nebulosa jurídica. Estas tierras de reserva pasaron nuevamente a ser simplemente tierras fiscales, por lo cual otras personas podían presentarse para reclamar cesiones de estos lotes. En este periodo, los pedidos de arrendamiento de las personas no indígenas fueron teniendo una mejor suerte. Si bien el estatus de colonia creaba un espacio mensurado sobre el cual las medidas arbitrarias de expropiación no fueron tan intensas como en las zonas que

quedaron como reservas, pocos fueron los que alcanzaron el estatus de propiedad definitiva. Es en este periodo cuando se conforma la sociedad llamada “Caminal, Boix y Cía” –por Jordán, Vallejos Peña, Caminal, Avilés y Vallejo— cuyos integrantes se presentan como antiguos pobladores (tenían una casa de negocios en la reserva). Sus solicitudes engrosaron el mismo expediente donde se encontraban los reiterados reclamos grupales realizados por Juan Napal y los reclamos individuales de distintos pobladores de la reserva (Delrio 2005).

“esa gente que se llamaba Caminal, Boix. Todavía están los galpones por ahí, acomodaban la lana de los clientes. Era como un engaño que le hacían, le llevaban los frutos a cambio de mercadería... si no podían pagarle le embargaban... y así que vino a quedar, como ser la Reserva Napal, esta zona de acá, quedaron casi sin nada” (José Huenelaf, 2004).

Esta sociedad comercial consiguió –y no los reclamos indígenas-- la mensura para el arriendo del área de reserva, donde se encontraba Juan Napal y su tribu. Juan Napal hacía referencia --en una carta dirigida al director de Tierras y Colonias⁷-- a los 11 pobladores indígenas que la mensura había encerrado y que debían ahora pagar pastaje a los arrendatarios. Con el aumento del precio de la tierra y el interés para la explotación ganadera, estas tierras comenzaron a ser codiciadas también por la Sociedad Anónima de Exportaciones e Importaciones.

En segundo lugar, por un decreto de 1925, se pasó a considerar como intruso a todo aquel poblador que no hubiera presentado solicitud de arrendamiento o permiso de ocupación, sin importar la antigüedad de sus pobladores. El 11 de junio de 1928 un decreto deja sin efecto la gran reserva de tierras ubicada al norte de la Colonia Cushamen, legitimando jurídicamente el proceso de expropiación que ya se había iniciado. Esto acentuó la presencia de casas de comercio, sociedades y nuevos estancieros que avanzaron sobre las tierras fiscales. En paralelo, el decreto del 17 de febrero de 1927 determinaba que las tierras fiscales o de reserva de toda la Patagonia podían ser arrendadas. Estos arrendamientos serían entregados a quienes ocupaban las tierras, sin llamado público previo, y con la mera acreditación de hacienda o capital suficiente en el lugar. En conjunto, estos tres decretos cambiaron repentinamente el estatus jurídico de los pobladores indígenas en tierras fiscales, impidieron el acceso a los títulos definitivos y legitimaron el despojo territorial de esos años.

En tercer y último lugar, en este periodo se procuró también optimizar el cobro de pastaje en las tierras fiscales. Esta medida benefició claramente a aquellos ocupantes que podían abonar las sumas acumuladas del cobro del pastaje durante una década.

A estos cambios jurídicos y políticos, deben sumarse los efectos regionales de la crisis mundial de 1929 cuando la caída de los precios agropecuarios afectó a los productores rurales de Patagonia, muy especialmente a los pequeños ganaderos. Efectos que llegaron a ser devastadores hacia el año 1940: “*Cushamen la tierra del hambre*” (Ripa 1980:19); “Y

⁷ Carta del 12/1/1917. IAC, Expte. 87.567, 1933 (239), f. 287 (Delrio 2005:191)

en cada lote talado, viven hoy varias familias. Viven, no. Mal viven. Sufren. Duran" (op.cit.: 21)⁸.

Las narrativas de la memoria que refieren a este periodo son nombradas en la región de Cushamen como las "historias de las injusticias". Estos *ngtram* cuentan las historias familiares de desalojo y despojo territorial, los corrimientos de alambrado por parte de los estancieros, la migración a las ciudades y la explotación laboral (Nahuelquir 2014).

En principio, estos años son recordados por las condiciones de pobreza en la que tuvieron que vivir sus padres, como lo expresa Virginio Jones: "*Dice mi mamá que antes la gente era muy pobre, no se conseguía ropa, no se conseguía nada, así que capaz que trabajaba muchísimas horas por un jarrito de harina para hacerse una sopa. Así la miseria que pasaría esa gente, esa gente no tenía nada, habían perdido todo... quién sabe cómo harían para vivir. Era una miseria tremenda*" (2002).

Además de esta situación de pobreza, los relatos suelen narrar las dificultades o imposibilidades de sus abuelos y padres para defender sus tierras frente a los intereses de distintos actores, como los extranjeros, los estancieros y los comerciantes que actuaban en connivencia con las autoridades de las oficinas de tierras, los jueces de paz y la policía:

"Gendarmería, entonces, fue en esos años, había gendarmería, nos sacaban, agarraban a la anciana, tenía una hija, y pelearon con la policía, las agarraron, las manearon, a la anciana también, la manearon. Entonces los otros turcos llevaban peones, le pusieron el yunta buey, voltearon cinco casas de adobe" (Carmen Calfupan 2003).

"Acá no había justicia, yo recuerdo que acá el que hacía justicia acá era el comisario, el juez de paz y el sumariante (...) esa autoridad que venía de acá. Si había una denuncia, cuando uno reclamaba decían: 'bueno vamos a embargar, vamos a ver al juez de paz y listo'. Mi madre en una época lo tuvo que sufrir. Si lo habremos sufrido nosotros" (Martiniano Nahuelquir 1995).

Otro de los tópicos recurrentes en los "*ngtram* de las injusticias" es la expulsión masiva de los jóvenes fuera de la Colonia y su inserción por salarios irrisorios en el mercado laboral. La Compañía de Tierras del Sud era una de las principales fuentes de trabajo esclavizado:

⁸ "*don Juan, uno de los primeros pobladores de la Colonia, su vivienda es hoy una ruina igual que los corrales, sólo quedan pujantes los álamos, sin alambrar tuvo algún día un buen número de ovejas, una tropilla y yeguas ariscas (...) años de sobrepastoreo empobrecieron el lote (...) algún vecino hambriento, tal vez más de un vecino, debió carnearle alguna noche, o muchas noches, un capón, un cordero, o una oveja de la manada diseminada en cañadones y lomadas... para hacerse algo de comer. Y después muchos, muchos hijos a quienes alimentar. Y después, tiempos de precios viles para los productos. Ahora don Juan es dueño de las ruinas.... Don Juan es un típico poblador de Cushamen*" (Ripa 1980: 57).

“Ahí empezamos a trabajar desde chico. No se cobraba bien tampoco... ganábamos a lo mejor 50 centavos por día. Se puede decir que eran esclavizados, esclavizados completos. Trabajé en la Compañía. Usted tenía que levantarse en la época de invierno se acostaba a las doce, cenaba y a dormir, y después de dos horas la campana y a laburar. El caballerizo, la tropilla y el corral, bañar hacienda... si había luna mejor... (Martiniano Nahuelquir, 1995)

Otro de los recuerdos que suelen ser narrados por estas historias son los “corrimientos de alambrados” por parte de las compañías y los estancieros interesados en la zona. En el extremo oeste de Reserva Napal, los alambrados que avanzaron sobre el territorio indígena pertenecen, de acuerdo con las historias locales, a la Compañía de Tierras Sud Argentino SA. Los pobladores cuentan que “*Juan Napal andaba medio caído*” cuando los ingleses le pidieron permiso por dos años para pasar la línea del alambrado unos kilómetros más abajo del mojón correspondiente y a lo largo de la reserva. Este “alquiler” no fue olvidado por los pobladores, quienes sostienen que la línea nunca volvió a su límite original, produciendo consecuencias negativas durante todos estos años: “*Si ven entrar animales nuestros los sacan para afuera rajando*” (N. Napal 1996), “*dejó muy arrinconados los animales y se fueron muriendo ahí en la orilla, arrinconados*” (O. Napal 1997), “*por eso nosotros quedamos acá ajustados en el lugar, y muchos tuvieron que irse de la reserva*” (N. Napal 2005). Este caso particular sintetiza las experiencias de expropiación que también son compartidas por los pobladores de otros parajes.

Finalmente, las historias se detienen en los detalles acerca de los mecanismos fraudulentos con los que los estancieros adquirieron la posesión de los lotes en los que vivían sus abuelos y padres. Para acceder al título definitivo, el nuevo marco jurídico exigía probar antigüedad --y, por ende, pagar retrospectivamente el pastaje de esos años--, el pago de arrendamiento y la acreditación de capital en mejoras y ganado. Este marco jurídico permitió a los comerciantes y estancieros no mapuche la elaboración de distintos mecanismos de fraude para apropiarse de las tierras indígenas.

Uno de los mecanismos más usuales fue la llamada “prenda agraria”, por la cual el bolichero y las casas comerciales hicieron del crédito una estrategia habitual para el desalojo. Esta consistía en el progresivo endeudamiento de los indígenas con los bolicheros, quienes daban crédito sobre la futura cosecha de lana. Como esta cosecha generalmente no alcanzaba a cubrir la deuda, el comerciante se adueñaba del ganado o de las mejoras hechas en el campo del deudor, como forma de pago. Luego acreditaba en la oficina de tierras su posesión sobre el capital conformado por las mejoras y el ganado para solicitar sus derechos sobre la tierra. También era frecuente que, salteándose este último paso, se engañara al poblador para que firmara cediendo sus derechos sobre la tierra.

De este modo, por ejemplo, el comerciante Telleriarte alambró “cuatro leguas” ocupando tierras de la reserva y abarcando los ríos Ñorquinco, Fita Miche y Río Chico, aproximadamente en la década de 1930. En la memoria social, la primera estrategia de Telleriarte consistió en fiar bebidas y otros productos “generosamente” a los pobladores (“*Cuando ya los vieron medios pobres, ellos mismos los empobrecieron, les trajeron vino,*

de todo, al paisano, les vendía, les fiaba, hasta que les fundieron los animalitos que tenían”, M. Napal 1998). Los relatos cuentan que luego se encargaron de “vaciar” los campos de personas, alambrar, solicitar en la oficina de tierras, pagar la mensura y alambrar. Telleriarte llegó a conformar una firma “grande y firme” haciendo uso de las alianzas y estrategias comunes de la época: “Tenían mucho abogado a la par de él, entonces hacían lo que querían con nosotros” (M. Napal 1998), “Gendarmería estaba a favor de él, y el juez de paz también, así que no hay a dónde quejarse sin ir preso” (J. Millanahuel 1998).

