

Las “memorias de marcha” en las construcciones de pertenencias y territorialidades comunitarias mapuche

Cuenca del Arroyo Comallo, provincia de Río Negro (Puelmapu)

Autor:

Cañuqueo, Eliana Lorena

Tutor:

Ramos, Ana Margarita

2023

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctora por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología.

Posgrado

Tesis de Doctorado

**Las “memorias de marcha” en las construcciones
de pertenencias y territorialidades comunitarias
mapuche.**

**Cuenca del Arroyo Comallo, provincia de Río Negro
(Puelmapu)**



Doctoranda: Lic. Eliana Lorena Cañuqueo

Directora: Dra. Ana Margarita Ramos

Consejera de Estudios: Dra. Diana Isabel Lenton

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Buenos Aires

Febrero de 2023

Índice

Agradecimientos.....	5
Prólogo: el cruce del alambrado.....	11
Resumen del tema trabajado.....	18
Parte Introdutoria.....	20
Posicionamientos políticos y teóricos: puntos de partida de la investigación.....	20
<i>Introducción</i>	21
Capítulo 1: La historia de una pregunta.....	25
<i>Introducción</i>	25
<i>La década de 1990 en nuestras trayectorias políticas</i>	32
<i>La Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvletuyiñ: academia y activismo</i>	42
<i>Derroteros políticos y afectivos: la construcción del problema de investigación</i>	46
Capítulo 2: Consideraciones teóricas y posicionamientos epistemológicos.....	56
<i>Introducción</i>	56
<i>Producción social del espacio: territorializaciones y movilidades estructuradas</i>	58
<i>Los efectos de la política genocida en la producción de las memorias de desplazamiento indígena: la fabricación del “desierto” y de los “otros internos”</i>	70
<i>El gütxam como marco de interpretación de las “memorias de marcha” mapuche</i>	79
<i>Memorias, espacios y subjetivación: las “memorias de marcha” mapuche</i>	86
<i>Acerca de la metodología y la posición en el campo</i>	98
<i>Organización de la tesis</i>	105
Parte 1: Políticas de territorialización y estructuración de movilidades en la producción del espacio social rionegrino.....	111
<i>Introducción</i>	112
Capítulo 3: Configuraciones hegemónicas del espacio provincial rionegrino y la formación de categorías de sujeto indígena.....	115
<i>Introducción</i>	115
<i>Maquinarias diferenciadoras y territorializadoras en el Territorio de Río Negro: la “distribalización” y la producción de una región marginal</i>	119
<i>La región conflictiva y la “indeseable extranjería”</i>	127
<i>La performatividad de la “zonificación”: espacializaciones y subjetividades</i>	130
<i>La “reserva” como ordenamiento territorial y como subjetividad indígena</i>	137

<i>La “comunidad indígena” en Río Negro: los criterios para legitimar la ocupación espacial</i>	142
<i>Los “dispersos” y los “nuevos”: entre la “pérdida” y la “recuperación” de pertenencias colectivas</i>	152
<i>Ni tan “nuevos” ni tan “dispersos”</i>	158
Capítulo 4: Hegemonías y subalternizaciones en la Cuenca del Arroyo Comallo. Políticas estatales de radicación y poblamiento	163
<i>Introducción</i>	163
<i>La cuenca del Arroyo Comallo</i>	168
<i>Las trayectorias de ocupación del Lof Mariano Epulef y el inicio de una búsqueda</i>	174
<i>Las territorializaciones estatales sobre el espacio social</i>	177
<i>La confección de una lógica racista en el espacio “estriado”</i>	189
<i>Las alianzas indígenas en las estrategias de radicación: delegados y representantes..</i>	192
Capítulo 5: La persistencia de la relacionalidad mapuche en el espacio constreñido	200
<i>Introducción</i>	200
<i>El documento de 1941: el “Lof” encuentra a la “Reducción”</i>	201
<i>El acabado del estriamiento en el paraje Anecón Chico: el trazado del “cuadro”</i> ..	211
<i>Reconectando con un colectivo desde experiencias de subalternidad</i>	226
<i>Categorías performativas de inclusión y exclusión en la distribución de tierras</i>	230
<i>La construcción de una matriz espacial constreñida y la representación cartográfica de la alteridad</i>	235
Parte 2: La producción de territorializaciones desde las “memorias de marcha”	241
<i>Introducción</i>	242
Capítulo 6: El espacio de “la historia grande” y la persistencia de la movilidad en las memorias de arribo a la zona de Comallo	246
<i>Introducción</i>	246
<i>Los entornos-situaciones y los territorios-lugar en la zona de los parajes: desplazamientos y conexiones</i>	251
<i>Des-territorialización y des-lugarización: movimientos forzados y fricción entre entornos</i>	270
<i>La persistencia del movimiento en la trama del espacio</i>	279
Capítulo 7: La instauración de la metafísica sedentaria y el silenciamiento de las relacionalidades mapuche.....	284

<i>Introducción</i>	284
<i>La resignificación del espacio y la trama colectiva a través de la violencia: “la fronteriza” y el avance de la propiedad privada</i>	289
<i>Familiarizaciones mapuche en la producción del espacio: prohijamientos y emparentamientos</i>	308
<i>Relacionalidades mapuche: las comunidades ceremoniales</i>	314
<i>Los silencios en torno a las relacionalidades y comunalizaciones mapuche: pu ùlmenche, reciprocidad y lógica de “los permisos”</i>	320
<i>El poder heurístico de las “memorias de marcha” para comprender el presente</i>	337
Parte Final.....	342
Reconexiones con el territorio y rearticulación del colectivo a partir de memorias restaurativas	343
<i>Introducción</i>	343
1. <i>La fuerza de los parajes en la rearticulación comunitaria: reconectando al colectivo desde memorias de organización</i>	345
2. <i>Espacialización de trayectorias: la territorialidad y la agencia del paraje</i>	354
3. <i>Las territorialidades mapuche desde las “memorias de marcha”</i>	364
<i>Coda: La política de intersubjetividad y los sentidos afectivos del espacio en las “memorias de marcha”</i>	370
Bibliografía.....	377
<i>Lista de fuentes primarias consultadas</i>	420
<i>Entrevistas</i>	423
<i>Leyes, informes y convenios</i>	424

Agradecimientos

En todo este tiempo he reafirmado la importancia y el valor político-afectivo que tienen los proyectos colectivos. Por eso, comienzo agradeciendo a las familias y pobladores de los parajes de Anecón Chico, Cañadón Chileno, Tres Cerros, Fita Huau, Las Mellizas, Comallo Abajo, Laguna Blanca, Cerro Mesa, Mencue, Pilahue, Cerro Negro, Pilquiniyeu del Limay, Anecón Grande y tantos más, cuyo entramado fue recuperado en este trabajo. En especial, a mi propia familia, los Linares-Epulef-Cañuqueo, con quien comencé a despertar algunas de las preguntas que luego conformaron el impulso para esta investigación. También a las comunidades y *lof* que fueron rearticulándose en todo este tiempo y que me han generado muchas más preguntas sobre nuestras trayectorias comunitarias. *Mañüümüwiyiñ pu lamgen*, gracias a todos por compartir las charlas, los silencios, sus archivos y por permitirme entrar a sus hogares y a sus historias.

A mis tías, Felicinda Cañuqueo y Delidora Linares, por haberme entregado el hermoso legado con el que camino día a día. A Laura Kropff, mi amiga, compañera y directora de equipo, por adentrarme a este mundo de la academia cuando aún estaba cursando mi carrera de grado, valorar mis inquietudes, darme seguridad en tiempos difíciles y empujarme a concluir de una vez esta tesis. A Miriam Álvarez, mi *ñaña* imprescindible, con quien seguimos pensando proyectos en “mapulandia”, por el cariño, la comprensión, el sostén y la complicidad. A mi familia: mi *chao* Pelegrino Cañuqueo y mi *ñuke* Huberlinda Linares, por enseñarme a valorar los silencios y adentrarme en las epistemologías de los secretos de nuestro pueblo. A mis *weku*, Benito y Olegario Linares, por llevarme desde niña “al campo” y por habilitarme sus “papeles”. A mis hermanas Andrea y Natalia Cañuqueo, porque sin proponérselo, me ayudaron a entender que la familia también se construye y los

dolores pueden sanar, enseñanzas que convertí en insumos para esta tesis. A mis sobrinos, por quienes mi *küzaw* cobra sentido: Lihuen, Pinda, Calfu y Magín. A mi *münha* Irma Cañuqueo, por su invaluable ayuda cuando más la necesité. A mi *lamgen*, Gabriel Huenchunao, por todos los materiales que me dio sabiendo o no que terminarían aquí.

Un especial agradecimiento a mi directora Ana Ramos, por la enorme paciencia que me tuvo en todos estos años, por la lectura atenta, por no dejarme caer en mis inseguridades académicas y por acompañarme, tanto en la discusión teórica, como en aquello que me moviliza. A mis amigas e investigadoras Marisa Malvestitti y Ana Vivaldi que me leyeron en distintos momentos y me ayudaron a pensar y a mejorar este trabajo con respeto, dedicación y generosidad. A Diana Lenton, por acompañarme como consejera de estudios y como compañera de trabajo, brindando datos de archivo y guiándome en los vericuetos administrativos. A Pilar Pérez, amiga y compañera de equipo en todos los años de trabajo de campo y quien, junto a Laura Kropff, me permitieron interrogarme y desnaturalizar conceptos, a partir de proponerme otras discusiones que rompieron las fijezas y abrieron horizontes. A Walter Delrio, porque me sumó a los equipos de investigación con los que pensamos las territorializaciones, por haberme apañado en mi tránsito académico y por su amistad. A Laura Mombello, porque me convocó a seguir pensando en la articulación entre memorias y territorios.

A mis *ñaña* y “ñoño” de la Campaña *Wefkvetuyiñ*, porque desde ese espacio de activismo, arte e investigación pude hacer preguntas incómodas, recuperar las dimensiones del afecto en la política y proponer debates en el movimiento mapuche que aún perduran. A las y los dirigentes mapuche con los que dialogué, entre ellos, a los del Consejo Asesor Indígena y a los de la Coordinadora del Parlamento del Pueblo Mapuche Tehuelche de Río Negro, porque me permitieron entender las dimensiones de nuestro movimiento, aun en los

desacuerdos. Mi especial reconocimiento y agradecimiento a quienes construyeron en los noventa la Coordinación de Organizaciones Mapuche *Tayiñ Kiñegetuam* –para volver a ser uno--, porque habilitaron otro piso de discusión. En esta lista de esos “otros significativos” ocupa un lugar primordial Miguel Leuman, mi maestro dentro del activismo, a quien recuerdo siempre con profundo cariño y con quien me gustaría volver a conversar.

Agradezco a mis compañeras/os de los equipos de investigación que me permitieron profundizar en las lecturas y debates académicos: a las/los de mi actual *txokiñ*, el GITAAC (Grupo de Investigación sobre Territorializaciones, Alteridades y Agencia colectiva en Nor-Patagonia), y los grupos con los que me formé e interactué durante estos años, entre ellos, el GEAPRONA (Grupo de Estudios sobre Aboriginalidad, Provincias y Nación), a la RIG (Red de Investigadorxs en Genocidio y Política Indígena en Argentina), al GEMAS (Grupo de Estudio en Memorias Alterizadas y Subordinadas) y a las/los distintos integrantes de los proyectos de investigación radicados en las universidades públicas de Buenos Aires y de Río Negro con los que intercambié teoría y agendas de trabajo. A las y los compañeros becarias/os e investigadores del Instituto en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa-CONICET/UNRN) con quienes compartí durante mi paso por allí avances de tesis, interrogantes, aprendizajes y materiales. También mis agradecimientos a Rebeca –donde quiera que estés—y a Jorge, quienes trabajaron en condiciones sumamente desfavorables para preservar documentos públicos alojados en el Archivo Histórico de la provincia de Río Negro.

A la gente del *Gulumapu*. A mis *pu ñaña* Simona Mayo González, Silvia Castillo, Viviana Huiliñir Curio, Elisa Loncon Antileo y Andrea Salazar por acompañarme en mi *rüpu* del otro lado de la cordillera, alentándome a seguir con su *zomoche newen* y sus aportes desde la academia y el *mapu kimün*. Al gran poeta David Aniñir Guilitraro por su *poyen* en

tiempos difíciles, por ayudarme a crecer como persona y por vincularme con “la mapuchada” del otro lado. Sin vos, todo hubiese sido más difícil, aquí y allí. Asimismo, a Fabien Le Bonniec, a Bastien Sepúlveda y Pablo Mariman por el material que generosamente me proveyeron para pensar los territorios indígenas desde el *Gulumapu*. A Cristian Vargas Paillahueque, porque los “pequeños datos” que me brindó reconectaron eventos-lugar. También a Patricia Contreras Fuentes, Simón Aniñir Guilitraro, Valeska Castillo, Sebastián Barros, Marcela López y a mi *weniy* Fernando Pairican por los libros, las conversas inspiradoras y la amistad.

A la “banda colombiana”, con quienes “intersectamos” en Buenos Aires: a mi “compañerita” Estefanía Vanegas Carrasco, a Carolina Vanegas Carrasco y a Juan Ricardo Rey, por cobijarme, por los intercambios y por llevarme “tierra adentro” a través de las charlas. A María Teresa Causa –“Mate”--, y a Fernando Kropff Moreno, porque sin su ayuda no hubiera podido cursar mi posgrado en Buenos Aires. A María Sol Barbagelata, mi compañera en el arribo a la gran ciudad y al mundo del doctorado. A las y los docentes y “compas” de la Maestría en Antropología Social del IDES/IDAES-UNSAM que enriquecieron mi formación.

Para construir esta tesis conté con dos becas. La primera fue una Beca inicial de posgrado (entre el 2011 y el 2014) otorgada por el Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT) en el marco del Proyecto “Topologías de parentesco y política indígena en norpatagonia”, dirigido por la Dra. Claudia Briones, radicado en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Universidad Nacional de Río Negro. La otra fue una Beca Interna de Postgrado Tipo II (entre 2014 y 2016), otorgada por el Directorio del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Siempre estaré agradecida con la Dra. Claudia Briones que me permitió integrar sus equipos de trabajo en mis primeros años de incursión en la investigación. También con el sistema científico y educativo público, gratuito y laico argentino que posibilitó, entre otras cosas, que formara parte de una de las primeras generaciones de graduados universitarios autoreconocidos como mapuche en mi región.

Suele decirse que los errores de las tesis son individuales y recupero esos términos para anticipar que me responsabilizo enteramente por ellos. Tardé muchos años en concluir este trabajo tratando de enmendarlos. Espero que los que persistan sean insumos para seguir mejorando mi trabajo académico.

Quiero finalizar agradeciendo a mis hermanos, Cristian Linares y Segundo Epulef, que ya habitan otro espacio, porque pudimos atravesar juntos mucho más que un alambrado y parte de ese logro se refleja aquí. Los dos siguen caminando conmigo. Un *michawla pewayiñ*, hasta que nos volvamos a encontrar. Y a *pu newen* de mi *mapu* de *Kariimallin* que aunque, como me dijo un *lamgen* muy querido, “no entiendan de tesis”, son los que han cargado de sentido nuestras “memorias de marcha”. *Petu miawküleyiñ tamiñ choyün küf tüfa mapu mu. Iñkayayiñ kom ta eymün ka ñochikechi wefkületuleayiñ. Femgechi wiñokiñewküleyiñ.*

Furilofche waria mu, inaltu Nahuel Huapi lafken, Puelmapu

Febrero de 2023

*Con el tiempo dejé de decir que pertenecía a un pueblo herido
y empecé a recordar que mi sangre se levantaba por mi tierra.*

*Con el tiempo dejé de llorar la ausencia de la sabiduría antigua
y empecé a recordar que vivía en mí y que venía en cada pewma.*

*Con el tiempo dejé de decir que ya no hablaban mi lengua
y recordé que podía aprenderla hablando con mis hermanos.*

*Con el tiempo dejé de mirar desde lejos mi tierra
y recordé que podía tocar su raíz.*

*Con el tiempo dejé de querer parecerme a otros
y recordé quien soy y mis abuelos/as se levantaron en mi espíritu.*

Kintu.

“Con el tiempo” (versión inédita)

María Isabel Lara Millapan

Gulumapu

Prólogo: el cruce del alambrado

En los años de mi infancia y parte de mi adolescencia vivida en el campo, recuerdo que era costumbre dormir la siesta. Como la de todas las familias del paraje Anecón Chico, en verano la jornada laboral de la familia Linares empezaba temprano, un poco para evitar el sol del mediodía y otro porque a esas horas “no es bueno” andar por el campo, según nos habían enseñado desde chicos.

Aquel día se anunció caluroso, pero igual me tocó cocinar el pan. Aunque yo también andaba levantada desde temprano, no me dio sueño después de comer y, en lugar de descansar como todo el resto, decidí ir a refrescarme con el agua. Es de no creer que el agua de los *menuko*¹ emerja helada con más de 30 grados de calor. Disfrutando de ese relajó y estando allí, en el *mallín*², a unos 300 mts. de la casa, me quedé mirando mi alrededor. Otras veces había andado entre algunos de los cerros que podía ver. Algunas anduve con mi hermano y mi primo, otras sola o con “Capataz”, el perro. En algunos de esos momentos de a pie, otros de a caballo. Sin embargo, no había tenido oportunidad aún de ir hasta el Cerro “El Gato”. Casi sin darme cuenta, al rato ya estaba ahí, juntando piedras verdes, rojas y amarillas. Al volver a mirar alrededor pensé en lo cerca que había quedado de “La Vizcachera”, esas bardas de piedra que crecen en el medio de otro conjunto de cerritos y que no alberga vizcachas, como podría suponerse, sino ardillas. Habré tardado menos de una hora entre un lugar y otro, y ya al rato podía mirar a las ardillas retozando de piedra en

¹ *Menoko* o *menuko* en *mapuzugun* –lengua mapuche—es un surgente de agua que suele formar un pozo alrededor del cual crece vegetación y genera un espacio pantanoso o fangoso. Tiene gran valor espiritual para los mapuche. Respecto de la forma de escritura del mapuzugun, hay diferentes tipos de grafemarios que se han utilizado y se utilizan en la actualidad. A lo largo de este trabajo recurriré al grafemario *Azimchefe*, pero respetaré las formas específicas de escritura utilizadas por cada colectivo mencionado y las recurridas en cada texto citado.

² *Mallin* es un vocablo en mapuzugun que designa a una superficie húmeda, generalmente plana, que suele contar con pasturas más tiernas que el resto de los ambientes que lo rodean. Suelen estar rodeados por cerros –o *winkul*—o crecer entre cañadones –o *waw*—.

pedra y mirándome atentas para sondear si andaba con perros. Las miré un rato desde abajo –porque las alturas me dan miedo, y no me animé a subirme a las piedras--, y cuando volteé la cabeza me sorprendí estar tan cerca de “La Horqueta”. Por ese ángulo que forman dos cerros que se encuentran en una planicie, salía el sol todos los veranos. Me parecía increíble estar en el medio de esa inmensidad. Todo desde allí empezó a verse colosal. Supongo que quedé con la boca abierta al estar parada en el medio de “La Horqueta” y darme cuenta lo inconmensurable que apareció del otro lado. Durante todos los años que había ido al campo, nunca había llegado tan lejos. Sí había estado en ocasiones dentro de eso que mis tíos y los vecinos llaman “el cuadro”. No sé si alguno de ellos habrá visto alguna vez un plano catastral, pero con precisión definieron ese espacio. Ese, efectivamente, es casi un cuadrado enorme formado por unas extensísimas líneas de alambre que encerraban más de 13 mil hectáreas de tierra para beneficio de una sola persona: Rodrigo Ramón Fernández. Para trazarlos, Fernández tuvo que desterrar a muchos pobladores, entre ellos, al papá de mi mamá, Benito Linares, y antes al abuelo de ella, Mariano Epulef. Desde 1968, cuando terminaron de cerrar las líneas, ni mi mamá, ni sus hermanos habían pasado del otro lado. En “el cuadro” estaban el cerro “El Gato”, “La Vizcachera” y “La Horqueta”. Y ahora también estaba yo.

Más allá de “La Horqueta”, por el lado donde salía el sol, pude ver por primera vez un cerro que parecía una mesa, un cerro que de lejos era rojo, otro montón de mesetas que se continuaban una de otra y parecían no tener fin, una laguna ¡con agua y flamencos! (todas las demás habían empezado a secarse), otro cerro que parecía un domo y también en casi toda su envergadura lo vi a él: al cerro “Anecón Chico”. Yo lo miraba todos los días desde la casa de mis tíos, pero no podía distinguir en detalle que, en realidad, al cerro lo constituían tres formaciones que iban escalonándose. Caminé y caminé hacia el gran

objetivo con la única finalidad de verlo de cerca. Pasé por cerros, piedras, coirones, pastos salados, ña de gato, *michay*, monte negro, me crucé con liebres, *piches* y algún que otro *choique* y cuando quise darme cuenta, ya iba atravesando la planicie que media entre los demás cerros y el Anecón.

Me sentía más que una aventurera desafiando límites. Estaba sencillamente feliz. Había llegado hasta ahí con mis dos piernas y las zapatillas “Flecha” que me habían comprado los tíos para andar en el campo y les estaba dando un verdadero uso.

Cuando estuve al pie del cerro, supongo que habré tenido una especie de taquicardia. Una, porque hacía más de cuatro horas que estaba caminando y, otra, porque era bellísimo. Había un enorme halo de misterio entre esas rocas, esa elevación de arena y montes que parecía ondulante y era, al mismo tiempo, escabrosa. Obviamente, subí. Después me di cuenta que había elegido el camino más largo para hacerlo, pero qué importaba. Ya estaba en la cima. ¿Habré tardado una hora? Menos o más, el caso era que arriba el viento corría fuerte, se hacía sentir y encontré un monolito, una especie de banquito de bar, pero metálico y con la inscripción de “Ejército Argentino” escrito en la superficie. Y me senté encima. Me tuve que sujetar de los extremos para evitar caerme. El viento parecía que me iba a tirar abajo y la altura, a la que yo temía tanto, era realmente significativa. Me temblaban las piernas. No podía creerlo. A lo lejos se veía el “Monte Tronador”. Lo pude distinguir porque estaba nevado y posicionado hacia el lado donde está Bariloche. Y en el otro extremo se veía un pico anguloso nevado. ¿Será el volcán Lanín?, me pregunté. Al sur distinguí el cerro Anecón Grande, cuyas características lo asemejan más a una formación de cordillera que de meseta, y también pude distinguir varias arboledas, señal de que había viviendas de pobladores. Entre ellas, vi la de mis tíos que se veía chiquitita. El viento y el

aire fresco se me metían por la boca, pero igual grité. Estaba más que contenta por mi hazaña.

No estuve mucho en la cima. Por suerte, algo de observación de la naturaleza tenía incorporada y cuando noté que el sol empezaba a bajar, supe que las horas de luz estaban contadas. No sé a cuántos kilómetros lejos de la casa de los tíos estaba, pero seguro que entre más demorara, peor iba a ser el reto que me iban a dar por haber salido sin avisar. Así que bajé lo más rápido que pude. En el medio vi a un zorro colorado y le grité, más por miedo que por otra cosa. También vi que allá arriba había un nido enorme de un pájaro, pero no tuve la intención de ver de qué tipo de ave se trataba. Bajé el cerro y me llené los pies de tierra, me dolían un poco las rodillas, así que me senté a descansar cuando en eso veo que la piedra que me sirvió de asiento tenía forma de un tronco. Empecé a observar mejor y era una rama de árbol petrificada. ¡Asombroso! Alrededor había pequeños fragmentos y decidí llevarme uno, como prueba de que yo había estado ahí. Como el sol estaba entrando rápidamente, decidí seguir sin pausa. En eso iba cuando me di cuenta que había estado en el cerro más grande de la zona, me llevaba una piedra y no había dejado nada. Entonces saqué un pañuelo que mi tía siempre me hacía llevar para cualquier uso (limpiarse la nariz, atarse el pelo, vendarse una herida, envolver michay que juntara para llevarlo a la casa, lo que sea). Dejé ese pañuelo en una rama, bien atadito y dije “gracias”.

Me sorprendí del sentido de orientación que tuve ese día. Apenas terminé de bajar el cerro, el sol ya se había escondido. Después anduve mucho tramo, caminando apurada y sin prestar ya la misma atención que había puesto antes en observar lo que había alrededor mío. En ocasiones corrí para llegar más rápido a la casa. La noche se avino y me las vi complicada, pero decidí seguir rumbo por la imaginaria línea recta que había trazado en mi cabeza desde la cima del cerro hasta la casa de mis tíos. El camino se hizo mucho más largo

y extenuante de regreso. La noche estaba “cerrada”, como se dice en el campo cuando no hay luz de luna. Esa noche, de yapa, había luna nueva y, por lo tanto, no había esperanzas que hubiera algo de claridad. En el medio sentí la presencia de animales. Los montes y los cerros se hicieron más altos, supongo que en un juego de la visión que se dilata para poder distinguir mejor las cosas. Me dio un poco de miedo, pero seguí caminando. En ningún momento fue una opción quedarse en el campo. Cuando distinguí una laguna, la “Pitrar”, me alegré, porque era señal de que faltaba poco para llegar a casa. Como ese era terreno conocido, busqué la aguada que brota en el faldeo y tomé agua. Después seguí con mucha más seguridad. Al rato distinguí que había un enorme montal. Me costó un rato darme cuenta que, en realidad, no era monte, sino la arboleda de la casa de mis tíos. ¡Por fin! Qué dicha, había logrado llegar y por las mías, nomás. Iba totalmente segura, como hacía horas que no andaba. En eso veo una luz que se movía intermitente. No me alegró mucho en verdad. Alguien andaba en el corral de los caballos y eso sólo podía significar que fuera alguno de mis tíos, mi hermano o mi primo ensillando para salir, seguramente, a buscarme. Problemas. En un instante me di cuenta que estaba cerca de un escarmiento verbal de los tíos. Tragué saliva y le grité al de la luz para que se diera cuenta que iba llegando de regreso. La luz se detuvo y cuando estuve cerca, se quedó alumbrándome. Cuando llegué a unos pocos metros, me di cuenta que era mi primo Segundo. Me preguntó si estaba bien. Le dije hasta donde había llegado. Me contó que lo habían mandado a buscarme.... por donde fuera. Nadie tenía idea de por dónde había salido. Y me advirtió: “la tía está en la cocina”. Cuando entré a la casa, me molestó acostumbrarme a la luz de la lámpara a kerosene. Pero en realidad, ahora que lo pienso, eso era lo que menos me preocupaba. Mis tíos sentados alrededor de la cocina, la mirada entre preocupada y burlona de mi hermano y el agujijón de

los ojos de mi tía me recibieron. Fue ella la que tomó la palabra: “lávese y venga a comer”, me dijo.

Supongo que al verme se dieron cuenta que estaba bien, porque nadie me preguntó. Cuando terminé de lavarme la cara, las manos y los pies, sentí que mis piernas parecían dos varillas de sauce agitadas por un ventarrón. Estaba exhausta y con ganas de acostarme a dormir, pero faltaba la parte de “venga a comer” que no era sólo, estrictamente, comer.

La sopa estaba exquisita, pero no podía concentrarme en el sabor. Hasta las manos me temblaban. Por fin, mi tío Benito rompió el hielo y me preguntó “¿y...dónde andabas?”. Le conté que había estado en “el cuadro”. Mi tío Olegario me reprochó lo que consideraba un acto temerario. Me dijo que si ellos ya no me habían advertido de los peligros que podría haber atravesado. No alcancé a entender bien qué eran esos peligros. Me imaginé un zorro queriendo masticarme los talones. O una avalancha de piedras cayéndome en la cabeza. O un fantasma apareciéndose de repente. Nada de eso era verosímil en ese lugar. Porque los zorros no persiguen personas, las piedras abundan, pero no se derrumban y había cruzado varios kilómetros desde el cerro hasta la casa con noche oscura y no había visto nada raro. Lo único que podía ser peligroso era la presencia de personas de carne y hueso como yo, aunque al igual que con las apariciones fantasmales, tampoco había tenido la sorpresa de toparme.

Después mi tío Benito me preguntó por dónde había andado. Comencé a describir el itinerario y, un poco con temor, les dije que había llegado hasta el cerro Anecón Chico. “¿Hasta arriba?”, me preguntó mi tío. “Hasta arriba”, dije yo. Y mi hermano Cristian entonces me preguntó qué se veía y se me vino toda la panorámica a la cabeza y describí con todo el detalle posible lo que había visto. Me entusiasmé contando los pormenores de cómo era allá arriba, de lo que se veía y que había encontrado una piedra con forma de

árbol y en eso estaba cuando mi tía Delidora me preguntó si le había *pagado* al cerro. Titubeé la respuesta, pero igual le dije que sí.

Cuando nos acostamos, el cansancio era tremendo. Sabía que al otro día debía levantarme temprano y no quería perder ni un momento de sueño, pero me quedé pensando si realmente había *pagado* o no, si mi tía y yo estábamos hablando de lo mismo. Y me dormí.

Resumen del tema trabajado

La experiencia común del desplazamiento como consecuencia del avance estatal sobre el territorio patagónico constituye uno de los más significativos eventos estructurantes de las memorias sociales mapuche. A su vez, es un marco de interpretación específico en relación a la propia historia que afecta el entramado de las pertenencias colectivas y las formas de territorialización indígena mapuche. Ese marco y esas memorias sociales se actualizan en el devenir de arenas de disputas políticas donde la identidad, la pertenencia indígena, los modos de organización colectiva y las trayectorias sobre el espacio devienen tópicos en disputa con efectos materiales concretos.

Teniendo en cuenta estos procesos, el objetivo general de esta tesis es analizar cómo diferentes formas de recreación y transmisión de memorias sociales producen lugares de apego, instalaciones estratégicas y espacio social a partir de indagar en la construcción de sus memorias colectivas. En esa dirección, cobra importancia la transmisión y recreación de las “memorias de marcha” (sobre lugares de origen, desplazamientos y arribos resultantes del traslado forzado y el sobreviniente como consecuencia de la ocupación del territorio indígena) para la actualización y producción de sentidos de pertenencia y de territorialidad. La producción de estas memorias sociales deben leerse en relación a la aplicación de mecanismos de territorialización operados por agencias estatales y privadas. Esas memorias son trascendentes en tanto contienen mecanismos de recordar y olvidar —sobre trayectorias antiguas, pasadas y contemporáneas— que entran territorializaciones y subjetivaciones que aún resultan indecibles en el marco de los dispositivos que operan sobre las concepciones del “otro” indígena.

El análisis de estas formas de recreación de la vida social en relación al espacio tiene la especificidad de ser abordado en una zona en la que el Estado, pese a haber recibido solicitudes de reconocimiento a la ocupación de tierras por parte de familias mapuche organizadas, optó por atomizar las demandas colectivas en todo el siglo XX. Puntualmente, comprende parajes rurales y localidades cercanos a la cuenca del Arroyo Comallo en el suroeste de la provincia de Río Negro.

Se parte de entender que la configuración de territorializaciones en Norpatagonia no sólo se impulsa desde agencias estatales o privadas, sino también a partir de las interpelaciones que realizan los colectivos indígenas subalternizados. De esta manera, la construcción del espacio se entrama a los procesos de subjetivación indígenas e implica la (re)configuración del espacio pensado como nacional y provincial. Así, los objetivos de investigación parten de historizar los sentidos locales de territorialidad para dar cuenta de cómo se han gestado nociones de espacio y de grupo mapuche con posterioridad a la ocupación estatal de la Patagonia. Otro objetivo es la contextualización de la formación de grupos que apunta a poner en relevancia el entramado entre las personas y sus prácticas con el espacio que definen modos de ser, pertenecer y comunalizar desde trayectorias –antiguas, pasadas y contemporáneas—que entran procesos de subjetivación que inciden en el plano político. Finalmente, se analizarán los marcos de interpretación y sus formas de transmisión –discursivas, proxémicas y materiales—para conocer cómo se actualizan, negocian y disputan sentidos de pertenencia y territorialidad entre grupos indígenas.

Parte Introdutoria

Posicionamientos políticos y teóricos:

puntos de partida de la investigación

Introducción

Durante la década del 2000, los diálogos con otras experiencias de activismo político nos permitieron a una nueva generación de jóvenes mapuche y no mapuche ampliar discusiones y proponer estrategias en el marco de “geografías condicionadas”, como las denominó Lawrence Grossberg (1992). Esas geografías, al tiempo que ubican a los actores en posiciones diferentes, permiten movilidades que, aun estando supeditadas, pueden producir replanteos, quiebres o propuestas en el curso de los procesos sociales. Como muchos otros jóvenes mapuche de mi generación, nuestros condicionamientos se expresaban en términos de clase, en tanto formábamos parte de la clase trabajadora o de las “barriadas pobres” de las periferias urbanas, a lo que se sumaban construcciones étnicas, racializadas y espacializadas que nos ubicaban en una posición subordinada respecto de otros. Algunos de los replanteos a esos condicionamientos y propuestas de reformulación en los que participé se produjeron desde una red que llamamos “Campaña de Autoafirmación Mapuche *Wefkvletuyiñ*”, de la que fui activa integrante. La Campaña *Wefkvletuyiñ* reunía dos experiencias previas: la “Campaña de Autoafirmación Mapuche *Iñche mapuche ngen –yo soy mapuche--*” y el “Primer Encuentro de Arte y Pensamiento Mapuche *Wefkvletuyiñ – estamos resurgiendo—*” que organizamos al iniciar el siglo XXI. Desde ese espacio, y en función de explicar nuestra situación de subordinación, comencé a visitar trayectorias³ sociales de desplazamiento y rearticulación indígena originadas a partir del avance estatal sobre la Norpatagonia, incluyendo la de mi propia familia.

En el proceso de trabajo de la Campaña *Wefkvletuyiñ* se articularon diversos momentos que considero significativos y en los que dialogaron trayectorias de activismo propias y de

³ A lo largo de la tesis iremos ahondando en esta categoría. En lo inmediato, profundizaré en aspectos del concepto en apartado del primer capítulo denominado “La Campaña de Autoafirmación Mapuche *Wefkvletuyiñ*: academia y activismo”.

la generación política anterior –mapuche y no mapuche—, formas colectivas de organización en un contexto de crisis de representación política producto del neoliberalismo y las propuestas del movimiento mapuche de Argentina que incorporaba en su agenda demandas hacia el Estado nacional y los estados provinciales de restitución territorial, reconocimiento de la autodeterminación y de reparación histórica. A eso se sumaba una forma particular que se fue desarrollando dentro de los proyectos de investigación en los que participábamos y en los que etnografía y activismo confluyeron en líneas de investigación novedosas. La estrategia etnográfica fue entretejida a partir de múltiples cruces entre memoria social, biografías, parentescos, procesos de movilización política, reflexión teórica, revisitas a la producción intelectual de las organizaciones mapuche, planteos sobre el acceso diferencial a la tierra y al territorio y discusiones en torno al estado-nación. Sin todo este recorrido, la pregunta por las movilidades, las territorializaciones, los agenciamientos colectivos y las formas de rearticulación comunitaria no hubiesen tenido lugar dentro de mis preguntas de investigación. Para dar cuenta de este proceso, en esta primera parte me interesa poder explicitar el punto de partida que dio origen a este trabajo.

En el primer capítulo daré cuenta de cómo llegué a formular la pregunta de investigación a partir de la confluencia de diferentes trayectorias políticas, teorías y afectos en la práctica de integrantes de una generación de activistas en la primera década del siglo XXI. Se presentará la discusión general poniendo énfasis en mi lugar de interlocución en el campo. Ese lugar y las preguntas de investigación que derivaron en la tesis, serán reconstruidos a partir de contextualizar las discusiones surgidas en las últimas décadas en torno a los indígenas, su relación con el estado-nación argentino, sus procesos de demanda y agenciamiento, así como los planteos relativos a la articulación entre identidad y territorio

que establecen continuidades y rupturas con el proceso particular de articulación indígena en la zona de Comallo, donde se emplaza mi investigación. Daré cuenta de las implicaciones que las concepciones sobre comunidad mapuche, territorio y construcción social de la identidad cimentadas desde las organizaciones supracomunitarias mapuche durante la década de 1990, han tenido en los procesos de visibilización/ocultamiento de la presencia indígena en Río Negro. Asimismo, cómo esas concepciones fueron resignificadas durante la década del 2000, en el contexto de emergencia de nuevos planteos en torno a la identidad mapuche en contextos urbanos.

En el segundo capítulo, se describirá el punto de partida teórico elegido para la tesis, donde se retomarán las perspectivas surgidas del campo de los estudios de memoria que han incorporado la especificidad de los grupos subalternizados y, particularmente, de quienes trabajan con las memorias de los grupos indígenas. A partir de lo desarrollado en el capítulo anterior analizaremos cómo a partir de esos nuevos planteos fue posible indagar en formas de transmisión de las narrativas de origen entre familias mapuche –particularmente, ciertas formas de arte verbal y géneros discursivos que organizan la historia mapuche, como el *güttxam*⁴-- y que permitieron vincular las preguntas de investigación con las teorías propuestas por los estudios de memoria. Asimismo, utilizaremos estos géneros discursivos como marcos de interpretación para abordar el problema de las comunidades no reconocidas, como fue el caso de la comunidad de la cuenca del Arroyo Comallo.

Por otro lado, se pondrá el abordaje analítico de la tesis en contexto con las investigaciones producidas en la academia argentina sobre el proceso de genocidio indígena. Entendemos que contextualizar en este marco la trayectoria de una comunidad negada por el Estado y por las organizaciones indígenas, permite, a su vez, encuadrar las teorías sobre secretos y

⁴ Género discursivo mapuche sobre episodios históricos.

silencios en tanto productores de memorias sociales. Además, se expondrán conceptos teóricos que permitirán entender los procesos de territorialización y de movilidad/fijación que se retomarán a lo largo de la tesis. En este cruce teórico, se trabajará en diálogo interdisciplinar con las propuestas que enfatizan en las producciones del espacio de grupos sociales que no han tenido acceso al poder y cuyos conocimientos, formas de relación y trayectorias han sido excluidas como parte de los proyectos de construcción de estado-nación. Además de exponer un estado de la cuestión en torno a las principales preguntas que conectan investigaciones anteriores en Norpatagonia, se profundizará en la definición teórica de “memorias de marcha” para comprender el proceso situado de los mapuche en la zona de estudio.

Un punto importante para sacar a la luz son las discusiones y la estrategia metodológica que hemos construido para interrelacionar la posición en el campo como activista política mapuche que me ha permitido construir y deconstruir categorías, con el desafío analítico y teórico que implica analizar procesos de comunalización del que formo parte. En este caso, la reflexividad se produce desde el lugar en el activismo, en la academia (con anclaje patagónico) y la particular manera en que se relacionan pueblos indígenas y estados en la Norpatagonia que van creando formas específicas también de producir teoría y abordar analíticamente el campo. Por último, se dará cuenta de la forma en la que se organizará la tesis.

Capítulo 1: La historia de una pregunta

Introducción

La Línea Sur o Zona Sur es una de las regiones en las que se divide Río Negro y abarca una parte importante de la geografía provincial.⁵ Su configuración como región está en parte determinada por el trazado de la línea del ferrocarril que conecta la ciudad capital provincial rionegrina de Viedma, ubicado sobre la costa del Atlántico en el este, con la ciudad de Bariloche, en el oeste cordillerano, definiendo una línea sinuosa que atraviesa la provincia (ver figura 1). A lo largo del trazado de la línea del ferrocarril se han emplazado las principales localidades de lo que en el imaginario social provincial se conoce como la Línea Sur: Valcheta, Ramos Mexía, Sierra Colorada, Los Menucos, Maquinchao, Ingeniero Jacobacci, Comallo y Pilcaniyeu. En torno a ellas se articulan y nuclean los distintos parajes rurales que las circundan. Sobre el recorrido de una antigua “rastrillada” indígena que comunicó el Atlántico con el Pacífico se trazó esta línea ferroviaria que dio vida a poblaciones que, en estas distintas etapas, operaron como punta de rieles.⁶

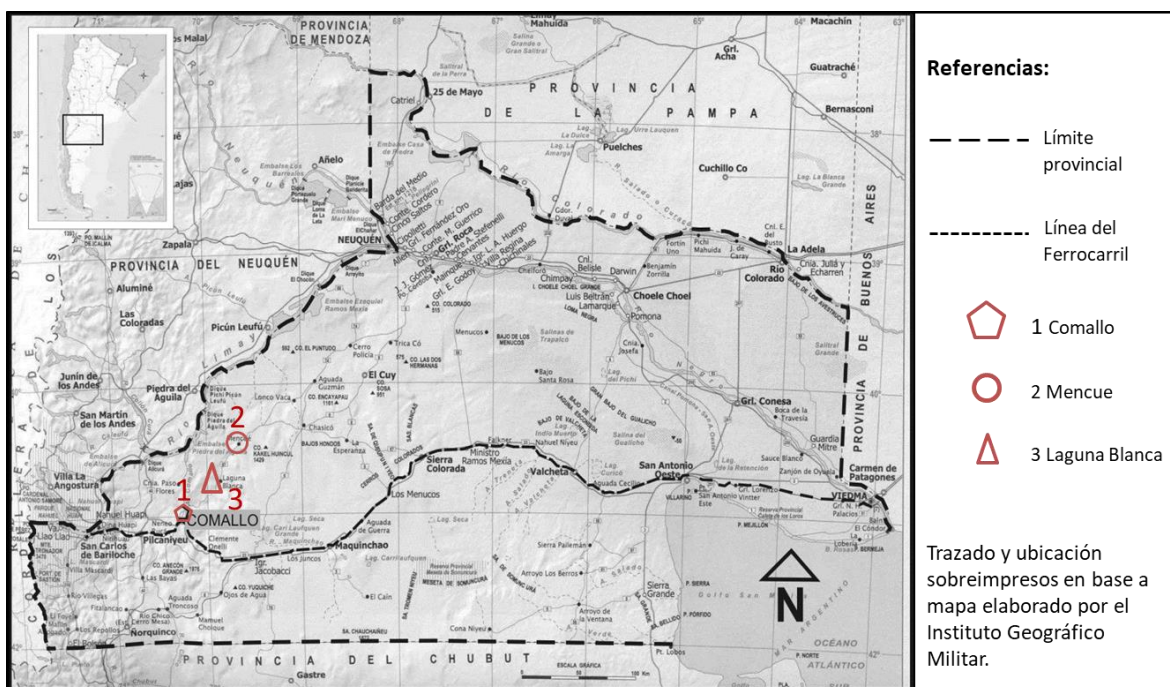
⁵ Hay dos tipos de zona que se superponen en nuestro análisis: la zona como proceso de regionalización y la zona como categoría nativa que vincula trayectorias sociales que se entienden como compartidas. Sobre la primera, la zona como regionalización, ahondaremos en el capítulo 3.

⁶ El Ferrocarril que conecta el Atlántico hasta el oeste cordillerano surgió como un proyecto de continuidad del Ferrocarril General Roca que partía desde Buenos Aires. El trazado de esta línea férrea se realizará en diferentes etapas entre 1909, partiendo desde San Antonio en la costa atlántica, y concluyendo en 1934, cuando se finaliza la conexión con la ciudad de Bariloche. El ferrocarril concentrará diferentes proyectos de territorialización en esta parte de la Norpatagonia, desarrollándose finalmente el que promovía la desconexión con el oeste cordillerano (Mazza y Bruno, 2017; Méndez, 2010).

FIGURA 1:

Mapa de la Provincia de Río Negro con ubicación de Comallo y trazado del Ferrocarril.

Sobreimpresión realizada por la autora.



Fuente: Mapa elaborado por el Instituto Geográfico Nacional, 2008

([https://www.gifex.com/detail/2009-10-28-](https://www.gifex.com/detail/2009-10-28-10793/Mapa%20de%20la%20Provincia%20de%20Rio%20Negro%20Argentina.html)

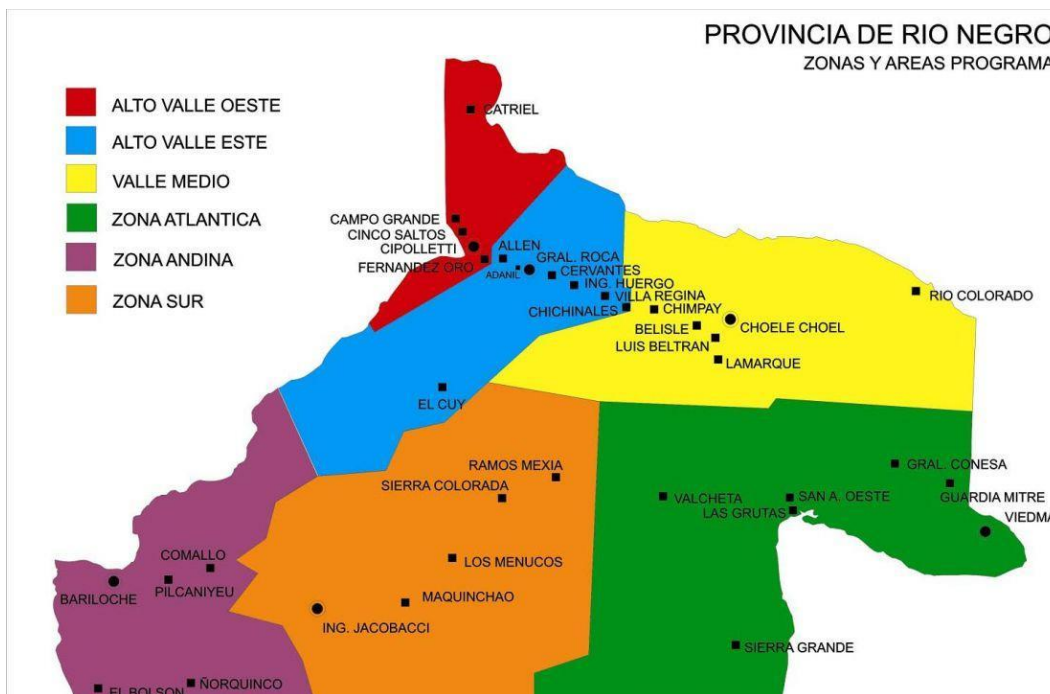
[10793/Mapa de la Provincia de Río Negro Argentina.html](https://www.gifex.com/detail/2009-10-28-10793/Mapa%20de%20la%20Provincia%20de%20Rio%20Negro%20Argentina.html))

Si bien varían entre sí en número de habitantes, la mayoría de estas poblaciones son reducidas y contrastan fuertemente con las principales ciudades de la provincia, tales como San Carlos de Bariloche, General Roca, Cipolletti o Viedma. Como toda zonificación, la Línea Sur no se ha mantenido fija y ha sido permeada por distintas políticas estatales que han definido su contorno. Para algunas agencias estatales como el Ministerio de Salud, la superficie de la Línea Sur se reduce a dos departamentos: el de 25 de Mayo y 9 de Julio (ver figura 2).⁷

⁷ Esta delimitación no sólo es utilizada por el Programa de Salud Mental del Ministerio de Salud de Río Negro, sino que suele ser recurrida por otro tipo de organismos oficiales y no oficiales. Así, los departamentos de Pilcaniyeu y Ñorquinco pueden ser incluidos dentro de la zonificación de la Zona Andina, mientras que el

FIGURA 2:

Zonificación de la provincia de Río Negro según el Ministerio de Salud de la provincia



Fuente: Zonificación del sistema de salud de la provincia de Río Negro, sitio oficial del Programa de Salud Mental Comunitaria y Adicciones, Ministerio de Salud, 2022

(<https://rionegro.gov.ar/index.php?contID=49802>)

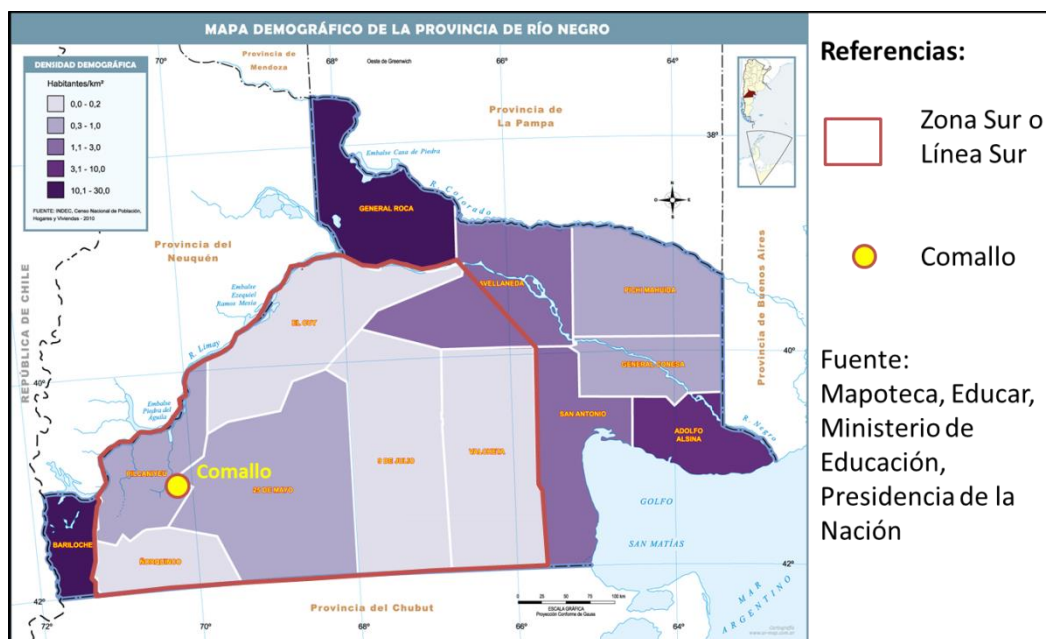
Sin embargo, la configuración territorializadora más recurrente es la que describe a la región como constituida por seis departamentos completos: Pilcaniyeu, Ñorquinco, 25 de Mayo, El Cuy, 9 de Julio, Valcheta y parte del departamento Avellaneda, abarcando más de la mitad de la superficie rionegrina (ver figura 3). Aún con estas variaciones, esta zona se ha caracterizado por ser la que presenta la menor densidad poblacional de la provincia.⁸

departamento de El Cuy es integrado a la zona del Alto Valle Este, el de Avellaneda al de Valle Medio y el de Valcheta a la Zona Atlántica.

⁸ Un dato que ilustra esta disparidad es que la población comprendida por los Departamentos 9 de Julio, Ñorquinco, Pilcaniyeu, Valcheta, 25 de Mayo, El Cuy y Avellaneda tienen un total de población de 76.086 personas. Ese número es superado por un solo departamento, el de Bariloche, con 133.500 habitantes. El departamento más numeroso en población es el de General Roca, con 320.921 habitantes. Siendo que el total de la población rionegrina en 2010 era de 638.645 habitantes, la población de estas localidades ubicadas

FIGURA 3:

División departamental de la provincia de Río Negro,
demarcación de la región denominada “Línea Sur” o Zona Sur” y ubicación de Comallo



Fuente: Adaptado del sitio Mapoteca, Educar, Ministerio de Educación, Presidencia de la Nación, 2022 (http://mapoteca.educ.ar/.files/wp-content/mapas/rio-negro/demografico/download/rio-negro_demografico.jpg?dl)

El sentido hegemónico provincial instituyó el discurso de que es en la Línea Sur donde se concentra la presencia indígena, así como que está condenada a la extinción, siguiendo la lógica de otros discursos nacionales respecto a los pueblos originarios. Este sentido dista de reflejar los procesos de rearticulación comunitaria y de disputas que se expresan en el presente. Por otro lado, la vigencia de esta construcción se manifiesta incluso en las concepciones de los propios actores que descentran ese sentido común.

dentro de la Línea Sur representa un poco más del 11 % del total. Un dato anexo es que la página oficial del Gobierno de Río Negro no tiene disponible en su sitio web la cantidad de población indígena, aunque sí la de población afrodescendiente (Dirección de Estadísticas y Censos de Río Negro en base a datos del INDEC, Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Consultado el 15 de diciembre de 2020, <https://www.rionegro.gov.ar/index.php?contID=15965>). Al cierre de esta tesis los datos resultantes del Censo de 2022 aún no se encontraban disponibles.

Al igual que la amplia mayoría de los miembros de su generación, mis padres debieron migrar a la ciudad en busca de otros horizontes “más favorables”, según la percepción de la época. Así, mis hermanos y yo nacimos en la ciudad de Bariloche y fuimos la primera generación de “mapurbes”, como nos denominó el poeta mapuche David Aníñir Guilitraro (2005). En el caso de la familia paterna, ninguno de los hermanos de mi padre pudo sostenerse en el lugar donde nacieron. En cambio, mis abuelos y tíos maternos sí pudieron mantenerse en el paraje rural de Anecón Chico. Por eso, desde niños ya comenzamos a viajar en los veranos hacia “el campo”, como le decíamos a nuestro lugar. Fueron esos viajes al campo durante la infancia, así como las experiencias de tránsito, incluso la de caminar por “el cuadro” desafiando prohibiciones, como describí en el Prólogo, los que me permitieron conocer entramados de saberes sobre el espacio que llevaron a preguntarme por los derroteros de las personas de la zona. Esas preguntas se fueron ampliando a medida que participaba de otras prácticas de militancia social, activismo mapuche y de investigación académica. La trama misma que nos llevó a conectar diferentes pobladores y pobladoras con sus historias fueron configurando nuestra “región”.

En ese tránsito, y como resultado de un trabajo previo de investigación en archivos, el hallazgo de un documento en el año 2005 permitió conectar con una experiencia de larga data de reclamos colectivos indígenas por el territorio, en la que estaba incluida mi familia. Se trataba de un expediente de tierras que daba cuenta de la demanda que en la década de 1941 habían llevado adelante 54 familias mapuche de la zona de Comallo, entre las que se encontraban la de Epulef-Linares del paraje Anecón Chico. Este hallazgo fue tensionando historias y algunos sentidos comunes que circulaban en la zona sobre la ausencia de indígenas o de “tribus”. Algunas de esas tensiones serán abordadas en esta tesis.

Por donde transitamos durante los seis años que duró nuestro trabajo de campo junto con Laura Kropff y Pilar Pérez, mis compañeras de la Campaña Wefkvletuyiñ y de los proyectos de investigación, y los siguientes en los que continué trabajando individualmente, fuimos encontrando diferentes conexiones. La primera de ellas tiene que ver con las maneras en que el espacio social fue producido en la relación asimétrica entre pobladores indígenas, no indígenas, representantes de instituciones estatales, comerciantes y, desde inicio del siglo XXI, con sociedades anónimas e inversores extranjeros. Otra de las conexiones tiene que ver con la manera en que los desplazamientos sobre el territorio han modelado una geografía particular en la región del Arroyo Comallo y alrededores. La última se relaciona con la manera en que procesos de organización colectiva, pertenencias territoriales y disputas políticas definen contornos y posibilidades de negociación y agencia en relación a las territorialidades.

Al mismo tiempo, fuimos conociendo un paisaje que fue tejiendo interrogantes, algunos de las cuales se trasladaron a esta tesis: ¿cómo ocuparon el espacio los pobladores y familias mapuche que fueron llegando a esta zona tras la conquista?; ¿cómo el desplazamiento ha operado en la configuración del espacio y de las memorias sociales de los pobladores de esta región concreta?; ¿qué es un paraje y qué representa para los pobladores de esta zona? En el marco de ese trabajo de búsqueda de archivos y “papeles”, como les llamaban en las reuniones los pobladores a los registros oficiales, tuvimos oportunidad de seguir el proceso que derivó en la constitución formal de la comunidad mapuche *Newen Ñuke Mapu* –Fuerza de la Madre Tierra—en el año 2011. Participamos como investigadoras apoyando el trabajo de reconstrucción de la historia de las familias con el fin de que pudieran dar cuenta de sus trayectorias ante distintos organismos que se lo requerían. Además, a pedido de la comunidad nos involucramos en la etapa previa del relevamiento de su territorio

comunitario. El fin fue reponer antecedentes de ocupación, dar entidad a las formas particulares del uso de la tierra, percepción del espacio y del modo en que habían operado las agencias del Estado, comerciantes y estancieros de la zona que habían afectado su territorio comunitario.

El documento de 1941 fue de importancia para la constitución de la comunidad, pues daba cuenta que existían antecedentes de demandas al Estado nacional solicitando ser reconocidos como “reserva de indígenas argentinos”. Teniendo en cuenta que habían transcurrido más de 70 años de esa solicitud sin que hubiera respuestas favorables a esos pedidos de reconocimiento, problematizar las ideas de “comunidad” y de organización colectiva mapuche también comenzó a ser parte de la agenda de investigación. Es decir, analizar por qué, pese a las políticas atomizadoras, se continuó bregando por la continuidad y el reconocimiento como grupo, tomando en cuenta las dimensiones políticas pero también afectivas de este devenir. Todas estas interrogaciones constituyeron la primera pregunta que estructura esta tesis: **¿Cómo las experiencias vividas y otras heredadas de un pasado común atravesado por el genocidio indígena configuran los espacios del presente?**

Llegar a preguntarnos por la producción del espacio en relación a las movilidades y las memorias sociales fue parte de un proceso anterior de movilizaciones políticas que fueron ampliando, tensionando y reformulando nociones acerca de las trayectorias indígenas de la Norpatagonia. Esa participación desde el activismo mapuche y desde las preguntas en torno a la identidad, las pertenencias y las condiciones históricas son las que contribuyeron a entramar esta investigación.

La década de 1990 en nuestras trayectorias políticas

En Argentina, desde 1980, se venían gestando procesos de organización supracomunitaria mapuche que trascenderían la experiencia de los reclamos puntuales para configurar modos de activismo, estilos de representación y nociones metaculturales desde donde posicionar las demandas. A partir de mediados de la década de 1980, en el marco del importante movimiento por la defensa de los Derechos Humanos que denunció las atrocidades cometidas por la última dictadura militar en Argentina, la presencia indígena y las injusticias sufridas también comenzaron a hacerse visibles. En la provincia de Río Negro el Consejo Asesor Indígena (CAI) constituye un punto de referencia ineludible en la reconstrucción de estas propuestas organizativas mapuche contemporáneas.

En sus inicios el CAI articuló la demanda de campesinos empobrecidos que se reivindicaron como indígenas en el contexto del retorno democrático. Entre otros elementos que desarrollaremos más adelante, esta organización logró visibilizar la presencia mapuche en la provincia a partir de la articulación entre el clivaje étnico y el de clase que define el lugar de enunciación mapuche asociado a la producción de ganado lanar y caprino. En el CAI participaron activamente varios de los pobladores que residen en la zona de estudio. En sus inicios fue una organización que vinculó a campesinos indígenas y no indígenas, así como a numerosas cooperativas ganaderas, delegados, técnicos y asesores que generaron un proceso de organización supracomunitaria sin precedentes en la región (Mombello, 1991; Gutiérrez, 2001; Menni, 1996). Entre otras cosas, este proceso permitió evidenciar las condiciones históricas del despojo de tierras que sufrieron los indígenas y realizar profundos planteos en torno a la posesión de la tierra. Ese debate por el reconocimiento fue instalado a nivel legislativo y derivó en la sanción de la Ley Integral del Indígena de Río

Negro en 1988, una de las primeras a nivel nacional. Luego de décadas de silenciamiento de las historias indígenas, de reducción progresiva y forzada de tierras en contextos de fuerte violencia, estas experiencias habilitaron un marco para volver sobre las experiencias pasadas y nombrarlas.

Además, la amplia movilización indígena en Latinoamérica tuvo su correlato en el país en la articulación de organizaciones y comunidades indígenas que se fortaleció en el marco del hito que significó la conmemoración de los “500 años” de invasión europea al continente. La movilización indígena que se produjo en 1992 posibilitó la emisión de fuertes pronunciamientos en contra de la celebración de este evento, haciendo públicas demandas y denuncias. A esa experiencia latinoamericana de organización indígena se sumaron las que llevaron adelante diferentes organizaciones mapuche hacia mediados de 1990 y que disputaron públicamente el lugar que había sido asignado a los indígenas en Argentina. Coadyuvado por un escenario internacional que planteó la autodeterminación como derecho político para naciones colonizadas, distintos pueblos indígenas reivindicaron su pasaje de objetos de políticas asistencialistas a sujetos de derecho. Una de las formas en que se reflejó ese pasaje en Argentina fue en la formulación y ampliación de los reconocimientos legislativos (Carrasco, 2000). Como resultado del complejo proceso de organización política indígena en interacción con diferentes agencias –muchas de ellas vinculadas con la defensa de los Derechos Humanos—se consiguió una serie de reconocimientos jurídicos para los Pueblos Indígenas cuyo hito fundamental fue la reforma constitucional de 1994 que reconoce su preexistencia étnica y cultural al Estado.⁹

⁹ Me refiero puntualmente a la incorporación del inciso 17 en el artículo 75 que dice en su texto completo: “Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería Jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la

Estos diferentes momentos de visibilidad de la presencia indígena habilitaron una arena de disputas en torno a los relatos fundacionales de los estados nacionales en relación al sometimiento de los pueblos indígenas. Las organizaciones mapuche a ambos lados de la cordillera pugnarón por instalar en el sentido común –con diferentes resultados– la presencia de un colectivo en términos de Pueblo y, al mismo tiempo, reivindicar derechos en términos de “reparación histórica” al Estado. En este marco diversas organizaciones indígenas pudieron dar cuenta –hacia “afuera” como hacia “adentro” del movimiento– de la estrecha relación entre formas específicas de organización indígena y de configuración del territorio. Esa relación permitió fundamentar que la continuidad cultural del Pueblo Mapuche dependía del reconocimiento y de la restitución de los territorios de los cuales habían sido despojadas las familias y comunidades.

Parte de la impugnación pública al discurso oficial giró en torno a denunciar que a la drástica reducción territorial de fines de siglo XIX se había sumado una política de entrega de tierras que colocó a gran parte de las familias mapuche en una situación de inestabilidad respecto de la ocupación de la tierra. En Norpatagonia, a mediados de la década de 1990, la Coordinadora de Organizaciones Mapuche *Tayiñ Kiñegetuam* –Para volver a ser uno– (1995a) reconstruía en estos términos la sistemática política emprendida contra las familias mapuche:

Esos trozos de tierra son el resultado de la política de ‘reducción’ que aplicó el ejército argentino en la guerra que nos impusiera el siglo pasado –en el caso del PUEBLO ORIGINARIO MAPUCHE–. Estas partes de suelo siguieron

entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”.

disminuyendo a lo largo de la historia del estado argentino, por la permanente usurpación y corridas de alambrados justificadas siempre por los distintos mecanismos –jurídicos o no– aplicados para legalizarlas (pp. 6 y 7, resaltado en el original).

En vías de revisar esos mecanismos de reducción territorial amparados legalmente, distintas organizaciones indígenas impulsaron la creación de mecanismos administrativos que posibilitaran recuperar las tierras robadas, tales como la Ley Integral del Indígena en Río Negro. A partir de la sanción de leyes nacionales y la adhesión al Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (O.I.T.) para la implementación de derechos para la población indígena en 1992, el legislativo fue uno de los ámbitos donde se privilegió la pelea política en torno a los sentidos que tipificaban a los sujetos indígenas y estructuraban jurídicamente sus demandas (GELIND, 2000; Carrasco, 2000; Salgado y Gomiz, 2010). Fundamentalmente, se colocó como relevante la noción de “ocupación tradicional”, contenida en el Convenio N° 169, porque como sostiene Pedro García Hierro (2004):

Se apunta a reivindicar y definir como propios los espacios territoriales que están en la memoria colectiva de las actuales generaciones y que todavía se reconocen como el hábitat natural del pueblo en cuestión, sea que esté enteramente bajo su control o que haya sido objeto de usurpaciones y desmembramientos en los últimos años (p. 286).

Entendiendo el ámbito jurídico como arena en la que se disputan percepciones y formas de acción en torno a la vida social, con el transcurso de las primeras décadas del siglo XXI, los indígenas pugnaron por colocar sus reclamos también dentro de este espacio. Desde entonces, las interpelaciones al estado en relación a las demandas territoriales pugnarán, en la mayoría de los casos, por hacer que las leyes se cumplan. Hacia ese ámbito se dirigirán

algunas de las exigencias de reconocimiento de las trayectorias de las familias y pobladores de la zona de estudio.

En este marco de visibilidad pública y ampliación de derechos políticos las organizaciones supracomunitarias mapuche que surgieron en Norpatagonia crearon nuevos perfiles organizacionales, a la vez que redefinieron conceptos sobre identidad, comunidad y territorio indígena que discutieron abiertamente con las concepciones del discurso oficial argentino (Mombello, 1991; Radovich, 1992; Coordinación Taiñ Kiñegetuam, 1995a, b y c; UNC/APDH, 1996; Briones, 1999; Valverde, 2003). El proceso de producción discursiva del movimiento mapuche en Argentina durante este período pugó por obtener y revertir la dinámica de acceso a bienes materiales, pero sobre todo implicó la disputa metacultural por definir el propio estatus de aboriginalidad.¹⁰ La cultura devino en tópico de los planteamientos políticos públicos que realizaron las organizaciones y a ese proceso de producción Claudia Briones (1999) lo caracterizó como de “activismo cultural”. Ese activismo, al tiempo que desplegaba la cultura como recurso político para la comunalización (Brow, 1992), construía una forma de hacer política indígena que se oponía a los marcos impuestos, interpelando al estado y, al mismo tiempo, exigiendo derechos. En ese proceso, uno de los conceptos que se articuló con mayor éxito en el discurso público de las organizaciones mapuche fue el término de *lof*, definida como la forma de organización “tradicional” mapuche comunitaria emplazada en un espacio físico y comunitario donde se funda la pertenencia. Esta definición de organización social mapuche se detalló dentro del “Estatuto Autónomo del Lof Kalfvkura” que la Coordinación TKG presentó en 1995 “como

¹⁰ *Aboriginalidad* se refiere al proceso de creación de la matriz estado-nación, en el cual el indígena es construido como un “otro interno” dentro de los márgenes de esa configuración (Beckett, 1988). Su particularidad respecto a otros mecanismos de creación de alteridades basadas en rasgos etnicizantes y racializados es que se parte de que esas “otredades” son autóctonas. Abordaremos en profundidad el concepto en el siguiente capítulo.

un ejercicio de autodeterminación”, a la que definían como “concepto de descolonización hasta constituir un mecanismo de resolución de conflictos dentro de las fronteras estatales existentes” (Coordinación Taiñ Kiñegetuam, 1995c: 3). El mecanismo de autodeterminación implicó que hubieran ensayos de autonomía y gobierno propio como “una de las formas de la libredeterminación para los Pueblos Originarios” (ibídem) tales como el diseñado en el Estatuto Autónomo del Lof Kalfvkura que sentó las bases de discusión del movimiento mapuche *puelche* durante los noventa e inicios del siglo XXI.

Paralelamente, en esa misma década de 1990 el neoliberalismo marcó un punto de inflexión en la práctica política de muchas personas en el país. Varios investigadores han marcado la paradoja que implicó que, por un lado, se reconociera desde todos los foros internacionales la “diferencia cultural” como derecho humano inalienable y que, por otro lado, se aplicaran en los estados latinoamericanos mecanismos de ajuste, recorte del sector público, tercerización del estado y aumento de la deuda pública en detrimento de amplios sectores sociales –incluyendo a los indígenas-- (Hale, 2002; Comaroff y Comaroff, 2002; Briones et al., 2007; entre otros).

En el marco de amplias movilizaciones sociales que pugnaron por revertir la aplicación de medidas de recorte diferentes personas comenzamos a participar de la vida social de la ciudad norpatagónica de Bariloche. Entre otras cosas, la situación impulsó a cuestionar el modo en que se estructuraban las representaciones políticas e imaginar tramas colectivas de participación. Dos de las tramas significativas para muchos que nos posicionamos como “jóvenes” en ese momento fueron el movimiento estudiantil nucleado en torno a los “Estudiantes en lucha” y los colectivos autodenominados “contraculturales”, en particular, el movimiento de la “Resistencia heavy-punk”. Surgidos como ámbito de defensa de la educación pública y gratuita, el movimiento estudiantil confrontó no sólo con las políticas

de recorte presupuestario y de vaciamiento del estado, sino que también impugnó representaciones políticas. Particularmente, se establecían diferencias frente a las estructuras partidarias y a ciertas dirigencias gremiales. Por otra parte, “la Resistencia” organizó su relato en torno a la experiencia de los jóvenes de clase obrera desocupada de la periferia barilochense. Ambos movimientos hacían confluír sus propuestas a partir de un posicionamiento como “jóvenes” y funcionaron articuladamente en diversas instancias (Kropff, 2008). Además de las movilizaciones estudiantiles y la discusión con otros sectores gremiales y sociales, se generaron propuestas artísticas como recitales de rock y folclore, programas de radio y feria de fanzines. Muchos participamos de ambos movimientos, incluyéndome, y los considero como lugares de activismo que constituyeron los posicionamientos que nos permitieron narrar las trayectorias de los jóvenes indígenas en la Norpatagonia argentina.

La experiencia de la vida cotidiana de esos momentos aparecía intervenida por la pauta de la “urgencia” en un país donde la aplicación de medidas neoliberales repercutía en el tiempo de las familias obreras que lo insumían en pos de la subsistencia. El aumento del desempleo, la precarización de la vida diaria y la propia experiencia de muchos de nosotros de emplearse en condiciones laborales inestables produjo un profundo rechazo a la faceta turística barilochense. Desde la década de 1960 cuando los sectores nacionalistas y conservadores locales gestaron el tropo de la “Suiza argentina”¹¹ construyeron, al mismo tiempo, sus antagónicos, “indios” y “chilotes”, recluyéndolos a las periferias espaciales y de la historia de la portentosa ciudad turística (Kropff, 2005a).

¹¹ Según Navarro Floria, este tópicó fue instituido por Victor Martin De Moussy hacia 1860, aunque como “la suisse sudaméricaine”, y reutilizado por Ramón Lista como ‘la Suiza argentina’ para referirse a la vertiente oriental de los Andes patagónicos y a sus recursos económicos” (Navarro Floria, 2008: 4).

Asentada en un lugar montañoso, la ciudad es territorializada en base a tres tropos: el “alto”, el “centro” y “los kilómetros”. Sobre las orillas del lago Nahuel Huapi, se emplaza el centro administrativo de la ciudad y el comercio destinado al turismo y al que los locales llegan a trabajar. En sus alrededores y sobre los faldeos de los cerros en la zona sur, llamado “el alto”, han ido conformándose barrios donde se concentra el mayor porcentaje de población de la ciudad. En tanto, sobre la costa del lago, hacia el oeste de la ciudad y en un tramo de 25 km., se ubican los barrios que suelen ser agrupados bajo la denominación de “los kilómetros”. Estas divisiones dan por sentado que en “el alto” vive la clase trabajadora menos calificada de la ciudad –los que trabajan en las diversas ramas de la producción turística, como empleados gastronómicos, los obreros de la construcción, las empleadas domésticas y empleados municipales—y que provienen de migraciones no deseadas por el proyecto civilizatorio argentino (inmigrantes limítrofes, especialmente chilenos, o desplazados de las zonas rurales). Esas eran las historias de gran parte de los padres de los activistas que participamos de “la Resistencia”, incluyendo la de mis propios padres, que habían llegado a la ciudad siendo niños o jóvenes. Esta población es la categorizada despectivamente como “los negros”, asociada a la pobreza, la violencia y la marginalidad. En contraposición, en “los kilómetros” es donde se concentra la clase media-alta profesional y empresarial de la ciudad y que proviene, en su mayoría, de procesos inmigratorios “deseables” e irreductiblemente “blancos” (Kropff, 2007). Son los denominados peyorativamente como “chetos”, considerados de status social más alto o que aparentan pertenecer a ella. Para muchos barilochenses era notorio el contraste entre la estructura económica del núcleo turístico y la realidad de las periferias.

Los ámbitos juveniles que presentamos permitieron cuestionar esas relaciones capitalistas, racistas y de clase en las que veíamos inmersas la cotidianeidad –aún faltaría un trazo más

largo en las relaciones para poner en cuestión las relaciones de género que luego se tornaron relevantes (Kropff, 2011)--. En los contextos donde nos desenvolvíamos era difícil enfocar nuestra mirada con otros lentes que no fueran los del antagonismo y la dicotomía. Esa profunda disconformidad se reflejaba en las producciones que realizamos, como las letras de las bandas heavy y punk rock, los fanzines y en los programas difundidos por radios comunitarias (Cañuqueo y Kropff, 2007a). Parte de las agendas de estos medios alternativos se cubrieron con reclamos que abordaban las realidades locales en conexión con las experiencias regionales, sobre todo a partir de las puebladas de Cutral Co y Plaza Huinca durante 1996 y 1997, y también influenciadas por experiencias latinoamericanas, tales como el Movimiento Sin Tierra de Brasil o el Movimiento Zapatista de México. Entre esas conexiones comenzaron a emerger los conflictos de comunidades mapuche que fueron particularmente seguidas de cerca por los espacios radiales y los fanzines, tales como el denominado “conflicto del Alto Bío Bío” en Chile¹² y la reivindicación en Pulmarí, en la provincia argentina de Neuquén.¹³ A partir de esos conflictos se comenzó a hablar entre los círculos juveniles de Bariloche de “la resistencia mapuche” que atravesaba ambos lados de

¹² Se trata del conflicto entre el estado chileno y las comunidades pehuenche del Alto Bío Bío surgido a partir de la construcción de seis represas a lo largo del río del mismo nombre y de la central hidroeléctrica Ralco. El proyecto de la empresa Endesa, de capitales españoles, comenzó a construirse durante el gobierno de Eduardo Frei en 1998 y concluyó sin modificaciones en 2004, a pesar de la fuerte movilización de las comunidades *pehuenche*, de organizaciones sociales y ecologistas de todo el mundo. Gran parte de las familias pehuenche fueron relocalizadas –no sin tensiones en las negociaciones–, aunque hubo quienes se negaron, como las hermanas Nicolasa y Berta Quintreman, quienes se convirtieron en emblema de la resistencia mapuche. Esta decisión de negociar con la empresa derivó en un fuerte conflicto al interior del mismo movimiento indígena que afectó múltiples niveles de discusión, por ejemplo, en torno a la pertenencia y vínculo ancestral con los territorios, la efectividad de articular con organizaciones no indígenas, la representación mapuche en organismos públicos, entre otros temas (entre otros, ver Namuncura, 1999; INDH, 2019).

¹³ El proceso que se visibilizó en aquel momento fue el que tuvieron como protagonistas a comunidades mapuche con la Corporación Interestadual Pulmarí durante los años 1995 y 1996. El emergente denotado fue el de las recuperaciones de tierras, hechos que irrumpirían públicamente no tanto por su innovación –que ya tenía antecedentes en otros puntos de Neuquén y de la Norpatagonia argentina–, sino por la masividad de su difusión, adhesiones y rechazos de distintos ámbitos sociales a nivel nacional (Valverde, 2011). De hecho, fue uno de los precedentes más recientes de judicialización de la demanda territorial que tuvo encarcelamientos de dirigentes indígenas, lo que lo hizo aún más notorio en la prensa regional y nacional. Sin embargo, el conflicto era producto de un proceso de larga duración entre agencias estatales, indígenas y privadas diversas que intervinieron en un mismo espacio territorial (para un análisis denso del proceso, ver Papazian, 2013).

la Cordillera de los Andes. Además de la difusión de los conflictos algunos jóvenes optaron por formar las denominadas “redes de apoyo” a comunidades mapuche. Esas redes consistían básicamente en la ayuda con víveres a las familias en conflicto y en la difusión dentro de los ámbitos contraculturales.

Si bien la reflexión sobre la experiencia social estaba localizada en los jóvenes de la periferia barilochense, los grupos reunían a jóvenes con distintas trayectorias. Algunos de ellos provenían de otros sectores de la ciudad, entre los que se incluía lo que se conoce como “los kilómetros” o los barrios de clase media y de otros barrios que no se encontraban dentro de la configuración del “alto”, aunque sus historias quedaron solapadas por las imágenes de resistencia de la clase obrera, cuya única herramienta –aparentemente—era poner “el cuerpo”. La concepción de lucha y resistencia que atravesaban los discursos de confrontación de los noventa modelaba moral y estéticamente la acción política. En Bariloche, como ya explicamos, esos moldes estaban además topológicamente segmentados y diagramados para ser restrictivos entre sí –“el centro”, “el alto” y “los kilómetros”-- (Kropff, 2005a).

Recién en otras instancias organizativas pudimos desnaturalizar esas geografías hegemónicas y las subjetividades que se producían en torno a ellas (Cañuqueo y Kropff, 2007b). Aun así, en esos espacios pudimos comenzar a establecer puentes entre biografías personales, política y una relativa afinidad con las que veíamos como “tradiciones culturales indígenas”. Esas imágenes que se difundían entre los volantes o los fanzines que circulaban en las redes tenían arraigo en estereotipos sobre los mapuche que incluían resaltar ciertos rasgos fenotípicos y la vestimenta como rasgo diacrítico. Si bien distábamos de vernos “reflejados” en esas imágenes, los planteamientos públicos y la forma de exponerlos era lo que permeaban nuestras sensibilidades. De la conexión entre esos

procesos de organización colectiva mapuche y los espacios estudiantiles y suburbanos surgieron, aunque de manera incipiente, algunas de las primeras reflexiones sobre nuestras posiciones políticas que, además de incluir la clase y la de edad, sumó posiciones etnicizadas (Kropff, 2008).

*La Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvletuyiñ: academia y activismo*¹⁴

En 2001 el estado argentino realizó el Censo Nacional donde por primera vez se consultó a la población sobre su pertenencia étnica. Esa denominada “variable indígena” preguntaba, concretamente, si alguien en el hogar se reconocía miembro de algún pueblo indígena. Esta pregunta abrió un amplio debate entre las organizaciones indígenas de todo el país, teniendo en cuenta que dentro de su relato de estado-nación la Argentina adoptó la invisibilización de esta presencia (Fernández Bravo et al., 2000). En esa coyuntura, los criterios que se habían logrado unificar dentro del movimiento mapuche para definir pertenencias identitarias, fueron revisitadas, discutidas y ampliadas.

Hacia inicios del siglo XXI y a partir de la confluencia de distintas trayectorias de militancia mapuche y activismo en las nuevas generaciones, se propició un nuevo escenario en los que nociones sobre pertenencias mapuche fueron resignificadas. Uno de los aspectos más relevantes que pudieron ser puestos en relevancia fue el proceso migratorio desde el campo a la ciudad de cientos de familias mapuche, entre las que estaban las propias, desnaturalizando la experiencia ruralizada de la población mapuche fomentada tanto por las organizaciones mapuche como por los agentes estatales. Otro de los objetivos fue exponer

¹⁴ En su tesis doctoral la antropóloga y miembro de la Campaña *Wefkvletuyiñ*, Laura Kropff, realiza un análisis extendido y profundo sobre el proceso inaugurado en la década del 2000 en Bariloche y la región donde se articuló aboriginalidad, edad y politicidad, dentro del que se incluyen las experiencias aquí mencionadas (Kropff, 2008).

la realidad de un sector juvenil que, soslayadamente, era enunciada en algunos pocos ámbitos mapuche y realizar una serie de preguntas e interpelaciones que no eran contempladas por el discurso público de las organizaciones mapuche. Instalar estas imágenes y discutir con nociones folclorizantes, ruralizantes y estigmatizantes acerca de la identidad mapuche fue un proceso que se realizó a instancias de proyectos que vincularon el arte, la discusión política, el activismo en otras instancias sociales y la reflexión teórica (Kropff, 2010; Cañuqueo y Kropff, 2012; Álvarez, 2021). La red que unificó esos planteos y propuestas se llamó Campaña de Autoafirmación *Wefkvletuyiñ* —estamos resurgiendo— y se desarrolló por algo más de diez años.

Nuestra Campaña *Wefkvletuyiñ* participó de un momento particular del movimiento mapuche en Argentina que desde el año 2001 generó discusiones en clave generacional en su interior y que desarrolló su activismo en nuevos espacios interpelando fuertemente a los mapuche que viven en las ciudades. En este escenario, en la intersección entre clivajes de clase y de edad, la identidad deviene una arena donde se disputan lugares habilitados, estilos de pensar y actuar la política y vincular las biografías familiares, así como la dimensión de los afectos y las emociones con los contextos políticos con lo que se interactúa (Kropff, 2018). Por eso en el marco de redefinir las maneras heterogéneas en que se intersectan estas experiencias propusimos tomar como explicativa la noción de trayectoria, antes que la de identidad.

La noción de trayectoria nos permitió incluir a los desplazamientos entre lugares físicos y sociales que se conectan en una trama de sentidos. Antes que fijar o anclar en un solo horizonte posible la idea de identidad mapuche, necesitábamos unir esas formas heterogéneas en que nos íbamos entramando y que nos llevaron a construirnos como mapuche, sin perder a nuestros “otros significativos”, como les llamamos en la Campaña

Wefkvletuyiñ: familia, amigos, espacios de activismo no indígenas, la experiencia urbana, la defensa de los derechos a la educación, las alianzas políticas construidas, los activistas y militantes mapuche y no mapuche, entre otros hilos de la trama. A partir de la necesidad de explicar nuestras propias experiencias y las de otros jóvenes mapuche recurrimos a teorías sociales originadas en la academia y en el pensamiento disciplinar de la antropología, la sociología, las teorías políticas, las teorías feministas, la lingüística, las teorías sobre performance, entre otras. Eso nos permitió tramar nuestros espacios como lugares practicados (De Certeau, 1996), antes que como unidades discretamente disociadas, tanto en términos de experiencia como de intersección. Así, por ejemplo, ser “negro” del alto y ser “cheto” de los kilómetros ya no eran lugares fijos, sino uno de los puntos posibles desde donde conectar experiencias sin negar las formas de desigualdad. Necesitábamos reconstruir las prácticas heterogéneas de construcción de lugares de apego e instalaciones en el marco de la acción de distintas maquinarias estratificadoras, diferenciadoras y territorializadoras (Grossberg, 1992) que distribuía a mapuche y no mapuche en lugares estancos, sin posibilidad aparente de conexión. Sobre esto, volveremos en el capítulo 2.

Tomando esos puntos de conexión es que en el marco de Wefkvletuyiñ comencé a interrogarme por las propias experiencias familiares y comunitarias mapuche que nos colocaban en lugares que hasta inicios de los 2000 no tenían lugar en la agenda de las organizaciones mapuche. Desde esa red es que comenzamos a abordar nuestras historias en relación a uno de los procesos más silenciados por el relato historiográfico argentino: el del genocidio de los pueblos indígenas y los efectos que se plasman en el presente.

En vínculo con esos análisis, otro hecho que implicó profundizar en la producción intelectual y los discursos públicos del movimiento mapuche fue la formalización en el año 2005 de una denuncia del despojo territorial sufrido por el “Lof Mariano Epulef” del paraje

Anecón Chico de la provincia de Río Negro, del que formo parte. Hasta ese momento, en la zona eran escasos los colectivos que se autoreivindicaban como indígenas. Sólo dos de ellos se posicionaban como *lof*: el Lof Paineofilu del paraje Las Mellizas y nosotros. Las otras comunidades eran las que, en el planteo de las organizaciones de Río Negro, eran consideradas “tradicionales” –cuando no, “verdaderas”—frente a las comunidades “nuevas”. Eran las que habían logrado gestionar con mayor o menor éxito algunos reconocimientos en términos indígenas frente al estado para la radicación de familias mapuche. Desde la concepción hegemónica provincial las “tradicionales” eran las únicas “tribus” o “reservas” indígenas que había en el territorio rionegrino (indagaremos sobre las condiciones que cimentan estas categorías en el capítulo 3). Por eso, cuando nos presentamos como colectivo la primera reacción de pobladores y familias de la zona fue de cierto “desconocimiento” de qué implicaba posiciones bajo el esquema de “*lof*”. En tanto, por parte de algunos dirigentes mapuche de la región, recibimos sospechas de “inautenticidad” indígena. Los funcionarios estatales y los vecinos “no indígenas” de Comallo que siguieron nuestro proceso de constitución como *lof*, en cambio, nos catalogaron abiertamente como “truchos”, es decir, “falsos” mapuche. Esos cuestionamientos derivaron en que nos preguntáramos, por un lado, sobre cómo quedaron constituidas las relaciones colectivas mapuche, teniendo en cuenta que el avance estatal sobre el *Wallmapu* implicó la desestructuración de la vida social. Como pretendió instalar el discurso oficial argentino, lejos de terminar en 1885 con la presentación de Valentín Sayhueque al ejército argentino, ese avance continuó perpetuándose y generando diferencias sociales profundas hasta el presente. Por otro lado, nos preguntamos de qué forma habían quedado distribuidos los lugares sociales disponibles de manera tal que ciertos procesos colectivos de rearticulación mapuche fueran impugnados, incluso por las

propias organizaciones indígenas. Parte de esas preguntas comenzaron a responderse en las discusiones de nuestras redes de trabajo y en conjunto con equipos de investigación sostenidos por el sistema científico y universitario argentino. Esa trama permitió que nociones de identidad, subjetividad y agencia, tanto de activistas e investigadoras mapuche y no mapuche, pudieran ser reconfiguradas en sus dimensiones políticas, epistemológicas y afectivas.