En el paraje de Vuelta del Río, al igual que en otros parajes de la Colonia, también se utilizó la “prenda agraria” como mecanismo de desalojo. Sin embargo, en los relatos de distintos narradores de este paraje, encontramos también un segundo mecanismo utilizado por comerciantes y estancieros: el uso de una institución frecuente en la zona llamada *mediería*. Entre los mismos pobladores se hicieron --y se siguen haciendo-- acuerdos comerciales para intercambiar el cuidado de animales por un porcentaje de lo producido. Sin embargo, como las personas de Vuelta del Río cuentan, el uso de esta práctica por “los turcos” --más “la ‘gentileza’ de alambrar los campos para que los animales no se vayan tan lejos y no sea tanto trabajo”-- permitió que éstos reclamaran “el derecho de posesión” sobre los bienes y adelantos del campo, requisito preliminar para obtener los títulos de propiedad sobre un determinado lote, alegando luego que el poblador era meramente un puestero. Así lo describe uno de los pobladores de Vuelta del Río:

“Ellos usaron a nuestros tíos, nuestros abuelos, de peón, de puestero... y porque ellos manejaban su capital, y a través de que ellos manejaban su capital, manejaban a nuestras familias ¿Pero qué es lo que pasaba? Ellos le estaban ocupando el lugar... o sea mi abuelo vivía acá, y el turco Breide le daría las mismas ovejas de él, se las traía para que se las cuide acá... Y entonces el turco después no tuvo otra mejor idea de decirle “che, Huilinao, che Calfupan, o che Marinao, che por qué no hacemos una cosa para que tus ovejas no se vayan tan lejos vamos a alambrar acá”, y bueno, ellos seguramente le habrían dicho, bueno, alambra nomás. Y ellos le tiraron el alambre. Y después cuando ellos se murieron, quedaron nuestros tíos, nuestras tías... y ahí empezaron a hacer posesión, que se tenían que ir porque los campos eran de ellos” (Victoriano Huilinao 2004).

Finalmente, el tercer mecanismo utilizado para el desalojo es nombrado por los pobladores de toda la Colonia como “sacar la firma”. Los relatos sobre las injusticias cuentan también que los terratenientes, “*haciéndose amigos de los aborígenes*”, consiguieron que sus abuelos confiaran en ellos --y sus conocimientos burocráticos-- y delegaran en ellos la realización de algunos trámites. Algunos ancianos del paraje dicen que perdieron las tierras cuando “firmaron papeles” frente a abogados para obtener sus títulos o por otras razones que creían ajenas al tema de la propiedad. Fidelina Huilinao de Vuelta del Río recordaba, por ejemplo, que su abuela firmó para que su hijo saliera de la cárcel y un tiempo después llegaron la policía y el estanciero a su casa, la subieron a un camión con sus animales y la desalojaron del lugar.

Estos *ngtram* sobre los tiempos de injusticias, culminan con la descripción de sus dos principales resultados. Por un lado, el descubrimiento repentino del poblador de un campo acerca de su condición de puestero de otra persona. Por el otro, el desparramo de gente hacia distintos centros urbanos.

Con respecto a lo primero, son numerosos los relatos que cuentan cómo un poblador se daba cuenta de pronto que el comerciante lo había hecho figurar en documentos oficiales como puestero en sus propios campos: “*los comerciantes consideraron como puestero a la gente de la zona, El Khazen decía eso a las autoridades o a otros compradores, que los dueños eran ellos y que los que estaban eran puesteros*” (Cs. Nahuelquir 2002); “*a la gente que no podía pagarle le hacía firmar el derecho del campo (...) Y dejaba puestero el mismo, trabajaba en la hacienda de ellos nomás*” (Martiniano Nahuelquir 1995)

Con respecto a lo segundo, se desprende de los relatos que son muchas las familias que fueron desalojadas durante aquellos años. Entre otras, las familias Antín, Maripil, Railef, Napal, Marinao, Huilinao, Calfupan, Millafil fueron cargadas y trasladadas en camiones hacia otros lugares. Otras familias —entre las que se encuentran, por ejemplo, Yancaqueo, Rua Nahuelquir, Jones, Huala, Jaramillo—fueron expulsadas a las ciudades por haberse quedado en condiciones de extrema pobreza.

“...desparramaron a las familias indígenas acá... Aquí venía cualquier turco y se hacía dueño del lugar y al paisano los alzaban en el camión y los llevaban, muchas familias, la reserva Napal no ve cómo está... Cuando ya los vieron medio pobres, ellos mismos los empobrecieron, le vendía hasta que le fundieron los animalitos que tenían. Después cuando no tenían nada lo agarraron en el camión y lo fueron a tirar por El Bolsón, a muchos. No volvieron más, y después alambraron el campo ellos” (Mariano Napal 1998).

“Les quitó la tierra a esos pobres paisanos ahí, que decían que solamente para chupar y qué sé yo, y él agarró que le iba a dar un derecho allá en Bolsón que tenían derecho con casa y todo, que los iba a llevar allá, entonces los fue a llevar con un camión y los fue a dejar a un campamento. ¡¿Mirá qué... no tendrá castigo de dios eso?! ¿No le dará castigo dios? Un campamento... ¡Mirá!... acá en los bosques. Ahí fueron a parar. Algunos Napal... así varios. Vivían aquí cerca, les voltearon todos los ranchos, les quemaron, todo les hicieron. Ha pasado aquí cada injusticia, los pobres paisanos [se le quiebra la voz]” (M. Nahuelquir 1996).

El cacique representante de la Colonia, Florentino Nahuelquir, denunciaba en 1991 la permanencia de los efectos de aquellos mecanismos en la situación incierta de los pobladores de la Colonia sobre sus tierras:

“Es una injusticia (...) y ese vamos a tener que impedir, que sigan firmando papeles de desalojo, éstas son ventas ficticias que hicieron. No sé hasta cuándo vamos a poder recuperar esta tierra, pero queremos impedir que esas situaciones sigan iguales, y en esto estamos empeñados todos”.

Al día de la fecha, la situación de inseguridad jurídica sobre sus lotes y la amenaza permanente de desalojo en la que viven muchas de las familias de esta región no ha cambiado.

3.- Territorio recorrido - Modos de ocupación

De acuerdo con la bibliografía reciente en Antropología, la noción de territorio (espacio o contexto) debe ser comprendida en diferentes e interrelacionados niveles etnográficos (Harvey 1998, Santos Granero 2004, Grossberg 2010, Alvaro Bello 2011). En la conjunción de estos niveles, la Antropología aporta un modo de abordar la noción de “ocupación tradicional” que tiene en cuenta tanto la historia de los condicionamientos sociohistóricos sobre el espacio como los usos y concepciones de los propios sujetos.

Con el fin de abordar el caso particular de la territorialidad mapuche en el noroeste de la Patagonia hemos denominado a estos niveles “proceso histórico-político de territorialización”, “territorio practicado” y “territorio como organización sensible del mundo”.

El antropólogo Pachecho de Oliveira (2010) define la **territorialización** como la intervención de la esfera política que asocia —de forma prescriptiva e innegable— un conjunto de individuos y grupos a límites geográficos bien determinados. Es ese acto político, conformador de objetos étnicos por medio de mecanismos arbitrarios y de arbitraje, el que define los sentidos de territorio y de comunidad mapuche que se vuelven hegemónicos en los ámbitos jurídicos, políticos y de sentido común. Reconstruir la historia de estas territorializaciones realizadas desde el poder es un punto de partida para entender los condicionamientos sociales que limitan la circulación de las personas indígenas en la actualidad así como los proyectos políticos indígenas para ponerlos en cuestión.

Desde esta perspectiva, y tal como se ha mostrado en el punto anterior del informe, la historia del pueblo mapuche en Patagonia ha estado signada por el desplazamiento violento y forzado de personas y familias mapuche desde fines del siglo XIX. En la década de 1880, cuando los estancieros, los comerciantes y las grandes compañías de tierras o de comercio se adueñan de los territorios más productivos al noroeste de Chubut, los contingentes mapuche estaban encerrados sin libertad de movimiento en otros puntos geográficos. Cuando estos regresan de los campos de concentración, no solo deben enfrentar el desmembramiento de sus relaciones sociales sino también la expropiación de su territorio por la vía de una batería de leyes basadas en ideas de propiedad, ocupación y derecho opuestas a sus formas de habitar y pensar el territorio. Así como también debieron afrontar la relocalización en tierras poco productivas, el fraude realizado en el lenguaje de las leyes y los sucesivos desalojos violentos. En consecuencia, criterios como el de continuidad de ocupación en un mismo lugar geográfico y por una misma familia consanguínea para probar preexistencia territorializan el espacio silenciando la historia de

despojo. Asimismo, las pruebas valoradas para arbitrar en torno a la legitimidad territorial -como documentos de pago de pastaje, firmas de cesión de derechos territoriales o acreditaciones de compra-venta de un determinado lote-- resultan arbitrarias cuando fueron producidas en contextos extremos de desigualdad. En breve, la territorialización hegemónica centrada en estas ideas y evidencias de propiedad es ajena a los sentidos de “ocupación tradicional”.

La categoría de “ocupación tradicional” es una herramienta jurídica, resultado de las movilizaciones indígenas nacionales e internacionales, que busca sortear aquellas territorializaciones asimétricas e introducir nociones de territorio que respondan a las formas en las cuales distintos grupos indígenas practican el territorio –en actividades para la producción o en el ejercicio de otros vínculos sociales—y organizan el mundo sensible que habitan.

Lawrence Grossberg (op.cit.) define el **territorio practicado** como la topografía vivida, es decir, como la expresión espacial de las formas afectivas de habitar. En el territorio, entonces, se amalgaman actos, discursos, experiencias y afectos en sentidos de pertenencia compartidos. Estos sentidos se van forjando a lo largo del tiempo y en la medida en que las personas comparten actividades productivas, espirituales y políticas.

En una dirección similar, el antropólogo Tim Ingold (2011) sugiere que las huellas de los recorridos históricos y de los sentidos compartidos de habitación u ocupación se encuentran en las formas que adquiere un paisaje. Según este autor, las formas de un paisaje son condensaciones de actividad en un campo relacional. Así como la gente, en el curso de sus vidas cotidianas, produce caminos, texturas y contornos al pisar habitualmente un terreno familiar, sus trayectorias se entraman en una red enmarañada de huellas a través del paisaje mismo. Ingold concluye, así, que los paisajes se tejen en la vida y en la medida que las personas se relacionan y se mueven en ellos.

En el nivel del territorio practicado, dar cuenta de su “ocupación tradicional” implica reconocer el entramado de actos, discursos, experiencias y afectos; de trayectorias antiguas y presentes; y de caminos y de texturas que lo fueron conformando como lugar de pertenencia e identidad. Así, en sus habituales actividades espirituales, productivas, relacionales y políticas, las personas mapuche se mueven, se encuentran y se detienen, y estos trazos, sobre los surcos de los recorridos antiguos, conforman el paisaje de una “ocupación tradicional”. A modo de ejemplo, se enumeran las siguientes prácticas de habitación:

- Casas u hogares (donde las personas descansan, se alimentan, conversan, se cuidan, se visitan, tienen sus *pewma*/sueños, hacen rogativas diarias, entierran las placentas del nacimiento de sus hijos, etc...)
- Caminos de tránsito cotidiano inter e intra comunales
- Lugares de descanso o de acampe durante marchas prolongadas (en la región de Cushamen estos lugares son utilizados por las personas que van, por ejemplo, al camaruco en carro buey, a buscar leña a lugares alejados o a realizar diligencias a caballo o a pie)

- Sitios diferenciados estacionalmente para las actividades productivas de caza, de pesca, de recolección de frutos, de búsqueda de maderas para la construcción o para leña, de pastoreo y de siembra. Estas actividades en ocasiones son colectivas, por lo cual también se establecen sitios comunes para los campamentos estacionales, para el baño de los animales, entre otros.
- Lugares para la veranada y la internada de los animales. Los sitios de veranada generalmente son colectivos o distribuidos por límites porosos. En sus campamentos transitorios las personas suelen compartir estadías o visitarse. Al respecto, el movimiento de los animales también deja sus huellas en el paisaje. La distribución espacial –generalmente de palabra y sin alambrados-- del espacio territorial puede también inscribirse en el paisaje con los trazos de los animales aquerenciados por la práctica del rodeo.
- Sitios donde se puede obtener agua en diferentes momentos del año (ríos, vertientes, aguadas o menucos, arroyos)
- Lugares ceremoniales. El *lelfun* (la pampa donde se levanta el camaruco), el *rewe* (altar de cañas) y el cementerio (donde están los *alhue* o espíritus) son algunos de los lugares colectivos (familiares o interfamiliares) que se reconocen como portales sagrados con los ancestros y las fuerzas del entorno.
- Sitios intra o inter comunitarios de reunión (por ejemplo, para la señalada o marcación de animales) o de parlamento (para el intercambio de información o la toma de decisiones colectivas)
- Mojones de la memoria o lugares con historia (taperas o construcciones abandonadas, sitios donde sucedió algún acontecimiento significativo). El uso de estos lugares es muy heterogéneo, pudiendo ser tanto una mera referencia geográfica como un portal “delicado” para la transmisión de conocimientos antiguos.

Mientras la territorialización hegemónica se ha basado en una lógica de fronteras, el territorio practicado suele ser experimentado y expresado por la lógica de la conectividad que sitúa a cada lugar dentro de una red más amplia de sitios y relaciones (Grossberg op.cit., Ingold op.cit.). Algunas formas de “ocupación tradicional” se explican en el marco de esta relacionalidad más amplia. Así, por ejemplo, las visitas, la práctica de hacerse parientes, las alianzas políticas y los sentidos compartidos en un camaruco, pueden producir caminos frecuentes y habituales entre comunidades. Además, algunos territorios comunales no tienen su propio *lelfun* o camaruco, porque la gente que lo habita comparte históricamente la ramada en el *lelfun* de otra comunidad; o en el territorio de una comunidad puede no haber sitios para la internada de animales o para la caza, por lo que sus pobladores participan de estas actividades con otras comunidades. En la misma dirección, los lugares con historia no solo suelen ser expresión de varias y distintas comunidades de una región sino que también suelen hilar las trayectorias heterogéneas de sus familias en relatos compartidos. Incluso, cuando el *tugün* o lugar de origen de una persona es en otro sitio o cuando el *rewe* del camaruco se fundó en otra zona, los lugares previos y los presentes --donde habitaron y habitan estas personas y familias-- quedan conectados entre sí. Por eso en los camarucos se suelen mencionar también a los *nepen* o fuerzas de otros entornos. En estas formas del paisaje, las distintas conexiones

condensan como cabos, puentes, caminos y texturas que se extienden más allá de los límites cartográficos de una determinada comunidad.

Por último, el **territorio como organización sensible del mundo** es el nivel en el que se ha ido especializando la Antropología en los últimos años. Estos avances plantean las limitaciones de un enfoque multiculturalista e incorporan la noción de “multinaturalismo” para comprender la diferencias entre los grupos humanos en todas sus dimensiones (Viveiros de Castro 2004). Este desplazamiento es importante para las formas de entender el territorio, puesto que, más que sostener la idea de que existe un único mundo y diferentes representaciones de él (cosmovisiones), la antropología ontológica se funda en la idea de que existen múltiples mundos y que la alteridad es una función de la existencia de estos mundos (Tola 2016). El territorio es el resultado de esta experiencia particular de habitar de acuerdo con el modo en que se organiza la percepción del mundo. Para el caso mapuche, el territorio es el lugar donde se relacionan humanos y otras entidades que le son inmanentes como las fuerzas del entorno y los ancestros que se expresan, por ejemplo, a través de los animales o los fenómenos atmosféricos. En la región de Cushamen, la frecuencia con la que intervienen estas fuerzas en la vida cotidiana de las personas mapuche deja entrever la centralidad de estos vínculos para sus vidas. Asimismo, las relaciones con los *nepen* del entorno conllevan e inducen valores morales y prescriben acciones que, de no ser respetadas, producen desajustes en la vida social humana.

Las personas saben cómo, con qué protocolos de relacionamiento, cuándo, con qué frecuencia y con qué velocidades deben moverse por determinados sitios geográficos, para desarrollar sus vidas cotidianas en co-habitación con estos seres de la naturaleza. Algunos lugares son percibidos como “delicados” o “peligrosos” y otros son sitios potenciales de fuerza y de bienestar, pero en todos ellos se ve como necesaria la construcción de una relación de comunicación y de respeto con sus respectivas fuerzas. Por lo tanto, el territorio es también el resultado de negociaciones y acuerdos históricos de convivencia con estas fuerzas de la naturaleza, cuyo cumplimiento es fundamental para “vivir tranquilos”. Ahora bien, para el bienestar de las personas no solo es imprescindible mantener o restituir estas relaciones comunicativas con otras entidades del territorio, sino que también es necesario que estas desarrollen su existencia sin intervenciones que las pongan en riesgo. En la memoria social de las personas mapuche de la región de Cushamen y sus alrededores, estas fuerzas son identificadas y localizadas en distintos lugares geográficos por los que han transcurrido sus vidas y son parte de las relaciones que los constituyen como sujetos mapuche, por eso la defensa y el cuidado mutuo es uno de los motivos centrales de apego al territorio.

En conclusión, el territorio mapuche es una morada de afectos y de reproducción de la vida en la cual los acuerdos de co-habitación se forjan entre humanos y con otras entidades de la naturaleza. Expresado en un paisaje de relaciones sociales, recorridos, eventos y alianzas que se desarrollan en función de las experiencias sensibles del mundo heredadas de sus ancestros. La “ocupación tradicional”, en consecuencia, debe ser entendida como las formas en que personas vinculadas entre sí reconstruyen sus prácticas territoriales y sus relaciones con las fuerzas de la naturaleza para revertir los procesos impuestos de desplazamiento, arrinconamiento y despojo territorial.

4.- Concepto antropológico de comunidad según información producida etnográficamente en la zona

Acerca de la “familiarización”

En el campo de los estudios sobre el parentesco, Janet Carsten (2000) señaló la importancia de reconocer y poner en valor los lenguajes nativos utilizados para dar cuenta del sentimiento de estar relacionados. Más que confiar en definiciones preestablecidas de parentesco, esta autora propone la noción de *relacionalidad* para suspender un conjunto particular de supuestos acerca de la división moderna entre lo social y lo biológico. Carsten se pregunta qué es lo que hace que las personas se piensen conectadas o desconectadas desde sus propias culturas-naturalezas o, en otras palabras, qué vínculos socioculturalmente construidos tienen un peso particular (social, político, material, espiritual y afectivo) en esta experiencia de estar relacionados. Si el parentesco es un lenguaje posible de relacionalidad, las conexiones pueden ser descritas en términos genealógicos, pero también pueden serlo de otras maneras.

A este énfasis agregamos que, aun utilizando el lenguaje del parentesco, el proceso de hacerse/sentirse pariente puede echar mano a criterios no experimentados como biológicos, como puede ser el caso de ciertas *performances* o escenificaciones rituales y simbólicas. Este último giro ha resultado central en nuestros trabajos de investigación en la zona del noroeste de Chubut orientados a historiar la permanente construcción de relacionalidades en los actos cotidianos de negociación y formación del ser juntos. Esta aproximación procesual al parentesco permite entender en mayor profundidad las prácticas y los sentidos por los que las relaciones son construidas en la vida social cotidiana, más que sobre reglas idealizadas y abstractas. En esta dirección, y a partir de los trabajos de campo realizados en la región de Cushamen denominé “procesos de familiarización” (Ramos 2010) a los procesos históricos y socioculturales a través de los cuales los lazos y alianzas resultan de acciones socioculturalmente performativas para hacerse parientes. Al recuperar la dimensión política y afectiva de los lenguajes, las memorias y las prácticas que promueven esa familiarización, vemos que la creatividad para producir vínculos parentales no sólo ha sido crucial en la reestructuración de los grupos en contextos de crisis, sino que también operaron como marcos de interpretación desde los cuales las personas se fueron pensando como conectadas o desconectadas entre sí y a través del tiempo (Briones y Ramos 2016).

Como propone Carsten (2007), las formas cotidianas de relacionalidad, las memorias del pasado y los contextos políticos más amplios interconectan, al producir entramados de historias, biografías, temporalidades y conexiones familiares. En esto, el modo en el que se orientan los procesos de familiarización tiene que ver con las territorializaciones hegemónicas en las que ocurren. Las estructuras institucionales y políticas del Estado que normalmente invaden la vida familiar y personal (por ejemplo, a través de tratados, decretos, disposiciones jurídicas) tienen consecuencias excepcionalmente destructivas durante los «eventos críticos» (Das 1995), como lo fueron, para varios de los grupos con los que trabajamos, las campañas militares, los centros de detención y las deportaciones de fines del siglo XIX, y los desalojos realizados durante el siglo XX. Estos eventos son críticos porque dominan y transforman los marcos sociales y políticos locales, interrumpiendo la vida cotidiana y destrozando las formas conocidas y practicadas de relacionalidad. Sin embargo, también es en estas circunstancias que el parentesco oficia como plano que posibilita nuevos modos de acción, sea produciendo cambios en las categorías de familiarización y/o promoviendo nuevas formas de relacionarse. Así,

parentesco y memoria se interrelacionan para reestructurar formas de ser juntos ante situaciones donde las relacionalidades son fracturadas, refundando el pasado y regenerando lazos en una historia de sucesivas interrupciones.

En la región de Cushamen encontramos que, en los contextos de post-violencia estatal, las personas mapuche utilizaron habitualmente las siguientes prácticas para reestructurar sus pertenencias en términos de familiarización:

- Además de los vínculos de descendencia y matrimonio, fue usual la práctica de la crianza de niños huérfanos o perdidos.
- El compadrazgo entre familias relacionadas por vecindad o por actividades productivas
- El *lakutun*. Explicado en la zona como la práctica de dar el propio nombre a otra persona estableciendo entre ambos una relación duradera. Por ejemplo, distintas personas de Cushamen recurrieron al *lakutun* para llevar el apellido Nahuelquir y familiarizarse con este linaje en el contexto en el que se tramitaban las tierras de la Colonia.
- Los vínculos rituales sostenidos a través de la práctica del camaruco (al heredar determinados *tayil* o cantos sagrados de un determinado linaje, al compartir un mismo *rewe* o altar del camaruco).