Derroteros políticos y afectivos: la construcción del problema de investigación

El “Lof Mariano Epulef” está conformado por descendientes del matrimonio de Elvira Epulef y Benito Linares que vivieron en el paraje Anecón Chico (ver capítulo 4) y dos de sus nietas integramos la Campaña Wefkvletuyiñ. Esa trama originó que el resto de los miembros se movilizara afectiva y reflexivamente en pos de acompañar el proceso del lof. Una de las formas en que esa movilización se expresó fue en la búsqueda y lectura de expedientes de tierras que se hizo en la etapa previa a la presentación de la denuncia. El formato de la presentación respondía a la estrategia jurídica diseñada por el Consejo Asesor Indígena —que acompañó inicialmente las presentaciones del lof—cuyo objetivo era dar cuenta de la ocupación mapuche del territorio a través de la documentación generada por la administración estatal en distintas épocas.

Durante fines de la década del noventa y los primeros años del siglo XXI, el CAI comenzó a realizar y acompañar denuncias sobre el mecanismo fraudulento a través del cual muchas familias indígenas habían sido expulsadas de sus tierras. La estrategia apuntaba a reunir pruebas documentales para presentarlas al Consejo de Desarrollo de Comunidades Indígenas (Co.De.C.I.), encargado de aplicar la Ley Integral del Indígena 2287. Años antes, a fines de la década de 1980, la organización integrada por cientos de pobladores rurales

indígenas y no indígenas se habían movilizadado hasta la misma ciudad de Viedma, la capital rionegrina, para exigir la aprobación de la Ley 2287. Entre los artículos se logró incluir la obligación de que el estado, por medio del Co.De.C.I. y la Dirección General de Tierras de la provincia, impulsaran la investigación de todos aquellos títulos en los que se verifiquen “situaciones de lesión enorme o subjetiva, usurpación u otros vicios de la posesión y/o adquisición del dominio en perjuicio de las comunidades indígenas y/o sus pobladores” (Art. 13, Ley Integral del Indígena 2287). La estrategia del CAI consistía, entonces, en dar los insumos para que se diera cumplimiento a ese artículo. Para eso se buscaban antecedentes en distintas reparticiones, particularmente, en el archivo de la Dirección de Tierras y Colonias donde desde las épocas del territorio nacional se presentaban los pedidos de titulación de tierras.¹⁵

Con el grupo de jóvenes estudiantes universitarios en Fisque Menuco habíamos ayudado con la demanda de otras comunidades y con el CAI en la difusión de los conflictos. Además, en lo personal me sumé a colaborar con los trámites judiciales. La mayoría de la gente que demandaba derechos vivía en el campo, no era fácil para ellos trasladarse a la ciudad y no tenían conocimiento de los enormes vericuetos del sistema judicial. Yo tampoco, pero acompañaba a la abogada del CAI que los representaba en los trámites para asistirlos. En algunas ocasiones me había tocado leer expedientes de tierras de pobladores de diferentes puntos de la provincia. Muchos de los mayores de las familias afectadas denunciaban en las conversaciones y en las asambleas de la organización que tanto inspectores como delegados de tierras habían sido responsables directos en la pérdida de las tierras, actuando decididamente a favor de “un solo lado”. Otros, denunciaban que los

¹⁵ Para un análisis en profundidad sobre los términos en que las concepciones de tierra presente en la Ley 2287 se articulan con la Ley provincial de tierras 279, ver Cañuqueo y Wallace (2019).

cánones de pastaje, los variados impuestos y los trámites de mensura para lograr adquirir el título definitivo de propiedad habían sido pagados y, aun así, nunca habían logrado obtener el ansiado documento sobre sus tierras. También se contaban los casos de los que habían realizado denuncias por tendidos de alambres “irregulares” de comerciantes, estancieros y gente poderosa que habían terminado en la reducción drástica —cuando no la expulsión— de sus tierras. En todos los casos se podía ver la intervención directa de la Dirección General de Tierras, dependiente del gobierno nacional, y desde la década de 1950 de la Dirección General de Tierras y Colonias provincial, que por omisión o por abierta connivencia había afectado la ocupación y la tenencia de las tierras de los pobladores mapuche. Teniendo en cuenta esas intervenciones, era probable que se hubiera elaborado algún registro y que ellos estuvieran en estas mismas instituciones.

En la lógica judicial, la documentación opera como prueba, con lo cual el CAI tomó como prioritario demostrar la “ocupación tradicional mapuche” sobre las tierras reclamadas. La “ocupación” y el “territorio tradicional” indígena reconocidos en convenios, leyes y hasta en la Constitución Nacional es una conjunción de concepciones sobre la posesión difícil de aplicar. Sea porque no hay una concatenación con lo normado en el código civil ordinario, o porque los denominados “derechos especiales indígenas” son vistos como un “privilegio inmerecido” por ciertos sectores, lo cierto es que no hay habilitado un marco para incluir dentro del sistema judicial otros tipos de relación entre las personas y el espacio. Por eso, la estrategia del CAI apuntaba a demostrar que había una continuidad temporal entre las anteriores y actuales generaciones mapuche en la ocupación de las tierras. Era una manera de hacerlo “legible” para el sentido común judicial, algo que se aproximaba a su tipificación más llana de ocupación por medio de una forma de permanencia. Es decir, aún era impensado, difícil, casi imposible poder dar cuenta que la “ocupación tradicional”

jurídicamente reconocida a los indígenas por otros elementos que no sean los de la continuidad temporal sobre un espacio discreto que siempre debía ser estable y fijo. Las formas, los usos, las concepciones y los tránsitos en el territorio son tópicos que aún no tienen cabida en las prácticas judiciales.

En el verano de 2005, tratando de dar con documentación que constatará o que registrara antecedentes de ocupación de Benito Linares y Mariano Epulef fue que llegamos al archivo de la Dirección de Tierras. Unos meses antes, mi tío Benito Linares (hijo), había desplegado en la mesa de la cocina de su casa en Anecón Chico unos cuantos papeles. Dentro de un pequeño portafolios atesoraba también fotos y algunos objetos de sus padres. Por primera vez hablamos con él de la sucesión de hechos que habían acontecido entre 1950 y 1960 que hicieron que la familia de Mariano Epulef, su abuelo materno, hubiera perdido la totalidad de sus tierras que pasaron en pocos años a manos del comerciante Rodrigo Ramón Fernández, conocido en la zona como “Ramoncho”. Ese mismo comerciante había avanzado sobre las tierras de Benito Linares, su padre, y había reducido considerablemente su ocupación. Entre los papeles amarillentos y otros más nuevos, se veían pagos de pastaje, boletos de marcas y señales de los animales, algunos certificados de arreos de ovejas que había hecho Linares padre hacia Chubut, boletos de compras de víveres a distintos “boliches” de ramos generales. Benito Linares, mi tío, me preguntó esa mañana mientras tomábamos mate si era posible hacer algo o que alguien escuchara su historia. Sin ninguna certeza le respondí que sí. Basada en mi corta experiencia en el CAI le dije a mi tío que era posible dar con documentos de nuestra familia. El único dato que tenía y anoté era el número de expediente de tierras de mi abuelo que murió antes de concretarse la titulación de su tierra.

Una vez que comuniqué el pedido de Linares, una de las integrantes de la Campaña Wefkvletuyiñ partió conmigo a Viedma. La primera vez que había intentado dar con algo fue acompañando a la abogada en otra gestión, pero entré y salí de ahí con nada. Fue en enero de 2005 cuando nos presentamos denunciando que los animales del Lof Mariano Epulef de Anecón Chico habían sido arreados por un encargado noruego, un grupo de peones que eran pobladores de la zona, y policías de la provincia de Río Negro. Fue la primera vez que nos presentamos ante los organismos públicos como *lof*. Meses después uno de los integrantes del *lof*, mi hermano Cristian Linares, fue denunciado por daño, amenazas y usurpación por parte de un inversor francés. Un tiempo antes esta persona había comunicado que había comprado el título de propiedad, el mismo que Benito Linares recordaba como confeccionado a partir de un abuso. Cristian fue sobreseído, pero ese quedaría como el primer antecedente de “judicialización de la demanda mapuche” en la zona de Comallo.

La segunda vez que fui a la Dirección de Tierras fue con Laura. Presenté mis “credenciales” al director de la repartición, es decir, mi nombre y mi filiación como miembro de un *lof* mapuche que reclamaba la revisión de los títulos que lo habían afectado. En su despacho del tercer piso del edificio donde antes había estado, el director de tierras se mostró amable, predispuesto y solícito a hacerme llegar lo que necesitara. De hecho, me convidó un café que rechacé por el calor que hacía en esos días en la capital. Los expedientes de tierras son de acceso público, a menos que esté requerido por alguna entidad ante una posible transferencia o esté a disposición de la justicia por diferentes motivos (una sucesión abierta o un juicio de embargo, por ejemplo). Sin embargo, pudimos saber que esas no eran las únicas condiciones. Luego de presentar notas en diversas mesas de entrada de distintos pisos del edificio, debimos darnos por enteradas de que sería difícil acceder al

archivo. Al menos para mí que me había presentado, torpemente, como miembro del Lof Mariano Epulef. Evidentemente, una investigación tendiente a documentar la ocupación de comunidades indígenas era también motivo para “retener” un documento dentro de la dependencia.

Nuestra estrategia, entonces, fue que Laura solicitara acceder al archivo a través de su pertenencia a la Universidad de Buenos Aires y que explicara que en el marco de una investigación queríamos fichar expedientes para dar cuenta de la ocupación de la zona, lo cual además era cierto. Nos interesaba poder seguir el proceso de demanda de tierras como posible investigación dentro de la Campaña junto al Grupo de Estudios en Aboriginalidad, Provincias y Nación (GEAPRONA)¹⁶. Mientras ella logró acceder al fichero que organiza la documentación de la dependencia, mi tarea fue ubicarme en el Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN) que por esos años estaba a metros del edificio, cruzando la plaza “San Martín” de Viedma. En una oficina de la Dirección de Tierras, con aire acondicionado y buena iluminación, se encontraba el fichero donde están nombrados expedientes y su ubicación. Laura iba chequeando cada ficha, buscando los números que fuimos identificando. En principio comenzamos la búsqueda del expediente de mi abuelo, de sus vecinos linderos y de otros pobladores de la zona. Algunos, los más viejos, estaban alojados en el edificio del AHPRN, cuyas condiciones eran mucho más lamentables: allí se arrumbaban, literalmente, documentos de toda clase, incluidos los expedientes de tierras.

El AHPRN era por esos años una habitación de cemento, oscura y de poca envergadura, ubicada al costado del Museo Antropológico “Gobernador Eugenio Tello”. Se entraba por

¹⁶ El Grupo de Estudios en Aboriginalidad, Provincias y Nación (GEAPRONA) funcionó a instancias de proyectos UBACYT financiados por la Universidad de Buenos Aires entre el año 2000 y 2005. Dirigido por la Dra. Claudia Briones y la Dra. Morita Carrasco, convocó a investigadores con diferentes formaciones disciplinares que abordaban temáticas vinculadas a políticas indigenistas, formas de organización y dirigencia indígenas, derechos indígenas, entre otros. Retomó el trabajo del GELIND (Grupo de Estudios en Legislación Indígena) que analizó producciones legislativas y reformas constitucionales a nivel provincial y nacional.

un pasillo y al ingresar ya se podía oler la humedad en los papeles. En una mesita repleta de cajas de archivo me acomodé con un cuaderno. Al lado mío, trabajando en un escritorio bastante deteriorado, con una PC y más papeles alrededor estaba Jorge, el archivista. Por suerte, el calor que sentía sofocante, se hacía más tolerable por el trato ameno de los archivistas. En esos años había, además, unas personas contratadas de los Planes Trabajar, destinados a dar empleos mínimos a cientos de desocupados en el país. A diferencia de ellos, el archivero encargado conocía cada pila de papeles acumulados ahí porque él mismo, junto a otra archivista, las habían ordenado con destreza en el poco espacio que tenían. Recuerdo que fue la primera vez que vi una de las cajas catalogada como “Asuntos Indígenas”, en la que se acumulaba gran cantidad de información no sistematizada de pedidos de tierras, reclamos por condonaciones de deuda, cartas a directores de tierras hechas por delegados indígenas, entre otras documentaciones. También me mostraron una de las “perlitas” del archivo: los dos tomos donde se agrupan los antecedentes de la denuncia hecha porque, supuestamente, unos indígenas habían atacado a unos comerciantes sirio-libaneses (más conocidos en la zona rural como “turcos”). Lo descollante del caso era su final, porque, según relata Elías Chucair (1993) —reconocido escritor de la localidad de Ingeniero Jacobacci— los “turcos” habrían terminado siendo víctimas de prácticas de antropofagia por sus atacantes indígenas. Fojas y fojas de expedientes judiciales afirmaban y refutaban el hecho de supuesto canibalismo resguardado por los archivistas de la humedad y la negligencia estatal. Debo admitir que la cosa me produjo cierto escozor. Después de todo, esos acusados vendrían a ser “mis parientes” lejanos. El hecho quebraba, según Leopoldo Ponce Bravo (2018), la lógica del discurso civilizador y progresista con que el estado argentino había cimentado sus fundamentos como nación y convocado a la colonización “del desierto” con inmigrantes, justo en el momento en el que se apostaba a

celebrar los primeros 100 años de su conformación. Por otro lado, ayudaba a reforzar el imaginario de la “barbarie” con la que se constituyó la imagen del indígena en tanto otredad y a la Patagonia como región a civilizar.

Cada tanto llegaba Laura con una papelito donde anotaba números de expedientes y de cajas para que los buscáramos con Jorge entre las pilas de cajas. También me preguntaba si conocía a las personas que aparecían mencionadas. Muchos de esos apellidos me eran familiares, pero no los podía reconocer cabalmente. Así que un poco titubeando le decía, “sí, ese también”. Fuimos armando un corpus que se fue haciendo enorme con el correr de las horas. Ese expediente además llevaba a otro y la cadena se hacía interminable. Le poníamos el tope cuando los nombres ya no eran familiares, cuando hacían referencia a otros parajes muy distantes o cuando nos agotaba el calor. A algunos les hicimos fotocopias, porque aún no teníamos la práctica de digitalizar imágenes ni la cámara fotográfica para hacerlo. El momento revelador de la exploración fue cuando hallamos un expediente que iniciaba una solicitud para formar una “reserva de indígenas argentinos” firmado en el año 1941 por 54 pobladores. Uno de ellos era Benito Linares, mi abuelo.

Laura después me contó que atravesó la plaza caminando rápido, con el papel de cuaderno en la mano que le temblaba. Además del dato, había encontrado el expediente. No lo podíamos creer. Si durante tantos años se había negado el reclamo de las familias indígenas en la zona, arguyendo que no existían, que no se trataba de indígenas, que en otros lugares sí, pero en la zona no, ese hallazgo fue más que revelador. Vimos el expediente. Una carátula, “Reserva de Indígenas, Año 1941, Comisión Honoraria de Reducciones de Indios”. Una carta en su interior, hecha a mano, con una letra manuscrita muy prolija y secundada por algunas firmas de caligrafía estilizada y varios dígito pulgares impresos. Uno de esos era el de mi abuelo. Pasada la emoción inicial y tragado el nudo de la garganta,

me di cuenta que otra de las huellas impresas era del papá de nuestro vecino de Anecón Chico, al igual que el del otro costado. De hecho, muchas de esas firmas y nombres puestos al lado de cada dígito eran familiares para mí. Jorge, que advirtió nuestra emoción hizo algo que en aquellos tiempos era considerado un gesto dispendioso: escaneó e imprimió el documento en color para que ningún detalle quedara borroneado por una mala reproducción fotocopiada. Fue así, con más o menos detalles, que iniciamos nuestra investigación en la zona de Comallo. A partir del hallazgo de un documento de archivo.

Analizada bajo el lente de los planteos que esbozamos en la Campaña Wefkvletuyiñ, la demanda del *lof* Epulef facilitó la incursión por otras trayectorias. Por un lado, posibilitó el intercambio de experiencias de trabajo y de lecturas entre el CAI y la Campaña Wefkvletuyiñ. Además, decidimos trasladar nuestra pregunta a las discusiones que el equipo de investigación venía llevando adelante en relación a construcciones provinciales de aboriginalidad. A partir del modo en que el reclamo de tierras del *lof* Epulef fue entramando nuestras vinculaciones construimos una agenda académica de investigación y reorientamos nuestro trabajo etnográfico hacia los procesos de articulación comunitaria en zonas rurales. La investigación en la zona iniciada por el reclamo colectivo plasmado en el documento hallado, nos permitió dar profundidad a las reflexiones surgidas en el ámbito de la Campaña y del GEAPRONA que dialogaban en torno a la pregunta por las formas heterogéneas en que el estado fue reconfigurando sus interpelaciones y en que las agencias indígenas negociaron –en condiciones sumamente asimétricas—sus movildades.

Ese documento no sólo permitió conectar la demanda actual del *lof* con una experiencia de larga data de reclamos colectivos indígenas. Retomando todos los niveles de discusión sobre esas formas heterogéneas –las del activismo y las de la academia—nos preguntamos entonces ¿por qué resultaba inaudible, en términos de Ranciere (1996), la historia de los

pobladores de este lugar en vínculo con su territorio de manera que no fuera abordada por el movimiento mapuche y la academia argentina como una de las formas de poblamiento generados con posterioridad a las campañas militares? Esa interrogación nos sumergió en la importancia de las trayectorias, el movimiento y la memoria, incluso aquella mantenida en secreto tras el genocidio vivido. Sobre la base de la pregunta por la especificidad de esos reclamos y la trama de relaciones indígenas que se había construido históricamente en la zona se estructura esta tesis.

En el siguiente capítulo ahondaremos en los puntos de partida teóricos y metodológicos que nos permitirán abordar la dimensión de las movilidades estructuradas y las fricciones en la producción de territorialidad y subjetividad indígena en contextos de subalternización.

Capítulo 2: Consideraciones teóricas y posicionamientos epistemológicos

Introducción

La experiencia común del desplazamiento como consecuencia del avance estatal argentino y chileno sobre el territorio patagónico constituye uno de los más significativos eventos estructurantes de las memorias sociales mapuche. Tanto es así, que ha devenido un marco de interpretación específico en relación a la propia historia que afecta el entramado de las pertenencias colectivas y las formas de territorialización indígena mapuche en el presente. En ese marco, las memorias sociales se actualizan en el devenir de arenas de disputas políticas donde la identidad, la pertenencia indígena, los modos de organización colectiva y las trayectorias sobre el espacio devienen tópicos en disputa con efectos materiales concretos, como intentaré graficar en esta tesis.

Parto de entender que la configuración de territorializaciones en Norpatagonia no sólo se impulsa desde agencias estatales o privadas, sino también a partir de las interpelaciones que realizan los colectivos indígenas subalternizados. De esta manera, la construcción del espacio se entrama a los procesos de subjetivación indígenas e implica la (re)configuración del espacio pensado como nacional y provincial. Poner en relación esas distintas dimensiones a partir de colocar el foco en las memorias de tránsito forzado de poblaciones indígenas cobra relevancia toda vez que ellas emergen en momentos de crisis (demandas y conflictos con agencias privadas, estatales e indígenas), en las redefiniciones territoriales (tales como aplicación de políticas de ordenamiento territorial o intervenciones jurídicas sobre legalización de tenencia de tierras) y en el mismo proceso de reconstruir la propia historia (en los distintos niveles de agenciamiento indígena).

Para el análisis he retomado los planteos de aquellas teorías antropológicas que subrayan la importancia en que trayectorias sociales situadas construyen un territorio afectivo, significativo y de pertenencia común a partir de experiencias colectivas transmitidas y de marcos heredados de interpretación. Parto de entender que esas experiencias vividas y heredadas de marcha (Abercrombie, 2006; Rumsey, 2001; Ramos, 2010) que se inscriben en el entorno (Santos-Granero, 1998; Gordillo, 2010) se entraman íntimamente con procesos espacializadores (Alonso, 1994), cuyos dispositivos de poder (Foucault, 1975) distribuyen a los sujetos en lugares específicos con valoraciones y definiciones desiguales.

El análisis de estas formas de recreación de la vida social en relación al espacio tiene la especificidad de ser abordado en una zona en la que el Estado, pese a haber recibido solicitudes de reconocimiento a la ocupación de tierras por parte de familias mapuche organizadas, optó por atomizar las demandas colectivas en todo el siglo XX. Puntualmente, comprende parajes rurales y localidades cercanos a la cuenca del Arroyo Comallo en el noreste de la provincia de Río Negro. La política de negación de la que fue objeto el colectivo recién se revirtió en 2011, cuando se constituyó formalmente la comunidad mapuche *Newen Ñuke Mapu* [Fuerza de la Madre Tierra], que pasó a integrar el listado de las comunidades denominadas “nuevas”.

Teniendo en cuenta estos procesos y la manera en que las memorias sobre los tránsitos se inscriben en ellos, el objetivo general de esta tesis es analizar cómo diferentes formas de recreación y transmisión de memorias sociales de pobladores mapuche producen lugares de apego, instalaciones estratégicas y espacio social. A partir de indagar en la construcción de sus memorias colectivas, entiendo que cobra importancia tanto la transmisión como la recreación de lo que denomino “memorias de marcha”. Esas memorias de marcha son las que hacen referencia a lugares de origen, desplazamientos y arribos resultantes del traslado

forzado y el sobreviviente como consecuencia de la ocupación del territorio indígena, y que se actualizan produciendo sentidos de pertenencia y de territorialidad en esta zona en particular.

En este capítulo, daré cuenta de cuáles serán los aportes disciplinares que retomaré y cuáles serán los conceptos que gravitarán en el análisis de los procesos que analizo para orientar las discusiones, hallazgos y preguntas que surgen. Comenzaré por dar cuenta de cuál es el marco teórico desde el cual analizo la producción social del espacio y sus implicancias en la agencia indígena. En segundo lugar, recuperaré algunos de los estudios que han abordado el genocidio indígena sobre los pueblos de la Norpatagonia y que entendemos como un evento que ha estructurado, tanto la producción del espacio, como las memorias sociales. En tercer lugar, propongo retomar distintos análisis y teorías emergentes de diferentes contextos de producción para entender la especificidad de las memorias sociales subalternas mapuche, así como de sus marcos de interpretación, que dieron origen a la categoría de “memoria de marcha”. Finalmente, se dará cuenta de cómo está organizada la tesis.

Producción social del espacio: territorializaciones y movilidades estructuradas

Para realizar la historización de los sentidos locales de territorialidad y comprender cómo se han ido configurando los lugares sociales y estructurado las movilidades en la provincia de Río Negro, se retomarán aquellos estudios que entienden que el espacio es un constructo social producido por intersecciones, discontinuidades y negociaciones de trayectorias de territorialidad (Massey, 2000), subjetividad y agencia (Sommer, 2006) que posibilitan y restringen accesos a lugares sociales y espaciales. Esos estudios retoman la extendida preocupación de las ciencias sociales por la relación entre espacio, relaciones de poder y

configuración cotidiana de los espacios vividos (Soja, 1996; Harvey, 1996) que determinan identidades con pretensión de homogeneizar sentidos de pertenencia compartidos. En particular, me interesa detenerme en tres aspectos desde los cuales se definió de manera radical territorializaciones que inciden en el presente en la organización social de los indígenas en la provincia de Río Negro. El primero se encuadra en las políticas de radicación de los pueblos indígenas en Norpatagonia en la etapa posconquista y se trata de los antecedentes de asignación de tierras a grupos indígenas en el Territorio Nacional de Río Negro; el segundo aborda la incidencia que las estrategias de territorialización rionegrina tiene en la manera de visibilizar o no a los grupos que se autoidentifican como comunidad mapuche en la provincia, entre las que se cuenta la performatividad de la “zonificación”; y el tercero, en cómo estas formas de territorialización histórica y actuales se relacionan con las memorias sociales y producen nociones particulares de territorio en la zona de estudio. Para ingresar al desarrollo de esos tres aspectos, me interesa aclarar desde qué aportes retomo el concepto de territorialidad que utilizaré como categoría analítica para esta tesis.

Desde la geografía, autores como Claude Raffestin y Robert Sack recuperaron la centralidad que cobran las relaciones de poder en la producción del espacio. Esos estudios se suscriben a la llamada “geografía crítica” que, desde la década de 1970, vienen cuestionando las perspectivas que entendían al territorio como un elemento externo a la sociedad. En su crítica a la denominada “geografía unidimensional”, entendida como las definiciones espaciales que atienden únicamente la relación con el estado, Raffestin (1993) incorporó la relacionalidad del poder en otras dimensiones y escalas. Así propuso pensar también en otras configuraciones espaciales dentro del territorio reivindicando como nacional por los estados modernos que también implican relaciones de poder, como son los

contextos regionales y locales (Benedetti, 2009). Será la circulación de información de signos y significados, así como el grado de accesibilidad a ellos, los que operarán territorializando, desterritorializando y volviendo a territorializar, es decir, creando, eliminando y reconstruyendo territorios (Schneider y Peyré Tartaruga, 2006). Apuntalando esa definición, Sack (1986) define territorialidad como el intento de afectar, influenciar o controlar personas, fenómenos, relaciones a través de la delimitación y afirmación del control sobre un área geográfica denominada territorio. Esas relaciones no sólo involucran a los actores localizados dentro de ese territorio, sino que también puede ser ejercida a través de otros ubicados por fuera de él. La territorialidad también tiene la capacidad performativa de “hacer” y ese aspecto aparece especificado en tres tipos de relaciones interdependientes entre sí y contenidas en su definición. La primera es que debe involucrar una forma de clasificación por área delimitada que establece lo que “es propio” de lo “ajeno”; la segunda relación establece que debe haber una forma de comunicación o signo que identifique un límite y, en tercer lugar, cada instancia de territorialidad debe involucrar un modo de implementar el control sobre el acceso al área y a los elementos contenidos dentro de ella (Manzanal, 2007). Esa delimitación no es permanente y está mediada por esas relaciones, por lo que para sostener la construcción de un territorio y garantizar un tipo de territorialidad será necesario que se refuercen sus límites y contornos permanentemente. A esas lecturas también adhieren otras realizadas por geógrafos latinoamericanos que han revisitado el concepto de territorio y territorialidad, tanto desde el abordaje de la geografía política como de la cultural –sea en la vertiente que analiza la relevancia del territorio sobre la identidad cultural (Claval, 2011) o la que se centra en las huellas de la cultura en el paisaje (Zusman y Haesbaert, 2011)--. Desde estos aportes, la noción de territorialización comprendería, entonces, una perspectiva geográfica integradora entre un proceso de

dominio político-económico y una apropiación simbólico-cultural del espacio por parte de los grupos humanos (Haesbaert, 2007). En Argentina, además, se ha sumado una serie de trabajos que abordan críticamente la articulación de la disciplina con la construcción del saber sobre el territorio nacional durante los siglos XIX y XX (Zusman y Minvielle, 1995; Quintero, 2002; Lois, 2004), entendiendo que en esa relación se manifiestan relaciones de poder que operan en el presente en distintos niveles de expresión.

Además de aquellos análisis que retoman la relación entre formas simbólicas, espacio y política, han surgido otros análisis que, desde la crítica a la noción de territorio heredada de la Modernidad, sostienen que es el uso del territorio y no la categoría en sí la que define el análisis social (Santos, 1994). Indagando en la relación entre globalización y localidad, el autor brasileño Milton Santos ha realizado una distinción a partir del “territorio usado”. El acento analítico se centra en las funcionalidades diferentes del territorio que operan como un híbrido constituido por lugares continuos y contiguos y los lugares en red definidos por dos tipos de recortes: las horizontalidades y las verticalidades. Mientras la horizontalidad es para el autor, el dominio de la contigüidad, “de aquellos lugares vecinos reunidos por una continuidad territorial”, la verticalidad sería el opuesto, formada por “puntos distantes unos de otros, ligados por todas las formas y procesos sociales” (Santos, *op. cit.*: 256). El territorio estaría así conteniendo funcionalidades diferentes, es decir, operando como un híbrido constituido por lugares continuos y lugares en red. El geógrafo brasileño opone los espacios continuos y contiguos —el “espacio banal” o “territorio de todos” definido a partir de una vecindad solidaria— a los territorios en red, cuyas formas y normas de regulación están técnicamente formuladas a favor de contener a pocos. Desde la perspectiva de Santos, “el territorio usado son objetos y acciones, sinónimo de espacio humano, espacio habitado” (Santos, *op. cit.*: 255). Esta diferenciación, si bien está contextualizada en el marco de las

discusiones sobre la fragmentación territorializadora que significaría la globalización, es útil para pensar la noción de contigüidad, continuidad y red, en tanto puntos distantes entre sí, pero conectados. La idea de territorio-red que se trama más allá de las continuidades o contigüidades materiales, permite observar si las movibilidades indígenas —más o menos forzadas en el contexto de la colonización— han participado y de qué manera en el entramado de sentidos de territorio que, aunque distantes o discontinuos entre sí, se piensan como relacionados.

Por otra parte, el planteo teórico que de las ciudades capitalistas realizara Henri Lefebvre (2013), uno de los aportes teóricos más revisitados para pensar el espacio, partió en sus inicios de exponer que la relación expresada en el espacio como global y como escala de propiedad privada contiene en el seno de su planificación diversas contradicciones que se manifiestan en las formas de circular y producir el espacio. Además, en su obra sobre la producción del espacio social, enfatiza en tres aspectos analíticos: por un lado, que a partir de las acciones de los individuos es que el espacio es percibido a través del cuerpo y, por lo tanto, vivido, apropiado y producido. Por otro lado, que es a partir de las apropiaciones que se designan los espacios, se representan y se construyen las conceptualizaciones. Finalmente, que a partir del espacio producido por las prácticas de las personas y sus representaciones se ubican y distribuyen sus habitantes. Gastón Gordillo (2010) apunta en su relectura sobre el mismo trabajo que, para analizar la producción de lugares, también es importante rescatar la idea de Lefebvre de que ningún espacio se desvanece sin dejar marcas. Bajados esos conceptos a nuestro análisis es posible establecer una relación dialéctica entre el espacio global de la Norpatagonia —y su incorporación al estado nacional argentino— y la producción de la región de la Cuenca del Arroyo Comallo. Particularmente, porque nos permite observar qué prácticas pasadas se actualizan en los usos y los sentidos

sobre el espacio del presente. Asimismo, permite incorporar al análisis de la producción espacial las expresiones corporales y discursivas desde donde los indígenas producen el espacio. En tanto, la perspectiva que entiende que los lugares han dejado su marca pese a haber sido horadados por la estructura capitalista, permite incluir aquellas objetivaciones materiales o “mojones”¹⁷ geográficos de conexión de la memoria en el análisis. Es decir, cómo concepciones materiales y no materiales reelaboran el concepto de “lugar de memoria” que describiremos más adelante.

Estas nuevas lecturas contribuyen a abordar diferentes dimensiones de la producción del espacio y de la configuración de territorializaciones. Sin embargo, coincidimos con Fabien Le Bonniec (2009) en que tales perspectivas no resultan suficientes para entender cómo se recrean identidades y territorios mapuche considerados eliminados por el efecto territorializador del estado-nación. En referencia al reclamo por el reconocimiento de identidades territoriales que vienen realizando comunidades mapuche en Chile, el autor afirma que la relación entre identidad y territorialidad se construye continuamente a medida que se modifican las relaciones entre sociedad mapuche y los no indígenas. Esa diferenciación respecto a los “otros” se torna particularmente relevante y condensadora de significantes sobre el pasado y lecturas de la propia historia, sobre todo cuando esas identidades territoriales se basan en reivindicar instituciones pre-hispánicas o pre-estatales. Esa discusión pone en el eje del debate las investigaciones históricas académicas —aquellas que expresan la representación fiel del pasado por medio del análisis de fuentes— frente a la memoria social que reivindican los indígenas como ámbito de las tradiciones heredadas y la

¹⁷ En la zona donde trabajo, un mojón es un hito que se fija como señal para significar límites entre propiedades y lugares de importancia productiva o rituales.

reconstrucción del pasado desde la perspectiva indígena (Marimán, 1996; Rappaport, 2004; Gordillo, 2006).

Pero para abordar los procesos de territorialización y estructuración de movilidades situándolos en la provincia de Río Negro, será necesario, además, incorporar los análisis sobre las configuraciones hegemónicas estructuradas desde el estado-nación. El territorio entendido como “nacional” fue materializando relaciones de desigualdad en la organización y representación del espacio social y de las posibles formas de circular. Retomando esas especificidades, hay autores que desde el cruce entre geografía y antropología y desde los estudios culturales han profundizado en la relación entre lugar y espacio para analizar las prácticas sociales situadas en las que acontecen los cambios históricos (Gieryn, 2000; Bennett, Grossberg y Morris, 2005; Segato, 2006) y que han reconceptualizado la relación entre espacio y tiempo para dar cabida a la acción social espacializada (Harvey, 1989). Teniendo en cuenta las maneras en que se constriñen, habilitan y estructuran movilidades, quizás el de Lawrence Grossberg sea uno de los aportes más significativos para pensar las dimensiones en las que ocurren de manera situada y posibilitadas por relaciones de poder, la producción del espacio, la subjetividad y la agencia.

Grossberg (1992) propone pensar la configuración espacial hegemónica como resultado de la operación de maquinarias: a) estratificadoras, que regulan el acceso a las experiencias y conocimientos del mundo produciendo subjetividades desiguales, b) diferenciadoras, vinculadas a regímenes de verdad que producen sistemas de identidades y diferencias y c) territorializadoras, que establecen sistemas de circulación entre lugares. Esas maquinarias configuran los planos de individuación –identidad, subjetividad y agencia—y estructuran movilidades distribuyendo a los sujetos en lugares específicos y con valoraciones desiguales. Esta perspectiva permite enriquecer el análisis de cómo construcciones de

aboriginalidad (Briones, 1998) operan, en el caso puntual de este trabajo, dentro de la geografía estatal rionegrina, habilitando territorializaciones que fueron fijando tanto los lugares sociales de detención como las movilidades estructuradas para los diferentes sujetos y colectivos. Recordemos que, según Jeremy Beckett (1988), aboriginalidad expresa el proceso ideológico y material mediante el cual el indígena es construido como un “otro interno” dentro de los márgenes de creación de la matriz estado-nación-territorio. Su particularidad respecto a otros mecanismos de creación de alteridades basadas en rasgos etnicizantes y racializados es que estas “otredades” son autóctonas, es decir, que ya se encontraban viviendo en territorios que fueron posteriormente colonizados por imperios coloniales. Pero, además, los descendientes de esas poblaciones permanecieron como parte de la población dentro de los nuevos estados-nación. Sin embargo, no es la continuidad biológica, ni la permanencia del pasado en el presente lo que da peculiaridad de estos frente a otros grupos. Más bien es, por un lado, la permanente construcción de un sentido social de identidad genérica y colectiva que entran una “comunidad imaginada” (Anderson, 2007). Por otro lado, son las circunstancias políticas, económicas, las tradiciones culturales y las experiencias históricas particulares en las que acontece el proceso cultural de aboriginalidad lo que da improntas específicas en cada caso. Retomando los aportes de Stephen Cornell (1990), Claudia Briones (1998) apunta, además, que el proceso de construcción de aboriginalidad está mediado y condicionado por las concepciones sociales sedimentadas, los recursos en disputa y los medios de articulación política disponibles (p. 161), lo que da como resultado rasgos específicos en cada contexto que explican la diferencia entre diferentes “geografías” y contextos etnogenéticos.¹⁸ En ese proceso, es

¹⁸ Esta lectura permite ponderar las diferencias y similitudes que se producen en torno a la construcción de aboriginalidad cuando un pueblo originario está atravesado por diferentes configuraciones políticas que

clave entender frente a qué otros grupos se constituyen las tramas de sentido del “nosotros”; cómo opera la arbitrariedad de las “imagnarizaciones” de los actores que producen sentido en torno a lo que se reconoce como “aborigen”; y cómo lo que se recuerda y se olvida estratégicamente incide en los reconocimientos de los “otros internos”, así como en la redefinición de los procesos de marcación y desmarcación identitaria en cada escenario y momento histórico (Briones, 1998: 159 y 160).

Pero aunque los espacios son hegemónicamente configurados, las personas se mueven y establecen tipos de circulación que necesariamente los modifican. Atendiendo esa particularidad, autoras como Doreen Massey (2012) proponen pensar al lugar como un momento particular de encuentro de relaciones sociales, incorporando al análisis del espacio la dimensión de las trayectorias y también la del tiempo. No sólo las trayectorias son redefinidas a partir del espacio, sino que él mismo —como el tiempo— es producido en la interrelación de las prácticas. Es decir, en la multiplicidad de historias e interacciones —entre humanos y no humanos— que acontecen en simultáneo se produce un espacio que, por esa razón, está en movimiento o en proceso permanente de creación (Massey, 2005). La propuesta de Massey es útil para pensar la incorporación del territorio patagónico, caracterizada por progresivos desplazamientos, como resultado del sometimiento de los indígenas (Delrio, 2005a) donde el encuentro de distintas trayectorias ha producido “regiones”, “zonas” y “parajes”. Trazando una continuidad con estos nuevos enfoques y con la propuesta de esta tesis, la investigadora mapuche Viviana Huiliñir Curio viene analizando desde la geografía cultural relaciones de movilidad, conexión y desplazamiento

estructuran los estados nacionales, como es el caso mapuche. Así, por ejemplo, es posible analizar de qué manera se procesan las configuraciones de “otros internos” al interior de las diferentes provincias argentinas donde hay presencia de población mapuche, o establecer comparativamente los procesos diferenciales de producción de aboriginalidad en Chile y Argentina.

entre comunidades *pehuenche* de la Cordillera de los Andes. Los estudios incorporan el movimiento como parte de las formas de articulación del territorio a partir de etnografiar lugares significativos para las comunidades que, al mismo tiempo, aseguran la apropiación simbólica del espacio y permiten actualizar la memoria colectiva de las familias (Huiliñir Curio, 2015). Estos nuevos aportes se enmarcan, al menos en el vecino país de Chile, en las denominadas “geografías indígenas”, en tanto nuevo marco epistemológico para analizar las territorializaciones mapuche y de otros pueblos indígenas de América Latina (Martínez Berríos, Sepúlveda y Palomino-Schalscha, 2015). Ese nuevo marco propone hacer dialogar las epistemologías indígenas y sus propias categorías para definir espacialidad, con otras provenientes de tradiciones académicas –como, por ejemplo, la noción de *wallmapu* y de territorialidad de la geografía crítica que venimos revisando--. Pero no sólo la articulación teórica entre ellas es importante, sino que también se torna relevante evidenciar las tensiones ideológicas sobre las concepciones de espacio que ocurren cuando se confrontan concepciones coloniales con las indígenas. Asimismo, se vuelven trascendentales para analizar la producción del espacio las reconfiguraciones de subjetividad indígena en donde categorías “ancestrales” y “modernas” interactúan y modifican sentidos de la propia historia y la relación con el territorio en el marco de las demandas de derechos (Martínez Berríos, 2015).

Llegados a este punto de descripción de los aportes teóricos que retomaremos, surge una pregunta: ¿qué sucede cuando distintas trayectorias intersectadas permiten agenciar procesos personales y colectivos y desafiar los lugares disponibles o habilitados? Basando su trabajo en una pregunta similar, Ana Vivaldi (2011) indagó en los circuitos a través de los cuales y en los cuales los tobas o *qom* podían moverse y qué situaciones se producían cuando los transgredían. Para comprender la dimensión productiva y conflictiva del

movimiento transgresor, se valió del concepto de fricción de Anna Tsing (2005) que retomaremos para nuestro análisis. El concepto permite graficar la idea de que una aceleración de movilidad confronta con una fuerza que es opuesta y que, por esa razón, disminuye su velocidad. No es que el movimiento no se produzca, sino que las aceleraciones se ralentizan o se incrementan de acuerdo a las fuerzas que se opongan. Su análisis está basado en entender la dinámica de la explotación de los bosques en Indonesia, donde el movimiento de dominación y expansión capitalista globalizada requirió transformar las relaciones sociales en ese país como lugar de destino. En ese proceso, esta expansión sufrió transformaciones producto de la fricción que se generó al confrontar con movilizaciones locales y alianzas globales —que en este caso, se oponían a la deforestación y explotación maderera—y que modelaron, al mismo tiempo, una particular expresión de ese capitalismo. En ese sentido, la fricción es productiva porque es en esas zonas de encuentro y tensión donde lo global y lo local se interrelacionan y modifican mutuamente (Tsing, 2005: 5). Ahora bien, relacionando este planteo con el análisis de Grossberg sobre movilidades estructuradas, también surge como horizonte de análisis que no todos los grupos sociales tienen la misma capacidad de oponer fuerza a las fricciones a los que son expuestos o, dicho de otro modo, en ciertos encuentros, la fricción es tal que hasta la posibilidad de movimiento se vuelve una vía impensable para modificar los lugares sociales asignados.

En uno de sus trabajos anteriores, Tsing (1993) también proponía pensar la construcción cultural y política de la marginalidad, especificando que existen movilidades que no necesariamente recrean “prácticas tradicionales”. Indica que hay tipos de prácticas de movilidad de pueblos indígenas, como los viajes y los movimientos por determinados espacios, que han sido leídos como parte armónica de su tradición. Esa lectura como

práctica heredada de un pasado, impide ver las innovaciones y las resistencias locales que acontecen por y a través de la movilidad. Por eso, propone leer las prácticas de movilidad como ligadas a la expansión de espacios sociales y a la negociación de campos locales con poder que, por lo tanto, tienen implicancias políticas (p. 150). Nos interesa retomar esta perspectiva para entender que, si bien la práctica del movimiento por el espacio está inscrita en la memoria social mapuche, también es necesario historizarla en el largo proceso de invasión territorial e identificar las tensiones, formas de agencia y conexiones espaciales que generaron en cada momento.