Los sentidos de la familiarización también se extienden a un tipo de vínculos que la Antropología ha llamado “de mutualidad del ser” (Sahlins 2011a y 2011b). Esta mutualidad del ser refiere a la experiencia de verse, sentirse y actuar como estando intrínseca y recíprocamente vinculado a la existencia de otro, en base a lógicas culturales determinadas de relacionalidad que prescriben formas apropiadas de vinculación y de conducta. Este modo de construir relacionalidad explica, por ejemplo, que se llamen *abuela* o *abuelo*, *tíos* y/o *primos* a personas con las que no se tienen lazos consanguíneos de relación (por ejemplo, “abuela de cariño”). Nuestros interlocutores explican esta familiarización haciendo referencia al consejo heredado de que a determinada persona hay que tratarla de y como abuelo o abuela, tío o primo (“Haga de cuenta que es su abuelo/a, ése”), lo cual no sólo lo convierte performativamente en tal, sino que prescribe los códigos apropiados de conducta a partir de los cuales encauzar la relación (Briones y Ramos 2016). Esta forma de familiarización se va estableciendo socioculturalmente desde y sobre el contexto de los territorios vividos.

Acerca del “ser juntos”

Doreen Massey (2005) entiende el “ser juntos” como el resultado de las negociaciones que las personas realizan entre sí, con los ancestros y con otros seres del entorno para construir un “nosotros”. En esta dirección, sostenemos junto con la autora, que los criterios (memorias y prácticas) que definen ese “ser juntos” deben ser entendidos en los términos de esas negociaciones socioculturalmente específicas. Porque al encontrarse, se conjugan distintas trayectorias –con sus propios *entonces* y *allí*—en formas particulares de entender el *aquí* y el *ahora* en el que se conforma un “nosotros”. Esto resulta importante para entender la noción de comunidad de dos maneras:

Por un lado, permite explicar la formación de grupos de pertenencia en contextos de post-violencia en la región de Cushamen y sus alrededores. Después del evento crítico de las campañas militares de fines del siglo XIX, familias y personas dispersas se fueron

encontrando en sus largos peregrinajes por buscar un lugar donde “vivir tranquilos”, reconstruyendo sus lazos para conformar un nuevo “ser juntos”. En estos encuentros negociaron y acordaron los sentidos de una pertenencia compartida a través de prácticas rituales y conocimientos antiguos, pedidos de permiso para llegar y co-habitar un espacio, distribución en el territorio de sus prácticas productivas, formas de organizarse políticamente y reconstrucción de una memoria común centrada en las experiencias que denominaron como “historias tristes”, “andanzas y peregrinajes”, “hacerse parientes” e “historias de injusticias (ver primera parte de este informe). Estos sentidos específicos son los que establecen los criterios locales de comunidad en la región de Cushamen.

Por otro lado, permite explicar el dinamismo de las comunidades en un proceso de larga duración. Las vidas de las personas, entendidas por Massey (2005) como trayectorias que están siempre en proceso de movimiento —el cual en contextos de post-violencia es impuesto—, transcurren atravesando distintos y sucesivos encuentros. Como explica Gillespie (2000), los grupos se fusionan y fisionan a lo largo del tiempo por determinadas coyunturas políticas. Desde este marco, puede entenderse por qué del seno de ciertas relacionalidades pueden surgir nuevas comunidades, como es el caso de los parajes de la Colonia Cushamen que, hacia fines de la década de 1990, decidieron solicitar personerías jurídicas como comunidades diferentes; o el caso de familias que, obligadas a dejar la Colonia Cushamen para vivir en las ciudades, a mediados de la década de 2010, decidieron retornar a la región de Cushamen y conformarse como comunidad. Este dinamismo explica también los estrechos vínculos intercomunitarios en la zona, puesto que historias y relacionalidades compartidas atraviesan a las distintas unidades que se van conformando.

A modo de síntesis, y como resultado de muchos años de trabajo de campo en la zona, consideramos que la noción de comunidad debe tener en cuenta tanto las particularidades del proceso de familiarización como las historias también particulares de conformación de un “ser juntos”. Por un lado, los criterios basados en el parentesco consanguíneo, aun cuando estos vínculos puedan existir, no son suficientes para explicar la profundidad de los lazos de familiaridad que constituyen el sentimiento de ser parte de una comunidad. Por otro lado, los criterios estáticos que fijan en determinadas familias y en un espacio específico a la comunidad, niegan los cambios producidos en las negociaciones del “ser juntos” que las mismas políticas del Estado han impulsado. Finalmente, los criterios universales utilizados para definir comunidad resultan ajenos a las maneras en que las personas negocian y acuerdan un “ser juntos” en sus propios términos y de acuerdo con sus propias experiencias de relacionalidad.

Ahora bien, para concluir una definición de comunidad es necesario retomar aquí la noción de territorio trabajada en el apartado anterior. La noción de *lof* (Cañumil y Ramos 2016) con la que suele traducirse la idea de comunidad reúne los sentidos de territorio y de comunidad que hemos estado desarrollando. La noción de *lof* entrelaza el territorio practicado como una organización sensible del mundo (*lofmapu*), con las personas relacionadas a partir del lenguaje de la familiarización (*lofche*). En la primera dirección, se asocia con los sentidos del *tugûn* o *wefun* de lugar de origen o sitio concreto en el que se nace o nacieron los antepasados. El *tugûn* es donde se establecen los vínculos afectivos con determinadas fuerzas y seres del entorno. En la segunda dirección, se asocia con el *kûpal*, entendido como las historias de “ser juntos”, del linaje o de la procedencia relacional. En pocas palabras, la comunidad, en su valoración como *lof*, implica tanto lazos con el territorio (incluidas las relaciones con los seres no humanos que lo habitan) como vínculos entre personas (incluidas las relaciones con los ancestros).

5.- Relacionalidades entre los integrantes de Pu Lof en Resistencia del departamento de Cushamen y Cushamen (ancestros y recorridos de los integrantes del Lof)

Los puntos 5 y 6 de este informe son el resultado de conversaciones previas con personas mapuche de la región de Cushamen y de al menos tres trabajos etnográficos realizados en el territorio de la Lof, en el contexto específico de este informe.

Utilizamos aquí la noción antropológica de relacionalidad descripta arriba (ver pág. 25 de este informe), para dar cuenta de las experiencias socioculturalmente significativas de estar conectados entre sí y compartiendo sentidos de pertenencia y devenir.

5.1 Relacionalidades con Cushamen:

Pu Lof en Resistencia –de aquí en más nombrada como la Lof-- se conforma como comunidad a mediados de la década de 2010 en el territorio ubicado sobre la Ruta Nacional N° 40 –entre Esquel y Cholila--, que linda con la comunidad mapuche Vuelta del Río –perteneciente a la Colonia Indígena Agrícola y Pastoril Cushamen, de aquí en más nombrada como la Colonia. Los integrantes de la Lof están estrechamente relacionados con las comunidades que conforman la Colonia. A continuación daremos cuenta de estas relacionalidades.

La mayor parte de sus integrantes son nietos, nietas, hijos o hijas consanguíneos de personas que nacieron en la Colonia, es decir, miembros de familias que habitan actualmente en Cushamen. Por lo tanto, la historia de la Colonia narrada en la primera parte de este informe es la historia de sus familias; ellos forman parte de la misma memoria social que inicia en el territorio “manzanero” antes de las campañas militares y prosigue con las “historias tristes” de persecución del ejército y los campos de concentración y con las “historias de peregrinaje” en búsqueda de un lugar donde vivir tranquilos, fueron parte de las familias que colaboraron con los *longko* o caciques para obtener la titularidad de las tierras en las que vivían, formaron parte de las redes de familiarización en la zona, y sus progenitores o abuelos padecieron las “historias de injusticias” que los obligaron a migrar de la Colonia.

A algunos de los integrantes de la Lof los conocí cuando eran niños o niñas en la casa de sus padres o abuelos cuando hacía trabajo de campo en la Colonia en la década de 1990. Algunos años después, me fui encontrando con otros mientras recorría la zona y ellos estaban de visita en alguna de las casas de la Colonia, participando del Camaruco de Cushamen o de Ranquilhuao junto a sus familias, o en otras reuniones y eventos, como los Parlamentos mapuche autónomos, convocados por la Organización 11 de Octubre en la región. Recuerdo que, en esas oportunidades, conversamos sobre sus relaciones familiares con los miembros de la Colonia. Me centraré a continuación en estos vínculos familiares.

Sus familias viven o vivieron en los parajes de Blancura, Mina Indio, Vuelta del Río, Paraje Cushamen y/o Río Chico (todos ellos pertenecientes a la Colonia). Algunos de los integrantes de estas familias se vieron obligados a dejar sus tierras en la Colonia para ir a trabajar en los alrededores (en la Compañía de Tierras o en otras estancias) o en las ciudades. Las migraciones particulares de las familias de los integrantes de la Lof, realizadas en distintas fechas y hasta la década de 1970 inclusive, fueron forzadas por las

situaciones de arrinconamiento y pobreza que describimos en la primera parte del informe. En distintas entrevistas, los abuelos y abuelas o padres y madres de los integrantes de la Lof recuerdan esos tiempos de pobreza en la Colonia.

Cuando los integrantes de la Lof relatan sus historias familiares, no solo reconstruyen lazos consanguíneos sino que, en consonancia con los criterios de familiarización que imperaron en la zona, ellos también resaltan los vínculos de crianza. Así, por ejemplo, dos de ellos recuerdan que a sus abuelas, al quedar huérfanas, las criaron otras familias de la Colonia, con quienes desde entonces también se reconocen como parientes. Por otro lado, también se reconstruyeron relaciones afectivas —ver “mutualidad del ser” pág. 26 de este informe— con ciertas personas de Colonia Cushamen que los acompañaron y acompañan con consejos, cuidados y conocimientos. Este es el caso, por ejemplo, de las “abuelas y abuelos de cariño” de Vuelta del Río, con quienes ellos suelen conversar sobre sus *pewma* (sueños), sobre las historias del lugar y sobre los conocimientos mapuche.

Los sentimientos de pertenencia común con las personas de la Colonia se expresan a través de las memorias que los miembros de la Lof fueron reconstruyendo a partir de relatos familiares y conversaciones mantenidas con distintas personas de la región. Los miembros de la Lof fueron organizando estas memorias en tramas narrativas al mismo tiempo que las fueron encarnando como sus propias historias (Esto será tratado en el apartado 6 de este informe).

5.2 Relacionalidades en la noción de “Pu Lof”

Las maneras en que las personas mapuche definen “comunidad” son heterogéneas porque en todo grupo humano y en cualquier cultura varían los sentidos cognitivos y afectivos acerca de lo que nos hace estar juntos y relacionados. Sin embargo, y a pesar de sus diferencias, estas distintas formas de pensar y de poner en práctica la idea de comunidad mapuche coinciden históricamente en su hilo rector: el ejercicio de su autonomía orientado por los conocimientos ancestrales. La noción de “comunidad mapuche” es una “práctica tradicional” del pueblo mapuche en tanto permite, en contextos de expropiación territorial y desigualdad social, orientar sus acciones hacia la autonomía, el control territorial, y el autogobierno, tal como lo hicieron, en ese mismo territorio, los *longko* antiguos (ver primera parte de este informe).