Finalmente, me interesa no perder de vista que las distintas posibilidades de movimiento de las poblaciones mapuche han sido condicionadas no sólo por la instauración de un modelo capitalista, sino también en el marco del proceso de producción de un modelo de nación. Liisa Malkki (1992) problematiza la relación entre identidad y lugar a partir de analizar la situación de desterritorialización de los refugiados en el orden nacional contemporáneo. Identifica que la idea de nación ha sido producida y ha producido una relación entre las personas y el espacio a partir de ligar un colectivo a un suelo particular. Es decir, hay un lugar, un suelo de donde la nación extrae su naturaleza, sustento y “esencia raíz” (p. 37). Pero ese fenómeno profundamente cultural se ha extendido globalmente y ha devenido en una relación naturalizada, conceptualizada en lo que ella llama “metafísica sedentaria”. Esa operación se basa en una “artificiación espacial discreta de territorio” (p. 34) sobre la que las naciones basan su existencia. La naturalización de esta operación se reproduce a través de prácticas discursivas, que se valen de una metáfora botánica, para asociar “un suelo” a “una raíz”. Pero también, en prácticas no discursivas que van sedimentando la asociación entre cultura y nación, nación y localización. Esa metafísica sedentaria es la que conduce a concebir al desplazamiento como algo patológico, pues “desnaturaliza” a las personas de

aquellos lugares que los definen, es decir, los “desarraiga” de la nación. La autora señala que esa relación naturalizada es la que ha sido utilizada como lente para analizar las identidades, tanto dentro como fuera de la academia. Por eso, para romper con esa naturalización, antes que buscar “raíces”, será necesario analizar las relaciones procesuales o rizomáticas (Deleuze y Guattari, 2004), es decir, en constante cambio pero con historicidad, que construyen a las identidades. Desde esta perspectiva, la desterritorialización de un grupo social no implicaría la “pérdida” de ninguna “raíz”, sino que, justamente, movimiento e identidad están íntimamente ligados, pues cómo y por dónde se desplazan las personas, es lo que genera apegos a lugares y trazan las maneras de vivirlos, recordarlos e imaginarlos (Mallki, 1992: 38). Este enfoque será recuperado para el análisis, pues entiendo que ha sido la naturalización de la relación entre identidad y lugar la que también ha impactado en las configuraciones subjetivas y en la capacidad de agencia de colectivos mapuche desplazados para pensar sus identidades colectivas en el presente.

En el siguiente apartado, y en vías de explicar las relaciones de poder que han provocado formas particulares de desplazamiento, constreñido movilidades y establecido lugares sociales, daré cuenta de los contextos históricos de producción de las memorias en la Norpatagonia a partir del evento del genocidio, fundante de un modelo de estado-nación-territorio.

Los efectos de la política genocida en la producción de las memorias de desplazamiento indígena: la fabricación del “desierto” y de los “otros internos”

Son numerosos los estudios que, desde distintas disciplinas, han subrayado la importancia que la anexión del territorio patagónico tuvo en la configuración del estado nacional argentino. Bajo la denominación de “Campaña del Desierto” se han unificado una serie de avanzadas militares de ocupación de los territorios indígenas realizadas entre 1878 y 1885

(Delrio, 2005a). Tanto estas operaciones militares como las posteriores representan un quiebre en las pautas de autonomía y en las formas tradicionales de organización socio-política para los pueblos indígenas. Al mismo tiempo, inauguran en el seno de la estructura de la matriz estado-nación-territorio argentino una forma de territorializar que tienen efectos en el presente y definen límites en dos sentidos: tanto “hacia afuera”, respecto a otras naciones, como “hacia adentro” de la nación (Briones, 1988), configurando fronteras internas y produciendo regiones (Benedetti, 2009) en el marco de un programa geopolítico mayor que tenía por objeto colonizar más allá del río Negro y del río Colorado. Ya desde los inicios de la planificación del avance militar sobre una difusa extensión de tierras denominada Patagonia, la preocupación por demarcar sus límites, las fronteras nacionales e internas –incluyendo diferenciadamente dentro de ellas a la población indígena o excluyéndolas—ha sido parte de las agendas gubernamentales (Olascoaga, 1881). Con mayor o menor énfasis, esa preocupación se mantuvo a lo largo del siglo XX.

Pero desde mucho tiempo antes que se integrara al dominio territorial del estado-nación argentino, alrededor del año 1520, según las fuentes, la Patagonia ya era explorada por diferentes viajeros, comerciantes, exploradores, científicos, militares y misioneros que fueron construyendo –a través de diarios de viaje, crónicas e informes—un espacio mitologizado y exotizado. Incluso en las construcciones de imágenes del presente –difundidas en publicidades turísticas, audiovisuales, programas de gobierno, literatura, entre otros—la Patagonia es una región en descubrimiento permanente que va unida a la auto-exploración de quienes se “aventuran” a transitarla (Bohoslavsky, 2009: 31). Las elites bonaerenses de fines de siglo XIX que volcaron su expectativa en el dominio de esa distante geografía respecto del centro bonaerense –tanto por la distancia física como por el escaso conocimiento de su geografía--, fueron quienes cimentaron el dispositivo del

“desierto” que se formalizó no solo a través de planes de gobierno (Lenton, 2005), sino también de simbologías particulares (Delrio y Pérez, 2011).

La imagen del “desierto” –erigido como periférico en relación a un autoproclamado centro civilizado establecido en Buenos Aires—fue una potente marcadora de diferencias internas y fronteras en los tiempos previos a las campañas militares y devino en el vacío que era necesario explorar, conocer y colonizar (Zusman y Minvielle, 1995). Esa imagen fue clave para definir los tropos de “civilización y progreso” en oposición a la “barbarie”. Como puntualizaron otros investigadores, la operación consistió en el “vaciamiento simbólico” del espacio, el borramiento de la presencia del otro, el renombramiento del espacio y la producción de mapas que confirmaban un espacio vacío dispuesto para los planes de expansión del estado-nación (Navarro Floria, 2007) que requería incorporar tierras para asegurar el modelo agroexportador y responder a la demanda internacional. Fue bajo esta lógica que se organizó la incorporación de las tierras del sur y el necesario sometimiento indígena al orden nacional por medio de la violencia a fines del siglo XIX.

En tanto dispositivo, el “desierto” tuvo un impacto profundo en la organización del espacio, así como en la implementación de prácticas de ciudadanía diferenciadas (Delrio y Pérez, 2011). Ese trabajo de producción de una maquinaria territorializadora del estado operó en confluencia con una maquinaria diferenciadora que, por un lado, apuntó a la “destrribalización” de los grupos indígenas más allá de concluidas las campañas militares (Briones y Delrio, 2009) y, por otro, construyó a través de sus intelectuales como “otros internos” a la nación o directamente como “extranjeros” a las poblaciones que sometió (Zeballos, 1878). La “destrribalización” como política apuntó a fragmentar la cohesión de los colectivos sociales indígenas y la destrucción de sus lazos político-territoriales, pero el

proyecto político estatal fue mucho más allá y apuntó a aniquilar a un colectivo construido como antítesis de la sociedad nacional que también se extendió en el tiempo.

Tal como subraya Lefebvre (2014), el accionar de los actores también modela, produce y conceptualiza los espacios. En esa modelación cognitiva y simbólica, la Patagonia fue imaginada como marginal; y esa experiencia “sensorial” se trasladó a las maneras en que fue construida y practicada por los centros de poder estatales. Es por eso que, en el caso puntual del territorio patagónico, pensar la construcción del espacio como “liso” y “estriado”, según las definiciones de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1988) permite analizar cómo el dispositivo del “desierto” ha servido como el primer esquema territorializador. Mientras que el espacio liso es un espacio no marcado donde prevalece su movimiento, el espacio estriado es uno diferenciado y codificado que condiciona las posibilidades de movimiento. Tomando en cuenta que el espacio liso se ocupa sin medirlo y el estriado se mide para ocuparlo (*op. cit.*: 368), el “desierto” –espacio liso—fue configurado para ser estriado por el estado (Delrio, et. al., 2018). Con esto no se afirma que antes del proceso de ocupación no hayan existido modos de diferenciación, sino que el estriamiento estatal abre una nueva configuración en el territorio patagónico.

Retomando la propuesta de Veena Das y Deborah Poole (2004), algunos investigadores han subrayado que la construcción de la región patagónica como espacio marginal fue una relación necesaria para la producción del estado-nación como idea (Delrio y Pérez, 2011). Las autoras afirman que el margen opera para legitimar el poderío de la nación, dado que al construirlo como un peligro en latencia, se reafirma la necesidad de control que debe ejercerse sobre él para asegurar su estabilidad y bienestar. La construcción del margen, en conjunción con la categoría de región como ideología territorial, ha definido diferencias

internas en el país (Benedetti, 2009), en estrecha relación con las formas en que se han establecido los vínculos con la agencia indígena.

De acuerdo con necesidades geopolíticas y escuelas geográficas predominantes (Quintero 2002; Concheiro 2008), la región patagónica fue operacionalizada antes que como entidad administrativa-jurídica, como área que define geografías físicas y humanas, sin aparentes contradicciones ni especificidades en su interior y, al mismo tiempo, marginal respecto de la configuración de un estado nacional centralizado. La construcción de la Patagonia como un espacio marginal que era necesario controlar y dominar se enmarca dentro del proyecto que cimentó el dispositivo del “desierto”. Para el caso del territorio rionegrino, la aparente falta de contradicciones y diversidades del desierto liso se diluye en la diferencial producción de subjetividades en intersección con la aplicación de políticas que intentaron, mediante diferentes mecanismos, fijar espacialmente a las “poblaciones marginales” en regiones estriadas.

Por otra parte, diversos investigadores han analizado la manera en que, en ese mismo período, se establecieron relaciones –pactos, acuerdos y convenios—entre parcialidades indígenas y representantes coloniales, primero, y republicanos, después (Levaggi, 2000; Briones y Carrasco, 2000). Aun cuando esas relaciones se basaran en el intercambio, en alianzas y negociaciones, la demarcación de los límites fronterizos no estuvo exenta de conflictos (Ratto, 1998; Nacuzzi, 2002; de Jong, 2002 y 2015; Tamagnini y Pérez Zavala, 2010). Esos mismos conflictos servirían como fundamento para que, en el marco de la consolidación del Estado moderno argentino, las elites argumentaran que esas otras poblaciones, como sus territorios, eran pasibles de ser sometidos a una jurisdicción nacional (Bechis, 1992; Navarro Floria, 2007). Puesto que la idea de frontera –basada en una necesaria y coyuntural demarcación con el “otro” indígena—reconocía tanto el estatus legal

como las jurisdicciones territoriales de los contingentes indígenas con los que se llevaban a cabo los pactos, resultó necesario para esas elites incumplir y violar lo pactado para avanzar sobre los territorios indígenas. Hacia mediados de siglo XIX, la política hegemónica estatal, guiada por los principios de la denominada “Generación del 80”, viró hacia erradicar toda red de circulación indígena por el espacio para asegurar la expansión estatal (Briones y Lenton, 1997; Lenton, 2005). Como mencioné antes, esta necesidad concentró los esfuerzos de intelectuales (Moreno, 1898), estadistas (Sarmiento, 2011), funcionarios (Alsina, 1977; García, 1974) y agentes no estatales para organizar y diferenciar actores y fijar una simbolización particular sobre ese espacio a colonizar. Las producciones de estas maquinarias y sus mecanismos de exclusión tuvieron efectos inmediatos y se prolongan hasta el presente.

Teniendo en cuenta cómo se han producido el espacio Norpatagónico en estrecha relación con concepciones etnicizadas y racializadas es que entendemos que el análisis de la producción del espacio no puede ser abordado sin incorporar el proceso de violencia estatal ejercida hacia los indígenas. La persecución de las comunidades indígenas, los destierros, el confinamiento en campos de concentración a lo largo del río Negro (Pérez, 2015) o en la isla Martín García (Papazian y Nagy, 2010), los posteriores desmembramientos familiares, los traslados masivos a pie y la disposición arbitraria de personas como mano de obra esclava de familias aristocráticas bonaerenses e incipientes centros económicos (Mases, 2010; Mases y Galucci, 2007; Escolar, 2009), así como la reclusión de familias en misiones para ser evangelizados (Nicoletti 2008) o en museos (Colectivo GUIAS, 2010), convirtiéndose algunos de ellos en informantes de distintos científicos sociales (Malvestitti, 2012), respondieron a una misma lógica de disciplinamiento social. El caso de los traslados forzados implementados como dispositivo durante las campañas militares han sido

registrados en las memorias sociales de grupos mapuche como los “largos peregrinajes” y comenzado a ser analizado desde un tiempo a esta parte por algunos investigadores como eventos estructurantes de las relaciones entre la nación y sus “otros internos” (Delrio, 2005a; Ramos, 2008). Esos peregrinajes, sumados a los traslados que devendrían posteriormente, organizan en la actualidad los relatos de desestructuración de la relación entre los colectivos indígenas y sus territorios (Ramos y Delrio, 2011). La antropóloga Diana Lenton resalta que todas estas prácticas no sólo fueron dirigidas a los indígenas, sino que también implicó una manifestación del biopoder en la sociedad en general (Lenton, 2014). Las características de su aplicación encuadra en la figura del delito de genocidio que, sin embargo, aún avanzado el siglo XXI, sigue siendo silenciado y soslayado en los círculos académicos y políticos como evento fundante de la matriz estatal argentina (Trincherro, 2005; Delrio et. al., 2007; Delrio, 2010; Lenton, 2014; Lenton et. al. 2015; Pérez, 2015).

El proyecto que impulsó la conquista de los territorios del sur, coronada con la llegada de la expedición del general Julio A. Roca al río Negro, que tanto enorgulleció a algunos intelectuales del Ejército Argentino como continuidad de un proyecto civilizatorio inaugurado en la “Conquista de América” (Walther, 1976), tuvo como propósito incorporar un extenso número de hectáreas de tierra a un estado en conformación. Esas tierras, lejos de concretar el proyecto colonizador con inmigrantes que superaran el atraso derivado de la “mezcla de razas” que propuso Domingo F. Sarmiento (Sarmiento, 2011), fueron distribuidas entre pocas familias, dando origen a un proceso de concentración de la tierra en la Patagonia que tiene continuidad en el presente. Por medio de distintas leyes sancionadas con posterioridad a la finalización de las campañas, se remataron y entregaron como

premio, según diferentes fuentes, más de 40 millones de hectáreas de tierra, entre algo más de 1800 terratenientes y otros especuladores (Bayer et. al., 2010).

La construcción de la Patagonia como un espacio marginal que era necesario controlar y dominar se enmarca dentro del proyecto que cimentó el dispositivo del “desierto” que opera sobre el territorio y también sobre las personas. Ese espacio marginal ha operado como manifestación del biopoder estatal que diseñaron intelectuales y miembros de la élite gobernante argentina para llevar adelante una política genocida contra aquellos concebidos como “otros”, en este caso, los indígenas. Por otra parte, ese espacio marginal representado como aquel donde se encuentra el peligro en permanente latencia ha posibilitado que en diferentes momentos del siglo XX se dispusieran de prácticas de disciplinamiento social que operaron excepcionalmente sobre las poblaciones consideradas riesgosas. En los últimos años, entre los aportes analíticos que estudian cómo el estado se produce desde sus márgenes, algunos autores han comenzado a analizar procesos de territorialización por medio de la violencia en la Norpatagonia (Pérez, 2016). Además de estos antecedentes, a partir del trabajo etnográfico realizado, hemos podido conocer la acción represiva de un cuerpo de policía creado especialmente para llevar adelante una “Campaña purificadora”, según fue denominada por la misma policía. Esa razzia policial que fuera destinada a productores ganaderos indígenas fue llevada adelante en octubre de 1930 y es recordada por los pobladores mapuche y no mapuche como “el paso de la fronteriza”. Esa referencia surge a partir de otros cuerpos especiales de policía que habían operado con anterioridad y que registran antecedentes particularmente violentos en la zona del noroeste rionegrino y en la actual provincia de Chubut (Suárez, 2003; Maggiori, 2004; Pérez, 2009b). En el marco de un estado de excepción (Agamben, 1998) se produjeron un número aún no precisado de desalojos y persecuciones cuyos efectos fueron silenciados no sólo por las versiones

oficiales de la historia, sino también por los actores implicados y por las víctimas. Entre otras cosas, esa política del silenciamiento implicó la desconexión entre relatos de las consecuencias sufridas durante las campañas militares al “desierto” y las posteriores vivenciadas por familias indígenas en las siguientes décadas del siglo XX. Esa desconexión tornó como un impensable de la historia (Trouillot, 2017) la continuidad de las prácticas de la violencia ejercida hacia los indígenas, pese a que se reiteran en diferentes escalas a lo largo del siglo XX, como veremos en nuestra investigación. Por lo tanto, es necesario, en función de historizar las memorias sociales de desplazamiento y la producción del espacio, incorporar los debates en torno a la violencia estatal como mecanismos de territorialización. Se entiende así que las memorias sociales construyen, transmiten y fundan identidad (Candau, 2008) no sólo a partir de lo que mencionan, sino también sobre lo que silencian u omiten.

Si bien, puntualmente en Argentina, es vasta la producción en el campo de estudio de memorias sociales resultantes de contextos de violencia estatal (Jelin y Kaufman, 1998; Jelin, 2002; Vezetti, 2002; Calveiro, 2006), la particularidad que entraña nuestro abordaje es que se emplaza en los estudios de memorias de grupos subalternizados. A partir de recientes análisis comparativos en distintos grupos subalternos se ha indagado en las prácticas de recuerdo y de olvido (Pollack, 2006) que evocan experiencias comunes para reconocer los contextos político-afectivos en los cuales determinados eventos del pasado – sean éstos heredados, reconstituidos o redescubiertos—son constituidos como memorias sociales significativas (Ramos, 2011; Nahuelquir, Sabatella y Stella, 2011; Sabatella, 2012). Nuestra propuesta suscriben a estos estudios y a aquellas teorías que interpretan el espacio como marco de interpretación compartido con las que se relacionan los procesos de construcción de subjetividad, memorias, procesos políticos y formas de conocimiento

(Rumsey y Weiner, 2001). Resaltamos una vez más la importancia del espacio en los procesos de recuerdo y olvido, también, porque las políticas estatales que apuntaron a desterrar a pobladores indígenas e implementar una forma diferente de ocupación de la tierra a través del terror y la violencia omitidos por el relato hegemónico tienen, sin embargo marcas y expresiones espaciales no discursivas.

El gütxam como marco de interpretación de las “memorias de marcha” mapuche

Como destacamos anteriormente, la aplicación de mecanismos de territorialización operados por agencias estatales y privadas redefinió las formas de usar, concebir y tramar el espacio, pero también de producir subjetividades y diferenciación entre grupos sociales. En este apartado, me interesa abordar teóricamente cómo esos mecanismos territorializadores y de producción de diferencias se vinculan con la producción de las memorias sociales. Tratándose de grupos subalternizados, será necesario poner en relación las producciones de memoria de estos grupos específicos con los procesos hegemónicos en los que los actores disputan desigualmente las interpretaciones de los hechos (Comaroff y Commarof, 1992). Dentro de este mismo campo de interés antropológico, volvemos sobre las perspectivas que entienden a la memoria como fuente de conocimiento histórico, otorgando relevancia a las tradiciones orales (Vansina, 1968), pero enfatizando en las que se interesan en reconstruir la historia y los marcos de interpretación de las memorias sociales (Abercrombie, 2006; Delrio, 2005a; Santos-Granero, 2006; Gordillo, 2006; Trouilliot, 2017). Asimismo, se toma como referencia a las perspectivas que entienden a la memoria como objeto de reflexión en sí mismo, en tanto modo de experimentar el entorno (Rappaport, 1989; Ramos, 2011) que, en momentos de conflicto y lucha, constituye un factor de transformación de los miembros de los grupos involucrados. Si bien en contextos de lucha, la memoria opera para cualquier

grupo como constitutiva de sentimientos de identidad y articuladora de subjetividades, en este caso parto de entender que se trata de grupos que interpretan el pasado desde posiciones subordinadas, condicionando sus formas de recordar –y de olvidar--(Briones, 1994).

A partir de la invasión territorial, la fragmentación de los núcleos comunitarios y el desplazamiento forzado se tornó una política de estado como vimos en el apartado anterior. Las comunidades no sólo se vieron obligadas a abandonar sus lugares tradicionales, sino que también se desestructuraron las formas de ocupar los espacios y se perdió el control territorial. En el contexto de demanda de derechos, vimos en el capítulo 1 que la cultura devino en los espacios organizados de la vida política mapuche en uno de los tópicos sobre los cuales se reflexionó para proponer otros marcos de sentido. En ese proceso, la noción de *lof* surgió como propuesta para revertir la estereotipación de las formas de organización indígena, pero también como revinculación con el territorio desde los propios marcos para pensar la identidad. En el *lof* lo comunitario se define por una “Organización Estructural Histórica conformada por nuestros PU LOGKO, PU PIJAN KUSE, PU WERKEN” (Coordinación de Organizaciones Mapuche Tayiñ Kiñegetuam, 1995a, resaltado en el original) cada uno con una función determinada. El *lof* es donde “las familias convivimos. Es el punto de origen e identidad de cada persona” (Coordinación de Organizaciones Mapuche Tayiñ Kiñegetuam, 1995b: 4), compuesto por:

Un conjunto de personas constituidos en familias determinadas e identificadas por su respectivo TUWUN y KUPALME. Una unidad territorial: espacio en donde se ha originado, recreado y ejercido una cultura ordenada por una determinada institucionalidad. Espacio con historia, conocimiento y vínculos ancestrales (...)

Todos los elementos componentes del LOF mencionados y sus funciones

específicas están ordenados por nuestro AD MOGEN, nuestro NOR MOGEN, nuestros respectivos T UWUN y KUPALME (Coordinación de Organizaciones Mapuche Tayiñ Kiñegetuam, 1995b: 10, resaltado en el original).

El *tuwun* es definido dentro de este planteo como el origen individual mapuche: “la explicación del origen de cada persona y el origen propio y de nuestras familias” (Coordinación de Organizaciones Mapuche Tayiñ Kiñegetuam, 1995b: 4). Además, el *kupalme* es el origen social del mapuche desde donde la persona se liga a una historia familiar y comunitaria, que a la vez determina el rol social a cumplir dentro del *lof* y está definido por las anteriores generaciones: “Descendemos de nuestros antepasados (...) Los que nacemos aquí vivimos, nacemos mapuce¹⁹, pertenecemos a una específica naturaleza social” (Coordinación de Organizaciones Mapuche Tayiñ Kiñegetuam, 1995b: 4). Esta forma de establecer los criterios de identidad fueron parte fundamental para la identificación de un colectivo diferenciado en relación al estado argentino y la sociedad no mapuche. Al mismo tiempo, ancló la discusión por la identidad dentro de los términos y categorías contenidas en lo que se entiende por cultura tradicional mapuche, cuestionando el modo en que el estado subordinaba a los indígenas y espacializando la experiencia de lucha en el *wallmapu*, definido a su vez como un “extenso territorio vinculado a nuestra naturaleza cultural” donde “la historia colectiva e individual de cada comunidad mapuce se ha forjado” (Coordinación de Organizaciones Mapuche Tayiñ Kiñegetuam, 1995b: 4).

Sin embargo, a la luz de las discusiones del siglo XXI, las generaciones de mapuche urbanos encontramos ciertas dificultades para adoptar esta explicación de nuestros orígenes, pues nuestras familias no podían identificar sus *tuwun* y *kupalme* anclados en una

¹⁹ En los escritos de la Coordinación de Organizaciones Mapuche *Tayiñ Kiñe Getuam* se utiliza el grafemario elaborado por Anselmo Rangileo.

determinada unidad territorial. La mayoría de ellas habían sido desplazadas y, antes, también lo habían sido sus antecesores. Es decir, que si bien habilitaba el escenario para plantear la identidad mapuche en el presente seguían quedando invisibilizadas otras presencias, no sólo la de los mapuche urbanos; sino también la de las familias y pobladores mapuche que, aun viviendo en zonas rurales, no respondían al modo tradicional de organización. Por eso es que comenzamos a problematizar la noción del discurso mapuche de los noventa de que la identidad estaba anclada a un determinado espacio territorial – análogo a la referencia botánica de la raíz que describimos en el primer apartado--. Una de las preocupaciones radicó en que si pensamos que hay un único punto de referencia para la construcción de las identidades mapuche que, a su vez, traman el *wallmapu*, deberíamos pensar que en el proceso de conquista se perdieron definitivamente los nexos entre ellos. Sin embargo, a partir de pensar la experiencia del desplazamiento desde marcos de interpretación mapuche, emergieron otras propuestas para unir las trayectorias de padres y antecesores con las propias. Esos marcos son los que propició el género *gütxam* y que comencé a proponer para revertir la asociación entre experiencias de tránsito como ruptura, fragmentación o escisión con el territorio, con la identidad y con la propia historia.²⁰

El *gütxam* es un género discursivo oral mapuche que se caracteriza por constituirse a partir de relatos históricos que contienen formas de interpretación de los sucesos y coordenadas temporales y espaciales propias. En tanto relatos que traen al presente del narrador y sus destinatarios momentos de la historia mapuche, los tópicos que pueden narrar remiten a

²⁰ Las ideas que aquí comparto en torno a repensar los marcos de interpretación de la propia historia emergieron gracias a que Felicinda Cañuqueo, mi tía paterna con quien me crié desde niña, me contó el *gütxam* de Namunkura una tarde en la cocina de nuestra casa en la ciudad de Bariloche. Ese relato se enriqueció como categoría de análisis con los aportes de Ana Vivaldi y Laura Kropff, así como con las discusiones con los integrantes de la Campaña Wefkvletuyiñ con quienes compartí reflexiones durante nuestros años de activismo. El relato transcrito de Namunkura se puede leer en: <https://hemi.nyu.edu/cuaderno/wefkvletuyin/zinefeli.htm>

episodios ocurridos en tiempos de las campañas militares (Malvestitti, 2005) o relatos orales verosímiles sobre la vida social mapuche (Golluscio, 2006) que involucran a las personas, a su entorno y a referentes significativos para los mapuche. Este género discursivo mapuche es transmitido oralmente entre generaciones y posee formas de ejecución propias.²¹ El narrador es quien determina la valoración de la audiencia, evaluando si su relato será entendido y si su palabra será respetada. Por ese motivo se privilegia la relación de confianza que exista con la audiencia, por lo que generalmente el contexto de narración de un *güttxam* no es masivo. Los términos de la ejecución de este género lo convierten en un relato que no sólo construye y actualiza hechos, sino que se torna en muchos sentidos identificatorio para narradores y destinatarios. El que me legaron a mí es el “*güttxam* de la gente de Namunkura” y me fue narrado por mi tía paterna, Felicinda Cañuqueo. Ella me contó cómo nuestra familia había sido desplazada por el ejército argentino desde Azul –territorialidad indígena sobre la que ahondaremos en el capítulo 6--, en la provincia de Buenos Aires, hacia la costa del río Negro, en el sur. Tras ser concentrados en la isla de Choele Choel²², uno de los campos de concentración de población indígena²³ emplazados a lo largo del río Negro (Pérez, 2016: 81-90)²⁴, fueron

²¹ Tales como silencios que preceden y que concluyen el relato, frases de inicio y cierre, entonaciones, construcciones adverbiales como marcadores temporales, deícticos (como así, ése, éste, él; *fey* en mapuzungun), entre otras.

²² Choele Choel fue el destino de la primera división del Ejército encabezada por Julio Argentino Roca en 1879, que partió desde el fortín de Azul. Su control por parte de las divisiones militares fue parte del plan estratégico para restringir las movilizaciones indígenas a uno y otro lado del río Negro, decretado por la Ley 215 de 1867, y fue un punto de avanzada territorializador del estado. Desde ese lugar comenzará a fundar fuertes y a ampliar sus líneas militares, reconfigurando el espacio indígena (Pérez Clavero, 2021). La ocupación de la isla por medio de instalación de tropas es uno de los hechos simbólicos y materiales más relevantes del “giro ofensivo” hacia la población indígena (de Jong, 2009) que el gobierno argentino delineó como parte de la política de anexión al estado-nación del territorio indígena autónomo y que, en la práctica, implicó romper con los pactos y tratados de paz firmados con líderes indígenas en etapas previas (Briones y Carrasco, 2000).

²³ En los términos en el que lo describieron Marcelo Musante, Alexis Papazian y Pilar Pérez (2014).

²⁴ Según la reconstrucción de fuentes realizada por Pérez (2016), el oficial a cargo de Choele Choel fue el Sargento Mayor Segundo Molina y en la fuente analizada por la historiadora se describe al lugar como la “colonia que forma la tribu de Namuncura”. Los capitanejos entrevistados por el inspector que confecciona

rescatados, salvados de la muerte y trasladados hacia San Ignacio, en la actual provincia de Neuquén, por un pié de piedra que era el poder y guía de la gente del *logko* Manuel Namunkura. Sucintamente, comparto los tópicos del relato con la intención de graficar, tanto el movimiento y las trayectorias sociales producidas en un contexto de violencia estatal, como los sentidos mapuche culturalmente significativos que lo organizan. Me interesa puntualizar que estos tipos de relatos que narran la trayectoria de la “gente de” son los que permitieron discutir y ampliar las concepciones de identidad y territorio definidas por el movimiento mapuche a mediados de los noventa que vengo exponiendo.

Por un lado, el *gütxam* amplía la concepción de territorio como un punto único geolocalizado, sino que lo reconfigura al entramar trayectorias que se producen en relación a lugares identificables que son conectados en el relato. No solo aporta a una reconstrucción simbólica del territorio sino que, además, lo resignifica desde la experiencia común del tránsito en contexto de violencia estatal, reinscribiendo las historias de migraciones más o menos forzadas que han vivido los mapuche a lo largo del siglo XX como parte del proceso histórico colectivo. Esa reinscripción no significa renunciar al derecho a acceder o a regresar a *un* territorio, o que el *lof* deje de reivindicarse como parte de la espacialización de las pertenencias. Por el contrario, lo que permite es establecer nuevos nexos y relaciones entre puntos aparentemente desconectados entre sí por relatos impuestos como marcos para pensar los efectos de la conquista. Esos relatos impuestos narran al desplazamiento desde los lugares de origen como pérdida de identidad indígena porque los piensa como fijos y estables. Incorporar a la demanda territorial mapuche una historia de avasallamientos, desplazamientos, confinamientos, conflictos y negociaciones,

las listas son nombrados como “Namon Cura, Curruman, Calfucurá [sic], Millacurá [sic], Calluqueo, Quentrequil, Nalculmia, Prankileo, Lincobil, Gallardo, Paulino, Josefa y Transfeluque” (pág. 84).

posibilita enunciar la diversidad de realidades mapuche, desde el discurso y la memoria oral mapuche, y ahondar en las particularidades de los efectos del genocidio en las configuraciones de subjetividad y espacio en *Puelmapu*.

Por otro lado, la reconstrucción de trayectorias sociales también entrama sentidos de pertenencia a una comunidad. Lucía Golluscio ha caracterizado la temporalidad del *güttxam*, retomando la propuesta de Paul Ricoeur (1981), como acobijando una brecha insondable entre el tiempo del relato y la noción ordinaria de tiempo que supera a la historicidad, es decir, excediendo la unidad de pasado, presente y futuro. Además, en las dimensiones de la temporalidad y la narratividad se entrelazan el discurso, la cognición y la experiencia personal y social (Golluscio, 2006: 174). En este caso, la historia de la “gente de”, aporta otra concepción de comunidad que modifica el concepto difundido actualmente. Además de identificar formas de actuar que los mapuche desplegaron como estrategias frente a los sucesos que devinieron producto de la invasión estatal, permite dar cuenta de las heterogéneas, cambiantes y conflictivas formas de tramar comunidad –tales como las alianzas con sectores no indígenas, estatales, eclesiásticas, entre otras, así como entre liderazgos indígenas y grupos relacionados previamente a la conquista--. En *Puelmapu* nuclearse en torno a la figura de un *logko* reconocido por el estado argentino en el momento de las negociaciones, fue una de las estrategias utilizadas por los mapuche para obtener espacios donde asentarse luego del proceso de usurpación de territorio. Este no es un punto menor, ya que puede servir de guía para replantear las consecuencias que este tipo de reorganización socio-política, adoptada en tiempos de formación y expansión del estado argentino, genera en la actualidad y los diferentes reagrupamientos y relocalizaciones que se establecieron que son legitimados como formas únicas de organización comunitaria – profundizaremos este aspecto en el siguiente capítulo--. Al mismo tiempo que historiza esa

producción de sentidos de pertenencia, actualiza y restablece la comunidad de la “gente de” a partir de la nueva ejecución de un *gütxam*. Es decir, es en el *gütxam* donde las trayectorias emprendidas por los antiguos se amplían hasta llegar a la actualidad y conecta a los antecesores con las generaciones del presente, tanto quienes ejecutan el relato como quienes participan como audiencia. De esta manera, no sólo se transmiten consejos sobre el comportamiento (Llamín, Llancaqueo y Salazar, 2015) o modos de orientar el curso de la historia (Benjamin, 1999b; McCole, 1993), sino que se configuran territorialidades al conectar lugares que forman parte de la construcción de la historia mapuche (Cañuqueo, 2004).

Esas discusiones fueron las que permearon el análisis que desarrollaremos en la segunda parte de la tesis, a partir de preguntarnos por las maneras en que los espacios son socialmente configurados mediante las experiencias vividas y en otras heredadas del pasado (Gupta y Ferguson 1997, Abercrombie 2006, Gordillo 2010). Contiene uno de los principales aportes que esperamos realizar al campo específico de la antropología en el cruce con las disciplinas hasta aquí mencionadas. Nuestra concepción de “memorias de marcha” se centra específicamente en las trayectorias y movilidades –físicas y simbólicas--, incluyendo tanto aquellas producidas en contextos de violencia, como a aquellas que forman parte de las dinámicas de producción del espacio entre los pobladores mapuche de la región de estudio.

Memorias, espacios y subjetivación: las “memorias de marcha” mapuche

Como vengo explicando, gran parte de las redes territoriales mapuche fueron condicionadas, eliminadas o su acceso fue restringido como producto de la entrega de tierras a terceros. Sin embargo, esas redes territoriales permanecen vigentes –aunque

resignificadas—no sólo en las memorias —como mostramos en el apartado anterior con el *güttxam*—, sino también en los usos —muchas veces disputando la lógica de la propiedad privada—. Discursos sociales mapuche, como el *güttxam*, nos permiten, no sólo reconstruir la propia historia, sino también enmarcar desde otras interpretaciones las trayectorias de movilidad y de territorialización en su dimensión histórica, pero poniendo el acento en la forma en que los relatos mapuche han sido subalternizados en el marco de la operación de distintas maquinarias de diferenciación, territorialización y estratificación en confluencia con procesos de construcción de aboriginalidad. Retomando la premisa de Gastón Gordillo sobre los modos de ocupar de los tobas o *qom*, de que todo espacio se produce en tensión con otras geografías, será a través de la especialización de la memoria que esas tensiones se harán tangibles (Gordillo, 2010). Eso permite, por un lado, explorar en las contradicciones e inestabilidades de los significados y también en sus innovaciones. Por otro lado, posibilita profundizar en la relación de memoria y espacio —o dicho en las palabras del autor, en la materialidad de la memoria—. A través de etnografiar las redes de prácticas nos interesa analizar cómo las conexiones espaciales convierten los lugares en procesos (Massey, 2005), prestando atención a las experiencias heredadas de movilidad.

Es así que el movimiento se nos presenta como instrumento descriptivo, pero también como concepto analítico y marco de interpretación (Ramos y Delrio, 2011). Poniendo en tensión el concepto de fijación como aquel que circunscribe en un espacio discreto a un grupo social, o como parte de la operación de lo que vimos como “metafísica sedentaria”, algunos autores han comenzado a incorporar la relevancia de la movilidad como categoría analítica. Esta contiene, a la vez, las disputas de poder por el control de la espacialización del tiempo y la temporalización de las movilidades expresadas espacialmente (Massey, 1992, Delrio et. al., 2014; Gissi e Ibacache, 2013).

A partir de analizar la relación entre Memoria e Historia, Pierre Nora (1989) afirma que para que existan “lugares de memoria” debe haber una intención explícita de recordar y que éstos existen porque poseen una capacidad de metamorfosis. Ello por cuanto puede generar una multiplicidad ilimitada e impredecible de significados. Ahora bien, lugar no es sólo un objeto o no sólo se erige en un tipo de materialidad, sino que lugar de memoria pueden ser aquellos registros no discursivos. Además, puntualiza que el pasaje de la memoria a la historia ha obligado a cada grupo social –no sólo a quienes han estado marginados de la historia tradicional— a redefinir su identidad a través de la revitalización de su propia historia (Nora, 1989). Conectando lo aparentemente inconexo, como por ejemplo, los cantos sagrados con un registro en el paisaje, los ancestros y las trayectorias sociales es donde las memorias se entrelazan con un espacio físico (Ramos, 2011: 135). El territorio así entendido es resultado de intersecciones –pero también de los no encuentros— y negociaciones de trayectorias diferenciales –humanas y no humanas— para ubicar los “eventos de lugar” dentro de marcos mayores de geografías-poder, como describimos anteriormente (Massey, 2012). Este trabajo retomará las perspectivas teóricas que recientemente comenzaron a surgir del campo de los estudios étnicos, particularmente de quienes trabajan con las memorias de los grupos indígenas.

Situada en el campo de los estudios sobre memorias, partiré por tomar aquellos señalamiento realizados por distintos investigadores que describen cómo procesos de memoria y olvido compartidos (Popular Memory Group, 1982) reconstruyen experiencias en el espacio social (Ramos y Kradolfer, 2011), al mismo tiempo que inscriben recuerdos en el paisaje de formas heterogéneas en sitios físicos que son indicados como culturalmente significativos (Schama, 1995; Santos-Granero, 1998). La relación entre memoria y espacio fue abordada desde distintas perspectivas teóricas a partir de comprender que el espacio es

un constructo social (De Certeau, 1996) y que es uno de los marcos de interpretación que un grupo comparte para poder recordar y olvidar conjuntamente (Halbwachs, 1980; Connerton, 1989).

En diálogo con estas posiciones teóricas surge la noción de “memorias de marcha” a partir de la pregunta acerca de cómo las experiencias vividas y en otras heredadas de un pasado común atravesado por el genocidio configuran los espacios del presente. Se centra específicamente en las trayectorias y movilidades –físicas y simbólicas--, incluyendo, tanto aquellas producidas en contextos de violencia, como a las que forman parte de las dinámicas de producción del espacio entre los pobladores mapuche de la región de estudio. Entre estas últimas, tomo como referencia aquellos “lugares de apego” (Basso, 1996) donde se espacializan pertenencias individuales y colectivas, tales como las “taperas” –que analizaremos en el capítulo 4--, las formas de transitar por el espacio –que describiremos del capítulo 5 al 7--, así como los lugares con significación sociocultural que han sido resignificados en el marco de la relación desigual con la administración estatal y los agentes no indígenas. Para apuntalar teóricamente la noción, retomé el trabajo de distintos autores que han subrayado la importancia del movimiento –por ejemplo, la “metáfora del camino” (Abercrombie, 2006)—para pensar las nociones alternativas de territorio entre aquellos grupos que fueron obligados al desplazamiento. Emulando la categoría propuesta por Alan Rumsey (2001) de “memorias de ruta”, entiendo que el proceso de “marcha” mapuche está constituido no sólo por los tránsitos, sino también por las negociaciones, resistencias o luchas que a lo largo de las relaciones con otros agentes no indígenas se han establecido para sostener los colectivos indígenas y que han moldeado formas particulares de agencia y territorio. La apuesta teórica pretende dar cuenta cómo se plantea la generación de sentido de lugar y se transforma una extensión de tierras en territorio de pertenencia y afecto

(Ingold, 2000, Massey, 2000), así como de espacialización de experiencias traumáticas (Feldman, 1991; Ramos y Delrio, 2008).

Me interesa contribuir a historizar y explicar los reclamos territoriales del presente a partir de analizar las memorias sociales sobre las trayectorias de desplazamiento. Sobre todo porque en el presente, una de las problemáticas más recurrentes que surgen es en torno a los reconocimientos de las ocupaciones territoriales mapuche y los “desajustes” entre lo que el estado reconoce como ocupación tradicional y los tipos de uso actuales –como el tránsito entre lugares-, que tensionan los “mapas de territorialización” (Grossberg, 2003). Esos mapas operan como regímenes de verdad en los cuales se condicionan los desplazamientos de los sujetos en el espacio de acuerdo a un sistema de diferencia social e identidades y a regímenes de poder o jurisdicción que ubican los lugares o espacios, las estabildades y movilidades de la vida cotidiana. La polisemia de significados y sentidos en la idea de “territorio” deviene objeto de reflexión para los distintos actores que intervienen en los procesos actuales de mapeo y relevamientos territoriales –pobladores, comunidades y organizaciones indígenas, así como técnicos, funcionarios y académicos--(Cañuqueo y Tozzini, 2013). Sumado a eso, el relevar y volcar datos de las ocupaciones indígenas en cartografías, establecen tensiones con mecanismos de fijación que generan, a su vez, nuevas problematizaciones que han sido puntualizadas por diferentes investigadores (Wainwright y Bryan, 2009; Hirt, 2006; Salamanca, 2011 y 2012; Arias, 2012). Los debates en torno a la fijación de los territorios en mapas reactiva la reflexión sobre la construcción de territorializaciones en Norpatagonia y sobre los supuestos epistemológicos que subyacen en la producción de cartografías (Delrio et. al., 2014 y 2019) sobre la base de relaciones de poder/saber (Oslender, 2002) que se expresan en la materialidad del paisaje. La identificación de lugares conectados a partir de recorridos y tránsitos –propios y

heredados—y de concepciones particulares acerca de objetos —transmitidos y actualizados—son parte de la disputa por conseguir que se reconozcan en el presente los modos mapuche de producir el espacio. Cuando esos tipos de movilidad descentran las modalidades de fijación y tránsito impuestas por la propiedad privada, los límites jurisdiccionales y las fronteras nacionales, los modos tradicionales mapuche de usar y ocupar el territorio devienen en luchas políticas que desafían la hegemonía. En el marco de la coyuntura de distintas demandas territoriales, la pregunta por la configuración del espacio en relación a la transmisión de memorias sociales mapuche cobra mayor complejidad de análisis. La territorialidad, actualizada y redefinida a través de las memorias de marcha, no sólo constituye un lugar de apego o un concepto clave en los procesos de lucha (Boyarín, 1994), sino también una forma específica, situada y culturalmente significativa de producir conocimiento sobre el entorno y las relaciones históricas con el espacio.

Por último, otro aspecto que retomo para el análisis tiene que ver con las formas situadas en que los lugares de apego construyen subjetividades (Rose, 2005) y sentidos de pertenencia que se anclan espacialmente. Mi inquietud analítica surge a partir de los debates que se suscitaron sobre la “legitimidad” y “novedad” que tenía la demanda territorial de familias que se reivindicaban mapuche y, además, lo hacían desde su posición de *lof* (tales son los casos del *lof* Mariano Epulef de Anecón Chico y el *lof* Paineofilu de Las Mellizas) en una zona donde aparentemente no habían existido grupos organizados que tuvieran capacidad de agenciamiento para llevar adelante demandas, ni posicionarse colectivamente como indígenas. La emergencia de estas formas de organización indígena interpeló la historia local, afectando el entramado de las pertenencias colectivas de la zona. Tal es así que con impugnaciones y adhesiones —tanto de no indígenas como de otros indígenas—en 2011 se

conformó la comunidad mapuche *Newen Ñuke Mapu*, integrada por más de treinta familias, incluyendo al *lof* Mariano Epulef. El proceso previo y posterior a formalizar mecanismos de organización colectiva mapuche, las prácticas sobre el territorio, las formas de producir agenciamientos en torno al espacio y la manera de caracterizar las trayectorias en esta región fueron disputadas por agencias estatales, indígenas y otras con diferentes grados de incidencia en la vida social de la región.