Al auto-denominarse como “pu Lof” (“las comunidades”), sus integrantes están poniendo en valor el aporte de las distintas comunidades en la conformación de una comunidad de pertenencia (“comunidad de comunidades”) y remarcando la función colectiva del proyecto de recuperación (“comunidad del pueblo mapuche para el pueblo mapuche”). Con estas frases, los miembros de la Lof afirman que el proceso de formación de comunidad es sostenido por varias personas de la zona que, incluso perteneciendo a otras comunidades, también pueden ser parte de esta Lof.

Desde este ángulo, los límites o alcances de las conexiones y relacionalidades que conforman el “ser juntos” como Pu Lof en Resistencia son, como en la mayor parte de los procesos de formación de grupo, porosos y flexibles. Por un lado, porque la comunidad se extiende desde las personas que permanecen en el territorio recuperado hasta aquellas que, con distintos grados de inclusión, conforman las “redes de apoyo” en distintas localidades de la Patagonia argentina. Por el otro, porque en el territorio recuperado las personas rotan sus permanencias de acuerdo con otras actividades anuales u obligaciones laborales. Al respecto, uno de ellos sostiene: “*En estos dos años que*

llevamos nunca se llegó a reunir a toda la gente que sostiene esto. Son muchas personas". Incluso, las familias que mantienen una mayor permanencia en el lugar y que ejercen con sus propias prácticas cotidianas el control territorial también, en ocasiones, deben ser suplantadas transitoriamente por otras familias.

Sin embargo, esta imposibilidad de enumerar personas con el propósito de realizar un conteo exhaustivo de integrantes de la Lof no implica una falta de rigurosidad en los criterios de inclusión. En principio, es miembro de la Lof quien siente que pertenece a este territorio⁹ y que se define a sí mismo como mapuche en su relación con las fuerzas de este lugar. El principal criterio de inclusión es que la persona sea mapuche, esto es, que tenga su *tugün* (lugar de nacimiento) y su *kupalme* (historia familiar o linaje). Luego, se irán profundizando los lazos y la confianza mutua, así como el entendimiento común acerca de los planteos y fundamentos del proceso emprendido por la Lof. Estos desplazamientos en la subjetividad de ser parte de la Lof se materializan espacialmente entre quienes deben permanecer en el espacio de la guardia (cerca del alambrado que da a la ruta) y quienes pueden "llegar abajo", donde están las *rukas* o casas de los miembros de la Lof.

Desde este ángulo, la relacionalidad se experimenta como un proceso donde el principal criterio para "sentirse juntos" es estar en búsqueda de una reconstrucción integral de su identidad mapuche. En las entrevistas mantenidas con personas que vivían en las *rukas*, algunos de mis interlocutores se presentaron a sí mismos como mapuche que recién iniciaban "la búsqueda de sus orígenes, de quiénes eran sus familias y cuáles sus historias". Tanto el hecho de compartir historias y experiencias similares de injusticia como miembros del pueblo mapuche, como el deseo de juntarse para revertir y "cortar" esos procesos de subordinación, constituyen patrones de comunalización (Brow 1990) más poderosos que los mismos lazos de parentesco (aun cuando entre ellos suelen tener lazos parentales, estos no son esgrimidos como un patrón central de comunalización). La construcción de solidaridades y lazos --más allá de los vínculos parentales-- entre distintas personas que "quieren vivir tranquilos" y de acuerdo con su identidad, ha sido un patrón histórico del Pueblo Mapuche en sus sucesivos intentos por reconstruir grupos de pertenencia, al menos desde que el estado nacional impuso su desestructuración en el siglo XIX.

En la puesta en práctica de la autonomía comunitaria, la Lof también ejerce el autogobierno. Este consiste, en primera instancia, en ejercer su derecho a definir sus mecanismos organizativos y las formas de institucionalizarlos. Describo a continuación estas formas de autogobierno.

Las personas que practican cotidianamente el control territorial sobre las tierras recuperadas son las que participan de los *Pichi Trawn* (pequeños parlamentos) donde se toman por consenso las principales decisiones colectivas sobre el devenir de la comunidad.

La organización comunitaria es negociada/acordada también con las agencias no humanas o fuerzas de la naturaleza. Habitar el territorio implica, como veremos en el siguiente apartado, generar vínculos y conexiones profundas con las fuerzas del lugar, hasta el punto que, cuando una persona es separada de su territorio, toda la comunidad se ve afectada en su acontecer como grupo. Cada persona es importante para sostener la

⁹ Por "este territorio" entiendo el territorio ocupado por la Pu Lof en Resistencia desde el año 2015.

relacionalidad que define a la Lof, tanto con respecto a los vínculos con el resto de las personas mapuche como acerca de los lazos con las fuerzas del lugar. Estas tareas de conjunto se distribuyen en los siguientes roles:

El *longko*

El *inalongko* (la mano derecha o consejero del *longko*)

El *nguenenkona* (el que ordena a los *kona*)

Los *kona* (jóvenes con capacidad de realizar tareas rurales que requieren más fuerza física)

Los *werken* (el que transmite cuestiones mapuche) y los voceros (el que transmite en los medios acerca de actividades generales)

Las *pillan zomo* y los *pillan wentrú* (mujeres y hombres que aportan al ordenamiento y acontecer de las ceremonias). Dentro de las ceremonias también están los roles de *piwichen* y *calfumalen* llevados a cabo por niños y niñas. Los *pichikeche* o niño/as tiene la función de aprender acerca de los distintos trabajos, la lengua y las ceremonias en la vivencia cotidiana.

Los *lawentuchefe* (los que tienen conocimiento de cómo usar los *lawen*, los conocimientos de la medicina)

6.- Ocupación Tradicional del Pu Lof en Resistencia del Departamento de Cushamen, descripción de la posesión material y espiritual.

Retomamos aquí los niveles etnográficos con los que la Antropología ha pensado la noción de territorio: “proceso histórico-político de territorialización”, “territorio practicado” y “territorio como organización sensible del mundo” (ver pág. 24 en este informe).

6.1. Procesos hegemónicos de territorialización

El proceso hegemónico de territorialización es reconstruido en las narrativas de la memoria como la “historia de las injusticias”. Al preguntarles a algunos integrantes de la Lof cuáles eran las principales motivaciones de su proyecto colectivo de recuperación territorial, ellos explicaron que no solo luchan por un territorio sino que su contienda es parte de un proyecto más amplio: que el conocimiento de sus abuelas y abuelos – consanguíneos, de crianza o “de cariño”—no se pierda, para que esos saberes puedan seguir siendo llevados a la práctica. Pero también para “cortar con tanta injusticia”, para que “*los winka sepan que ya no se van a pasar con nosotros, que ya no van a hacer como hicieron antes, para que nuestra gente esté mejor, nuestra gente tiene que volver a sus campos, para vivir como mapuche*”.

“Nosotros venimos escuchando cómo la Compañía hizo sufrir a nuestros abuelos, padres y tíos, cerrando tranqueras, matando animales... alambrando, poniendo candados en tierras libres. Queremos cortar con tanta injusticia de la Compañía con aval de las instituciones del estado” (entrevista etnográfica).

La territorialización impuesta por el Estado es el tópico central de las memorias cuando estas se centran en las “historias de injusticias” –de despojo territorial y explotación

laboral. Los hechos que se mencionan en estas historias coinciden con aquellos que he venido escuchando en mis distintos trabajos de campo en Colonia Cushamen. Menciono aquí los principales acontecimientos de esta territorialización.

- La ilegitimidad de los alambrados de la Compañía de Tierras del Sud que limitan con la Colonia.

Distintos ancianos mapuche recuerdan que gran parte del lugar ocupado actualmente por la Lof se encuentra dentro del loteo de la Colonia Pastoril Cushamen, y que estos lotes eran usados por los pobladores de Vuelta del Río. En esta dirección, se reúnen testimonios de distintos pobladores que cuentan cómo la Compañía ha ido corriendo sus alambrados arrinconando a los pobladores mapuche de la Colonia en distintas partes: en el paraje de Colonia Cushamen las personas mapuche mencionan que la Compañía cerró hace pocos años los lotes donde había vivido Ñancuche Nahuelquir, así como antes ya había alambrado los campos de un hermano de Ñancuche que pasaron a ser parte de la Estancia Leleque; del mismo modo que la Compañía alambrió y nunca devolvió las tierras de la Reserva que le había prestado Juan Napal, otros recuerdan que igual le pasó a Ñancuche con lotes que hoy pasaron a ser parte de la Estancia El Maitén. En este contexto más general de corrimientos de alambrado, las memorias de la zona coinciden en afirmar que, hasta hace aproximadamente unos diez años, el territorio ocupado actualmente por la Lof no estaba alambrado: *“Bueno, después lo que cuenta toda la gente, antes todo esto no estaba alambrado, el alambre viejo está allá donde está el guardaganado, en el mallín. De Vuelta del Río para acá no había. Hace 10 años lo cambiaron. Había un camino vecinal. Eso es lo que cuenta la gente, antiguamente.”* Al respecto, uno de los pobladores de Vuelta del Río señaló que *“una evidencia que confirma esto es que en ese mismo lugar hay un puente que ahora está en desuso pero que antiguamente era usado por la gente para cruzar el río. Era un puente colgante con piso de madera y colgado con cable-carriil”*.

- La pobreza y la explotación laboral

Los años previos a la migración de las distintas familias desde la Colonia hacia la ciudad se recuerdan por su extrema pobreza: *“Andaban a pata y se vestían con los sacos de harina. Tenían que cazar pajaritos y liebres para comer. Tenían que juntar veinte pajaritos para hacer una comida. Tenían algunas chivas y caminaban mucho para pastarlas, salían a la mañana y volvían a la noche”* (entrevista etnográfica). Uno de ellos recuerda que su papá viajó siendo muy joven varios días a caballo para trabajar en la esquila, donde estuvo algunos meses con una comida al día: en esos años se *“viajaba mucho para volver con muy poco”*. Otro recuerda que sus padres casi no conocían las frutas y las verduras y que su abuela se rebuscaba para llegar con manzanas que racionaban en gajos. En este contexto, muchos de sus familiares cuentan que trabajaron en la Compañía —incluso siendo menores de edad— por el pago de una bolsa de manzanas o de papas.

- La connivencia entre la Compañía de Tierras del Sud y las fuerzas policiales

Los ancianos de la región recuerdan también que era usual que a las personas de la Colonia las acusaran de algún delito y las llevaran a prisión, donde se les infligían distintas humillaciones y torturas, como por ejemplo, colgarlos de los pies u obligarlos a bailar. Estas distintas acusaciones –generalmente por robo de animales— terminaban en encierros prolongados con consecuencias devastadoras para las familias. Asimismo, muchos afirman que las acusaciones solían estar infundadas y que eran excusas para robarles sus propios animales. Estos mismos relatos se actualizan con respecto al accionar de la Compañía, la cual históricamente los ha acusado de abigeato. El territorio actualmente ocupado por la Lof es recordado como el lugar histórico de internada para los animales de Vuelta del Río, pero, cuando la Compañía alambró esos lotes, esos usos tradicionales se vieron impedidos. Como los animales seguían pasando –por ser parte habitual de sus rodeos cuando escaseaban los alimentos--, la Compañía los mataba o la policía se los llevaba multando a los pobladores mapuche.