Para analizar estas formas de rearticulación comunitaria, se retomarán como conceptos centrales las nociones de comunalización (Brow, 1990) y restauración (Ramos, 2017), así como los estudios que enfatizan que los sentidos de territorialización se fundan también en los plegamientos (Deleuze, 1987) de la experiencia personal, familiar y comunitaria (Santos Granero, 1998; Surrallés, 2004) y en los vínculos con las agencias de la naturaleza (Stewart y Strathern, 2001) para explicar cómo, a pesar de políticas atomizadoras del colectivo que se han aplicado a los pobladores de la zona, se han mantenido experiencias colectivas de organización.

James Brow (1990) define comunalización como un proceso continuo que promueve un sentido de pertenencia a partir de combinar componentes afectivos y cognitivos. Puede o no involucrar sentimientos de solidaridad entre los miembros para extender la comprensión de que se comparte una identidad y, aunque parezca paradójico, esos principios de igualdad pueden ser combinados con dimensiones que establecen jerarquías en su interior (p. 22). Este proceso contiene aspectos imaginativos en el que las personas van sedimentando sentidos, de un modo tal que ciertas relaciones cultural e históricamente producidas se presentan como si fueran naturales y se conciben como inevitables u obligatorias. Retomando el concepto de Geertz (1973), Brow caracteriza a esta naturalización como una relación de “primordialización”, y la pone en diálogo con el concepto de “doxa” de Pierre

Bourdieu (Bourdieu y Eagleton, 2000). La noción de doxa explica por qué, pese a que el mundo es socialmente construido, lo percibimos como si fuera un orden auto-evidente y natural que se da por sentado. Siguiendo el razonamiento de Brow, cuando se logra naturalizar la arbitrariedad de las relaciones comunales estamos frente a un orden basado en la doxa que resultó exitoso. Ana María Alonso añade que esa naturalización convive con la “desparticularización” y la “idealización” por parte de las ideologías hegemónicas. La primera, describe el proceso por el cual los discursos y las prácticas de algunos grupos son despojados de sus significados concretos y universalizados para ser apropiado por todos. En tanto, la idealización es el mecanismo que limpia y torna aceptable el pasado para los valores dominantes (Alonso, 1994). Aun así, esta naturalización coexiste con otro campo de la opinión o discusión —denominado también “conciencia discursiva” por Anthony Giddens (1979)—que la puede cuestionar y, junto a las condiciones cambiantes de la vida, subvertir sus límites. Sin embargo, otras formas de primordialización que componen el nacionalismo o el etnicismo —como el parentesco, la lengua o la religión—, pueden articular formas de comunalización y reorientar construcciones sociales hacia nuevas estrategias de naturalización.

También el pasado cobra un papel importante dentro del proceso de comunalización. La efectividad que tiene el pasado en la producción de relaciones comunales, como la nación, radica en que ciertas versiones persuaden y permiten ligar a quienes las aceptan a un origen compartido o una experiencia común. Pero no sólo el pasado es quien permite imprimir la idea de que esa comunidad nacional tiene un tiene carácter de continuidad. Sólo conjugado con el territorio como suelo común, esa apropiación selectiva del pasado fundamenta y legitima el sentido de pertenencia instalado y su perdurabilidad en un mismo “suelo patrio” (p. 25).

En el marco del proceso de comunalización analizado, la apelación al pasado no implica una mera readecuación de una tradición extemporánea a la producción de estado-nación. Como también indica Brow, la apelación a la autoridad del pasado y la tradición, por un lado, no excluye la innovación y, por otro, lo que se recuerda no puede ser fijado de manera permanente. Aun cuando los cambios se produzcan como continuidad de una tradición o como preservación de ella, implica un proceso donde la fluidez de las relaciones sociales da origen a otros tipos diferentes de entramados sociales. En el caso concreto de análisis, las diferentes trayectorias de desplazamiento de las que provienen las familias indígenas de la zona –como resultado del avance militar sobre sus territorios—impregna un modo de ser colectivo, menos a partir de esencias de identidad, que de articulaciones de trayectorias. Es decir, que lejos de ocultar el proceso asimétrico de interlocución impuesto desde el estado o de reificar una única noción de organización indígena, me interesa analizar cómo la confluencia de diferentes itinerarios se evidencian con más o menos énfasis en momentos de crisis, de redefinición o de interpelaciones situadas (Hill, 1994) para disputar el campo de la doxa o para naturalizar ciertos sentidos de lo comunitario. Además, teniendo en cuenta que el conocimiento del pasado afecta el entramado y la distribución del poder, me interesa entender los procesos de producción de memorias como parte de las luchas políticas por la redefinición de la hegemonía (Gramsci, 2010) o de la “conciencia práctica” (Williams, 2009).

Para abordar los procesos contemporáneos de rearticulación comunitaria, así como las luchas políticas que se llevan adelante en la zona de estudio, se retomará el concepto de “restauración”. La propuesta de Ana Ramos es entender “restauración” como un “modo de agencia cuya lectura de la realidad sobre el deterioro concluye en la necesidad de trabajar sobre él para detenerlo y luego revertirlo” (Ramos, 2017: 34). Ese modo de agencia es

comprensible en el marco de contextos socioculturales que conjugan alteridad y subordinación. Es decir, la restauración ocurre cuando un colectivo indígena parte de reconocer el lugar de subalternidad y alteridad que les fue instituido en el proceso de construcción del estado-nación y emprende un trabajo político-afectivo en torno a la memoria para revertir esas condiciones. En ese trabajo, el colectivo es un lugar de apego y también una instalación estratégica que cobra agencia en el marco de los procesos de lucha, donde el conflicto permite hacer legibles ciertas lecturas del pasado y orientar e interpretar las conexiones que las memorias posibilitan (págs. 46 y 47). Consideramos que las lecturas reflexivas, la emergencia de ciertos discursos y acciones sobre el territorio y las interpelaciones a las agencias del estado que viene realizando, favoreciendo y posibilitando el movimiento mapuche contemporáneo, forman parte de un proceso restaurativo. Me interesa sumar a esos esfuerzos analizando las territorialidades y las pertenencias mapuche a la luz de las memorias de marcha recreadas por los pobladores de la zona de Comallo.

Para abordar esos procesos, y en confluencia con la perspectiva que propone pensar en términos de restauración, retomaremos algunas investigaciones que en los últimos años se han venido desarrollando en pos de ampliar las relaciones parentales a partir de explorar en otras formas de recrear y producir filiaciones. Particularmente, me refiero a la noción de relacionalidad que entienden que las personas describen sus conexiones en términos de genealogías, pero también de otras maneras que igualmente representan un peso social, material y afectivo (Carsten, 2000). La noción cobra importancia en este análisis toda vez que en contextos de resignificación profunda de las sociedades –como es en este caso el producido por el avance estatal sobre el territorio indígena--, hace presuponer que las categorías relacionales del parentesco también se transformaron. Además, permite superar la distinción arbitraria entre biología y cultura que instalaron las teorías del parentesco

hasta casi fines del siglo XX, y que remitían a entender como campos discretos lo natural y lo social. Los hechos biológicos ya no pueden suponerse como dados, como lo hizo occidente, y el parentesco deja de ser el lugar de encuentro de la naturaleza y la cultura, porque en ciertos momentos de la historia de una sociedad los hechos de la biología no explican relaciones de parentesco o ciertas formas de relacionarse no se explican por criterios biológicos (Strathern, 1992). Así, la relacionalidad propone revisar las relaciones de parentesco para analizarlas en su proceso de transformación y no circunscribirlas a un tiempo y espacio inmóvil, incluyendo en su horizonte los momentos de crisis. Esto no implica que en las investigaciones la naturaleza y el parentesco se enfrenten o se desvinculen, sino que se deja de catalogarlos como algo “dado” para analizar cómo sus relaciones son movilizadas de múltiples y diferentes maneras. Es decir, aun cuando haya un momento inicial de instauración —como puede ser la procreación de un nuevo sujeto en un grupo—, tras haber acontecido, las personas generan una serie de transformaciones que establecen continuidades y discontinuidades con antecesores y sucesores a partir de su crecimiento, su vida y su muerte, reformulando los términos en que las personas de un grupo se sienten relacionados entre sí (Astuti, 2000). Por otra parte, la relacionalidad tiene en cuenta las distintas alianzas políticas, relaciones entre humanos y no humanos, saberes compartidos y vínculos con el territorio (Ramos y Delrio, 2008). Inscriptas en el espacio, esas formas de relacionalidad, definidas localmente como punto de origen o de vecindad compartida, operan formando una región y permiten hacer evidentes las dimensiones topológicas del parentesco y de la política indígena ante experiencias recurrentes de desplazamientos (Ramos, 2010; Briones y Ramos, 2016). Partir de la idea de restauración, nos permite entender cómo se producen procesos de comunalización en la zona e indagar en cuáles son las formas de relacionalidad y agenciamiento que se ponen en práctica en los

procesos contemporáneos de disputa territorial. En ese sentido, categorías como las de *lof* serán revisitadas no sólo atendiendo su carácter productivo de organización política comunitaria mapuche, sino también como articulación y agenciamiento de grupos mapuche –familias, linajes, comunidades ceremoniales, etc.—con procesos de territorialización (Hirt, 2006). Es decir, como una categoría analítica, al modo en que han propuesto otros analistas (Ramos y Cañumil, 2016). Así, la noción de relacionalidad puesta en diálogo con los estudios que enfatizan que los sentidos de territorialización se fundan también en los plegamientos (Deleuze, 1987; Deleuze y Guattari, 2004) de la experiencia personal, familiar y comunitaria (Santos Granero, 1998; Surrallés, 2004) y en los vínculos con las agencias de la naturaleza (Stewart y Strathern, 2001), permitirá explicar cómo, a pesar de políticas atomizadoras del colectivo que se han aplicado a los pobladores de la zona, se han mantenido experiencias colectivas de organización.

Así orientado, indagar en las nociones de pertenencia y territorialidad mapuche resultantes de formas heterogéneas de articulación inauguradas en la pos-conquista a partir de la producción de memorias sociales busca problematizar nociones hegemónicas sobre modos en que se espacializan las ocupaciones indígenas mapuche y cómo se produce aboriginalidad (Briones, 1998) en parte del territorio rionegrino. Esas nociones operantes en la actualidad pugnan en distintos ámbitos por incorporarse como relato audible (Sider, 1997), incluso para los propios indígenas. Entiendo que el análisis de estas memorias es trascendente en tanto ellas contienen mecanismos de recordar y olvidar –sobre trayectorias antiguas, pasadas y contemporáneas—que entraman territorializaciones y subjetivaciones que aún resultan indecibles en el marco de los dispositivos que operan sobre las concepciones del “otro” indígena en la zona norpatagónica de la Argentina.

Acerca de la metodología y la posición en el campo

A partir de hacer foco en contextos de formación de grupo desmarcados en los términos usuales de aboriginalidad, mi unidad de análisis ha sido delimitada a partir de los siguientes antecedentes: por un lado, las memorias de marcha que yo misma he heredado de mi familia remiten a la zona de Comallo y a los vínculos entre sus pobladores; por otro lado, mis visitas etnográficas realizadas al campo entre el año 2005 al 2018 me permitieron objetivar ciertas prácticas cotidianas como procesos de subjetivación identitaria y pensar acerca de los sentidos particulares que adquieren ciertas posiciones de subalternidad en el marco de las memorias de marcha; finalmente, la necesidad de historizar la producción del espacio, resulta de entender que aboriginalidad y territorialización se co-producen y se expresan en procesos locales de formación de comunidad. Parte del trabajo etnográfico en la zona fue realizado en equipo buscando historizar los lazos parentales de las familias y reconstruir procesos de comunalización y organización supracomunitaria, con aportes teórico-metodológicos de la antropología y la historia (Pérez, 2009a; Cañuqueo, 2010a; Cañuqueo, Kropff y Pérez, 2015). El presente análisis propone puntualizar en el rastreo de prácticas sociales que re-crean y producen patrones de comunalización y sentidos de territorialidad.

El enfoque etnográfico estuvo centrado en el relevamiento, registro y análisis de la transmisión, reconstrucción y puesta en acto de las memorias de marcha, para lo que se utilizaron las técnicas de observación participante y participación con observación (Guber, 2011 y 2013), escucha participante (entrevistas abiertas o semi dirigidas, diálogo informal) y construcción de relatos de vida (Chirico, 1992) para cuyo análisis tomamos la perspectiva etnográfica y la etnografía del habla (Gumperz y Hymes, 1964; Bauman y Briggs, 1990; Golluscio, 2002) que permiten analizar sus componentes formales, de contenido, de función

y ejecución, y reponer significados metapragmáticos de las prácticas sociales, entendidas como señales que presuponen o transforman contextos, identidades y relaciones sociales. El corpus se conformó con materiales recopilados a partir del trabajo etnográfico y de archivo —en archivos domésticos de los pobladores y en organismos estatales—.

La metodología de análisis parte de la aproximación etnográfica que tiene en cuenta la relación investigador-investigado entendida en su naturaleza reflexiva (Rockwell, 2009; Guber, 2011). Particularmente, entiendo que ésta es de gran importancia para poder conjugar el trabajo de investigación con mis propias experiencias de búsqueda identitaria y activismo mapuche. Durante el proceso de trabajo que derivó en la propuesta de la presente tesis, ocupé diferentes roles y lugares. Participé de los procesos de investigación como activista mapuche, como familiar de algunos pobladores visitados durante los trabajos de campo, como asesora de comunidades y de dirigentes mapuche y como parte involucrada en uno de los conflictos territoriales que volvieron a emerger en la zona desde el año 2005. Como bien ha analizado la Antropología, esos lugares lejos de ser estancos, ha ido imbricándose y operando con diferentes énfasis en distintas situaciones y también han intervenido en la estructuración de esta tesis. Parte del desafío de escritura fue también extrañarse de estas situaciones y, al mismo tiempo, involucrar los roles para encontrar diferentes puntos de vista de los procesos analizados.

Distintas propuestas resaltan la importancia analítica y metodológica del extrañamiento y la objetivación de las experiencias para el análisis antropológico (Lins Ribeiro, 1989; Bourdieu, 2003). Mientras el extrañamiento habilita la desnaturalización de lo que cotidianamente se pasa por alto, la objetivación permite su análisis en interlocución con diferentes tradiciones y propuestas teóricas. En los últimos años, también se ha puesto el foco en quienes producen etnografías, particularmente cuando se trata de investigadores

indígenas. Alcida Ramos (2007) destaca que el trabajo de investigación realizado por antropólogos ha sido interpelado —al menos en Brasil— por la asunción por parte de actores indígenas de la tarea de etnografiar procesos propios y de escribir sobre ellos. Diferencia, no obstante, las bases que operan en la “etnografía nativa” y la “autoetnografía”, destacando que en el primer tipo no se desafía el “canon antropológico metropolitano”, ya que, desde la base teórica hasta en la finalidad de la investigación, se sigue trabajando en función de construir un “yo” y un “otro” (p. 251). En tanto, la autoetnografía tiene un interés político por la autorrepresentación con la finalidad de disputar los criterios de comprensión metropolitanos (Pratt, 2000). Ese interés modela los objetivos, las formas de observación, el análisis de los materiales etnográficos, e incluso, la cuestión de la autoría (Ramos, 2007: 252), aunque siga sosteniendo en el plano analítico, al igual que otros tipos de etnografías, la relación con el contexto cultural donde se sitúa. En el plano de la escritura, la autoetnografía se caracteriza por recurrir a formatos narrativos o estrategias literarias (Blanco, 2012) y, aunque no es sinónimo de autobiografía, la forma de estructurar la narración es utilizada para dar cuenta de la experiencia personal del investigador con el fin de sensibilizar a los lectores y empatizar con “otros” (Ellis y Bochner, 2000). Definido como un tipo de método de abordaje que “reconoce y da lugar a la subjetividad, la emocionalidad y la influencia del investigador en su trabajo” (Ellis, Adams y Bochner, 2015: 252), la autoetnografía viene siendo implementada como enfoque en distintos lugares de América Latina y se combina, además, con otros tipos de registro, discurso y soporte.²⁵

Tanto las interpelaciones a la forma de hacer etnografía, como a la forma de construir conocimiento, cuando se trata de pueblos indígenas, son parte de una discusión más

²⁵ Por ejemplo, la autoetnografía radial elaborada por la comunicadora e investigadora Ñuu Saavi Griselda Sánchez. Disponible en: https://soundcloud.com/lluvia_mixteca/germinal-autoetnografia-radial. Agradezco especialmente a la antropóloga Laura Zapata por brindarme la posibilidad de conocer esta perspectiva.

extendida sobre la relación de las ciencias sociales con los procesos de colonialismo. Así, por ejemplo, se ha tomado como aspecto a destacar el rol que juegan los denominados “intelectuales indígenas académicos” –o el que tienen posibilidad de jugar– en las relaciones de poder que se despliegan en la interacción con otros pensadores indígenas y no indígenas en torno a la producción y circulación de saberes (Paladino y Zapata, 2018). Mientras que en algunos casos se destaca que el sujeto investigador indígena, en términos de reflexión epistemológica –y hasta ontológica–, participa de una “inflexión subalternista” (Verdesio, 2018), otros resaltan que los objetivos y planteos de investigación están comprometidos con las agendas de sus grupos étnicos de pertenencia, propiciados por el acceso a nuevos escenarios, como la ciudad, la universidad y el contacto con agendas nacionales y continentales de discusión (Zapata Silva, 2008). En ambos casos, el punto de confluencia es la creación de una mirada descolonizadora, tanto en los marcos teóricos, como en los métodos y las propuestas formuladas, para discutir categorías desde otras formas de conocimiento.

En una línea similar, Linda Tuhiwai Smith (2016) plantea que los investigadores indígenas que basan sus análisis en los intereses de sus colectivos de pertenencia están condicionados, por un lado, por relaciones coloniales y, por otro, en relaciones comunales que otorgan especificidad a su agenda de investigación. En el primer caso, enmarcada en el objetivo político de la autodeterminación, esa agenda se activa en distintas dimensiones de las ciencias y el pensamiento teórico hacia generar procesos de transformación, descolonización, sanación y movilización (p. 163). Es por eso que ella denomina como “estratégica” a esa agenda que opera en espacios pequeños del campo de la investigación académica y pugna por aportar a luchas emancipatorias (p. 248), donde negociar y transformar prácticas de las instituciones, paradigmas y marcos teóricos es tan importante

como llevar adelante los mismos programas de investigación (p. 189). En este contexto general, “la lucha” se vuelve una herramienta teórica para comprender y dar sentido a perspectivas que movilizan una transformación, como suele serlo para cualquier tipo de activismo académico o los “intelectuales orgánicos” (p. 262). La particularidad radica en que los investigadores indígenas también sufren las opresiones que marginan a esos grupos que analiza y es ahí donde se enlaza al segundo aspecto, vinculado a la relación con la comunidad. En ese plano, Smith distingue entre los “investigadores académicos” y los “centrados en la comunidad” y a su vez, a éstos los distingue de los “activistas” (p. 292). Propone pensar en modos de articulación en la que diferentes líneas —conformadas por categorías, ideas y tensiones entre el pensamiento colonial y el anticolonial— se intersectan, creando nuevos espacios en esos puntos de encuentro que devienen escenarios de lucha frente a las opresiones (Mohanty, 1995) y que pueden expandirse a otros lugares que se consideran posesión de occidente, como el académico (Smith, 2016: 264).

Traigo a colación estas lecturas porque en la evaluación de mi plan de tesis me propusieron reflexionar acerca de mi doble trayectoria como investigadora y miembro del pueblo mapuche. Entiendo que mi agenda de investigación dialoga con compromisos políticos, afectivos y anhelos que, al tiempo que indagan en la construcción de los lugares sociales disponibles para indígenas en la sociedad argentina, propone sumar lecturas para entender el sistema de exclusión e inclusión dentro del estado-nación argentino producido como efecto del genocidio estatal contra los pueblos originarios. Si bien, parte del esfuerzo teórico se centra en recuperar marcos interpretativos mapuche, no entiendo que esté participando de la inflexión subalternista que sí acompaña la agenda de otros grupos de investigadores mapuche (Comunidad de Historia Mapuche, 2012 y 2015). En mi práctica, la necesidad de tomar el aporte analítico-teórico que proponen géneros como el *gütxam*

para pensar la propia historia es algo que ha surgido en el proceso de movilización del movimiento mapuche, sí, pero construido en diálogo con investigadores no indígenas. Ese ejercicio dialógico emula la práctica del *gütxamkan* –conversaciones largas donde se comparten reflexiones y diagnósticos (Malvestitti, 2005)—a partir del cual se han generado momentos de *inarumekintun* –o de producción de saberes—en un ejercicio que Joanne Rappaport (2008) denominó de co-teorización (ver figura 4). Ese ejercicio permite la producción de categorías desde formas de pensamiento académicas y no académicas, cuya naturaleza e intención de producir de conocimiento son similares (Rappaport, 2008: 4).

FIGURA 4:

Momentos que configuran trayectorias y desplazamientos en el campo de producción de saberes académicos



Fuente: elaboración propia

Quizás por esa forma que ha modelado mi práctica de investigación en espacios no académicos –como la Campaña *Wefkvlutyiñ*—y con equipos de investigación en universidades públicas argentinas –pese a que en esos espacios los indígenas éramos la minoría—, es que entiendo que no sólo discuto o produzco teoría en términos “etnogenéticos”. A partir de comprender que todos participábamos de un esquema de desigualdad que nos ubicaba en posiciones diferentes, es que surgieron preguntas por las

formas de exclusión que se ponen en acto a partir de la intersección entre la etnia y las políticas racistas en Argentina, por ejemplo. En este punto es donde considero que la idea de trayectoria es coincidente con la apuesta de construir nuevos lugares de interlocución política, de la que habla Mohanty. Entendida como el movimiento entre lugares físicos y sociales que se conectan en una trama de sentidos que permiten reconstruir prácticas heterogéneas, será la intersección de esas trayectorias las que permitan construir nuevos lugares de apego y propiciar otros, aún en el contexto de la acción de distintas maquinarias estratificadoras, diferenciadoras y territorializadoras. En esa intersección, han cobrado importancia el afecto y las emociones (Ahmed, 2004; Sirimarco y Spivak L'hoste, 2018) que permitieron trascender hacia otras maneras de entender la política, desnaturalizar los lugares sociales a los que fuimos asignados desigualmente indígenas y no indígenas y entender que la noción de identidad y academia no son campos estables.

Es decir, que considero que mi condición de indígena sí me coloca en una posición subalterna, pero esa posición se ha ido comprendiendo, impugnando y, en ocasiones, desplazando solo a partir de intersectar mi experiencia con la de otros agentes indígenas y no indígenas. Es ese desplazamiento lo que me ha permitido construir una agenda de investigación –como intenté describir en el capítulo 1--. Por eso, concibo que ser indígena, académica, investigadora, entre otras posiciones, son puntos que se intersectan en distintas coyunturas, pero no son lugares de enunciación fijos o que determinan una sola dirección (Cañuqueo, 2018). Desde ese lugar no estanco es que he producido en distintos momentos la interlocución –no sin tensiones como trataré de mostrar en los capítulos que siguen—con las personas que conforman mi comunidad y otros actores mapuche. En esa relación, mi lugar de investigadora fue uno de los transitados y permanentemente interpelado por mi

lugar como miembro de una familia de pobladores de la zona, mujer y activista política mapuche.

Organización de la tesis

La tesis a sostener es que la experiencia común de desplazamiento –forzado o voluntario— resultante de la aplicación de políticas de territorialización estatales sobre los territorios indígenas, han configurado marcos de interpretación que crean sentido en torno a categorías de territorio y de formación de grupo, desde trayectorias sociales situadas (producidas por procesos históricos de relación y a través de los sentidos socioculturales que las memorias sociales han ido resguardando, reconstruyendo y desplazando).

En ese sentido, el objetivo general de esta investigación es analizar cómo diferentes formas de recreación y transmisión de “memorias de marcha” (sobre lugares de origen, desplazamiento y arribo) producen sentidos de territorialidad y de pertenencia mapuche en los diferentes contextos de aplicación de mecanismos de territorialización operados por agencias estatales y privadas en los parajes rurales próximos al Arroyo Comallo – principalmente en los parajes Anecón Chico, Tres Cerros, Cañadón Chileno, Fita Huau, Comallo Abajo y Las Mellizas—, en la provincia de Río Negro. En la misma dirección, esta investigación se propone historizar y contextualizar los procesos de formación de nociones de espacio y de grupo mapuche en la zona de Comallo, gestados con posterioridad a las campañas militares emprendidas en la Patagonia, en vínculo con políticas de territorialización estatal.

En función de ese objetivo general, he organizado en tres partes esta tesis. En primer lugar, presentaremos una parte introductoria donde se desarrollará los antecedentes que derivaron en el objetivo de investigación y el marco teórico que guiará el análisis. En esta parte

denominada “Posicionamientos políticos y teóricos: puntos de partida de la investigación”, se problematizará el lugar de la enunciación de la tesis y se trabajará en los contextos próximos que derivaron en la pregunta por las trayectorias sociales de movilidad y en las consecuencias de los múltiples desplazamientos. En el Capítulo 1 me interesó dar cuenta de las implicaciones que las concepciones sobre comunidad mapuche, territorio y construcción social de la identidad cimentadas desde las organizaciones supracomunitarias mapuche durante la década de 1990, han tenido en procesos de visibilización/ocultamiento de la presencia indígena en Río Negro. Asimismo, cómo esas concepciones fueron resignificadas durante la década del 2000, en el contexto de emergencia de nuevos planteos en torno a la identidad mapuche en contextos urbanos. En el presente Capítulo 2 retomé las perspectivas surgidas del campo de los estudios de memoria que han incorporado la especificidad de los grupos subalternizados y, particularmente, de quienes trabajan con las memorias de los grupos indígenas. A partir de lo desarrollado en el capítulo anterior, vinculé los nuevos planteos surgidos en el proceso de discusión dentro del movimiento mapuche con la transmisión de las narrativas de origen entre familias mapuche —particularmente, ciertas formas de arte verbal y géneros discursivos como el *gütxam*— con las teorías propuestas por los estudios de memoria que me permiten trabajar posibles respuestas a mis preguntas de investigación. Otro aspecto en el que se enfatizó, es aquel que se viene trabajando en la academia argentina sobre el proceso de genocidio indígena. Entendemos que contextualizar en este marco la trayectoria de una comunidad negada por el estado y por las organizaciones indígenas, permite a su vez encuadrar las teorías sobre secretos y silencios en tanto productores de memorias sociales. Además, expuse conceptos teóricos que permitirán entender los procesos de territorialización y de movilidad/fijación que se retomarán a lo largo de la tesis. Finalmente, precisé algunas posiciones respecto de la

estrategia metodológica para interrelacionar la posición en el campo como activista política y las posibilidades de construir y deconstruir categorías, con el desafío analítico y teórico que implica analizar procesos de comunalización del que formo parte.

En tanto, en la primera parte denominada “Políticas de territorialización y estructuración de movilidades en la producción del espacio social rionegrino” se hará hincapié en los procesos territorializadores que organizaron el modo de ocupar el espacio y asignar lugares sociales en la actual provincia de Río Negro y, particularmente, en la región de la cuenca del Arroyo Comallo donde se emplaza mi investigación. En el Capítulo 3 se analizará la particularidad que adoptó para las poblaciones mapuche de la zona de estudio el proceso que ha moldeado modos diferenciales de radicación, ocupación y movilidad a partir de la identificación de las políticas nacionales, provinciales y locales que allí operaron. Se partirá de analizar las configuraciones hegemónicas del espacio provincial rionegrino y la formación de categorías de sujeto. Para ello, se retomará la situación etnográfica del Parlamento realizado en 2011 convocado por la Coordinadora del Parlamento Mapuche-Tehuelche de Río Negro, organización supracomunitaria que aglutina a comunidades y organizaciones mapuche. A partir de esta situación, se analizará sobre la performatividad de la “zonificación” para establecer espacializaciones y subjetividades indígenas, particularmente, se expondrán las categorías nativas de “mapuche disperso” y “comunidad nueva” como formas de agenciamiento y subjetivación que operan en la zona y que entran en tensión en distintos momentos de articulación comunitaria. Eso nos permitirá dar cuenta de los antecedentes de asignación de tierras en la etapa del Territorio Nacional y las políticas de radicación para entender por qué algunas comunidades mapuche no pudieron ser visibles para el estado ni para el movimiento mapuche hasta iniciado el siglo XXI.

En el Capítulo 4 triangularé el análisis con materiales de archivo sobre los que he podido construir un corpus (basado en informes de inspección y expedientes de asignación de tierras, cartas de reclamo, registros de marcas y señales, entre otros), reconstrucción etnográfica de una situación de demanda territorial y recorridos por el espacio identificando lugares habitados en distintos momentos del siglo XX en la zona. Además de puntualizar en distintos momentos significativos para la redefinición de las configuraciones espaciales (reforzamiento de fronteras binacionales, implementación de la lógica de la propiedad privada y de divisiones administrativas locales, entre otros), este recorrido nos permitirá analizar cómo se ha construido a la cuenca del Arroyo Comallo como región y sus vínculos y distancias con procesos de zonificación sobre los que se construyen inclusiones y exclusiones en ámbitos estatales y de organización supracomunitaria mapuche. Justamente, a partir de ahondar las formas establecidas y las aún no articuladas en los procesos de organización indígena, así como de construcción de pertenencias en la región, se abordará el caso del *lof* Mariano Epulef.

En tanto, en el Capítulo 5 historizaré cómo fue confeccionado el espacio “estriado” en la zona de estudio a partir de vincular datos de archivo —tales como inspecciones de tierras y solicitudes— con memorias sociales y tránsitos por el espacio. Daré cuenta cómo, dentro de este tipo de territorialización estatal, se fue configurando un tipo de espacialidad basada en una lógica racista que los pobladores identifican con la categoría nativa de “cuadro” y que se contrapone a las ocupaciones indígenas. Sondar en esta noción de “cuadro”, nos permitirá dar cuenta de las categorías subjetificadoras, tales como la de “fiscalero” y “paisano”, que operan para excluir e incluir poblaciones del acceso a la tierra. Finalmente, concluyo este capítulo dando cuenta cómo se espacializan esas categorías, dando cuenta de cómo opera la “reserva” en la configuración de alteridades en Río Negro.

La segunda parte se estructurará a partir de la noción de “memorias de marcha” que he construido como categoría de análisis para analizar cómo las memorias sociales sobre el desplazamiento opera como marco interpretativo a partir del cual se resignifica el pasado y se actualiza en modos particulares de configurar el espacio y la lucha por el territorio en el presente. Denominada “La producción de territorializaciones desde las memorias de marcha”, se enfatizará en las formas en que se reconstruye territorialidad desde las memorias sociales entendidas en sentido amplio —es decir, en sus manifestaciones materiales, corporales y discursivas—, así como los contextos de transmisión que han sido recopiladas a partir del trabajo de campo.

En el Capítulo 6 historizará los sentidos locales de territorialidad a partir de identificar las demandas, los usos, los tránsitos y las concepciones que emergen en torno a las ocupaciones espaciales. Me interesa enfatizar en la relevancia que el movimiento tiene en la configuración de vínculos entre las personas y el espacio. Para esta etapa se han relevado, a través de las memorias de los pobladores de la región, trayectorias particulares de arribos a la zona en los primeros años del siglo XX —forzados y relativamente voluntarios— y los más recientes desplazamientos. A partir de analizar y reponer el contexto de las memorias sociales compartidas por distintos pobladores mapuche de la zona, daré cuenta cómo se definen de manera particular formas de relación y marcos de interpretación que enraízan colectivos a un espacio concreto. Para en análisis de estos contextos, tomo la propuesta de Lawrence Grossberg (2010) que permite comprender las multiplicidad de relaciones, articulaciones y las condiciones que propician recorridos entre lugares, con el fin de entender cómo se fueron (des)territorializando los colectivos.

En el Capítulo 7 abordaré los mecanismos a partir de los cuales se impuso la lógica de la metafísica sedentaria en la zona, entre ellos, el uso de la violencia estatal y la sanción de

diferentes tipos de relacionalidades mapuche que contribuyeron a la construcción de una política de silenciamientos en torno a prácticas sociales indígenas. En primer lugar, reconstruiré desde memorias sociales el evento denominado como “paso de la fronteriza”, que posibilitó que agencias estatales y privadas impusieran la propiedad privada por medio del terror. En segundo lugar, abordaré tipos de familiarización y relacionalidades que operaron en la zona para construir alianzas y modos de ocupar el espacio que permanecieron silenciadas durante varias décadas. Tomando aportes del campo de los estudios de memoria, abordaré los distintos tipos de silencio que han surgido en un contexto de asimetría y subordinación de la población indígena.

Finalmente, en la “Parte final” reuniré, a modo de conclusiones, algunas relecturas que propongo como resultado del trabajo de investigación. Tomando la etnografía de la formalización de la comunidad *Newen Ñuke Mapu* –Fuerza de la Madre Tierra--, me interesa analizar los estilos particulares de formación de grupo y cómo opera como marco de espacialización de las pertenencias la categoría nativa de “paraje”. Particularmente, busco dar cuenta de cómo, a partir de los usos y las formas de interpretar y conocer compartidos, el paraje ha ido definiendo nociones particulares de territorialidad y comunidad. Como cierre de la tesis, compartiré algunas reflexiones que han surgido a partir de la escritura de este trabajo de reflexión sobre las “memorias de marcha” en la zona de la cuenca del Arroyo Comallo.

**Parte 1: Políticas de territorialización y estructuración de
movilidades en la producción del espacio social rionegrino**

Introducción

La división del territorio del Pueblo Mapuche en dos estados nacionales –Chile y Argentina- y en, por lo menos, cinco estados provinciales en Argentina –Buenos Aires, La Pampa, Neuquén, Río Negro y Chubut- ha configurado modos específicos de ocupación dentro de los territorios provinciales (Briones, 2005). Las diversas formas de construir aboriginalidad al interior de cada estado provincial también determinaron formas específicas de delimitar los espacios y sus usos, tanto material como simbólicamente. Asimismo, las trayectorias de los grupos indígenas tras la conquista militar de su territorio fueron diversas y generaron dispares formas de radicación en los espacios disponibles.

Pensándola espacialmente, y no como una unidad diacrónica de puntos recorridos e identificables en un plano, la noción de trayectoria permite pensar en los movimientos que traman el espacio como lugar practicado (De Certeau, 1996). Por eso es necesario rastrear las prácticas y situaciones heterogéneas a través de las cuales los grupos mapuche fueron construyendo lugares de apego e instalaciones estratégicas en el marco de la acción de lo que Lawrence Grossberg (1992) identificó como maquinarias estratificadoras, diferenciadoras y territorializadoras. Partiendo de que el poder opera en todos los niveles de la vida humana y que es, al mismo tiempo, limitante y productivo, Grossberg propone pensar las “movilidades estructuradas” como formas creativas de circulación y ocupación de lugares, pero también condicionadas por los efectos espacializadores de esas tres maquinarias. Las maquinarias estratificadoras serían aquellas que regulan el acceso a las experiencias y conocimientos del mundo produciendo subjetividades desiguales. En tanto, las diferenciadoras, vinculadas a regímenes de verdad, producen sistemas de identidades y diferencias. Finalmente, las territorializadoras establecen sistemas de circulación entre lugares con sus propias normativas y regulaciones. Esas maquinarias configuran los planos

de individuación –subjetividad, identidad y agencia—y estructuran las trayectorias, distribuyendo a los sujetos en lugares específicos y con valoraciones desiguales.

En esta primera parte nos abocaremos, particularmente, a historizar los contextos en los que operaron esas maquinarias en la provincia de Río Negro (capítulo 3) y, particularmente, en la región de la cuenca del Arroyo Comallo (capítulo 4) donde se emplaza nuestra investigación. Responde a la necesidad de historizar los procesos de espacialización delineados desde el estado y las agencias privadas en relación con la agencia indígena, así como también, los modos en que los lugares disponibles dentro de ese espacio han sido ocupados/resignificados/deshabitados por pobladores autoidentificados o definidos por otros como indígenas. Para realizar la historización de los sentidos locales de territorialidad y comprender cómo se han ido configurando las movilidades estructuradas en la provincia, se retomarán aquellos estudios que entienden que el espacio es un constructo social producido por intersecciones, discontinuidades y negociaciones de trayectorias de territorialidad (Massey, 2000), subjetividad y agencia (Sommer, 2006). Esos estudios se hacen eco de la extendida preocupación de las ciencias sociales por la relación entre espacio, relaciones de poder y configuración cotidiana de los espacios vividos (Soja 1996; Harvey 1996); una relación cuyo efecto suele ser la fijación de las identidades con pretensión de homogeneizar sus sentidos y autorizar ciertas pertenencias compartidas.

En el capítulo 3 se analizará la particularidad de los modos diferenciales de radicación, ocupación y movilidad indígena en la provincia, a partir de la identificación de las políticas nacionales, provinciales y locales que allí operaron. Se partirá de analizar las configuraciones hegemónicas del espacio provincial rionegrino y la formación consecuente de ciertas categorías de sujeto, tales como “comunidad indígena”, “pobladores indígenas dispersos” y “comunidades “nuevas”. Estas categorías, asociadas a formas provinciales de

territorialización, también han sido largamente utilizadas por el movimiento organizado mapuche en Río Negro para la construcción de sus propias geografías de inclusión y exclusión. Para ello, me centraré en la situación etnográfica del Parlamento realizado en 2011 convocado por la Coordinadora del Parlamento Mapuche, organización supracomunitaria que aglutina a comunidades y organizaciones mapuche. Veremos cómo, en aquel Parlamento, se puso en evidencia el carácter performativo de espacializaciones hegemónicas de larga data –basadas en procesos específicos de regionalización y de zonificación–, a la hora de establecer territorialidades y subjetividades indígenas.

A partir de ahondar en las formas identitarias establecidas y en las construcciones de pertenencia, el capítulo 4 abordará el caso del *Lof* Mariano Epulef. Con el análisis histórico de la emergencia de este colectivo indígena, nos introducimos en el tema de esta tesis: las trayectorias colectivas silenciadas o solapadas en las formaciones de aboriginalidad de la región de Comallo. Para ello se triangularán los siguientes materiales de análisis: (a) un corpus de archivo sobre las prácticas estatales de asignación y distribución de tierras, basado en informes de inspección y expedientes de asignación de tierras, cartas de reclamo y registros comerciales; (b) los distintos momentos significativos para la redefinición de las configuraciones espaciales, como lo fueron la implementación de la lógica de la propiedad privada, la estructuración de los territorios nacionales y la producción estatal de las divisiones administrativas locales; (c) las categorías nativas que operan como formas de agenciamiento y subjetivación en la zona y que entran en valoración en distintos momentos de articulación comunitaria. Este recorrido nos permitirá analizar cómo se ha construido a la cuenca del Arroyo Comallo como región, particularmente cuáles fueron los vínculos, distancias, inclusiones y exclusiones que se fueron habilitando o silenciando tanto en los ámbitos estatales como en los espacios de organización supracomunitaria mapuche.

Capítulo 3: Configuraciones hegemónicas del espacio provincial rionegrino y la formación de categorías de sujeto indígena

Introducción

En 2011 viajé hasta *Huawel Niyeu*, el nombre en mapuzugun de la localidad conocida como Ingeniero Jacobacci, para participar de uno de los parlamentos que desde hace una década atrás venía realizando la Coordinadora del Parlamento del Pueblo Mapuche-Tehuelche de Río Negro –de ahora en más, la Coordinadora--. En la ronda de presentación que se extendió por más de dos horas había detectado a varios pobladores que, dentro de las categorías clasificatorias de la Coordinadora, eran concebidos como “dispersos”. Uno de ellos era Raúl Llancaqueo del paraje Cañadón Chileno. Lo conocía desde pequeña porque es miembro de una de las familias de Comallo vecinas a la mía. Además, sabía que él y mi tío Olegario habían militado juntos en el Consejo Asesor Indígena (CAI) durante la década de 1980 y habían sido parte, junto a otros pobladores, de la creación de la cooperativa ganadera “*Amulein Com*” –Vamos Juntos--.

Una de las últimas veces que lo había visto en un ámbito similar había sido en el Primer *Füta Txawün* –Gran Parlamento—que se convocó en el año 2000 en la laguna Carrilafquen, cercana a Ingeniero Jacobacci. Yo había llegado con la gente de Fishke Menuko –actual ciudad de General Roca--, donde entonces estudiaba, invitada por una de las integrantes del Centro Mapuche “Fisque Menuco Nehuen” que me “amadrinó” esos dos días. Eran numerosas las comunidades y familias que habían llegado hasta allí, llamadas a participar en uno de los primeros grandes encuentros mapuche del siglo XXI. Ese fue uno de los más numerosos realizados en la zona de Jacobacci desde que habían dejado de hacerse las masivas asambleas del CAI a principios de los noventa. Para mi sorpresa –todo fue una

sorpresa en esos dos días—encontré a Raúl junto a muchos otros “pobladores” de “la zona” que habían llegado convocados por el llamado que las organizaciones mapuche habían realizado por Radio Nacional. Tanto “poblador” como “la zona” son categorías que analizaremos más adelante, pero por lo pronto podemos decir que la primera es la manera en que las personas que habitan estos espacios rurales se autodefinen, en tanto que la zona es la forma en que agrupan a varios parajes próximos entre sí y con ciertos rasgos sociales e históricos comunes. También encontré a Pelegrino Cañuqueo, mi papá, y a mi hermana Andrea, a quienes no veía desde hace meses, por lo cual no me había enterado que desde hace un tiempo estaban participando del “Centro Mapuche Bariloche”.

Entre los pobladores que llegaron al parlamento del año 2000, también estaba doña Teodora Puelman, la amiga de mi tía Delidora Linares, oriunda del paraje Fita Huau, a quien solíamos ver ocasionalmente en las señaladas durante mi infancia o en los viajes de ida o vuelta desde Bariloche a Comallo. Otra de las sorpresas de ese *txawiin* fue escuchar a Teodora “sacar” un *tayil*²⁶ mientras el resto de nosotros la rodeaba a orillas del fogón que cocinaba el “churrasco” que comimos luego del *gellipun*²⁷. Teodora había sido invitada esa madrugada por otras ancianas, algunas mucho mayores que ella, a formar parte de las personas de prestigio que dirigieron la ceremonia. Concluido el *gellipun* y pasado el desayuno, se abrió la ronda de conversación que se prolongó durante todo el día sábado y parte del domingo de ese mes de septiembre. Entre las personas que hablaron en aquel Gran Parlamento, escuché atentamente las palabras de Raúl referidas al diagnóstico que hacía de la zona y de lo difícil que era para las cooperativas ganaderas sobrevivir en tiempos del neoliberalismo, porque ninguna de ellas alcanzaba los kilajes de lana necesarios para

²⁶ Canto ceremonial de linaje o representativo de alguna fuerza natural.

²⁷ Acto de pedir, ceremonia que se realiza antes de la salida del sol.

competir con las estancias en las exportaciones. En aquel entonces, me conmoví mucho al encontrar a parte de mi familia y a mis *lamgen* de “la zona” en ese parlamento.

Transcurrieron once años hasta que nos volvimos a ver con Raúl en un evento similar. Antes nos habíamos encontrado a instancias del trabajo de campo en su casa, en otras reuniones convocadas en la zona y en Comallo. En el parlamento del 2011, cuando le tocó presentarse, Raúl dijo que él era “poblador disperso de Cañadón Chileno”. Recordé las imágenes del *Füta Txawün* de Carrilafquen y me pregunté por esas relaciones que, desde joven, Raúl venía tejiendo juntos a sus vecinos y otros pobladores mapuche, sus años de militancia y las experiencias de organización. También recordé que habíamos hablado de lo difícil que era que la gente de “la zona” se organizara porque, según su evaluación, no había interés en luchar juntos y menos en reivindicarse como “paisanos”.

En esta nueva intervención que realizó en el Parlamento de Jacobacci, presté mucha atención a lo que decía. Me habían pedido que anotara los nombres de las personas que se presentaban en el papel dispuesto al frente de la reunión en el gimnasio municipal donde se realizaba la reunión. Me costó entenderlo, porque estaba muy alejado del “proscenio” del Parlamento, pero de lo que llegué a escuchar, una de las consultas que realizó me llamó especialmente la atención. Preguntaba si era posible que lo ayudaran a “armar” una comunidad en su zona, porque había muchos problemas de tierras y él junto a otros vecinos estaban preocupados por la llegada de algunos “extranjeros”, como los describió. Más me llamó la atención la respuesta que uno de los dirigentes le dio. Le dijo que eso dependía de que, primero, la gente de la zona “aprendiera a organizarse” y, segundo, que conociera “la cultura”. Inmediatamente me vino a la mente la imagen de Teodora once años atrás,

“romanceándole” al *ñamku*²⁸ para que ese día se llevara nuestras rogativas hacia el *Willimapu*²⁹ donde descansan los ancestros, como ella me explicó aquella mañana y grabé a fuego en mi memoria. También me vino el recuerdo de esas asambleas donde Raúl y mi tío participaban. En algunas de ellas estuve de “secretaria” a mis 7 años anotando lo que podía de lo que se decía en un cuaderno “Rivadavia”. Lo llamativo de ese diálogo era que el dirigente y Raúl se conocían desde su juventud y sabían sobre sus familias y lugares de origen. Ambos habían militado en el CAI y ambos habían participado de aquel *Füta Txawiin*. Sus padres habían sido fervorosos defensores del proyecto de ley encarada por “la indígena”, como le decían muchos ancianos al CAI. Algo ocurría en ese momento para que la dirigencia mapuche de 2011 desconectara esas trayectorias de movilización de la idea de “organización mapuche” y los conocimientos ceremoniales compartidos en distintas instancias desde décadas atrás de la idea de “cultura mapuche”.

Momentos como estos, en los que participé junto a otros actores mapuche, son los que me llevaron a preguntarme cómo las configuraciones espaciales en confluencia con las construcciones de aboriginalidad modelan los sentidos sociales sobre lo que se entiende por comunidad y pertenencia mapuche en la provincia de Río Negro. Silvina Quintero (2002), al analizar los procedimientos de construcción de las regiones en Argentina, apunta que el fundamento de una regionalización es la conceptualización del objeto que, en el marco de la generación de configuraciones territoriales estatales, termina creando divisiones que operan como “dispositivos de diferenciación geográfica” (p. 4). En este marco, me pregunto cuáles fueron esos dispositivos de diferenciación y qué efectos tuvieron sobre la producción del territorio indígena en la Norpatagonia. Identifico tres formas diferentes pero

²⁸ Águila pequeña de pecho blanco. Es de gran importancia dentro del repertorio simbólico mapuche.

²⁹ Tierra del sur.

complementarias de construir la región con vistas a su anexión: la región vaciada a través del dispositivo del “desierto” –que describí en el capítulo 2--, la región “marginalizada” y “destrribalizada”, y la región erigida como “conflictiva”. Una vez anexado este espacio a los contornos del estado-nación, se sumaría a esa regionalización la particular manera en que se configuró la territorialización rionegrina bajo el criterio de “zonificación”. Por eso, en este capítulo me propongo identificar las políticas territorializadoras nacionales, provinciales y locales que operan en esta provincia para construir una región como “marginalizada” y analizar cómo los modos diferenciales de radicación, ocupación y movilidad apuntaron a fijar unos colectivos indígenas y a “destrribalizar” otros. En segundo lugar, dar cuenta de cómo se configuró una región como “conflictiva” que permitió, en distintos momentos del siglo XX, ejecutar políticas de excepción a poblaciones indígenas, como veremos en los siguientes capítulos. Asimismo, describiré de qué manera operan ciertas nociones de aboriginalidad dentro del estado provincial para entender sus efectos materiales en este espacio específico y cómo moldean, también, el accionar político y la agencia de las organizaciones indígenas para entender cómo inciden las “zonas geográficas” en la región de Comallo.

Maquinarias diferenciadoras y territorializadoras en el Territorio de Río Negro: la “destrribalización” y la producción de una región marginal

*“¡Cuantos ramos de comercio, cuantos manantiales de riqueza,
qué aumento á la masa y velocidad de los giros,
qué fomento á la agricultura, qué grandeza y poderío al estado!
Los ríos Negro y Colorado conducirán nuestros frutos hasta el Océano [...] con la facilidad que ofrece su situación geográfica.
¡Qué nuevas escenas no presentarán al mundo estos pueblos hoy nacientes y débiles, esas tribus de indios que apenas pueden contarse en la clase de hombres!”*

Coronel D. Pedro Andrés García,

“Diario de un Viage a Salinas Grandes en los campos del Sud de Buenos Aires” (1974).

Una vez que las tierras indígenas fueran incorporadas a la jurisdicción del territorio nacional se inicia un proceso de disputa en pos de definir las pautas de control del espacio. De acuerdo con el historiador Walter Delrio (2005), tanto la distribución, como el acceso al principal recurso provisto por las campañas militares –la tierra—, fueron definiéndose en una arena donde autoridades estatales, elites locales, agencias no estatales y grupos indígenas disputaron lineamientos y estrategias. Por esa razón, los mecanismos de radicación de los indígenas no deben rastrearse solamente en las leyes destinadas a ellos, sino también en aquellas que regularon la colonización de las tierras incorporadas (Delrio, *op. cit.*: 121). Entre esas leyes se cuentan las de inmigración y colonización, de venta de tierras fiscales, de concesión para la ganadería y de premios militares que subdividirán y ordenarán un espacio conquistado, aunque inacabadamente conocido (Briones y Delrio, 2002: 53). El ideal a concretar será la generación de un modelo de producción capitalista de matriz agrícola y ganadera, lo que establecerá jerarquías en el tipo de colonización “deseable”, distinguiendo entre argentinos sin tierra, extranjeros prontos a ciudadanizarse, compradores potenciales y, finalmente, indígenas (Quijada, 1999). Sin embargo, ese cuerpo legal pensado desde el centro del poder bonaerense no será siempre coherente y generará contradicciones al interior de los territorios nacionales creados en la Patagonia, reflejada en la formación de latifundios y en las miles de hectáreas que serán abandonadas.

Por medio de distintas leyes sancionadas con posterioridad a la finalización de las campañas, en las últimas décadas del siglo XIX y hasta la primera del siglo XX, el estado nacional –bajo cuya jurisdicción se encontraban los incipientes territorios nacionales

constituidos en la Patagonia—favoreció la especulación y la concentración de la tierra que distó del declarado propósito de colonizar poblando. Por ejemplo, en los nóveles territorios nacionales de Río Negro y Chubut se entregaron unas 4 millones de hectáreas de tierras bajo donaciones y premios militares que, convertidos en bonos para ventas a terceros, terminarían beneficiando a compañías ganaderas y especuladores (Bandieri, 2005: 226). Según lo analizado por Graciela Blanco en el último cuarto del siglo XIX se entregaron en propiedad en el Territorio Nacional de Río Negro, alrededor del 38 % de su superficie total a muy bajo costo o de forma gratuita en la mayoría de los casos (Blanco, 2008: 56 y 57). Sumado a esto, esas distintas leyes, por un lado, consolidaron la propiedad sobre las áreas más productivas de aquellos ganaderos que ya se encontraban operando en la región desde 1885, principalmente, sociedades comerciales de inversores británicos y de otros orígenes europeos asociados con capitales radicados en Chile y vinculados a los puntos de embarque en Punta Arenas, Puerto Montt, Valdivia y Valparaíso. Al mismo tiempo, permitieron a ganaderos bonaerenses y miembros de la elite porteña aliados a la administración pública obtener tierras para la especulación sin realizar inversiones de ningún tipo (Bandieri, 2005). Por otro lado, no facilitaron la tenencia para pequeños y medianos arrendatarios, quienes en ocasiones debieron tramitar créditos para poder acceder a tierras que, en el discurso de los intelectuales de la Generación del '80, supuestamente estaban destinadas a ellos en tanto colonos forjadores de progreso. Finalmente, esta distribución en propiedad generó como contracara la figura del “ocupante” que incluyó a indígenas y chilenos que no fueron incorporados en ninguna de estas leyes y disposiciones, aunque ocupaban las tierras previamente. Con el tiempo el “ocupante” devendría en el “intruso” que no fue, en la práctica, sólo una figura legal respecto de la propiedad de la tierra, sino que operó para que fueran calificados como ilegales y borrados del espacio de la nación, despojados de sus

ocupaciones y colocados en situación marginal. A partir de 1889 se estableció que aquellos que ocupaban tierras con ganado debían pagar derecho de pastaje y, desde 1925, se impuso que debían tramitar permisos precarios de ocupación, dando inicio en ambos casos a prácticas abusivas por parte de arrendatarios y representantes estatales (Blanco, 2016). Así, el sistema de latifundio convivió con un número mayor de pequeños propietarios, arrendatarios y ocupantes sin reconocimiento, dando origen a un proceso de concentración de la tierra en la Patagonia que tiene continuidad en el presente.

Para la retórica oficial el “problema indígena” concluyó con las campañas militares y ese discurso tuvo también efectos performativos, dado que sirvió para justificar la escasa legislación apuntada a radicar e integrar a los indígenas sometidos a la sociedad nacional. Sumado a eso, la construcción como foránea o como “araucanos chilenos” de la población indígena cimentó una argumentación efectiva para instaurar políticas focalizadas de radicación. Por eso, entre las formas de radicación que afectaron específicamente a la población indígena, podemos mencionar las leyes especiales dirigidas a establecer grupos indígenas reagrupados en torno a “caciques”. El reagrupamiento de familias con diferentes trayectorias en torno a figuras reconocibles para el Estado —el “cacique”—fue una estrategia que resultó exitosa para la agencia indígena en un contexto de suma asimetría marcado por la violencia (Delrio, 1996). Pese a la gran vulnerabilidad y desiguales condiciones de negociación, fue desde sus centros de detención y confinamiento donde algunos líderes reconocidos por el Estado pudieron negociar algunas entregas de tierra. Paradójicamente, tal como señalan Briones y Delrio (2002) la política de reconocimiento a parcialidades indígenas reagrupadas en torno a una figura reconocida terminó por “retribalizar” a grupos de sobrevivientes que previamente habían sido fragmentados de sus grupos de pertenencia. No obstante, la conformación de los grupos y el destino en el que

fueron reubicados estaba determinado por las autoridades argentinas. Es por ello que aquellos que recibieron tierras –lo que constituyó casi un privilegio—fueron localizados en zonas que representaban escaso interés productivo (Salomon Tarquini, 2010).

En 1884 se sanciona la Ley Nacional 1532 que organiza y divide la anterior “Gobernación de Patagonia” en seis Territorios Nacionales dependientes del Poder Ejecutivo Nacional. De esta manera se crean los Territorios Nacionales de La Pampa, Neuquén, Río Negro, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego que se convertirán en Estados Provinciales recién en la década de 1950. En su análisis sobre los territorios nacionales conformados en la Patagonia, Marta Ruffini (2007) puntualiza que esas divisiones surgieron, en principio, como una respuesta transitoria al ordenamiento de los territorios conquistados. Sin embargo, se prolongarían hasta mediados del siglo XX y construirían mecanismos de dependencia respecto al poder central bonaerense que se plasmaron en la restricción de los derechos políticos de sus habitantes, en un tipo de mercado interno dependiente del centro y en la administración de los recursos –como la distribución de la tierra—diseñada desde una alianza de intereses centralizada.

En 1884 se sanciona la Ley 1501, conocida como “Ley argentina del Hogar”, que preveía la adjudicación de tierras a inversores que debían cumplimentar ciertos requisitos, tales como la radicación, el cultivo y la introducción de mejoras. El objetivo era crear colonias agrícolas pastoriles de 625 hectáreas. Sin embargo, fueron cuantiosos los que faltaron a ese compromiso y, aun así, lograron excepciones por normas posteriores (Bandieri, 1993). Este tipo de entregas originarían concentraciones de tierras, como las puestas en mano de la Compañía Argentina de Tierras del Sud, de capitales ingleses (Minieri, 2006). En Río Negro, esta Compañía determinó la organización espacial del Territorio Nacional. Por ejemplo, varios puntos del trazado ferroviario se diseñaron en torno a estancias ganaderas

propiedad de la Compañía inglesa (Rögind, 1937) para asegurar el traslado de productos hacia los puertos del Atlántico, en detrimento de las salidas hacia el Pacífico (Willis, 1914). Serían numerosos los indígenas que se incorporarán a las estancias de esta Compañía como peones rurales y los asentamientos que se fundarían alrededor de las vías férreas. Pero bajo esta ley también se obtuvieron tierras para la radicación de grupos indígenas, mientras que otros consiguieron concesiones individuales.

Por ejemplo, durante su segunda presidencia, Roca apelando a la Ley 1501, concede tierras a algunos caciques con méritos reconocidos por el estado otorgándoles el estatus de colonia. Tales son los casos de las colonias Cushamen o Valcheta, por ejemplo. Las mismas son el corolario de diversas negociaciones llevadas adelante por la agencia indígena (Delrio, 2005a). Uno de los casos es el de la “cacica” Bibiana García³⁰, quien obtuvo la creación de la Colonia Catriel en el extremo norte del territorio que colindaba con el de La Pampa (Nagy, 2014; Pérez, 2014). Esta entrega se constituyó en una de las primeras colonias indígenas de la zona norte de la Patagonia y se creó por Decreto del Poder Ejecutivo en el año 1899, destinándose 125.000 has. de las cuales 5.000 fueron dispuestas para la formación de un núcleo urbano.³¹ Otras colonias, como Conesa, fueron absorbiendo como mano de obra a indígenas que habían sido prisioneros en los campos de concentración ubicados en la ribera del río Negro.

³⁰ Bibiana García era el nombre en castellano de la *machi Zugu Txaien*, quien hacia fines del siglo XIX logró establecerse a ambos márgenes de los ríos Colorado y Negro y que durante las primeras décadas del siglo XX continuó peticionando en numerosas ocasiones al Gobierno Nacional para lograr el reconocimiento definitivo de la ocupación que ejercía junto a su comunidad.

³¹ En la actualidad se encuentran localizadas en el Municipio de Catriel y los parajes de los alrededores cinco comunidades, algunas de las cuales se reivindican como pertenecientes al “linaje” de Catriel y de Bibiana García. Tanto en las formas de articulación contemporáneas como en los procesos de demanda, el linaje cobra un lugar central como tropo condensador de las pertenencias y legitimidades para los posicionamientos (Mombello y Spivak L’hoste, 2019). En los parlamentos y en las reuniones en las que algunas de esas comunidades han participado la identificación con esos linajes son parte de las presentaciones personales y actúa estableciendo continuidad y apego, tanto a las trayectorias como a la ocupación del espacio.

Este tipo de entregas hechas a un “cacique” y su “tribu” convivió con otras formas de radicación en colonias agrícolas pensadas originalmente para asentar argentinos sin tierra y extranjeros prontos a ciudadanizarse. Desde el Estado Nacional se preveía que estas colonias fueran ampliadas, para lo cual se pusieron en resguardo fracciones de tierras en “reserva”. A inicios del siglo XX, el 17 de noviembre de 1900, el Poder Ejecutivo decreta la concesión de tierras al cacique Rafael Ancalao y su tribu, que constaba de 143 indígenas que lo acompañaban, para que ocuparan de forma “provisional”, según el mismo decreto, una superficie de tierra situada al Norte de la colonia pastoril Cushamen en el Territorio de Río Negro (AGN, AI, Tierras, colonias e inmigración. Libro copiadador de notas 24: 410). En la misma colonia y por lo dispuesto en la “Ley del Hogar” se otorgan lotes a Juan Napal y 38 indígenas que representaba. Sin embargo, ambas adjudicaciones serían afectadas por leyes y decretos posteriores. En 1903 se sanciona una nueva ley de tierras, cuyo Artículo 17 estableció que el Poder Ejecutivo debía fomentar “la reducción de las tribus indígenas, procurando su establecimiento por medio de misiones o suministrándoles tierras y elementos de trabajo”.³² El criterio de fijación de las poblaciones se vio complejizado un año después por la decisión de establecer la colonización mixta de las tierras reservadas (decreto del Poder Ejecutivo del 11 de agosto de 1904), que pronto sería anulado para establecer la colonización pastoril (decreto del 27 de marzo de 1905). Así, las tierras reservadas para ensanchar la Colonia Cushamen que afectaba la ocupación de Ancalao quedaron en un limbo jurídico (Delrio, 2015). Esas tempranas ambigüedades en la

³² El régimen de “misiones” se sostendrá en el tiempo como solución para grupos indígenas vistos como altamente “alterizados”, es decir, ubicados en el extremo opuesto de la “civilización”. Pese a que estaban contempladas en la Ley 1532, las misiones no fueron aplicadas a los grupos mapuche. Estos serían radicados a través de leyes especiales o a partir de ser incluidos en otras legislaciones que regían para el resto de la población no indígena (Delrio, 2005a).

legislación, sumadas a las que sobrevinieron en la etapa de provincialización,³³ generaron conflictos sobre la ocupación por parte de grupos indígenas (Navarro Floria, 2010) y comenzaría un proceso de solicitud individual que fraccionaría a las colonias (Delrio y Pérez, 2019). Estas medidas convivieron con una permanente práctica de ruptura de los lazos sociales comunitarios. Selectivamente, cierto colectivo indígena con las mismas características que requería reconocimiento podía ser atomizado por el estado y de esta forma no se asignaban tierras ni reconocimientos en términos colectivos, como veremos más adelante (Cañuqueo, Kropff y Pérez, 2015). Como resultado, sus miembros buscando que su tenencia fuera reconocida, iniciaban trámites como ocupantes individuales de las devenidas tierras del estado y eran interpelados como “fiscaleros”³⁴ (Cianis y Rey, 2005), invisibilizando sus formas colectivas de organización.

Otras legislaciones vendrían a complicar aún más el panorama para los indígenas, pues se promovió la inversión de casas comerciales de capitales extranjeros y desde 1885, como vimos antes, se abrió la posibilidad de arrendar tierras bajo el pago de cánones de pastaje. De esta manera, a la condición de mantener la ocupación de las tierras, la nacionalidad argentina y la capacidad de realizar mejoras, según establecía la Ley del Hogar, se sumó la condición de realizar pagos en efectivo por el “usufructo” de las tierras del estado. Según surgen de los documentos analizados, en la zona de Comallo esos pagos debían girarse a Buenos Aires, para lo cual era necesario contar con dinero, llegar hasta una estación de correo o estafeta postal que, generalmente, funcionaban en las mismas casas comerciales que vendían productos a los pobladores. Además del dinero, había que manejar cierto

³³ A medida que se fue organizando la estructura federal en Estados provinciales, los territorios nacionales fueron provincializados, lo que significaba la independencia administrativa del Poder Ejecutivo y del Senado de la Nación. La provincialización de Río Negro data de 1955.

³⁴ Ocupantes de tierras reclamadas por el fisco como propias. En la zona donde desarrollo mi trabajo de campo este término es uno de los usos nativos en los que se expresa la relación entre subjetividad y efectos territorializadores.

lenguaje “técnico” para entender qué, cuánto y de qué manera se debía abonar. Muchos de los pagos de pastaje, además, se hacían con retroactivos que se remontaban, incluso, a años antes de que se sancionara la ley. Muchos de ellos no pudieron cumplimentar con los requisitos impuestos por el Estado y se vieron, nuevamente, expulsados de sus tierras. Fueron estos colectivos de menor visibilidad social quienes se encontraban en una situación de alta vulnerabilidad, pues a los vericuetos legales se sumaban los criterios racistas de los funcionarios –sobre los que nos detendremos a analizar en el siguiente capítulo--. Todas estas idas y vueltas originaron que la adjudicación a quienes ya cumplían con los requisitos previstos por la Ley del Hogar no se hiciera efectiva y al presente son numerosos los pobladores que siguen reivindicando la titulación de sus tierras.

Entre otras consecuencias, esas políticas que impidieron la asignación de tierras a indígenas generaron categorías novedosas como la de “intruso”, la que fue imputada a aquellas personas que no respondían a esas nuevas prerrogativas capitalistas a favor del estado que imponían precios a fracciones de suelo. Pero esa categoría no sólo implicaba relaciones contractuales, sino también la producción de identidades dado que se asoció la categoría a un peligro latente para la seguridad territorial dentro de esa región construida como marginal. Esos “intrusos” se convirtieron en la antítesis del ideal de colonización promovida por los sectores de poder del Territorio y el gobierno nacional y un peligro para el progreso de la nación (Pérez, 2013).

La región conflictiva y la “indeseable extranjería”

Hacia la zona oeste, cercana a la Cordillera de los Andes, la falta de vías de comunicación con el centro bonaerense y los demás núcleos urbanos constituidos en el Territorio favorecieron la continuidad de las movilidades de personas provenientes del occidente

cordillerano. Pedro Navarro Floria y Laila Vejsberg (2009) apuntaron sobre este punto que el aumento de los costos de inquilinaje en los valles del sur de Chile favorecieron la migración hacia el este de aquellos que no pudieron costear el pago de esos cánones. Sin duda, los lazos parentales, económicos y las alianzas estratégicas creadas por los indígenas y no indígenas mucho tiempo antes del avance de las fronteras de los estados nacionales persistieron después que éstas se formalizaran. Como veremos, en las memorias de los pobladores de la región de Comallo, esta zona conformada por el Manso (Cochamó del lado oriental), Nahuel Huapi (conectada con Valdivia del lado chileno), así como Junín de los Andes –actual Neuquén--, son lugares significativos pues en esa amplia región se establecían comunicaciones permanentes que comenzarían a disminuir por la intervención del estado recién en la década de 1930, cuando se intentó restringir la circulación de bienes y personas, propiciadas por la gran crisis y la redefinición de la política interna argentina en relación a esta región (Bandieri, 2011; Radovich y Balazote, 1995).

Según Valeria Iñigo Carrera (2019), los asentamientos de la zona cordillerana que se formaron entre la última década del siglo XIX y las primeras del siglo XX en la zona del Manso no fueron propiciados por una política de colonización del Estado argentino. Esa política fomentaba la colonización con inmigrantes que vinieran no sólo a favorecer el implante de la “civilización”, sino también asegurar las fronteras e impedir el establecimiento de la “indeseable” inmigración chilena que, para 1920, superaba más de la mitad de la población (Núñez, Matossian y Vejsbjerg, 2012). Bariloche, el otro centro poblacional de envergadura en la zona, fue creada como colonia agrícola pastoril en 1902 y estaba poblada también por una gran mayoría de colonos chilenos –incluyendo a varios alemanes otrora radicados en Chile--. Estas poblaciones sostuvieron el intercambio comercial con las ciudades y poblaciones allende al oeste de la Cordillera y el Pacífico. El

Bolsón, lugar de asentamiento de relevancia ya en las primeras décadas del siglo XX, también tenía un fluido intercambio de bienes con compañías chilenas y sumó circuitos comerciales, principalmente de cereales, con la zona de la meseta rionegrina y chubutense (Ruffini, 2005).

Hasta adentrada la década de 1930, la economía de la región se sostuvo en torno a las compañías agrícola-ganaderas como la “Sociedad Agrícola y Frigorífica Cochamó” y la “Compañía Comercial y Ganadera Chile-Argentina”, integradas por grupos societarios pertenecientes a la elite chilena, que crearon un circuito económico cuyos lazos con el centro argentino era débil y escaso (Méndez, 2010). Impedido el comercio por las altas tasas aduaneras que se implementaron a partir de 1930 como mecanismo de contención del prolífero mercado trasandino, los pasos siguientes giraron en torno a debilitar los circuitos de conexión entre poblaciones del oeste con las asentadas en territorio argentino a partir del fortalecimiento de las fronteras internacionales, pero también las “internas”. En ese sentido, tendrá fundamental importancia la negativa de la Dirección Nacional de Tierras a entregar en propiedad las tierras a aquellos habitantes considerados de “indeseable extranjería” que no sólo abarcaba a los chilenos, sino que comprometió a muchos “criollos” pobres y claramente a los indígenas. Otro papel de relevancia para perseguir y sancionar a quienes no respondían al ideal de ciudadanía lo cumplieron las llamadas policías volantes y las “fronterizas” que, como veremos en el capítulo 7, tuvieron un fuerte efecto territorializador en la zona de los parajes de Comallo.

Pese a la evidente fragmentación social, los colectivos indígenas continuaron siendo útiles como imagen de la antítesis del progreso y contruidos eventualmente como un peligro inminente para la seguridad de la nación y el desarrollo capitalista, fundamentado en una supuesta inhabilidad productiva (Radovich y Balazote, 1995). Esa construcción que

predominó entre funcionarios estatales y se extendió como sentido común en el resto de la población, sirvió como refuerzo de un ideal de nación y de la matriz de distribución espacial que confinó a las poblaciones sobrevivientes a las tierras de mayor marginalidad productiva. En tanto, aquellos pobladores mapuche que pudieron negociar espacios, fueron limitados en sus posibilidades para acceder a espacios de tierra. Con la provincialización de Río Negro en 1955, los indígenas debieron reacomodarse a la nueva situación jurídica-administrativa que diversificó los interlocutores, la configuración de subjetividades ciudadanas (Briones, 2005) y los modos específicos de ocupación y uso dentro de los territorios provinciales, tanto material como simbólicamente. En la actualidad, un gran número de comunidades permanece en conflicto por la tenencia de sus territorios.

La performatividad de la “zonificación”: espacializaciones y subjetividades

Sumada a la política de regionalización patagónica, encontramos en la provincia de Río Negro una regionalización intraprovincial que segmenta en zonas el espacio provincial. Ese proceso de dominio político-económico y de apropiación simbólico-cultural del espacio (Haesbaert, 2007) es sostenida por el sentido hegemónico provincial y sigue siendo reproducido por diferentes actores, incluyendo a las organizaciones indígenas. El control y la simbolización del espacio definidos bajo esa lógica de zonificación afecta, influencia y regula el movimiento y las relaciones que realizan las personas a través de la delimitación y la afirmación del control dentro y fuera de esas áreas (Sack, 1986), como veremos. Por lo menos hasta la década de 1970 –de acuerdo a los textos escolares (Castro García, 1977)— esa zonificación se basaba en la idea de que las divisiones eran producto de elementos naturales, como el clima y la vegetación, que condicionaban y determinaban causalmente las relaciones sociales, económicas y políticas e imprimían subjetividades específicas a

cada zona (Rey y Vidal, 1975). La zonificación rionegrina se hizo eco de la noción de región de la geografía regional clásica, promovida desde 1936 por los partidarios argentinos de las “regiones geográficas” que entendían que las divisiones “naturales” eran significativas para la comprensión de la geografía humana y de sus atributos culturales (Quintero, 2002: 9). De esta manera, se entiende que la forma en que fue colonizado este espacio moldeó la característica de dividir su jurisdicción en regiones dentro de la región, comprendiendo a estas últimas como espacios en los que se resalta un tipo de diferenciación y a la regionalización como una “práctica de diferenciación geográfica y clasificación del espacio” (Benedetti, 2009: 3). Es a partir de esa lógica que, de este a oeste, la provincia se subdivide y planifica en cuatro zonas: la zona Andina al oeste de la provincia (a la que en los últimos años se sumaron los departamentos de Pilcaniyeu y Ñorquinco); la zona Sur o Línea Sur (en el centro de la provincia); la zona del Valle, subdividida a su vez en Alto Valle Este (que abarca los departamentos de El Cuy y de General Roca), Alto Valle Oeste (que contiene parte de los departamentos de El Cuy y General Roca, al que se le une Catriel, en el extremo norte) y Valle Medio (departamentos de Avellaneda y Pichi Mahuida), y la zona Atlántica (abracando los departamentos de General Conesa, San Antonio, Valcheta y Adolfo Alsina, en el extremo este del territorio provincial). (Ver figura 5).

FIGURA 5:

Mapa de las zonas en las que se divide la provincia de Río Negro



Fuente: “El Sistema de Salud de la Provincia de Río Negro”, sitio oficial del Ministerio de Salud de la Provincia de Río Negro, 2022 (<https://rionegro.gov.ar/index.php?contID=49802>)

En ocasión de un trabajo de análisis (Cañuqueo, Rodríguez, Kropff y Vivaldi, 2005), conocimos un informe difundido por el Área de Información General de la Casa de Río Negro en Buenos Aires que describía de esta manera esta zonificación:

Con la conquista del desierto, la población indígena *se recluye* en reserva en la zona centro-sur, fundamentalmente. Así la zona del Valle recibe una afluencia de españoles e italianos a partir de 1915. Obviamente, el fenómeno migratorio en esta zona incluye ingleses, yugoslavos, checoslovacos, rusos, etc. Este fenómeno también se repite en el Valle Inferior (zona de Viedma). En la zona Centro-Sur aparece la mayor concentración de habitantes con ascendencia árabe de la provincia. En cambio, en la Zona Andina este fenómeno se da con población de origen alemán, suizo, austríacos, etc., *que buscaron en la zona de los lagos y los bosques un paisaje*

y clima similar al de su país natal. Obviamente, en todos los casos, la presencia española e italiana también es importante. En resumen, Río Negro puede decir que, a pesar de su reducida población, posee una variada *gama de razas y nacionalidades que conviven en armonía* (A.I.G.C.R.N., 1994:11, destacado propio).

En la misma lógica, la acción de “recluirse” aparece como una decisión adoptada por las poblaciones indígenas, desconociendo así el complejo proceso de territorialización provocado por la incorporación violenta de sus territorios. Esta idea de que los indígenas en Río Negro han optado por quedarse en las zonas más áridas de la meseta rionegrina, en las de mayor lejanía respecto a las poblaciones y que practican la ganadería como un aspecto intrínseco a su modo de vida ya era replicado y fomentado por intelectuales de gran peso en el pensamiento provincial y nacional. Rodolfo Casamiquela, cuyo trabajo se difundió ampliamente entre circuitos intelectuales, escolares y oficiales, desarrolló argumentos en torno a clasificar y legitimar grupos étnicos y apuntó a una caracterización de rasgos de vida y mentalidades que oponía a sectores sociales en la provincia que podemos identificar en el siguiente pasaje:

De una manera o de otra, los pobladores del ámbito rural de Río Negro, de origen predominantemente aborígen en la primera capa del poblamiento, o sustrato, estaban todos identificados por un rasgo cultural fundamental: el de ser *poseedores* de una economía de pastores nómadas o seminómadas [...] Con estos antecedentes el antropólogo, por lo menos, no esperaría que los cultivadores brotaran por generación espontánea en el interior mesetario de la provincia... Ellos habrían de aparecer después en las porciones superior y media del río Negro, o en El Bolsón, y *naturalmente* fueron europeos en mayor medida. No sucedió lo mismo en el valle inferior, en donde el predominio de la mentalidad ganadera se mantuvo hasta

prácticamente nuestros días. [...] en Bariloche, en fin, el poblamiento moderno habría de hacerse a expensas de *pioneros venidos de fuera*, argentinos o europeos, y ellos -a falta de un verdadero sustrato indígena, *deshecho allí*- fueron directamente los ganaderos, en general grandes ganaderos. Después, *razones ecológicas* trajeron a los suizos, a los alemanes procedentes de similares climas, beneficiarios de otras culturas. Así se explica, a rasgos muy grandes, el mosaico racial y cultural que presenta nuestra singular Provincia de Río Negro (Rey y Vidal, 1975: 46-47, resaltado propio).

Como han puntualizado los análisis anteriormente citados, los migrantes que “naturalmente” llegaron a la región andina fueron en su mayoría chilenos de origen europeo, cuya nacionalidad es llamativamente omitida dentro de los relatos oficiales regionales, pese a que su significativa presencia estaba registrada por fuentes oficiales. Por otro lado, las mentadas razones ecológicas se diluyen si se toman en cuenta las políticas de radicación y distribución de tierras que organizaron el nuevo espacio conquistado y que también fueron artífices de la exclusión de población indígena que no se “deshizo naturalmente”. Finalmente, como veremos en la zona de estudio, el aparente atributo ganadero que poseían los indígenas fue construido tras largos períodos de relaciones interétnicas desde el siglo XVIII, por lo menos. Asimismo, los cultivadores existieron y sus sistemas productivos fueron resentidos a partir de las políticas económicas y de instauración de criterios para el otorgamiento de la propiedad privada impulsados por el estado, como desarrollaremos en el capítulo 6 y 7. Si bien, en los últimos tiempos se han cuestionado esas determinaciones, aún predominan criterios uniformes –incluso naturalistas– para describir las zonas rionegrinas. Por ejemplo, en la publicación *El gran libro de la Provincia de Río Negro. Patagonia Argentina*, divulgado recientemente, esa

territorialización intraprovincial se explica de la siguiente manera:

La geografía de Río Negro y la forma en que fue colonizada le dieron la característica única en el país de dividir su jurisdicción en “regiones dentro de la región”. Así tenemos una región conocida como el Alto Valle, donde obras de riego que permitieron la agricultura implicaron una importante concentración de población. La zona de puerto sobre el litoral atlántico donde se desarrolla una actividad pesquera y playas que favorecen el turismo; la zona que comprende la ciudad capital de la provincia –Viedma- donde se concentra la actividad estatal y burocrática; una zona de cordillera donde lagos, bosques y montañas se han llegado a aprovechar como recursos turísticos; y finalmente una zona denominada línea sur, que no presenta la concentración de población de las anteriores y que se encuentra relegada en cuanto a desarrollo regional (Aguilar, *et. al.* 2005: 64).

Desde esta lógica, no serían los atributos naturales del espacio los que determinan la ocupación y la construcción de subjetividades, sino la forma en que el estado organizó, distribuyó y privilegió el desarrollo económico. Aunque la construcción de la zonificación puede ser historizada a partir de varios factores –entre los que se cuentan las políticas de radicación de población y colonización iniciadas con posterioridad al afianzamiento del estado en el norte de la Patagonia; las economías impulsadas en esas colonias y las decisiones para impulsar ciertos circuitos productivos en desmedro de otros; el trazado de caminos y tendido ferroviario; la delimitación de fronteras con Chile, pero también con los territorios nacionales de Neuquén, La Pampa y Chubut que reforzaron la creación de signos propios con los cuales cimentar la identidad provincial–, son las zonas las que siguen determinando cursos de acción en la provincia.

Alejandro Benedetti (2011) apunta que sólo en la medida que haya una voluntad por

delimitar y controlar un sustrato material habrá una construcción territorial del espacio. Esa delimitación es la que permite que haya una construcción de lo interno y externo y un ejercicio de control sobre esa área. La zonificación rionegrina, a partir de establecer relaciones intrínsecas entre los perfiles productivos y las estructuras sociales, garantiza la circulación y reproducción de esa diferencia interna en su dimensión temporal y también espacial. Así, la zonificación opera territorializando la acción de los actores y de las instituciones, de las agendas y los lugares disponibles para los agentes, construyendo nociones de alteridad diferenciales y espacializando la capacidad de agenciamiento de los actores de acuerdo a sus ubicaciones materiales y simbólicas en el espacio provincial. Para la zona del valle la figura del “chacarero” emprendedor y pujante se pondera frente a otras (Rey y Vidal, 1975; Vapnarsky, 1983; Ferreyra, 2002; Trpin, 2004), mientras que en la zona sur son las figuras del “pequeño productor ganadero” —que convive con la figura alterizada de “paisano”, étnicamente marcado— y la de los inmigrantes sirio-libaneses, como tipo de migrante privilegiado para la región. Para la zona andina es la imagen del “pionero” —utilizado como sinónimo de migrantes europeos (Vallmitjana, 1999; Parsons, 2002)— que se instala en la zona en un intento de “recrear” sus lugares de procedencia, según la narrativa oficial. Esta figura del pionero se impone como referente “civilizatorio” y se contrapone fuertemente con la figura del “indio” y del inmigrante chileno, siempre sospechado de conspirar contra la nación (Kropff, 2005a; Méndez, 2010). En tanto, para la zona atlántica donde se encuentra la ciudad de Viedma, capital de la provincia, la especificidad de los agentes sigue asociada a la inmigración europea, borrando la presencia indígena y negra establecida en tiempos de la colonia (Iuorno, Pica y Trincheri, 2001). Además, es el lugar proyectado como vía de comunicación internacional, pues desde allí exportan los recursos de la provincia a través del Puerto de San Antonio Este y Oeste. Esta

segmentación geográfica produce subjetividades dentro del sentido común provincial donde se presentan a las zonas como albergando “naturalmente” y en “armonía” a poblaciones diversas que en apariencia no tienen ningún contacto —ni conflicto— entre sí.

Dentro de la Línea Sur la ganadería intensiva, que constituye el motor económico de la región, es naturalizada como una práctica tradicional indígena pese a que su implementación está ligada al modelo ganadero exportador propulsado por grandes compañías. De esta manera, al deshistorizar procesos, estos discursos fijan movibilidades en un doble sentido: esencializando atributos culturales, económicos y políticos y determinando un espacio unívoco para los indígenas. La articulación entre subdesarrollo económico y alterización acaban naturalizando un supuesto “atraso” de la población indígena. En este esquema la Línea Sur es hacia donde se apuntan los mayores esfuerzos de intervención estatal para lograr tanto la inserción económica como la participación de su población, en continuo rezago respecto de las otras zonas. De esta forma, la regionalización continua rionegrina (Sack, 1986) se expresa performativamente guiando acciones y propuestas desde aspectos programáticos (Benedetti, 2011): conceptualizando el territorio de la provincia, estableciendo identidades y aspectos políticos para distribuir y organizar la gestión pública.

La “reserva” como ordenamiento territorial y como subjetividad indígena

Como vimos, fue durante las etapas del Territorio Nacional cuando se establecieron los primeros colectivos indígenas y se crearon el mayor número de reservas destinada a recluir a la población indígena entre fines del siglo XIX y mediados del siglo XX (UNC-APDH, 1996). Hacia la década de 1970 algunos de esos colectivos fueron reconocidos por leyes provinciales tras insistentes reclamos por parte de representantes indígenas ante los

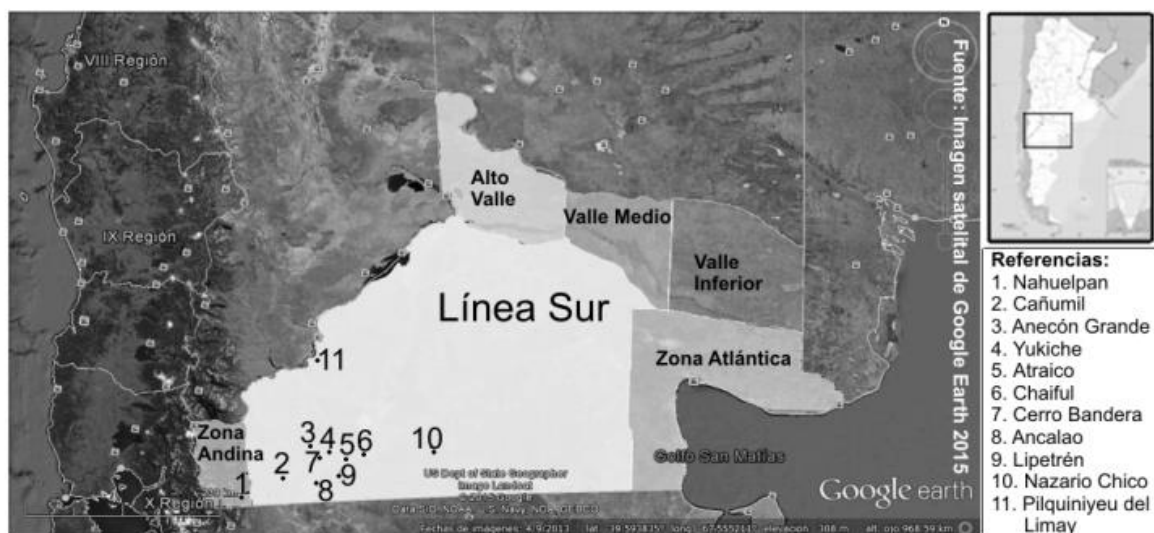
organismos estatales a lo largo del siglo XX (Martinelli, 2019), aunque en la mayoría de los casos no se ha resuelto la entrega de títulos comunitarios y en otros se han entregado títulos individuales sólo a algunos pobladores. En ese acto se ha desconocido a otros que pertenecen al mismo colectivo. Por decisión de diferentes agencias gubernamentales, diez de las once “reservas indígenas” que el gobierno de Río Negro reconoce se ubican en la Línea Sur (ver figura 6). Si tenemos en cuenta que la superficie total de la Provincia es de 203.013 km², las tierras en “reserva” suman en 2.02% del total (ver cuadro 1).³⁵ Solo en dos de ellas se entregaron las escrituras de “Usufructo Gratuito y Vitalicio” que las leyes de creación de reserva establecieron. Seis de ellas no cuentan con la entrega de esas escrituras y otras tres reservas no fueron reconocidas por leyes provinciales. A eso se suma la reducción territorial por la entrega de títulos a terceros no indígenas sobre esas reservas o la afectación para proyectos económicos.³⁶

³⁵ Cabe destacar que la información generada por el estado rionegrino sobre la población indígena no está unificada y está desactualizada.