6.2. El territorio practicado

Como ya se ha explicado, en el nivel de análisis de la topografía vivida, el territorio es entendido como la inscripción de las actividades productivas, espirituales y políticas -- entre personas relacionadas y a lo largo del tiempo—en un paisaje afectivo. Para dar cuenta del territorio practicado, nos detendremos en las memorias de ocupación previa y en las actividades productivas, espirituales y políticas actuales.

- Las memorias inscritas en el territorio (formas antiguas de ocupación territorial)

Como dijimos antes, las personas de la región afirman que hace diez o quince años el actual territorio ocupado por la Lof no estaba alambrado y que era el lugar de internada de los animales de algunos pobladores de Vuelta del Río. Cuando los miembros de la Lof recuperaron este territorio, conversaron con estos pobladores y acordaron volver a poner en práctica el movimiento estacional tradicional de sus animales: *“ahora ellos tienen de vuelta sus animales acá, chivos, caballos, vacas, como tienen las casas cerca, los cuidan ellos y los animales no se alejan tanto”*.

“Estos lugares se usaban de internada. Arriba de la cordillera, en Vuelta del Río se usaba de veranada. Por eso es que ahí arriba de la cordillera hay una tapera, acá arriba, porque antiguamente la gente no vivía tan arriba, porque ahí no podés vivir todo el año, en el invierno tenés un metro de nieve, no tenés leña, cómo podés hacer para vivir ahí... Por eso la gente usaba esto de internada, y arriba de veranada, para que se mantenga el campo también. Antes la gente tenía muchos animales, mucho capital.” (Entrevista etnográfica)

Este territorio era también un lugar de tránsito. Hace más de cincuenta años, la movilidad de las personas de la Colonia era con carro tirados por bueyes o a caballo, por lo que necesitaban lugares de descanso y de campamentos breves en distintos segmentos de sus recorridos. Este sector del territorio cumplía esa función para gran parte de los pobladores de Cushamen. En los años en que los pobladores mapuche de la Colonia

sembraban trigo debían llevar sus frutos hasta los molinos de El Bolsón. Distintas personas recuerdan con exactitud cómo estos caminos antiguos cruzaban el territorio ocupado actualmente por la Lof. Estas huellas antiguas se fueron inscribiendo en el paisaje como resultado de una circulación habitual:

“La gente que iba a llevar el trigo a Bolsón, era de Ranquilhuao, del Tropezón, Blancura, Río Chico... todos pasaban por acá. Porque la gente que venía de Mina Indio iba derecho nomás, pero la gente que venía de Ranquilhuao en vez de cortar por el cerro que es muy peligroso venir cargado, faldeaban el cerro para allá. Hace más de setenta años, antes de la crisis. Pasaban por la pampa donde están los pinos ahora, y de ahí se iban todo derecho para el Pedregoso, El Bolsón, el Hoyo.”
(entrevista etnográfica)

Además de este “camino de huella antigua”, las personas describen también el recorrido de un camino vecinal que cruzaba este territorio y que había quedado encerrado por los alambres de la Compañía.

Sumado a estos usos, el territorio que actualmente es ocupado por la Lof era un lugar de recolección de leña. Los pobladores de Vuelta del Río históricamente llegaban allí para buscar leña, sobre todo en los meses invernales. Pero algunas ancianas recuerdan también que allí conseguían *lawen* (plantas con propiedades curativas, cuyos usos terapéuticos han sido altamente desarrollados por el conocimiento mapuche) que no crecen en otros lugares de la región. Específicamente el maitén, el radial, la ortiga, el palo de piche y el ñire que no crecen o no abundan en otras partes de la Colonia.

Además de los usos tradicionales de internada, de tránsito (campamento, huellas o caminos) y de recolección, los pobladores de Vuelta del Río también recuerdan algunos lugares de uso ceremonial o sitios sagrados. Uno de ellos se encuentra en una de las lomas que se encuentran dentro del cuadro, donde la gente de Cushamen realizaba la ceremonia del *katan kawitñ*: “Ese está cerca del alambre allá, la lomita allá, de este lado, el cañadón ese, allá en ese mallín”. Esta ceremonia, en la que se perforan las orejas de las mujeres, es de gran importancia en el ciclo de vida de las mujeres así como una afirmación de su rol e importancia dentro de la comunidad. Otro de los sitios sagrados que los pobladores más ancianos de la región recuerdan es un *renu* (mal traducido como salamanca). Esta es una cueva que se encuentra también en el cuadro, un lugar “delicado”, asociado con la adquisición de habilidades y saberes, que es necesario evitar cuando uno no tiene suficientes conocimientos para interactuar con sus fuerzas. Por eso los pobladores de la región lo mencionan como un lugar “*donde no se acercan, ni siquiera los mapuche*”. Estos lugares sagrados o de ceremonia son también parte del territorio practicado en la actualidad puesto que aun cuando no se levanten esas mismas ceremonias antiguas, determinan las formas de transitar el espacio y de comportarse en él.

- Las formas actuales de posesión material

En la región del Noroeste de Chubut, y desde inicios de la década del noventa, los proyectos mapuche de recuperación no se circunscriben a la recuperación territorial, sino que principalmente se anclan y fundamentan en un largo trabajo de restauración de memorias y conocimientos mapuche. Para los integrantes de la Lof, este trabajo inicia mucho antes de la acción concreta de recuperar el territorio, y consistió en múltiples conversaciones con distintas personas de la región, y particularmente con aquellas relacionadas más estrechamente con el lugar específico de la recuperación.

Con esta impronta, los miembros de la Lof fueron actualizando los conocimientos de los pobladores de la región en torno a la identificación y uso terapéutico de las distintas plantas medicinales que crecen en el territorio recuperado. Una de las “abuelas de cariño” que vive en Vuelta del Río, recibió hace muchos años atrás, y a través de un *perimontún* (visión), el mandato y los conocimientos mapuche para reconocer, combinar y curar con las plantas del lugar. Esa mujer, hoy en día muy anciana, compartió esos conocimientos con los jóvenes de la Lof, quienes hoy en día reconocen morfologías y funciones de los siguientes *lawen* que crecen en el territorio: charcao, moye, espino negro, neneo, coirón, palo de piche, té moro, té pampa, chacay, calafate, michay, ortiga, core core, ñanco lawen, paramela, pañil, notros chiquitos, radial, yantén o siete venas, sicuta, ajenjo (utilizamos aquí los nombres coloquiales usados por la gente de la zona). Algunos de estos, como el maitén y el chacay, además de tener propiedades medicinales (*lawen*) también son usados en ceremonias.

Con respecto a la cría colectiva de vacas, caballos, ovejas y gallinas, la productividad varía de acuerdo con los distintos contextos de represión o intervención de las fuerzas policiales. Así, por ejemplo, el 10 de enero, en el marco de un operativo, la policía se llevó una vaca y dos terneros. Unos meses atrás tuvieron ovejas, pero también se las llevó la policía.

Los frutos de sus actividades de pesca y recolección son las truchas del río; las plantas medicinales; alimentos vegetales como calafate, *michay*, *diwegueñe* (son como los llao llao pero es más carnoso, crecen en el ñire), papitas de campo y menta; de los árboles frutales obtienen manzanas, cerezas y ciruelas; también recolectan madera seca para leña (para consumo diario o para hacer la ceremonia del *pillan kutra*). El agua potable la obtienen de los menucos.

Con respecto a las actividades colectivas de siembra, los integrantes de la Lof cosechan y distribuyen equitativamente entre ellos, papas, trigo, arveja, habas, girasol, cebolla, ajo, tomate, lechuga, acelga, rabanito, maíz, porotos, zapallo, perejil, orégano, cilantro, zanahorias, lechuga.

Entre las actividades productivas, también se dedican a la producción de cremas –con base de caléndula--, de té de rosa mosqueta y de canastos con las varillas de sauce mimbre.

- Las formas actuales de posesión espiritual y política

Además de la posesión material, los integrantes de la Lof han profundizado también su posesión política y espiritual del territorio. El territorio se practica a través de la realización de distintas ceremonias espirituales y políticas.

Entre los lugares de uso ceremonial, se encuentra el *kuni* (también nombrado en las entrevistas como *kunito* o *pillan leufun*), que es donde se levanta el *camaricun* o *camaruco*. La Lof en Resistencia levantó dos *camaruco* y dos ceremonias de *wiñoy tripantu* (ceremonia para recibir el nuevo ciclo) en el territorio recuperado. En este lugar ceremonial también se lleva a cabo el *nguillatun* (ceremonia espiritual) con la que inician los *trawn* (parlamentos mapuche). Hasta la fecha la Lof realizó aproximadamente diez *trawn*. Tanto en los *camaruco*, en los *wiñoy tripantu* y en los *trawn*, participaron miembros de distintas comunidades mapuche. También en el lugar se hicieron al menos dos tipos de *machitún* (trabajos realizados por una machi para establecer comunicación con las fuerzas del lugar).

Otros lugares ceremoniales son los sitios donde se realizan “las pagas” a las distintas fuerzas –a la fuerza del agua, del viento, de los *lawen*, entre otras. En la vida cotidiana, los miembros de la Lof piden permiso a estas fuerzas e intercambian con ellas, cada vez que “sacan” agua, leña, frutos, etc... Sin embargo, realizan periódicamente ceremonias especiales “de paga” para mantener las relaciones con el entorno en condiciones de reciprocidad. En estas ocasiones más formales se hace una entrega colectiva a las fuerzas con las que han estado interactuando en el territorio. Los distintos lugares (orillas del río, *menucos*, entre otros) donde se llevan a cabo las diversas “pagas” son también lugares ceremoniales inscriptos en los espacios afectivos y vividos por las personas de la Lof.

En estos años de control territorial, la Lof también levantó un *paliwe*. Este es el lugar donde se juega al *palín*: “*que más que un juego es un espacio donde se fortalecen lazos sociales. El paliwe lo hicimos nosotros, no es que estaba de antes*” (entrevista etnográfica).

6.3. El territorio como organización sensible del mundo

Las trayectorias personales de la mayor parte de los miembros de la Lof han estado marcadas por una búsqueda permanente de sus orígenes e historias como miembros del Pueblo Mapuche. En esta búsqueda, ellos y ellas fueron restaurando, en narrativas de pertenencia, los fragmentos y los silencios que fueron recibiendo de la personas mapuche que los guiaron en la tarea. Este proceso de subjetivación –esto es, de conformación de un *sí mismo* como un sujeto de un tipo determinado y con una autobiografía específica (Rose 2003)—implicó también profundizaciones y aprendizajes en las formas de percepción y de relacionamiento con el entorno –llamado generalmente “naturaleza” por la ciencia moderna. El entendimiento del territorio, desde las memorias y los conocimientos mapuche heredados, es el que condiciona las formas de habitarlo, pero también las maneras en que los miembros de la Lof se definen a sí mismos como mapuche.