³⁶ Por ejemplo, 10.000 has. de la reserva Indígena de Pilquiniyeu del Limay fueron afectadas en el año 1990 por la construcción de la represa hidroeléctrica Piedra del Águila, propiedad de la empresa Hidroeléctrica Norpatagónica S.A. (HIDRONOR). Por una ley posterior, y fruto de la movilización indígena y de diferentes sectores, se logró expropiar una superficie de 60.000 has. a la Estancia María Sofía S.A.

FIGURA 6:

Ubicación de las reservas indígenas y zonas en Río Negro



Fuente: Elaboración propia en base a datos del INAI y datos de trabajo de campo

CUADRO N°1:

LISTADO DE RESERVAS INDÍGENAS EN LA PROVINCIA DE RÍO NEGRO

<i>Reservas sin reconocimiento de leyes provinciales</i>	<i>Total de hectáreas entregadas</i>
1. Anecón Grande	17.000
2. Nahuelpan	1.162
3. Atraico	11.135
Total de hectáreas	29.297
<i>Reservas con reconocimiento de leyes provinciales Con Escrituras de Usufructo Gratuito y Vitalicio / Año</i>	<i>Total de hectáreas entregadas</i>
4. Yuquiche / 1973	8.350
5. Cañumil / 1987	23.454
Total de hectáreas	31.804
<i>Reservas con reconocimiento de leyes provinciales Sin Escrituras de Usufructo Gratuito y Vitalicio / Año</i>	<i>Total de hectáreas entregadas</i>
6. Ancalao / 1971	28.383
7. Lipetrén / 1971	157.150

8. Nazario Chico / 1971	29.400
9. Chaiful / 1972	20.000
10. Pilquiniyeu del Limay / 1972 y 1987	110.600
11. Cerro Bandera / 1973	3.500
Total de hectáreas	349.033
Total de hectáreas en reserva indígena en Río Negro	410.134

*Fuente: Elaboración propia en base a datos contenidos en UNC-APDH (1996)
y Dirección General de Tierras de Río Negro (2000).*

El ordenamiento espacial que se fue estableciendo a lo largo del siglo XX y las diversas formas de control y demarcación de territorialidades que hemos explicado, ha originado un entramado de espacializaciones y sentidos que son reproducidos en la actualidad.

Pero en torno a la división zonal no sólo se organizan los programas de intervención estatal, sino también la estructura de dos de las organizaciones mapuche supracomunitarias contemporáneas más importantes de la provincia: el Consejo Asesor Indígena (CAI) y la Coordinadora del Parlamento del Pueblo Mapuche-Tehuelche. El criterio de zonificación ha sido implementado por el CAI en su organización interna a partir de los años noventa, que diferenció su accionar en dos zonas: la andina y línea sur –que fue conocido como CAI “andino”—y atlántica.³⁷ Por su parte, la Coordinadora que nuclea a comunidades y organizaciones en la provincia divide su representación en cuatro zonas: Atlántica, Valle, Línea Sur y Andina. Esta organización se formó en 1997, cuando en vías de unificar distintos reclamos, se firmó un Acta Acuerdo entre comunidades, el CAI y los Centros Mapuche de la provincia, dando origen a la Coordinadora del Parlamento del Pueblo

³⁷ Estas zonas incluso representaron programas políticos diferenciados entre sí. El CAI “andino” propuso un planteamiento político diferenciado de la Coordinadora y el Co.De.C.I. –incluso lo hizo conocer públicamente a través de comunicados– y en septiembre de 2001 dejó de pertenecer a la Coordinadora. El CAI Atlántico, que opera de hecho como otra organización, permaneció dentro de la Coordinadora.

Mapuche-Tehuelche de Río Negro. El objetivo fundacional de la Coordinadora era definir las políticas que serían instrumentadas por el Co.De.C.I. “en materia económica, social y cultural y fomentar la participación de diversos actores organizados del Pueblo Mapuche” (C.P.P.M., 1997: 1). En relación a las tierras, la Coordinadora se proponía “promover la entrega comunitaria de las tierras, con plena Participación y Consentimiento de los pobladores mapuches implicados” (ibídem). Esta Coordinadora es quien, además, está encargada de designar a los consejeros indígenas que integran el Consejo de Desarrollo de Comunidades Indígenas (Co.De.C.I.) y que, siguiendo el lineamiento de la zonificación, son cuatro, uno por cada zona. El Co.De.C.I. es un espacio de co-gestión estatal e indígena y está integrado por consejeros gubernamentales designados por el Ministerio de Gobierno y por consejeros indígenas que, desde 1997, son elegidos en el Parlamento que realiza la Coordinadora. Surgió a mediados de la década de 1980 como parte del proceso de disputa entre el CAI y el gobierno provincial por la promulgación de la Ley Integral del Indígena N° 2287 (Mombello, 1991; Menni, 1996; Gutiérrez, 2001; Cañuqueo et. al., 2005).³⁸

Además, dentro del espacio de la Coordinadora se identifican comunidades agrupadas por zonas con características diferenciales entre sí, más que por sus condiciones históricas, por las tradiciones culturales que “portan”. Desde la perspectiva compartida por la gran mayoría de los indígenas que participan del ámbito de la Coordinadora, es en la Línea Sur donde se ubican la mayor cantidad de comunidades organizadas de la provincia, cuyos miembros son pequeños productores de ganado lanar y caprino, que poseen y practican los principales “atributos tradicionales” de la cultura mapuche –como el idioma, las prácticas

³⁸ Pese a la importancia que revestía para la consecución de los derechos indígenas en la provincia, el Co.De.C.I. recién fue puesto en funcionamiento en 1998, casi diez años después de sancionada la Ley 2.287. Durante este prolongado tiempo, las organizaciones indígenas realizaron diversos reclamos ante el gobierno de Río Negro para lograr implementar la Ley y poner en funcionamiento el organismo (CAI, 1993).

rituales y ceremoniales- y representa la zona con el mayor número de concentración de población mapuche (Co.De.C.I., 2001). Sugerentemente, ese carácter estaría dado por el reconocimiento estatal que fijó poblaciones en torno a la idea de “caciques” junto a sus “tribus” para otorgar reconocimientos. El “mosaico racial” de la provincia que fija a las “piezas” indígenas en la Línea Sur es difícil de ser descentrado, pese a que no refleja las realidades actuales de la misma organización.

La “comunidad indígena” en Río Negro: los criterios para legitimar la ocupación espacial

La formulación de nociones de comunidad mapuche dentro de la geografía estatal de Río Negro ha sido resultado de un proceso en el que han intervenido distintas trayectorias organizacionales mapuche en diálogo con diferentes agencias. Es sobre la base de ese movimiento entre agencias y agendas, por un lado, y discursos y concepciones que atraviesan los distintos poderes del estado y el espacio público, por otro, que las concepciones de comunidad mapuche se instalan y se movilizan en la provincia.

Como vimos en el Capítulo 2, la de *lof* ha sido una de las categorías que con mayor éxito ha logrado resignificar los lugares sociales habilitados para los mapuche hasta la década de 1990 en el ámbito público. A fines de esa misma década, la categoría de *lof* fue paulatinamente incorporada a las demandas organizadas y a presentarse en los discursos públicos mapuche en Río Negro, propiciando nuevas articulaciones políticas comunitarias. Esta reflexión sobre modos de organización estuvo acompañada, a su vez, por la visibilización de experiencias sociales de sometimiento y violencia que atraviesan el modo de pensar y (re)formular las articulaciones políticas contemporáneas mapuche. En ese sentido, la noción de *lof* es tanto un modo de interpelación a las tipificaciones estatales

sobre comunidad, como una manera de poner en evidencia las prácticas sociales mapuche silenciadas y revalorizadas en este nuevo marco, al menos en algunos ámbitos organizados. A partir del proceso de organización supracomunitaria mapuche llevado adelante en los últimos años se han diversificado y ampliado el número de comunidades, *lof* o *lofche*³⁹ en la provincia. En el marco del Programa de Relevamiento Territorial ordenado por la Ley Nacional 26.160 se dio a conocer un listado de más de 120 comunidades, *lof* y *lofche* que a lo largo y ancho del territorio provincial demandaban por ser reconocidas. En un interjuego entre concepciones sedimentadas de entender y reconocer las formas comunitarias indígenas –como las “reservas”–y las formas de organización reivindicadas por el movimiento mapuche –como el *lof*–se ha configurado una serie de sentidos en torno a comunidades formalizadas en tiempos contemporáneos. Esas comunidades denominadas como “nuevas” en contraste con las “tradicionales” suelen tener que dar cuenta de sus posiciones al interior de las organizaciones mapuche y disputar su legitimidad hacia “afuera”. Para comprender cómo se vinculan entre ellas estas categorizaciones, comenzaremos por dar cuenta de la noción de “comunidad” que más fuertemente interpela a aquellos grupos mapuche que pretenden ser reconocidos como tal por agencias estatales, privadas e, incluso, otras comunidades y organizaciones indígenas. Esa noción es la que ha venido difundiendo el Co.De.C.I. y fue generada a partir del entramado intertextual que vincula las formulaciones de *lof* con la concepción de comunidad indígena contenida en la Ley Nacional 23.302 y los formatos administrativos para la obtención de personería jurídica. Al mismo tiempo, se hace eco de planteos surgidos en arenas internacionales en

³⁹ *Lof* y *lofche* son nociones que refieren a la organización social mapuche y suelen ser traducidas al castellano como “comunidad”, aunque su sentido entre los mapuche es polisémico. En los parlamentos de la Coordinadora estas categorías suelen usarse de manera indistinta por algunos mapuche. Para otros, en cambio, *lofche* enfatiza la idea de “comunidad” frente al de “familia” que supuestamente contiene la noción de *lof* (comunicación personal con referentes mapuche).

torno al t3pico de “la cultura”. Es la que, a su vez, es retomada por organismos encargados de aplicar pol3ticas p3blicas destinadas a ind3genas⁴⁰ o, incluso, el Poder Judicial de la provincia⁴¹.

En 2001, el Co.De.C.I. y el INAI firmaron el Convenio 156 mediante el que se dio apertura a un “Registro de Comunidades” en el que se inscribir3an las personer3as jur3dicas de comunidades ind3genas de R3o Negro.⁴² Ese registro respond3a a la implementaci3n de un “Programa de Tierras”, resultado de un Convenio firmado en 1998 entre el Ministerio de Gobierno de la provincia de R3o Negro, instancia de la que depende el Co.De.C.I., y el Ministerio de Desarrollo Social de la Naci3n, que supervisaba las actividades del Instituto Nacional de Asuntos Ind3genas (INAI). La finalidad de este Convenio era regularizar la ocupaci3n dominial de las “tierras fiscales ocupadas por las *comunidades ind3genas*, 3reas cr3ticas y *pobladores dispersos*” (Co.De.C.I. y Ministerio de Gobierno, 2000: 2, resultado propio) y contaba con el financiamiento del INAI. Seg3n el Co.De.C.I., este programa pon3a en funcionamiento el concepto de “propiedad comunitaria” e implicaba “la no posibilidad de venta de esas tierras una vez titularizadas, respet3ndose el principio de vida en comunidades que ancestralmente utilizan los pueblos ind3genas” (Co.De.C.I. y

⁴⁰ El Programa de Relevamiento Territorial de Comunidades Ind3genas que funcion3 en R3o Negro desde 2007 hasta 2012 (creado a trav3s de la Ley Nacional 26.160 que ordenaba el relevamiento jur3dico, t3cnico y catastral de las comunidades del pa3s) se estructur3 a partir de cuatro zonas. Por cada una de ellas se buscaron “referentes culturales” diferenciados y se trazaron divisiones f3sicas sobre el territorio que, en la mayor3a de los casos no reflejaron los procesos de poblamiento de las comunidades ni sus conexiones presentes e hist3ricas.

⁴¹ Al respecto ver, por ejemplo, el fallo emitido en agosto de 2004 en relaci3n a una denuncia presentada en contra de la comunidad *Kom Kiñe Mu* de Arroyo Las Minas, R3o Negro (Autos “SEDE, ALFREDO Y OTROS C/ VILA, HERMINIA Y OTRO S/ DESALOJO”, Expte. 14012-238-99), por el Juzgado de Primera Instancia en lo Civil, Comercial y Miner3a N3 5, Secretar3a 3nica, de la III^a Circunscripci3n a cargo del Juez Emilio Riat. El fallo se puede encontrar en: <http://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2014/12/fallos37722.pdf> Recuperado el 02 de Abril de 2021.

⁴² De acuerdo con el Convenio 156 del 2001, las tareas del Co.De.C.I., en tanto 3rgano consultivo, son las de confecci3n, gesti3n y recopilaci3n de los datos requeridos para iniciar el expediente de cada comunidad. Como parte de sus funciones resolutorias, el Co.De.C.I. debe dar el dictamen del expediente. Si el expediente es aprobado, pasa a la Direcci3n de Personer3as Jur3dicas de la provincia que tiene a su cargo la inscripci3n de la personer3a en un Registro 3nico para las Comunidades Ind3genas.

Ministerio de Gobierno, 2000: 2). La función de participar en la regularización de la tenencia de los territorios de las comunidades indígenas se encuentra entre las funciones del Co.De.C.I., además de las de formular y aplicar políticas, planes y programas que promuevan el desarrollo integral de las comunidades indígenas atendiendo a la participación de sus miembros. Según la Ley Integral del Indígena 2287, en lo relativo al tema de las tierras, es el Co.De.C.I. junto con la Dirección de Tierras de la provincia quienes deben efectuar “las investigaciones en relación al cumplimiento de lo dispuesto por la Ley de Tierras, las leyes vigentes de creación de reservas, y los derechos vinculados a la tradicional posesión previos a la provincialización” (artículo 11, Ley 2287). Además, la misma ley advierte que si estos organismos detectaran anomalías, incluyendo usurpaciones, omisiones o vicios de la posesión y/o adquisición del dominio, así como lesiones enormes o subjetivas en perjuicio de las comunidades indígenas, deberán arbitrar los medios para llevar adelante las gestiones judiciales que correspondan. Incluso se contempla que el Poder Legislativo requiera el mecanismo de expropiación cuando fuera necesario (artículo 13, Ley 2287) o la adjudicación de otras tierras aptas, próximas a las actuales y con previo consentimiento libre y expreso (artículo 15, Ley 2287), anticipándose incluso a la legislación nacional relativa a la materia indígena (Cañuqueo y Wallace, 2019).⁴³

Según surge de los documentos de la Coordinadora, la tramitación de personería jurídica en el marco del Convenio 156 era posterior al relevamiento de los territorios indígenas, consideradas “tierras fiscales” por el estado y “territorio ancestral” por el movimiento

⁴³ La Ley 2287 tuvo como antecesora a la Ley 109 de 1959 que permaneció vigente hasta 1969 y, entre otras cosas, creó la Dirección del Aborigen –organismo al que recurrieron diferentes pobladores mapuche, como veremos en el siguiente capítulo--. Mientras estuvo vigente, distintos y numerosos delegados y representantes indígenas se dirigieron al organismo peticionando por la regularización de sus tierras, con dispares resultados (Cañuqueo, Kropff y Pérez, 2006; Martinelli, 2019)

mapuche (C.P.P.M., 1997; Co.De.C.I., 2001). Si bien se había explicitado un año antes que se respetaría el principio de vida en comunidades, todas las posibles formas de vinculación comunitaria mapuche fueron incluidas bajo el único criterio de las asociaciones civiles. Ese formato permitiría, según el Co.De.C.I., “la agilidad en la gestión, el conocimiento del lugar y seguimiento de las Comunidades Indígenas de la Provincia” (Co.De.C.I., 2001: 1) y daba cumplimiento a los derechos reconocidos en la Constitución Nacional y en el Artículo 42 de la Constitución Provincial.⁴⁴ Paradójicamente, el organismo que fuera creado por la Ley Integral del Indígena 2.287 no la mencionaba entre las legislaciones vigentes a las que daba cumplimiento.

A partir de la firma del Convenio 156, el Co.De.C.I. elaboró un documento que es difundido entre las comunidades indígenas “nuevas” que desean constituirse como comunidad (ver figura 7). En ese documento el organismo da a conocer los términos del acuerdo y los requisitos para dar inicio a los trámites para la obtención de personerías jurídicas. Según se desprende de él, son los “conjuntos de familias que se reconozcan como Comunidades Indígenas” los que pueden tramitar la personería jurídica. Para ello, deben “descender de pueblos originarios” que, según la Ley nacional 23.302, son los que “habitaban el territorio de la Provincia de Río Negro en la época de la conquista o colonización” (Co.De.C.I., 2001:1). El Co.De.C.I. retoma las nociones de población y comunidad indígena tipificados en la Ley 2.287 que entiende a la población indígena como aquellos

⁴⁴ En forma completa el Artículo 42 declara que “El Estado reconoce al indígena rionegrino como signo testimonial y de continuidad de la cultura aborígen preexistente, contributiva de la identidad e idiosincrasia provincial. Establece las normas que afianzan su efectiva incorporación a la vida regional y nacional, y le garantiza el ejercicio de la igualdad en los derechos y deberes. Asegura el disfrute, desarrollo y transmisión de su cultura, promueve la propiedad inmediata de las tierras que posee, los beneficios de la solidaridad social y económica para el desarrollo individual de su comunidad, y respeta el derecho que les asiste a organizarse”.

miembros de las comunidades, *concentradas y dispersas*, autóctonas o de probada antigüedad de asentamiento en el territorio de la Provincia, cuyas formas de vida estén regidas total o parcialmente por sus propias costumbres y tradiciones (Artículo 2, resaltado propio).⁴⁵

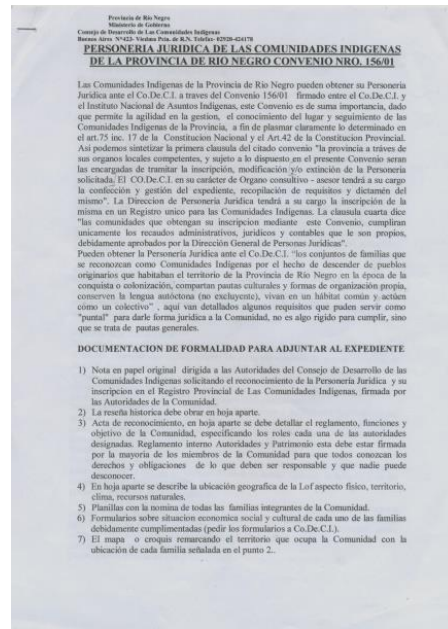
Como comunidad indígena entiende “al conjunto de familias que se reconozca como tal”, aunque deben poseer “identidad, cultura y organización social propia” y, además, tienen que haber conservado “normas y valores de su tradición” (Artículo 3).⁴⁶ En base a esos criterios el Co.De.C.I. establece en el documento que difunde en las comunidades que los conjuntos de familias autoreconocidos como comunidad indígena deben compartir un “hábitat común” –parafraseando lo expresado en el Artículo 3 de la Ley 2.287—y pautas culturales y formas de organización “propias”, preestableciendo que deben designar “autoridades” con roles específicos que deben ser detallados en el reglamento interno. Aunque en el documento no explicita de qué autoridades se trata, en el uso más extendido se suelen mencionar al *logko* –jefe o representante político--, *inan logko* –el que secunda al *logko*--, *werken* –el mensajero o secretario—y a un “consejo de ancianos” que, desde esta concepción de comunidad, son quienes guían las actividades culturales de la comunidad.

⁴⁵ El mismo Artículo 2 explicita que “se considera ‘indio mapuche’, a todo aquel individuo que, independientemente de su lugar de residencia habitual se defina como tal, y sea reconocido por la familia, asentamiento o comunidad a que pertenezca en virtud de los mecanismos que el pueblo mapuche instrumenta para su reconocimiento”.

⁴⁶ En toda su extensión el Artículo 3 de la Ley 2.287 dice que “Se entiende como Comunidad Indígena al conjunto de familias que se reconozca como tal con identidad, cultura y organización social propia; conserven normas y valores de su tradición; hablen o hayan hablado una lengua autóctona; convivan en un hábitat común, en asentamientos nucleados o dispersos; o a las familias indígenas que se reagrupen en comunidades de las mismas características para acogerse a los beneficios de esta Ley”.

FIGURA 7:

*Documento entregado por el Co.De.C.I.
para la conformación de comunidades “nuevas” y tramitación de personería jurídica*



Fuente: Co.De.C.I., 2001

Respondiendo al criterio operante de identidad/cultura y de pautas/valores que deben evidenciar como propios, el organismo establece una cláusula que denomina “Cultura” en la que parte de una evaluación de “pérdida” de la cultura mapuche. Dentro de esa cláusula determina que los miembros de la comunidad tienen que:

darse un tiempo para conocer las pautas culturales y ancestrales del Pueblo Mapuche (dado que en el tiempo que vivimos se ha perdido una riqueza cultural importante) que se debe volver a recuperar [...] (Co.De.C.I., 2001: 2).

Para ello, la estrategia puesta a consideración para el rescate de la riqueza perdida es la de realización de talleres para los cuales el mismo Co.De.C.I. se propone como mediador. Además, sugiere que esos talleres pueden convocar a miembros de otras comunidades que ya “han hecho el proceso de crecimiento en el tema” (Co.De.C.I., 2001: 2).

El modo en que es retomado el concepto de *lof* se expresa en relación a las “autoridades” que dirigen a la comunidad, a formas específicas de organización interna y a la idea de continuidad entre las generaciones pasadas y las presentes. De esta manera, los miembros de “la” *lof*—como expresa el documento, usando *lof* y comunidad como sinónimos—deben responder cuáles son las pautas de organización comunitaria, cómo definen pertenencias y membresía —si por criterios parentales o de relaciones comunitarias—y los deberes y las obligaciones que contraen los miembros que pertenecen a la comunidad. Al igual que cualquier asociación civil, la comunidad debe dar a conocer los pormenores de sus reuniones a través de un registro de actas y producir un Estatuto o Reglamento de funcionamiento interno, y las “autoridades comunitarias” electas deben avalar sus firmas ante un juez de paz. Esas autoridades son las que luego deben responder acerca de las formas de resolución de problemas y de intereses que afectan a la comunidad. La instancia de elaboración del Estatuto es también denominada como “Acta de reconocimiento” y los miembros deben dejar asentado por qué se consideran parte de determinado pueblo originario. También se les pregunta acerca de las “costumbres” y el idioma de sus antepasados y si “conservan” rasgos de esas prácticas.

En el apartado del documento denominado “Reseña histórica de la comunidad”, se indica que la historia se debe dar a conocer partiendo de la trayectoria de “los abuelos” que formaron esa comunidad. Se debe dar cuenta del lugar de procedencia de esos antepasados y, en caso de que su lugar de origen sea distinto al de residencia, se deben explicar los motivos del desplazamiento. Además, dentro de esta cláusula se solicita que se informe sobre los medios de vida y las costumbres que la comunidad desarrolla en la actualidad. También se incluyen como tareas comunitarias eventos rituales, religiosos, festivos y

costumbres, y se debe dejar constancia de quienes dirigen estos eventos y quienes participan.

El Co.De.C.I. también fija para los integrantes de la comunidad la obligación de dar las explicaciones de por qué se considera ese espacio como propio. En relación al territorio, y partiendo de la idea de que la comunidad se compone de “aspectos físicos, territorio, clima, recursos naturales” (Co.De.C.I., 2001: 1), se pregunta por los recursos naturales y su manejo dentro de la comunidad. Cuando se pide información por los recursos naturales, se incorporan términos técnicos (como el de “minerales auríferos”) y se consulta sobre la calidad comercial de los recursos existentes. Además, se solicita información sobre aspectos jurídicos de la tenencia de ese territorio, preguntando si la titularidad es de la comunidad o de las familias, del gobierno o de “criollos”. Si bien el término “criollos” no está definido, se deduce que es un grupo diferenciado de los miembros de la comunidad o del gobierno. La elección léxica de este tropo brinda claves de la relación intertextual con normativas desarrolladas en el ámbito nacional para definir criterios de aboriginalidad, dado que en la provincia la palabra “criollo” no forma parte de las referencias sobre pertenencias identitarias. Finalmente, se pide en la cláusula “Patrimonio de la comunidad” que los miembros enumeren todos los bienes colectivos que poseen y la forma de la transmisión de esos bienes. También, que se expliciten quiénes serán aquellas personas que podrán gestionar proyectos para la comunidad y cuáles serán las formas de rendición de los subsidios.

El organismo aclara que la adquisición de personería obliga a los miembros de la comunidad a cumplimentar con ciertos deberes, por ejemplo, el de rendir cuenta de los fondos solicitados para los proyectos, garantizar que sus miembros participen y conozcan las decisiones que se toman en nombre de la comunidad y los derechos y deberes que

adquieren con la personería jurídica. A través de estos mecanismos los miembros de la comunidad podrán conocer “los derechos y obligaciones de los que deben ser responsables y que nadie puede desconocer” (Co.De.C.I., 2001: 1). Se engloba en los deberes, el “trato de mutuo respeto, pluralismo, tolerancia y consenso en las decisiones de la Comunidad como rescate de las pautas ancestrales del pueblo Mapuche” (Co.De.C.I., 2001: 2). A su vez, se define a los miembros de la comunidad como sujetos que, personería jurídica mediante, adquieren derechos y que pueden

solicitar tierras y su titularización a nombre de la Comunidad, pueden solicitar proyectos de desarrollo para sus Comunidades, pueden ser querellantes en un juicio, pueden solicitar becas para sus estudiantes, pueden exigir que se cumplan las leyes que garantizan otros derechos a Comunidades Indígenas (Co.De.C.I., 2001: 2).

En ese sentido, la constitución de una comunidad bajo el formato legal de la persona jurídica es un agente que construye derechos para sus miembros. Este lineamiento jurídico-administrativo no se constituyó sólo como una reproducción literal de las formas estatales de fijar lugares sociales y espaciales a los grupos indígenas. Los organismos provinciales debieron adecuar las normativas nacionales resignificando intertextualmente —es decir, constituyendo textos a través de otros—una serie de criterios sobre formas de definir comunidad indígena en Río Negro. Como señala Norman Fairclough (1993) la relación intertextual puede originar asimilaciones, pero también contradicciones o repeticiones que, en este caso, reproducen criterios que uniforman las estructuras comunitarias indígenas. Por ejemplo, si bien se señala que las comunidades indígenas que obtengan su personería jurídica “cumplirán únicamente los recaudos administrativos, jurídicos y contables que le son propios, debidamente aprobados por la Dirección General de Personas Jurídicas” (Co.De.C.I., 2001: 1), ese tipo de institucionalidad no cuestiona el rol tipificador y

homogeneizador del estado, ya que los requisitos que se solicitan a las comunidades para poder ser reconocidas por el estado rigen de manera uniforme para todo el país (GELIND, 2000). A partir de esta lógica se crea como exigencia que las comunidades deben conocer y apropiarse de una dinámica administrativa y legal que no siempre se corresponde con los recursos disponibles y asequibles (como, por ejemplo, niveles de instrucción en educación formal, acceso a las comunicaciones, acceso a las estructuras administrativas del estado, recursos económicos, disponibilidad de tiempo para las gestiones) y con las dinámicas colectivas indígenas y “costumbres” que supuestamente quieren conservarse y fomentarse. Es decir que además de tener que demostrar hacia fuera que poseen elementos que puedan ser reconocidos como “propios” de la cultura mapuche (historia común, idioma, costumbres, autoridades, modos de acción colectiva productivas, festivas y rituales), las comunidades deben aprehender una serie de insumos que hasta ahora no formaban parte de las dinámicas de funcionamiento internas, pues la obtención del reconocimiento estatal depende de la incorporación de esas lógicas. Si bien la Coordinadora había previsto primero el relevamiento de tierras ocupadas por las comunidades y recién después la tramitación de personería jurídica, según el Convenio 156 tanto la regularización del dominio de la tierra como la obtención de la propiedad comunitaria está condicionada al previo registro jurídico de las comunidades.⁴⁷

Los “dispersos” y los “nuevos”: entre la “pérdida” y la “recuperación” de pertenencias colectivas

La provincia de Río Negro es la única en el país donde se habla de pobladores indígenas

⁴⁷ Desde el inicio de esta disposición, se han iniciado un total de 131 inscripciones de personerías jurídicas en toda la provincia que se encuentran en diferentes etapas administrativas. Mientras 68 comunidades ya cuentan con registro de personería jurídica, 32 se encuentran en trámite y 31 han iniciado su presentación administrativa (Co.De.C.I., 2022).

“dispersos”, tanto dentro de las organizaciones como en los ámbitos oficiales de gobierno. De hecho, existen antecedentes de la puesta en uso de esta categoría en políticas provinciales de relevamiento de tierras indígenas.⁴⁸ Asimismo, opera como una forma de identificación para muchos pobladores de la provincia, particularmente, aquellos que residen en la zona de la Línea Sur.

La categoría de “comunidad dispersa” fue incluida por primera vez en la Ley Integral del Indígena N° 2287 en 1988. Se refiere a la forma de nucleamiento de las comunidades y al tipo de asentamiento en la que viven sus miembros caracterizados como “asentamientos nucleados o dispersos” (Art. 3). La inclusión de las comunidades “dispersas” apuntaba a visibilizar a la población que no había logrado ser reconocida por decretos de reserva para ser “concentrada”⁴⁹, es decir, a la gran mayoría (Cañuqueo, 2015b). Si bien está nombrada dentro de la ley no está tipificada dentro de la normativa y por esa razón genera distintas interpretaciones. Nacida como fruto de la demanda indígena, en la actualidad la noción de “dispersión” interpela a la pertenencia de un individuo y no a la característica del asentamiento de una comunidad, como lo planteaba la Ley N° 2287. En la actualidad, la idea de “comunidad dispersa” fue desplazada por la de “poblador disperso” y su referencia en ámbitos supracomunitarios suele utilizarse en oposición a los miembros de las “comunidades” o *lof*.

En el Parlamento de la Coordinadora de marzo de 2011 al que hice referencia al inicio de este capítulo, la noción de “poblador disperso” operaba como categoría de identificación de

⁴⁸ En el marco del “Convenio entre el Co.De.C.I., Ministerio de Desarrollo Social de la Nación y el Ministerio de Gobierno” firmado en el año 2000 se contemplaba relevar las tierras ocupadas por los pobladores dispersos que ocupaban la provincia. Sin embargo, de todos los actores que contemplaba el Convenio, sólo se pudo concretar una parte del relevamiento de tierras en la zona de Pilquiniyeu del Limay. Nada se dice en ese documento sobre qué se entiende por “poblador disperso”.

⁴⁹ Este dato surge de conversaciones informales con distintos militantes del CAI.

muchos mapuche, sea para presentarse o para referirse a otros. En ese Parlamento un hombre que se autoidentificó como mapuche “disperso” decía lo siguiente:

Yo estoy acá *como mapuche disperso*. Quiero levantar a los *lamgen*⁵⁰, entre mapuche que se tomaron el trabajo de organizarse. Me parece que los *peñi*⁵¹ de que vienen representando a otros tenga valor, mapuche hay varios. Hay quienes se reivindican como tal y otros no. Como organización del parlamento mapuche tenemos que darle esa alternativa [...] tenemos que valorar y levantar el trabajo que han levantado los que *se han organizado como comunidad* (Intervención en el parlamento de la Coordinadora realizado en Ingeniero Jacobacci, marzo de 2011, resaltado propio).

En conversaciones que pude tener en los recesos del Parlamento con algunos antiguos referentes de la organización, pregunté qué significaba aquello de “disperso”. Algunos dudaron antes de responder porque, según me explicaron, nunca se discutió quiénes eran los “dispersos” en ninguna instancia de la organización. Sólo se usaba para englobar a los pobladores mapuche que no integran ninguna “comunidad”. Uno de los dirigentes más públicamente reconocidos y que integra el *lofche Fūta Anekón* (Anekón Grande) —como vimos una de las comunidades legalmente identificadas por el estado provincial— decididamente me respondió que los “dispersos” eran los que tenían “falta” de organización y que no conocían “la cultura”. Además, para este dirigente la “dispersión” se oponía a la forma “tradicional” mapuche de organizarse. En reuniones previas y posteriores a ese Parlamento escuché a algunos de los dirigentes de la Coordinadora sostener que las comunidades “tradicionales” son las que marcan el rumbo que deben seguir las demás, comúnmente nombradas como “nuevas”.

⁵⁰ Expresión que utiliza un hombre para dirigirse a una mujer.

⁵¹ Expresión que un hombre utiliza para referirse a otro hombre.

Sólo después de esa conversación pude volver a mirar con más detenimiento la forma en que se organiza el espacio del Parlamento de la Coordinadora. El predominio de las comunidades consideradas “tradicionales” se grafica en la distribución de los lugares dentro del Gimnasio Municipal de Jacobacci, donde usualmente se convocan los Parlamentos. Allí se dispone un lugar donde se colocan unos papeles en los cuales se anota lo que surge de las conversaciones, discusiones e intercambios. En ese espacio también los oradores se dirigen, micrófono en mano y de pie, hacia el resto de los participantes. La primera fila de sillas frente a los oradores está reservada para “los mayores” que son, además, los representantes de esas comunidades que se llaman “tradicionales”.⁵² La mayoría de esas personas son autoridades de comunidades que han obtenido algún reconocimiento por parte del gobierno de la provincia, tales como la comunidad Cañumil, la *Kume Peuke Mapuche* de Cerro Bandera o el *Lofche Fūta Anekon*. También suelen sentarse junto a ellos algunos “abuelos” que son hablantes del idioma mapuche. Todos ellos son competentes en el manejo de la discursiva mapuche y siempre abren y cierran el Parlamento por medio de intervenciones en *mapuzugun*. Estas personas son referentes no sólo de sus comunidades, sino también han logrado establecer alianzas y posiciones de respeto a partir de “levantar” *kamaruko*⁵³ en sus comunidades y haber encabezado en otros años la lucha por la defensa de sus territorios. Varios de ellos fueron militantes del CAI en sus inicios y fueron quienes se movilizaron para que se aprobara la Ley Integral del Indígena en Río Negro.

Asimismo, se han convertido en referentes para muchos jóvenes que durante los últimos años han reconectado sus experiencias identitarias desde su participación en diversos

⁵² Según el recuerdo de militantes del CAI, así también se organizaba el espacio de las asambleas anuales de esa organización.

⁵³ Ceremonia anual mapuche que suele realizarse entre febrero y marzo en la zona de *Puel Mapu* (este del territorio mapuche).

eventos ceremoniales dirigidos o encabezados por ellos. Es decir, que los lugares que han tomado estas comunidades en los procesos de fortalecimiento organizacional se han construido a partir de alianzas políticas, movilizaciones comunitarias, afectos y desde sus conocimientos particulares sobre la cultura mapuche. A eso se suma que el proceso articulación política mapuche de los últimos años ha contribuido a poner en valor ciertos aspectos de la organización comunitaria mapuche, como las “autoridades originarias” que representan los *lof*. Esos elementos también han cimentado una lógica al interior de la Coordinadora y los referentes que la componen.

La noción de “comunidad” es para el sentido común de muchos mapuche que participan del espacio de la Coordinadora un grupo de familias organizada bajo pautas culturales “propias”, como “la lengua” —como se suele denominar al *mapuzugun*— y prácticas que son altamente valoradas por los mapuche, tales como la ceremonia del *kamarikun*. Llamativamente, además, las comunidades con organización “tradicional” que reivindica la Coordinadora son aquellas que en algún momento obtuvieron reconocimiento estatal. Esos elementos se transforman en diacríticos que son utilizados para valorar el grado de legitimidad de las pertenencias mapuche. Por un lado, el hecho de no haber obtenido un reconocimiento estatal en términos de colectivo indígena, aunque lo hayan gestionado en diferentes formas y épocas, coloca a muchas comunidades en una posición desigual frente al Estado y ante otras comunidades reconocidas legalmente. Por otro lado, casi por decantación, la “falta” de organización comunitaria —establecida en comparación con los elementos que evidenciarían las comunidades “tradicionales”—generaría una “pérdida” de la “riqueza cultural” en otras comunidades “nuevas” (Co.De.C.I. 2006: 2). En este marco de interpretación, “la cultura” —denominación utilizada recurrentemente por los dirigentes de diferentes edades— es una noción apelada e implica algo que hay que recuperar, conservar

o difundir mediante el trabajo de las organizaciones. Sin embargo, en muchas ocasiones las causas que originaron tales pérdidas no son historizadas ni traídas a la evaluación de las condiciones actuales.

La maquinaria territorializadora que seleccionó sólo a algunas comunidades y las reconoció con leyes de reserva -que, sin embargo, tampoco impidieron en ninguno de los casos evitar la reducción territorial ni la expulsión de las familias incluidas dentro de esas áreas—sigue imprimiendo en la actualidad el supuesto de que las que fueron incluidas en las “reservas” son las comunidades más “tradicionales” de la provincia. Por su parte, la idea de “lo tradicional” se alimenta, principalmente, en una concepción de organización social en torno al *lof* o *lofche* con caracteres políticos, sociales, culturales y filosóficos específicos. Si bien la noción de *lof* fue definida en los noventa por la Coordinación de Organizaciones *Tayïñ Kiñegetuam* en el Estatuto Autónomo del *Lof Kalfükura* en el marco de un proceso de fortalecimiento político (Briones, 1994; Coordinación *Tayïñ Kiñegetuam*, 1995; Cañuqueo, 2010a), en la actualidad no hay un consenso sobre lo que define esta noción, aunque es utilizada para describir la organización de numerosos colectivos mapuche.

La caracterización de “lo tradicional” en Río Negro debe ser encuadrada, además, en la disputa por la legitimidad de la presencia mapuche. La idea de aloctonía impulsada por intelectuales regionales y expresada en la idea de “araucanización” (Rey y Vidal, 1975) pretendió por muchas décadas impugnar el reclamo territorial al construir a los mapuche como indígenas extranjeros (Lazzari y Lenton, 2000). Incluso en el presente, esa “aloctonía” mapuche sigue gozando de fuertes adhesiones que se expresan públicamente con mayor énfasis en momentos de conflicto.⁵⁴ Al mismo tiempo, los mapuche tuvieron

⁵⁴ En los medios de comunicación que reflejan sentidos comunes sociales suelen aparecer cada cierto tiempo interpelaciones hacia las comunidades mapuche que acusan de “truchas” sus emergencias y a sus integrantes

que reafirmar los caracteres culturales que los “alejaban” de la idea de mestizaje que, para en este caso, derivaba unidireccionalmente hacia el “blanqueamiento” (Briones, 1998) y, por tanto, a la pérdida de la identidad. Ante este cuadro, el esfuerzo de muchas comunidades y organizaciones en la provincia apuntó a lo largo de varias décadas durante el siglo XX, y en contextos de fuertes asimetrías, a reafirmar la pertenencia a la nación argentina, por un lado, y a enfatizar en aquellos rasgos culturales considerados más decididamente indígenas, por otro, aunque eso significara reproducir una imagen estereotipada y una concepción acabada de cultura. Bajo ese parámetro, en Río Negro los mapuche definidos como “dispersos” pasaron a ser los representantes de la “pérdida cultural”. Es así que, si bien esta categoría es contemplada legalmente y es de uso dentro del ámbito provincial, en ocasiones implica una dificultad para legitimar la posición para demandar derechos, dado que no representa una instancia comunitaria en los términos en los que opera para las organizaciones mapuche. Ejemplo de ello es que en los relevamientos territoriales de la Ley Nacional 26.160 ningún poblador disperso fue relevado, pues no se pudo establecer qué se entendía por “ocupación tradicional” y colectiva para esos actores.

Ni tan “nuevos” ni tan “dispersos”

En los últimos años se ha venido disputando el lugar de exclusividad indígena que se ha

de “oportunistas” que buscan favorecerse con supuestos extraordinarios beneficios. Además, esa deslegitimación está íntimamente ligada a la acusación de “extranjería” que, replicando viejos esquemas xenófobos y de construcción de otredades, intentan deslegitimar reclamos bajo el supuesto de que quienes se reivindicaban como mapuche son “indios chilenos” que intentan soslayar la soberanía argentina. Estas construcciones sedimentadas reflataron en el discurso público de manera álgida en el año 2017 a partir de dos hechos: la desaparición y posterior aparición del cuerpo sin vida de Santiago Maldonado en el contexto de represión por parte de Gendarmería Nacional a *Pu Lof* en Resistencia Cushamen y el ulterior asesinato de Rafael Nahuel en el *lof Lafken Winkul Mapu* en un operativo realizado por un grupo especial “Albatros” de la Prefectura Naval Argentina, ambos casos en contextos de recuperación territorial.

construido para la zona sur. A partir de un proceso de organización política y producción cultural que se manifestó públicamente en los noventa (Kropff, 2005b; Cañuqueo y Kropff, 2012) se fue creando un marco de visibilidad en el que, entre otras cosas, se ha podido discutir ciertos esquemas con los que se venían configurando las alteridades indígenas en la provincia. De este proceso se desprende una serie de reflexiones de la que participan comunidades y organizaciones que vienen connotando modos de ocupación y organización no contempladas hasta algunos años atrás, aunque no están exentas de conflictos y tensiones. Así, la “zona andina” ha reclamado la existencia de comunidades que han mantenido su ocupación pese a que la mayoría de las veces su presencia ha quedado invisibilizada por el accionar territorializador de Parques Nacionales, los municipios o, recientemente, los inversores privados (Iñigo Carrera, 2019). De la misma manera, “asentamiento de probada antigüedad” en la provincia han demandado el reconocimiento hacia estados municipales y provinciales (Mombello y Spivak L’hoste, 2019), pero también hacia el interior mismo de la Coordinadora. Tal es el caso de los descendientes del “linaje” de Bibiana García que, pese a contar con reconocimientos estatales diversos, paradójicamente suele ser incluida dentro de las comunidades denominadas “nuevas” por los referentes del Co.De.C.I. En los parlamentos ninguno de sus mayores ocupa alguna de las sillas reservada a “los abuelos”.

Como explicamos, las “reservas” fueron durante décadas las formas de asentamiento indígena reconocidas por el estado provincial. A partir del proceso organizativo mapuche emprendido en la década de 1980 por organizaciones como el CAI las formas de articulación comunitaria también fueron resignificadas. Ese proceso se fortaleció en la década de 1990 a partir de nuevos procesos y espacios de articulación, como los Centros Mapuche de las distintas ciudades de la provincia. En las últimas décadas del siglo XX, el

marco de movilización indígena de mediados de los noventa favoreció la vinculación con comunidades y organizaciones situadas en otras provincias e, incluso, reestableció conexiones con otras ubicadas en *Gulumapu*.⁵⁵ En esta reconexión de puntos del *Wallmapu* escindidos por las fronteras estatales, la circulación, discusión y reformulación de debates propuestos para disputar posiciones en el ámbito público también fueron resignificando las prácticas y planteos al interior de cada espacio mapuche.