Para dar cuenta del modo en que los miembros de la Lof fueron organizando sus percepciones, vivencias y experiencias del territorio de acuerdo a los conocimientos mapuche que fueron recibiendo, divido las entrevistas realizadas en dos ejes a los que denominé “estar *en*” y “estar *con*”.

- Estar *en*

En distintas conversaciones, los miembros de la Lof explicaron el sentido de territorio que determina sus formas de mirar, de relacionarse y de estar en él. En principio, cada persona tiene su *wallmapu* --su territorio-- cuya extensión llega hasta “donde alcanza la vista de uno, hasta el círculo del horizonte que se forma alrededor de uno”. Así lo explica uno de ellos:

“Por ejemplo, yo estoy acá, pongámosle que el *peñi* está en la punta de aquella loma de allá, él ve otras cosas que yo no veo, pero parte de lo que ve es parte de lo que yo veo. Tanto donde está él como donde estoy yo es un solo territorio, porque los dos somos mapuche, convivimos en el espacio, no solo entre personas y con todos los elementos. Así es que está entramado todo el *wallmapu*, el territorio mapuche” (entrevista etnográfica).

Esta concepción del territorio es compartida por distintas comunidades y organizaciones mapuche. En los comunicados públicos de los distintos Parlamentos o *Trawn* --realizados en Chubut, Río Negro o Neuquen en las últimas cuatro décadas¹⁰--, los mapuche fueron subrayando los puntos centrales y comunes entre sus definiciones situadas de territorio. En concordancia con este marco general, los miembros de la Lof entienden también el territorio como multidimensional, donde cada elemento que lo constituye ocupa un lugar en una de esas dimensiones. Como uno de los integrantes de la Lof expresa, para que exista esta realidad, todas estas dimensiones son necesarias :

“Entonces el mapuche no sólo reconoce territorio como este espacio por donde va caminando, por donde ve la vista, sino también lo que está por debajo y lo que está por encima, a nivel físico, material, si se quiere decir, pero también a un nivel mucho más sutil, más energético, hasta un nivel microscópico y macro. Existen otras dimensiones para que pueda existir esta realidad por donde nos estamos moviendo ahora. Eso es lo que es el territorio para el mapuche” (entrevista etnográfica).

Esta interpretación de las experiencias territoriales es recurrente en la zona del noroeste de Chubut en la que he centrado mi trabajo antropológico hace veinte años. Estas formas de organizar la realidad en la que viven cotidianamente sus vidas son actualizadas en múltiples y diferentes *ngtram* sobre “la gente de abajo”, sobre “el *renu*”, sobre “los mensajes que llevan los pájaros”, sobre “los enojos del *pillan* (volcán)” o sobre “los portales con los ancestros” (ver Ramos 2010).

¹⁰ Ver por ejemplo los comunicados públicos de los Parlamentos Autónomos Mapuche y Tehuelche de la provincia de Chubut, convocados por la Organización de Comunidades 11 de Octubre entre los años 2002 y 2007.

A partir de estas definiciones socioculturalmente significativas para el Pueblo Mapuche la idea de límite o de frontera territorial, tal como fue impuesta por los procesos hegemónicos de territorialización, sería, desde el punto de vista de la experiencia mapuche, un constructo artificial, arbitrario y sin sentido racional.

“Por eso nosotros no podemos decir que el territorio de esta comunidad es lo que está entre estos alambres, va más allá de un alambre. Por más que no estemos ejerciendo el control territorial en ese territorio de allá ((señala a la distancia)) sabemos que aquel es parte de este territorio porque es todo una sola cosa. Nosotros estamos haciendo uso de una porción” (entrevista etnográfica).

- Estar con

Como ya hemos mencionado antes, los miembros de la Lof iniciaron hace muchos años atrás el proceso de restauración de memorias y de recuperación de conocimientos ancestrales, sin embargo, en los últimos años, esta tarea restaurativa se concentró en la reconstrucción de los conocimientos y de las habilidades de comunicación con el lugar específico que se iba a recuperar en el Departamento de Cushamen. En estos aprendizajes acerca de los saberes en torno al lugar, fueron imprescindibles las conversaciones mantenidas con las abuelas y los abuelos “de cariño” que practicaron históricamente ese mismo territorio en sus propios circuitos cotidianos. Comienzo sintetizando aquí esos sentidos afectivos y locales de lugar, con el fin de subrayar el hecho de que ocupar un territorio no consiste meramente en estar sobre o dentro de él, sino habitarlo junto o *con* otras agencias no humanas o fuerzas que lo constituyen.

En el territorio existen y se manifiestan distintas fuerzas como los *newen* y *ngen*. Los *ngen* o fuerzas ordenadoras de la vida están en todos lados y se manifiestan como *elmapun* –la fuerza del universo--, *elchen* –el que entrega la gente, “porque el ser humano existe por algo, es el por qué y el algo que sostiene al humano, el que lo mantiene en movimiento-- y *ellawen* –el que entrega remedio--, entre otras manifestaciones. Existen también otras fuerzas, como el *ngen co* –del agua— que se manifiesta en el río, en los menucos, en los traienco (donde baja el agua).

Ahora bien, en cada territorio, estas fuerzas se materializan de formas particulares y trabajan e influyen las vidas de maneras específicas. Así, por ejemplo, la fuerza del universo –*elmapun*-- que ordena el territorio de la Lof entrega energía al dueño de los vientos, que se manifiesta o materializa en forma de remolino. Las personas de la Lof lo nombran en sus ceremonias, pero no damos aquí el nombre porque además de ser secreto, sus usos son muy delicados para la comunidad.

“yo no he conocido un territorio donde haya tanto viento como acá, debe ser por eso que el *ngen mapu* se manifiesta como remolino, ya sean grandes o chicos, de un lado para el otro, esa es la forma en que se manifiesta aquí, es como el *longko* del lugar” (entrevista etnográfica).

A partir de estos conocimientos, los miembros de la Lof fueron aprendiendo colectivamente a relacionarse con el lugar del mismo modo en que lo hacían sus abuelos y abuelas, en decir, a comunicarse con las distintas fuerza en distintos tipo de ceremonias y prácticas espirituales cotidianas.

Asimismo, los integrantes de la Lof cuentan que fueron sabiendo de la existencia de otras fuerzas que se manifiestan en el lugar pero que todavía no saben cómo nombrarlas o reconocerlas:

“Algunos viejitos están un poco olvidados. Cuentan de una fuerza grande que hay acá que es muy poderosa también (*wentu* o protector de los cerros), que vive en el cerro, y que es muy sagrada para los viejitos. Se encuentra en el Cerro Mogote, ese es un cerro muy sagrado, ese hace llover. Cuando la gente se sube allá arriba, grita o hace ruido, llueve, dicen que es un cerro muy celoso” (entrevista etnográfica).

A medida que los miembros de la Lof fueron reconociendo las fuerzas y aprendiendo a relacionarse con ellas las empezaron a nombrar en *mapuzüngün* antes de ciertas actividades, puesto que, como ellos expresaron, “no se trata de algo filosófico sino que es la práctica misma”. Cuando sacan un poco de *lawen*, de agua, de leña, se debe entregar algo a cambio para generar reciprocidad con las fuerzas del lugar. Además de las “pagas” cotidianas, en determinados momentos y en distintos sitios del territorio se levantan ceremonias colectivas de “paga”. Desde este ángulo, recuperar un territorio no es meramente “llegar y aguantar” sino también prepararse para generar un vínculo directo y profundo con las fuerzas del lugar. Por eso, para los miembros de la Lof es importante también enseñar a los niños de la comunidad a hablar en *mapuzüngün*, para que puedan hacer *guelipun*, esto es, entablar una comunicación con las fuerzas de territorio para que estas los reconozcan. En esta misma dirección, adquieren sentido las prácticas espirituales y territorializadas del *camaruco*, el *wiñoy tripantu*, los *nguelipun* con los que inician los *trawn* y los *machitún*. Al fortalecer esos vínculos con el lugar, la comunicación con las distintas fuerzas se va haciendo cada vez más directa y cotidiana, y pueden recibir señas, mensajes, avisos, alertas para orientar sus decisiones y formas de actuar.

Finalmente, conectando los sentidos territoriales que hemos denominado aquí como “estar en” y “estar con”, menciono el nombre que los miembros de la Lof dan al territorio que llega hasta donde alcanza su vista y en el que la fuerza de los vientos es la principal ordenadora de la vida: *Curamapu*. Esta manera de nombrar el territorio la recibieron también de algunos de los ancianos con los que conversaron durante estos años. En *Curamapu*, expresan algunos ancianos, el *ngen* de los vientos existe antes de las personas e, incluso, su existencia es previa a la de otras fuerzas que después fueron apareciendo.

7. Conclusiones

1. Para la construcción de espacios institucionales de diálogo y de entendimiento entre los distintos sectores que conforman nuestra sociedad resulta necesario recentrar los principios de la interculturalidad en la persecución de una mayor inclusión e igualdad social. En esta empresa cognoscitiva, ética y política, la Antropología puede ser una herramienta útil para propiciar el respeto a la autodeterminación identitaria de las personas y hacia las formas históricas y socioculturales de ejercer esa autodeterminación. Para el caso que aquí nos convocó, el trabajo etnográfico implica: a) que para hablar del conocimiento sobre el pasado es necesario poner en contexto la producción de las narrativas históricas oficiales, denunciar sus silencios y banalizaciones con respecto a las experiencias indígenas y reponer, desde marcos interpretativos verosímiles (como los *ngtram*), aquellos eventos históricos que fueron borrados de los imaginarios históricos en los que nos formamos; b) que para hablar de legitimidad –por ejemplo, acerca de la ocupación de un territorio—es necesario revisar las definiciones de las categorías utilizadas –por ejemplo, “ocupación tradicional” o “comunidad”—para desterrar los prejuicios y las prácticas discriminatorias que subyacen en ellas.
2. El pueblo mapuche no solo es preexistente a la formación del Estado nacional, sino que sus formas de territorialidad eran muy diferentes a aquellas que fueron impuestas por el Estado. Al respecto, destacamos, en la primera parte del informe, la inexistencia de límites geográficos entre los territorios mapuche, siendo la práctica del deslinde una función de sus nociones de naturaleza, de los usos del espacio, de las alianzas y de las relacionalidades cambiantes entre los distintos grupos. Asimismo, subrayamos la importancia que ha tenido, en la historia del Pueblo Mapuche, el sostenimiento del control territorial y de la autonomía grupal frente a otros grupos mapuche y/o tehuelche, y frente al Estado.
3. Cuando la noción de “ocupación tradicional” refiere a la continuidad sin interrupciones desde el siglo XIX de un mismo grupo familiar en un mismo sitio geográfico, niega los mismos procesos históricos que hoy nos obligan a utilizar jurídicamente una categoría como “ocupación tradicional”. La recuperación de territorio en nombre del Pueblo Mapuche es, ante todo, un reclamo histórico realizado en el marco de la constitución nacional (art.75). Por lo tanto, el punto de partida para enmarcar cualquier proceder institucional en relación con este tipo de reclamos debe partir de la reconstrucción de los procesos históricos en los que el Estado fue responsable de que las personas mapuche hayan dejado de tener tierras “aptas y suficientes para su desarrollo humano” (art. 75). En esta dirección, entiendo que la noción de “ocupación tradicional” debe dar cuenta de los procesos hegemónicos de enajenación y despojo de territorio y de las maneras históricas y cambiantes con las que las personas mapuche fueron enfrentando estas pérdidas para reconstruirse como pueblo.

4. Este informe pone en primer plano un enfoque etnográfico centrado en las memorias. La memoria no es ni un invento artificial ni un conocimiento inalterado por el tiempo; entendida como un trabajo colectivo de restauración --en el que se iluminan ciertos recuerdos heredados desde el punto de vista de las experiencias presentes—es siempre un proceso creativo pero inspirado en los marcos interpretativos, los consejos y las experiencias que los antepasados decidieron legar a las generaciones siguientes. Desde este ángulo, entendemos que la única definición de “territorio”, “comunidad” u “ocupación tradicional” respetuosa de un diálogo intercultural es la que resulta, en cada tiempo y lugar, de los trabajos de memoria que las personas emprenden para definirse como “siendo juntos”.
5. La recuperación territorial llevada a cabo por Pu Lof en Resistencia del Departamento de Cushamen debe ser comprendida en una historia de larga duración que inicia al menos en el siglo XIX en esa misma región, cuando los antepasados de muchas familias mapuche del noroeste de Chubut eran nombrados como manzaneros. Continúa con la violencia estatal de las campañas militares y los campos de concentración y prosigue con las historias de regreso que relatan la reconstrucción de los vínculos sociales en contextos de muerte y de dispersión de familias. Es entonces que, en un territorio modificado por la expropiación y las leyes, los distintos jefes de familia o *longko* fueron negociando con el Estado su relocalización en condiciones asimétricas de poder. La creación de la Colonia Indígena Agrícola y Pastoril Cushamen es el punto de encuentro de muchas y diversas trayectorias familiares y personales. Sin embargo, el sueño común de habitar conjuntamente un lugar para “vivir tranquilos” se vio nuevamente amenazado por los intereses económicos que empezaron a recaer, incluso, sobre estas tierras de menor productividad. Los relatos del pasado que las personas de Cushamen denominan como “las historias de las injusticias” explican tanto la migración de muchas familias hacia las ciudades como las motivaciones de las siguientes generaciones para regresar al lugar de sus padres, madres, abuelos y abuelas.
6. Las nociones de “parentesco” y de “familia” no presuponen vínculos de consanguinidad puesto que los lazos, incluso cuando se utilice el lenguaje del parentesco, resultan de prácticas socioculturales de “hacerse parientes”. Los usos locales de las nociones de “abuela/o”, “tío/a”, “hermano/a”, “primo/a” y “compadre/comadre” pueden estar dando cuenta de vínculos que no son biológicos.
7. El territorio de origen, las trayectorias territoriales personales y la experiencia de relacionarse con un determinado territorio de pertenencia confluyen en la subjetivación de las personas como “mapuche” (gente de la tierra). En pocas palabras, el diálogo respetuoso de los derechos de las personas a su autodeterminación identitaria debe partir de un entendimiento profundo del modo en que, como partes del Pueblo Mapuche, cada persona o comunidad vive, practica, piensa, siente y experiencia un territorio.

Bibliografía citada:

Bello, Alvaro (2011). "Espacio y territorio en perspectiva antropológica. El caso de los purhépechas de Nurío y Michoacán en México". *Revista Cultura-Hombre-Sociedad* 21(1) Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Católica de Temuco, DOI 10.7770/cuhs-V21N1-art119

Briones, Claudia y Walter Delrio (2002). "Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)". En A. Teruel, M. Lacarrieu y O. Jerez (comps.), *Fronteras, ciudades y estados*, Tomo I. Córdoba: Alción Editora, pp. 45-78.

Briones, Claudia y Ana Ramos (2016). "Agenciando formas de "ser juntos" en contextos interculturales: anudamientos de memoria, parentesco y política", Briones, C. y A. Ramos (eds.) *Parentesco y Política. Topologías indígenas en Patagonia*, Colección Aperturas, San Carlos de Bariloche: Universidad Nacional de Río Negro, pp. 11-52 (ISBN 978-987-3667-15-2)

Brow, James (1990). "Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past." En *Anthropological Quarterly*, n° 63(1):1-6.

Cañumil, P. y A. Ramos (2016). "Algunas reflexiones sobre los procesos de formación de *lof*". Briones, C. y S. Kradolfer. *Dinámicas políticas e identitarias de pueblos indígenas: pertenencias, límites y fronteras*, Berlin: Estudios Indiana de la editorial Gebr. Mann Verlag.

Carsten, Janet (2007) "Introduction: Ghosts of Memory". En: *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness*. Jane Carsten, ed. Pp. 1-35. Australia: Blackwell.

Carsten, Janet (2000). "Introduction: cultures of relatedness", *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge, pp.1-36.

Das, Veena (1995). *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi, India: Oxford University Press.

Delrio, Walter (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Delrio, Walter, Diana Lenton, Marcelo Musante, Mariano Nagy, Alexis Papazian y Pilar Pérez. (2010). Discussing Indigenous Genocide in Argentina: Past, Present, and Consequences of Argentinean State Policies toward Native Peoples. *Genocide Studies and Prevention* 5: 138–159.

Escolar, Diego (2010). "Arqueología, genocidio y soberanía". *XVII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Mendoza.

Fiori, Jorge y De Vera, Gustavo (2002). *Trevelin. Un pueblo en los tiempos del molino*. Trevelin: Municipalidad de Trevelin.

Gillespie, Susan D. (2000). "Lévi-Strauss. Maison and Société à Maisons". En Joyce, R. y S. Gillespie (eds.); *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*: 22-52. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Golluscio, Lucía (2006) *El Pueblo Mapuche. Política de Pertenencia y Devenir* Buenos Aires: Biblos

Grossberg, Lawrence (2010). "Teorización del Contexto", *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, 9: 17-23

Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Amorrortu, Buenos Aires.

Hill, Jonathan (1992). "Contested Pasts and the Practice of Anthropology". En: *American Anthropologist*, vol. 94, nro. 4, 809-815.

Ingold, Tim (2011). *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge.

Kohn, Eduardo (2002). "Infidels, Virgins and the Black-Robed Priest: A Back Woods History of Ecuador's Montaña Region". *Ethnohistory* 49 (3): 545-582

Mases, Enrique 2002. *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Buenos Aires, Prometeo libros/ Entrepasados.

Massey, Doreen (2005). *For Space*. London, Inglaterra: Sage Publications

Nahuelquir Fabiana (2014) "Memorias de desplazamientos, relaciones laborales y pertenencias del pueblo mapuche en Chubut. Modos de recordar y rearticular el pasado colectivo". *Segundo Congreso Internacional Los Pueblos Indígenas de América Latina, siglos XIX- XXI: Avances, perspectivas y retos*, Facultad de Ciencias Humana. Universidad Nacional de la Pampa. Sta. Rosa. La Pampa Argentina.

Olick, Jeffrey y Joyce Robbins (1998). "Social Memory Studies: From 'collective memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices", *Annual Review of Sociology*, núm. 24, pp. 105-40.

Pacheco de Oliveira, João (2010). "¿Una etnología de los 'indios misturados'? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil", *Desacatos*, núm. 33, mayo-agosto 2010, pp. 13-32

Paesa, Pascual R. (1967). *El amanecer del Chubut. Un heraldo de su cultura*. Buenos Aires: Institución Salesiana.

Ramos, Ana (2005). "Narrativas de origen y sentidos de pertenencia". *RUNA*, XXV Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 25: 131-143 (ISSN 0325-1217)

Ramos, Ana (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*, Buenos Aires: Eudeba. ISBN 978-950-23-1739-7

Ramos, Ana (2016). "Las memorias mapuche del 'regreso': de los contextos de violencia y los desplazamientos impuestos a la poética de la reestructuración", *Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: Povos indígenas em movimento na América Latina*, Florianópolis: Editora UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina) (en prensa).

Ramos, Ana (2017). "Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias" *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*, Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera, Chile (ISBN: 978-956-236-304-4).

Rose, Nikolas (2003) "Identidad, genealogía, historia". En S. Hall y P. Du Gay (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu. Pp.: 214-250.

Ripa, Julián (1980). *Recuerdos de un maestro patagónico*. Buenos Aires: Marymar.

Rusconi, Carlos (1961). *Poblaciones Pre y Posthispánicas de Mendoza. Etnografía*. Publicación Oficial. Vol. I. Mendoza: Gobierno de Mendoza.

Sahlins, M. (2011a). Whay kinship is (part one). *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 17, 2-19.

Sahlins, M. (2011b). Whay kinship is (part two). *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 17, 227-242.

Santos Granero, F. (2004). Escribiendo la historia en el paisaje. Espacio, mitología y ritual entre la gente llaneza. En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Alexander Surrallés y Pedro García Hierro, eds. Pp. 187-220. Copenhague: IWGIA.

Tola, Florencia (2016). "El 'giro ontológico' y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco"- En: *Apuntes de Investigación del CECYP*, nro. 27, 128-139.

Vezub J. (2005) *Valentín Saygüequé y la Gobernación Indígena de las Manzanas. Poder y etnicidad en Patagonia noroccidental (1860-1881)*. Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Bs. As.

Viveiros de Castro, Eduardo (2004). "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena", en Alexandre surrallés y Pedro García Hierro (Eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Lima, Grupo Internacional de Trabajo sobre Estudios Indígenas, pp. 37-79.

Viveiros de Castro, Eduardo (2003). "AND". En: *Manchester Papers in Social Anthropology*, nro. 7.

Fuentes históricas:

Cox, Guillermo E. (2005) [1863]. *Viaje en las rejiones septentrionales de la Patagonia (1862-1863)*. Buenos Aires: El Elefante Blanco.

Fontana, Luis Jorge [1886]. *Viaje de exploración en la Patagonia austral*. Buenos Aires: Talleres de la tribuna nacional (ed. imitación de la original de Ed. Confluencia)

Moreno, Francisco 1969. *Viaje a la Patagonia Austral 1876-1877*. Buenos Aires, Ed. Solar.

Moreno, Francisco [1875] 1876. "Viage a la Patagonia Septentrional." En: *Anales de la Sociedad Científica Argentina*. Buenos Aires, Tomo I: 182-197.

Musters, George Chaworth 1964 [1871]. *Vida entre los Patagones. Un año de excursiones desde el Estrecho de Magallanes hasta el Río Negro*, Buenos Aires: Ediciones Solar.

Orbigny, Alcide (1999) [1847]. *Viaje a la América meridional: Brasil, República del Uruguay, República Argentina, la Patagonia, República de Chile, República de Bolivia, República del Perú: realizado de 1826 a 1833*. Tomo I. Buenos Aires: Emecé.

Zeballos, Estanislao (1986) [1878]. *La conquista de quince mil leguas*. Buenos Aires: Hyspamerica.

Firma

Aclaración
Ana Ramos

DNI: 22549272

Investigadora del IIDYPCA (Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, CONICET/UNRN, San Carlos de Bariloche, Río Negro)