Así, el ámbito de la Coordinadora no es el único en el que se expresan las articulaciones comunitarias mapuche en Río Negro, aunque sea en el único espacio donde se eligen las representaciones indígenas ante el estado provincial. Además de este espacio y el tradicional del CAI también han emergido otras comunidades, *lof*, *lofche*, organizaciones y equipos de trabajo que participan esporádicamente de los Parlamentos o no están incluidas dentro de estos espacios. Sin embargo, eso no impide que articulen más o menos instancias de trabajo con los representantes dentro del Co.De.C.I. para demandar derechos y fijar puntos en la agenda del movimiento mapuche desde una multiplicidad de espacios vinculados a la educación, al arte, a la comunicación, entre otros ámbitos, y en intersección con discusiones sobre relaciones de género, de clase y sobre nociones de interculturalidad. Es decir, incluyendo la defensa de los derechos territoriales, pero al mismo tiempo extendiendo la discusión sobre los reconocimientos y la ampliación de derechos, así como los marcos de interpretación sobre las pertenencias y las formas de ser mapuche en las condiciones actuales. Una significativa movilización de estos espacios organizados se da desde el espacio de las ciudades, aunque eso no implica que no existan movimientos y conexiones con espacios rurales –como fue el caso de la Campaña *Wefkvletuyiñ* que describimos en el capítulo 1--.

⁵⁵ Territorio mapuche ubicado al oeste de la cordillera de los Andes, ocupado por el estado chileno.

Tomando como lente de análisis la propuesta del accionar de las maquinarias de Grossberg (1992), podemos decir que mientras unos pudieron demandar tierras al poder ejecutivo o al senado a través de poner en valor los títulos resultantes de las posiciones para ellos fijadas – como “indios amigos” o baqueanos—y del conocimiento que de esos mecanismos de solicitud adquirieron, para otros la falta de créditos para presentar les significó la indiferencia cuando no la persecución. El estado instituyó en un aparente juego contradictorio la “destribalización” de los colectivos y a la “tribu” como el supuesto natural de organización indígena, produciendo subjetividades diferentes y regulando el acceso a recursos –como la titulación o la cesión de tierras en términos colectivos--. La “tribu” como categoría dominante se constituyó en una de las formas de establecer identidades que, operando como régimen de verdad, también fue apropiada por los indígenas para establecer posicionamientos en condiciones de subordinación y de violencia (Cornell, 1988 en Delrio 2005: 22). En tanto, la forma de espacializar esas diferencias operada bajo la noción de “reserva” con un número definido de hectáreas y una serie de requisitos también establecieron posiciones diferenciadas entre quienes obtuvieron reconocimientos por parte del estado y quienes fueron omitidos y soslayados.

En el presente esos condicionamientos a la capacidad de agencia y la forma en que se establecieron fijaciones a las movilidades –por el espacio y entre categorías identitarias—se reactualiza bajo la denominación de comunidades “tradicionales” y comunidades “nuevas” –cuando no “truchas”—con mayor o menor legitimidad para demandar tierras. Entre cierta naturalización de estas categorías hay experiencias que no encuadran y que terminan incidiendo en la negociación de recursos, como el relevamiento de los “dispersos”, el reconocimiento de “linajes” o el supuesto de discontinuidad y “pérdida cultural” de las “nuevas” comunidades que establecen diferencias que impiden que trayectorias indígenas

produzcan agenciamientos, aunque se presenten a sí mismas bajo la forma de “comunidad”. Así, una de las tensiones que nos interesa analizar en el próximo capítulo es la que se produce en torno a las territorializaciones provinciales que fija una “zonificación” indígena anclada exclusivamente en la Línea Sur cuando ocurren emergencias de comunidades categorizadas como “nuevas”. Pero también indagar en cómo esas rearticulaciones comunitarias expresan formas de construcción del espacio que no obtuvieron reconocimiento y que no habían sido incluidas dentro de las posibilidades de territorialidad indígena en la propia Línea Sur. Esas nuevas comunidades además permiten cuestionar la idea de “dispersión” como separación de las partes de un todo que, en términos subjetivos, implica la “pérdida” cultural y el esfuerzo permanente hacia la “recuperación” para la legitimación de, entre otras cosas, la ocupación de sus territorios. Entendemos que esa idea de dispersión concibe al movimiento como unidireccional en menoscabo de la identidad y la pertenencia al colectivo mapuche y se asocia en ocasiones, en relación a la ocupación de la tierra, con la categoría de “fiscalero” o incluso “intruso”. En su lugar, nos interesa pensar el movimiento como “marcha” con diferentes velocidades de acuerdo a las fricciones que se generan en diferentes contextos. Con estos horizontes, en el siguiente capítulo abordaremos cómo operan estas formas de relación entre territorializaciones y subjetivaciones en el caso situado del *lof* “Mariano Epulef”, una de las “nuevas” comunidades mapuche de la provincia.

Capítulo 4: Hegemonías y subalternizaciones en la Cuenca del Arroyo Comallo. Políticas estatales de radicación y poblamiento

Introducción

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, “tiempo- ahora”.

Walter Benjamin, Tesis XIV, “Tesis sobre la filosofía de la historia” (1940: 15)

El paraje Anecón Chico se ubica en la región de influencia de la localidad de Comallo, en la provincia norpatagónica de Río Negro. Su nombre se lo da el cerro que podíamos ver todos los días desde la casa donde nació mi madre. Desde ese paraje fue que en 2005 presentamos el reclamo territorial al estado provincial rionegrino. Por entonces, entendíamos que nuestro reclamo era continuidad de una anterior denuncia que conocíamos que había realizado Benito Linares (p) por el robo de una fracción de su campo ante la entonces Dirección del Aborigen, organismo provincial que operó entre 1959 y 1969. En esta ocasión, también incluíamos las tierras robadas a Mariano Epulef, padre de Elvira y suegro de Benito. Y lo hacíamos de dos maneras que hasta ese momento entendíamos novedosas: como *lof* mapuche y reivindicando territorio tradicional indígena. Ese reclamo fue presentado por escrito ante el Co.De.C.I. que, como describimos en el capítulo anterior, es el organismo encargado de aplicar la Ley Integral del Indígena 2287 y atender las demandas realizadas por las comunidades mapuche en la provincia. En esa ocasión, fuimos sólo algunos de los descendientes de Mariano Epulef, Elvira Epulef y Benito Linares los que encabezamos la denuncia de despojo y el reclamo de la restitución territorial. En aquel

entonces, algunos vivían en el paraje Anecón Chico y otros residíamos en la ciudad de Bariloche.

Además de la reducción de las tierras ocupadas por nuestras familias, ese despojo había provocado un drástico cambio en las pautas familiares porque varios de los hombres debieron migrar o comenzaron a trabajar para el mismo Fernández como peones en la estancia constituida en esas tierras. Reconstruyendo estas historias fue que supimos, además, que dos niñas habían sido apropiadas por Fernández bajo el supuesto de que serían enviadas a la escuela, aunque luego terminaron siendo sus empleadas domésticas. Elvira Epulef sólo había podido mantener contacto con algunos de sus once hermanos y uno de ellos, tras haberle comunicado la decisión de reclamar las tierras robadas a sus padres, fue asesinado en circunstancias sospechosas. Con esas historias dolorosas presentes, iniciamos nuestro proceso de rearticulación como *lof* y de reconexión con trayectorias colectivas mapuche.

Una de las maneras en que se expresó esta reconexión fue el trabajo de demanda territorial dentro del Consejo Asesor Indígena (CAI). En esa misma organización había participado uno de nuestros tíos maternos durante la disputa por la aprobación de la Ley Integral 2287 y durante el armado de la cooperativa ganadera *Amulein Com*, así que de alguna manera, algunos años después, retomábamos esa experiencia. En lo personal, también colaboraba en los trámites judiciales de las comunidades y *lof* que integraban el CAI.

A inicios del siglo XXI, y como producto de las movilizaciones de organizaciones mapuche, las demandas territoriales en términos de *lof* y comunidad comenzaron a hacerse visibles en el espacio público y también en el judicial en Río Negro. Para lograr un tipo de legibilidad con los marcos instituidos por la provincia, el CAI había diseñado una estrategia administrativa y judicial que implicaba realizar una presentación escrita ante el Co.De.C.I.,

en tanto órgano de aplicación de la Ley Integral del Indígena 2287. En esa presentación se buscaba reconstruir los hechos que originaron el despojo a través de la memoria de los pobladores y reforzar esos relatos con documentación de archivos oficiales que la provincia posee. A diferencia de la “reseña histórica” que propone el Co.De.C.I. para que las comunidades “nuevas” den cuenta de pautas consideradas propias y así tramitar sus personerías jurídicas, los escritos del CAI apuntaban a evidenciar elementos históricos que sirvieran como “prueba documental” en vías de impulsar la investigación del organismo y la Fiscalía de Estado provincial, procedimiento establecido en la Ley 2287. Es por ello que, como mencionamos anteriormente, los ámbitos administrativo y judicial comenzaron a ser terrenos en el que las organizaciones supracomunitarias mapuche pugnaron por hacer que las leyes se cumplieran y el CAI fue parte activa de este proceso.

Unos meses antes de presentar el reclamo administrativo, uno de los miembros del *lof* Mariano Epulef, Cristian Linares, había sido denunciado por un ciudadano francés. La denuncia era por usurpación, daño y amenazas. Por aquellos años, empezó a ser recurrente que los integrantes de las comunidades y *lof* que demandaban derechos posesorios y restituciones territoriales fueran denunciados, por quienes disputaban los mismos espacios, bajo estos cargos, que se habían convertido en una fórmula penal para desactivar reclamos. El abogado del CAI patrocinó a Cristian y finalmente fue sobreseído. En esa ocasión, fue la primera vez que se expuso el recorrido histórico que conocíamos de la ocupación de nuestra familia. El denunciante francés había comprado el título —que durante toda la mitad del siglo XX había detentado Rodrigo Ramón Fernández— en una subasta, luego de un remate judicial por deudas contraídas por Fernández con sus propias hermanas. Pese a que el ámbito penal no era donde se debía dirimir la titularidad de las tierras, en aquel entonces

podimos reconstruir y dar a conocer algunos antecedentes de la ocupación que fueron incluidos en la fundamentación del sobreseimiento.

Sin embargo, tras esa denuncia judicial y a poco de iniciar el reclamo administrativo, se planteó la duda —entre integrantes de nuestra familia que no formaban parte del *lof* Epulef y algunos pobladores vecinos— por la irrupción y la legitimidad de un colectivo denominado como *lof*. Si bien el despojo a los integrantes de la familia era conocido por todos los vecinos, era la primera vez que se daba cuenta de la presencia de un *lof* mapuche en el paraje. Se sumaba a esto el hecho de que los integrantes no practicábamos los elementos que podríamos definir de “autenticidad étnica” que requerían tanto el estado como algunos de los integrantes de la Coordinadora y representantes del Co.De.C.I. para las comunidades “nuevas”. Entre las principales razones que hacían dudar de una continuidad de trayectorias mapuche se señalaba el hecho de que varios de los integrantes vivíamos en la ciudad de Bariloche. Si bien nuestra situación era similar a la de numerosas familias mapuche, desde la perspectiva de las organizaciones el hecho de que nuestros *tuwün* y *küpalme*⁵⁶ no pudieran ser localizados en un solo espacio o que incluyéramos las trayectorias urbanas en nuestro colectivo, generaba impugnaciones. Además, no hablábamos la lengua *mapuzugun*, carecíamos de “autoridades originarias” y no practicábamos las “costumbres” que operaban como diacríticos de legitimación étnica que sí practicaban las comunidades “tradicionales”, tales como los *kamarikun* —ceremonias anuales—. Tampoco teníamos personería jurídica y, además, participábamos del CAI, organización que había dejado la Coordinadora a fines de la década del noventa. Por todo ello, si bien nos reconocíamos como mapuche y reivindicábamos nuestra pertenencia a un pueblo, cumpliendo así con lo establecido tanto

⁵⁶ Recordemos que ambos conceptos organizan desde el pensamiento mapuche la relación entre una persona y su origen territorial —el *tuwün*- y el vínculo con su linaje o ascendientes —el *küpalme*-.

en los programas políticos de las organizaciones como en la legislación, existía un desconocimiento, desconfianza o impugnación de la legitimidad de nuestro *lof* mapuche. De hecho la presentación administrativa ante el Co.De.C.I. fue respondida muchos años después y sólo luego de que se intimara judicialmente a sus consejeros. La respuesta fue enviarnos el procedimiento para constituirnos como “comunidad” para tramitar la personería jurídica que detallamos en el capítulo anterior.

El mandato civilizador que condenaba a los indígenas a la extinción que estaba impregnado en la lógica estatal se colocó en tensión con la emergencia de estas tramas organizativas indígenas en este paraje de la Línea Sur. La presencia de un *lof* mapuche también despertaba resquemores entre organismos oficiales de la localidad de Comallo, tales como comisarías y juzgados de paz donde debimos hacer exposiciones, denuncias y actas. Estas condiciones me llevaron a preguntarme en esos años por qué costaba tanto que el *lof* fuera reconocido. Para responder esa pregunta fue necesario reponer cuáles son esos condicionamientos y cómo se fueron produciendo las maquinarias territorializadoras y productoras de diferencias en esta región. Aunque desde el sentido común rionegrino es en la Línea Sur donde se “recluyen” los indígenas, las tensiones que se produjeron con la emergencia de algunos *lof* y comunidades durante los primeros años del siglo XXI demostraron que los grupos no pueden moverse sin condicionamientos o que ciertas movi­lidades son de acceso restringido porque tensionan formas disponibles de subjetivación indígena y territorializaciones, como puntualiza Grossberg.

En este capítulo me propongo dar cuenta de cuáles fueron las políticas aplicadas en la cuenca del Arroyo Comallo desde las primeras décadas del siglo XX, a poco de haber concluido el *awkan*, hasta mediados del mismo período, ya con la provincialización de Río Negro, en relación al acceso y la tenencia de la tierra. Este recorrido me permitirá comenzar

a analizar cómo se ha construido esta región en el sentido propuesto por los estudios geográficos argentinos (Benedetti, 2009) para entender cómo esta se entrama con procesos de inclusión y exclusión de pobladores indígenas en ámbitos estatales y de organización supracomunitaria mapuche. Al mismo tiempo, me pregunto cómo comenzaron a ser producidas las subjetividades en función de esas lógicas de distribución de la tierra, visibilizando y negando presencias de indígenas en ese proceso. Justamente, el caso del *lof* Mariano Epulef me permitirá comenzar a responder las preguntas por las trayectorias colectivas silenciadas o solapadas en la región de Comallo.

La cuenca del Arroyo Comallo

Comallo está circundado en uno de sus extremos por el Arroyo del mismo nombre y se ubica a la vera de la ruta nacional 23. Dos sustantivos forman la denominación de la zona: *mallo* y *ko*, que en mapuzugun sería agua de un tipo de greda blanquecina que pudimos apreciar en los años de trabajo de campo, cuando el arroyo estuvo al borde de secarse. La localidad se fundó a principios de siglo XX, el 30 de marzo de 1918 según la versión oficial, cuando se estableció como punto de embarque ganadero y nodo de comunicaciones para los habitantes de la región. Sigue siendo en la actualidad una de las estaciones del Ferrocarril Patagónico. En ocasión del centenario de la localidad de Comallo, el “Diario Río Negro” decía:

[...] atrás quedó aquel 30 de marzo de 1918 cuando llegaron las vías del ferrocarril al Nahuel Huapi y se construyó la estación que dio origen a los primeros almacenes de ramos generales. A partir de allí el lugar *se fue consolidando como pueblo con la llegada de inmigrantes y trabajadores del ferrocarril que se sumaron a quienes*

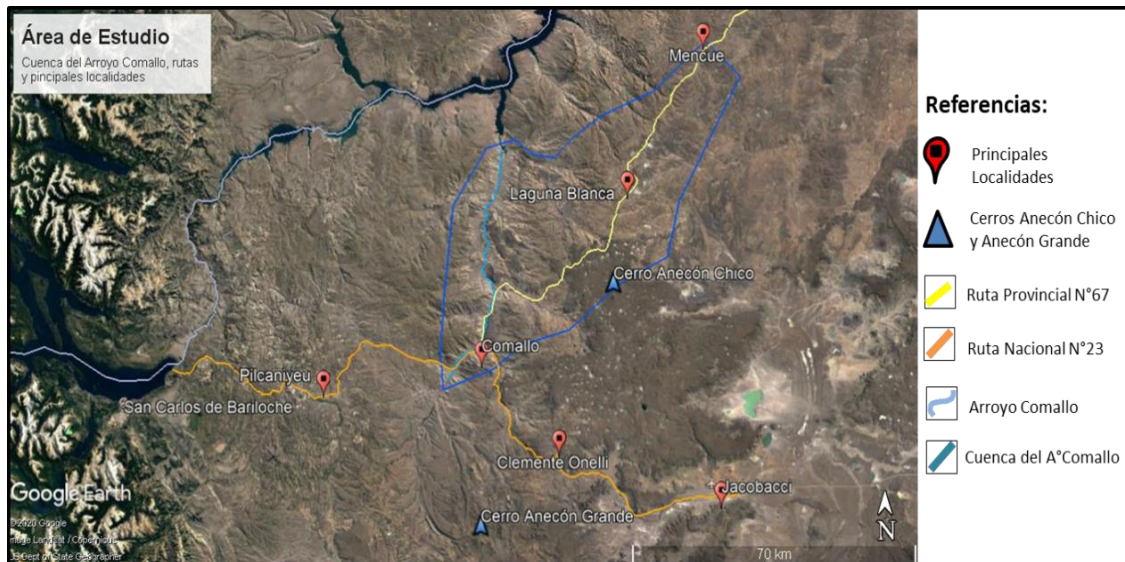
habitaban la zona desde 1890 (Diario Río Negro, 29 de Marzo de 1998, resaltado propio).

Pero, ¿quiénes eran esos sujetos no nombrados que habitaban la zona desde 1890? Durante generaciones estas personas convivieron con los inmigrantes españoles y también, aunque menos reconocidos en las historias de las migraciones deseadas, con los sirio-libaneses, unificados por la gente de la zona como los “gallegos” y “turcos”, respectivamente.

Si bien en el pueblo de Comallo viven alrededor de unas 2000 familias, la zona de influencia del municipio abarca parajes y poblados más pequeños que incluyen gran parte del Departamento Pilcaniyeu —donde se emplaza la localidad—y parte de los Departamentos El Cuy y 25 de Mayo, lo que lo hace uno de los ejidos de mayor envergadura en la provincia. El principal arroyo es el Comallo que nace en el paraje Neneo Ruca y que da origen a la cuenca del Arroyo Comallo, que está conformada por unos diecinueve parajes que se ubican a su alrededor y otros que no están en sus inmediaciones, pero que se vinculan social, histórica y productivamente: Anecón Chico, Pilahue, Cabresto Quemado, Cerro Bayo, Cerro Negro y Fita Ruin. También se encuentran conectados pequeños poblados como Mencué, Blancura Centro y Cerro Alto (Madariaga, 2007, ver figura 8). Incluyendo a más o menos parajes en su configuración, esta región es lo que los pobladores denominan “la zona”.

FIGURA 8:

Ubicación de Comallo y localidades principales



Fuente: elaboración propia en base a datos de Google Earth

Mientras que otras “zonas” en las que se divide el espacio social rionegrino tuvieron mayor planificación e intervención estatal, así como inversión privada, en la Línea Sur la configuración económica predominante fue la ganadería extensiva que, como vimos en el capítulo 3, tuvo una matriz distributiva de la tierra basada en el latifundio. La lógica de este sistema generó un reparto desigual de la tierra que da como resultado la convivencia de un escaso número de latifundistas ganaderos y una gran mayoría de pequeños crianceros de ovinos y caprinos asentados en pocas hectáreas de tierras. En mucha menor medida, se cuenta a los productores chacareros sobre la margen del arroyo y en cercanías al pueblo de Comallo. Este modelo consolidado en etapas del territorio nacional no se ha revertido desde las políticas del gobierno provincial. Río Negro no ha fomentado que los pequeños y medianos productores obtengan la titularización de sus tierras, lo que lleva a que en la Línea Sur haya un gran número de pobladores en condiciones inestables de ocupación. Frente a la explotación ganadera, el estado rionegrino sólo ha ofrecido instalar en esta

región la minería extractivista que, desde un tiempo a esta parte, ha venido generando controversias, reclamos y asimismo adhesiones en los distintos municipios y parajes de la región (Mombello, 2011).

La falta de políticas de inversión en servicios públicos también es una constante en la región de la Línea Sur. Así sucede con las comunicaciones. Vastas áreas de la región están desprovistas de líneas de telefonía móvil o de internet y en la zona de estudio las familias sólo pueden establecer comunicaciones directas a través de la Central de Comunicaciones de la Región Sur. La Central es un sistema que funciona mediante VHF y que es financiado por las propias familias mapuche y campesinas, pese a que la administración provincial y los municipios de la región se valen del sistema para comunicarse.⁵⁷ A pesar de encontrarse a poco más de 90 km del embalse de Piedra del Águila, el mayor de la Argentina, en la zona rural las familias pueden encender los equipos gracias a paneles solares que se han comprado a través de las cooperativas ganaderas o por medio de proyectos presentados a entidades nacionales, dado que no cuentan con energía eléctrica.⁵⁸

El sistema de comunicación terrestre también presenta dificultades. La ruta nacional número 23 es la única que atraviesa la provincia y, pese a su importancia, el asfaltado de su

⁵⁷ Esta red de comunicaciones se inauguró en 2011 en el contexto de la emergencia productiva y social desatada por la caída de cenizas tras la erupción del Cordón Caulle-Puyehue, gracias a la articulación entre comunidades mapuche, cooperativas ganaderas, el Proyecto de Desarrollo Rural para la Patagonia (PRODERPA)-Unidad para el Cambio Rural (UCAR), dependientes del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca de Río Negro, en articulación con el Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación. Estas entidades financiaron las primeras etapas de la ejecución del proyecto y su implementación, pero actualmente depende de la gestión de recursos por parte de las comunidades.

⁵⁸ Como mencionamos en el Capítulo 3, una de las comunidades afectadas por este embalse fue la reserva indígena de Pilquiniyeu del Limay, vinculada a la cuenca del Arroyo Comallo. En la actualidad el operador es la Sociedad Argentina de Energía S.A. y pese a tener una generación media anual de 5.500 GWh, no ha avanzado en proveer de energía a la Línea Sur ni a otras áreas rurales afectadas por su emplazamiento. Desde diciembre de 2020, tras 27 años de puesta en funcionamiento del embalse, las familias del poblado de Pilquiniyeu del Limay cuentan con energía durante todo el día, pero a través de paneles solares y no por medio de tendido eléctrico como reclamaron a la provincia (ver Mandamus de STJ de Río Negro al gobierno provincial ante amparo presentado por la Comunidad de Pilquiniyeu del Limay y la Fundación Adalquí, 2019).

trazado aún se encuentra incompleto en tramos desde Bariloche a Ingeniero Jacobacci. Comallo es la localidad intermedia entre esos dos puntos, por lo cual más de una vez los vehículos en los que nos trasladamos corrieron la suerte de los otros que transitan por la zona y derivaron en el taller mecánico. Esa ruta corre paralela a la línea ferroviaria que sufrió los embates de la privatización en la década del noventa y sólo en los últimos años volvió a reactivarse a partir de la intervención del estado nacional.⁵⁹ El tren que pasa dos veces por semana y la ruta por donde circula sólo una empresa de ómnibus es lo que permite comunicar a las poblaciones de esta amplia región. El desinterés estatal provincial también se manifiesta en las rutas y caminos rurales. Una vez que llegábamos a Comallo debíamos subir una cuesta que nos conducía a los parajes Tres Cerros y Anecón Chico, distantes a unos 40 kilómetros del pueblo y que se encuentran en la zona más alta con respecto a los otros lugares que visitamos. Además de convivir con el serrucho –esa molesta ondulación de ripio que hace traquetear cualquier vehículo--, las piedras y los zanjones hechos cada vez que caía una tormenta, también nos tocó dimensionar esa maravilla que es la estepa patagónica. A diferencia de lo que se piensa y se ha construido a través del imaginario del “desierto”, la estepa no es homogénea y tiene paisajes diferentes formados por mesetas, cerros, arenales, sierras, cañadones de gran altura y mallines que se extienden por kilómetros sin que pueda interrumpirse su vastedad. Las casas de los pobladores distan entre sí una, dos o hasta tres “leguas”, que es la medida que se usa en la zona rural y que pueden traducirse en cinco kilómetros cada una.

⁵⁹ Durante los años noventa el ramal fue privatizado y durante toda esa década y los primeros años del siglo XXI el servicio operó con deficiencias y sólo como transporte de pasajeros, desmontándose los vagones de carga. Esa situación afectó notablemente la circulación de bienes y la posibilidad de transportar la lana de las cooperativas ganaderas hacia el puerto de San Antonio, lo que incrementó el valor del transporte que opera, hasta el presente, exclusivamente con camiones.

Los caminos rurales permiten transitar entre coirones, uña de gato, neneos, el “chupasangre” de espinas poderosas y diversos montes bajos y arbustos que dan vida a la zona –incluyendo el que da el sabroso fruto del michay--. También se “divisaban” los *choique* o “avestruces”, las liebres que se encandilan con las luces de los autos y otros animales que comparten las pasturas duras y, en muchas zonas escasas, con las ovejas, chivas y caballos que los productores crían desde hace varias generaciones. Cada cierto tramo alguna laguna, por lo general de agua salada, o vertientes refrescantes que se dejaban entrever entre los cerros arenosos de variados colores que también albergan grutas, cavernas y paredes de piedra que alguna vez fueron lava volcánica. Además de la ruta nacional 23, nos tocó circular por la ruta provincial número 67. Esta ruta une la localidad de Comallo desde el sudeste de la provincia con la ciudad de General Roca, en el Alto Valle rionegrino. Fue una de las principales vías para comercializar productos hasta mediados del siglo XX y ahora es un camino de ripio en permanente mal estado. Por allí llegábamos a Mengué, Laguna Blanca y los parajes rurales de Comallo Abajo, Cañadón Chileno, Fita Huau, Las Mellizas y Aguada del Zorro. Todas esas localidades resultaron entramadas en una historia colectiva tan profunda y diversa como el lugar que las alberga. Parte importante de esa historia se configura a partir de las trayectorias de ocupación de las personas que llegaron a vivir en esta zona de la provincia de Río Negro. Pero al igual que en la construcción del imaginario de provincia, las trayectorias y la presencia contemporánea de las familias indígenas suele ser una de las más solapadas en los relatos fundacionales de los pueblos de la Línea Sur, como vimos en el fragmento de la nota periodística sobre el aniversario del pueblo de Comallo.

Con la intención de historizar cómo se fue generando el espacio practicado de la cuenca del Arroyo Comallo, en el siguiente apartado me adentraré en reconstruir las políticas de

acceso a la tierra diseñada desde los estamentos estatales. Nos interesa poner el acento en las formaciones de subalternidad de la agencia indígena que emergieron de ese proceso, que comenzaremos a analizar a través de las memorias sociales que se actualizaron a la luz de la articulación comunitaria del *lof* Mariano Epulef

Las trayectorias de ocupación del Lof Mariano Epulef y el inicio de una búsqueda

Cuando comenzamos a sondear la posibilidad de realizar una demanda por la restitución de nuestro territorio, solo teníamos algunos datos sobre solicitudes de tierras que, vinculados a fragmentos de relatos sobre los abuelos –algunos de ellos poco conocidos por el resto de los integrantes de la familia–, constituían el punto de partida para reconstruir el proceso de despojo territorial del *lof*. Esos datos fragmentados se espacializaban en una certeza: el alambre que veíamos todos los días desde la casa de la familia era parte del “cuadro”, propiedad de Fernández, y ese espacio era producto de un robo a nuestros abuelos. Ese alambre, aún varios años después de haberse colocado, infundía temor entre algunos pobladores de la zona. En nuestro caso, pese a que el “cuadro” se encontraba muy cerca de la vivienda de la familia, teníamos vedado acceder a él por temor a las consecuencias. Por eso, los nietos de Benito Linares y Elvira Epulef, a poco de comenzar a reconstruir nuestra historia familiar en torno al despojo, entenderíamos que ese alambre también nos había impedido acceder a las biografías de nuestros antecesores y sus vecinos.

El racismo estructural –cuya particularidad indagaremos en este capítulo– que incidió en el acceso a la tierra sigue siendo parte en el presente del entorno social de las familias mapuche que, entendemos, repercute en nuestras formas de narrar experiencias. Es por eso que como hemos denotado anteriormente en el capítulo 2, no es posible abordar las memorias sociales mapuche en torno a trayectorias de arribo sin tener en cuenta cómo se

nos ha construido como grupos subalternos. Los secretos, olvidos y omisiones entraman las narrativas y los entendemos como parte de los efectos de una política estatal genocida. Para el caso de la familia Linares, el racismo impacta particularmente en la memorización en torno al tema de la pérdida de las tierras y de miembros de la familia a causa de ello; un efecto que recién comenzaríamos a revertir al trazar una articulación entre memorias y archivos. Esto ocurrió cuando la reconstrucción de la historia de la ocupación y el posterior despojo territorial realizada por los integrantes del *lof* en base a las memorias de la familia generó entre algunos de los integrantes más jóvenes la necesidad de indagar en los vacíos de nuestras narrativas familiares.

Uno de los fragmentos de memorias familiares transmitidas nos narraba que Benito Linares era “chileno” y que había cruzado la cordillera trabajando como “troperito” en un arreo, siendo aún un niño. Sólo Delidora, nuestra tía mayor, contaba acerca de un robo de campos cercanos a la zona de Temuco, en Chile, que había marcado su pasado. Envuelto en un gran silencio, nadie más en la familia hasta ese momento podía constatar o refutar aquello, pues sencillamente, desconocían esas narrativas. Con esos datos, un número de expediente de tierras y la experiencia recabada por los demás *lof*, seguimos la estrategia metodológica del CAI que nos llevaba a consultar el Archivo Histórico provincial (AHPRN) y el archivo de la Dirección de Tierras y Colonias de Río Negro en la ciudad de Viedma.

Al inicio, entendíamos que las memorias sociales acompañarían los datos de los expedientes, es decir, servirían como fuente de reconstrucción histórica supliendo vacíos, complementando referencias y corroborando información que evidenciara la ocupación tradicional mapuche y las violaciones a las normativas de las poblaciones indígenas cometidas por el estado y/o terceros. Así, los datos recopilados en los expedientes de tierras eran puestos en relación con las memorias sociales –las propias del entorno familiar, en

principio—para ampliar lo que Michel-Rolph Trouillot (2017) denominó las vocalidades de y sobre el pasado. Es decir, que las memorias eran una herramienta metodológica de reconstrucción histórica para poder conocer lo que “realmente” sucedió en relación a las solicitudes indígenas de tierras realizadas por los integrantes de la familia (Ramos, 2011: 137). Sin embargo, a poco de comenzar a tejer la relación entre esos datos de expedientes y lo que nos transmitían por medio de recuerdos y olvidos nuestros familiares y vecinos, otros interrogantes —que se trasladaron a esta tesis—se fueron abriendo, sobre todo en relación a cómo las memorias se espacializaban. Así, fuimos deteniéndonos en prestar atención a índices (Silverstein, 1976) o pistas de contextualización (Gumperz, 2002) que iban surgiendo.⁶⁰ Uno de ellos fueron los silencios y omisiones que integraban los relatos sobre las solicitudes de tierras. Otro, fue la forma en que el tiempo de los relatos era organizado en eventos que, a su vez, se espacializaban. En principio, las memorias familiares o comunitarias comenzaron a leerse entramadas con los datos de los expedientes donde se registraban negociaciones de más larga duración para acceder a la tierra dentro de los marcos administrativos del estado. Este aspecto nos planteó la necesidad de descentrar los documentos de archivo como una prueba documental sin fisuras, revisando los contextos de sus producciones para entender cómo la forma selectiva con que se habían construido los datos iba configurando tipos de ocupantes de tierras públicas. Teniendo en cuenta las mediaciones que han realizado los organismos que han intervenido en la producción de los documentos de archivo y a partir del cruce de información con

⁶⁰ El significado indexical que nos interesa retomar es el de segundo orden, en tanto componente que se manifiesta en el uso de la lengua y que expresa la cognición social o conjunto de conocimientos compartidos sobre un objeto social (Van Dijk, 1994). Los índices o *shifters* dependen del contexto y es esa capacidad sociolingüística la que sirve de identificador de un grupo o una comunidad sociolingüística (Silverstein, 1976). En tanto, las pistas de contextualización son aquellas formas puramente interaccionales que hacen referencia o señalan determinados presupuestos de orden contextual y dirigen la atención hacia cierta interpretación (Gumperz, 2002). Estos aportes contribuyen a entender las memorias sociales como marcos de interpretación compartidos dentro de un grupo.

investigaciones en otras zonas de la Norpatagonia, el trabajo apuntó a reconstruir parte de las estrategias de radicación que siguieron a un período de desplazamientos forzados posteriores a la Conquista del Desierto y que, como en otros lugares, combinaron pedidos colectivos e individuales de tierras con diferentes grados de éxito (Briones y Delrio, 2002). A partir de una estrategia de búsqueda de documentos de archivo que Pilar Pérez (2016) describió como del “archivo estallado”, es decir, de búsqueda y ensamblaje de documentación oficial alojada en dependencias estatales con una aparente no-lógica, fue posible comenzar a reconstruir la operación de distintas maquinarias estratificadoras, diferenciadoras y territorializadoras que a lo largo del siglo XX ubicaron a los indígenas en posiciones diferenciales.

Las territorializaciones estatales sobre el espacio social

Durante el transcurso de los años 1919 y 1920, una Comisión Inspectora de Tierras recorrió el Territorio Nacional de Río Negro. Graciela Blanco (2016) apunta —en su análisis sobre el asentamiento de pobladores en el Territorio de Río Negro— que el propósito de ordenar estas inspecciones generales, por parte del gobierno radical de Hipólito Yrigoyen, era desandar el proceso irregular de entrega de tierras realizado por los gobiernos conservadores durante y después de finalizadas las campañas militares a la Patagonia. La Inspección General de Tierras (de ahora en más, IGT) debía tomar conocimiento de la situación de las superficies fiscales, organizar el cobro de impuestos y definir las parcelas disponibles para su entrega, para lo cual se designó a oficiales de la Armada y se suspendieron las entregas de tierras en propiedad que recién se retomarían en 1937. Por su parte, Pilar Pérez (2016) puntualiza que subyacía la esperanza de que, tras la Gran Guerra, llegarían inmigrantes europeos que renovarían la política al estilo alberdiano de

colonización de estos territorios sobre los que el estado ejercería —al fin—su fuerza soberana plena. También señala que el recorrido de esta IGT imprimió por primera vez en esta zona la presencia del estado en cada cañadón y aguada por donde pasaron los inspectores junto con la policía (Pérez, 2016: 284). Pese a los objetivos declarados, no se emitieron títulos de propiedad y sólo se otorgaron permisos precarios de ocupación, por lo que el proceso de concentración de la tierra en pocas manos no tuvo mayores modificaciones.

En el informe elevado a la Dirección General de Tierras, dependiente de la Nación en ese entonces, sobre la ocupación de las zonas de Quetrequile, Anecón Grande, Anecón Chico, Río Chico, Comallo, Coquelen, Laguna Blanca y Pilcaniyen se mencionaba que la “zona abarca una superficie aproximada de un millón doscientas mil hectáreas, de las que ciento ochenta mil aproximadamente han sido concedidas en propiedad” (IGT, Tomo XIV, 1919-1920, fs. 8). Entre ellas, se registraban las de la Estancia Pilcañeu, perteneciente a la *Argentine Southern Land Co*, la compañía de tierras inglesa que, para este tiempo, ya tenía consolidada la propiedad sobre una vasta superficie cedida por el estado y había iniciado el proceso de introducción de reproductores ovinos para mejorar el rinde de la producción lanera (Minieri, 2006; Blanco, 2016). El resto se hallaba sin mensurar y se indicaba que hasta el año 1900 la zona se hallaba casi despoblada a causa del desconocimiento de la zona y que posteriormente “empieza a aumentar su población con el elemento malo y atrasado emigrado de Chile, que poco a poco ha ido radicándose con sus haciendas” para decepción de los inspectores del gobierno (IGT, Tomo XIV, 1919-1920, fs. 15). El mismo informe detalla que el 60% de la población es indígena y un 30% es chileno (*ibídem*, fs. 16). Según Pilar Pérez, los informes de los inspectores que recorrieron la zona entre 1919 y 1920 contribuyeron a formar la imagen de un indígena escindido del espacio y del tiempo que no

se apropiaba de “las formas racionales de explotar la tierra” (Pérez, 2009a: 5), como puede leerse en el siguiente pasaje:

Es lógico que ante la bella perspectiva que les brinda este país que por desgracia aún no ha adoptado su política colonizadora en esa zona occidental de Rio Negro, la más rica y exuberante de todo el territorio, el indígena trate de conservar su ocupación tan fácil y tan esplendidamente lucrativa [sic], pero no dudo que el interés que hoy manifiesta en conservar esas tierras, desaparecerá decididamente una vez que gravite sobre ella la acción progresista y racional de la administración correspondiente. Entonces habrá acaso un éxodo forzoso de este mal elemento, dadas sus características ingénitas contrarias a todo progreso (IGT, Tomo XIV, 1919-1920, fs. 16 y vta.).

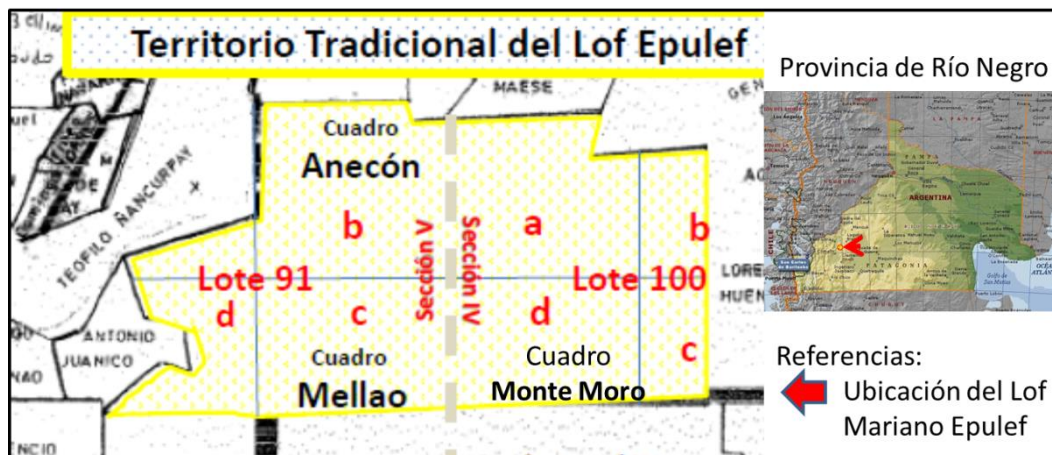
Las caracterizaciones racistas y xenófobas abundan en la descripción de los inspectores y sirven como fundamento para valorar la pertinencia de adjudicación o no de la tierra cuando se trata de solicitantes indígenas o para subestimar a aquellos que poseían documentación chilena. Pese a que la IGT tenía la impronta de confrontar políticas conservadoras en relación a la distribución de la tierra, desde el gobierno central no se cuestionaban los fundamentos nacionalistas que construían al indígena como letargo y al chileno como amenaza. Dado que muchos de los pobladores relevados en la campaña eran configurados como “indígenas chilenos”, la estigmatización que recaía sobre ellos era aún mayor.

Tras estas inspecciones comenzamos a encontrar en los archivos expedientes con solicitudes de tierras efectuadas por pobladores indígenas, entre las que se incluye la de nuestro bisabuelo, Mariano Epulef, cuyo primer expediente data de 1927. Sobre Mariano solamente sabíamos por tías y vecinos que era “chileno” y que había llegado a la zona junto

con sus padres y sus hermanos Secundino y Manuel y, probablemente, otras familias mapuche. En los expedientes se decía que ese lugar de procedencia era Pitrufquen, ubicado en la IX Región de Chile, y que el arribo a la zona databa del año 1899 (Expediente DGTyC N° 48.511/1927, fs. 4), es decir, poco después de que las campañas militares de sometimiento y exterminio a ambos lados de la cordillera hubieran concluido —al menos formalmente—. En un informe de 1926 se especifica que ocupa la legua d del lote N° 100, mientras que en otros relacionados se indica que, además, ocupaba las leguas a, donde tenía su vivienda principal, y la legua b del lote 100 de la sección IV (Expediente DGTyC N° 159.515/42 c/ Agregado 48.511/1927; 122.219/38; 154.315/43; ver figura 9). Los datos de arribo a la zona de Mariano Epulef comenzaron a despuntarse en las memorias familiares a partir de los informes de los expedientes de tierras que fuimos conectando en la búsqueda. Así supimos que, de su primer matrimonio con Rosa Sáez, aproximadamente en 1920 nació Elvira, su primera hija y abuela materna nuestra. Rosa falleció en un año no determinado, y luego Epulef se casó con Carmen Paillapi, cuya familia aún continúa radicada en la zona. Tuvieron 11 hijos, pero llamativamente, varios de los nombres de los hermanos de Elvira eran una novedad para algunos de sus descendientes. Sólo tres de los hermanos mayores habían quedado registrados en la memoria de los Linares, por lo que comenzamos a preguntarnos por el derrotero de los demás.

FIGURA 9:

Ubicación del Lof Mariano Epulef en los mapas catastrales de la provincia de Río Negro



Fuente: elaboración del *Lof Epulef* (2005). Sobreimpresión en mapa catastral en base a la información contenida en el Expediente 159515/1942 y acumulado 154315/43

Otro hallazgo importante fue conocer que Mariano Epulef tenía múltiples presentaciones y solicitudes de tierras y pagos de pastaje, tal como lo exigía la legislación de su época. Los expedientes abultados daban cuenta, además, de movimientos de animales, de constatación de viviendas, corrales, sembradíos, liquidaciones de pastaje (*ibidem* fs. 26) y hasta bienes como un auto, lo cual era muy llamativo para la década de 1920 en una zona rural y más aun tratándose de un poblador indígena. El discurso de que “el poblador en su carácter de ocupante de tierra fiscal” no acompañaba al progreso impulsado por el estado y continuaba “con sus hábitos y costumbres primitivas poco menos que salvajes” (IGT, 1919-1920, fs. 15 vta.) no encajaba en la figura de Epulef.⁶¹ No obstante, como veremos más adelante, pese a cumplir con los requisitos administrativos y los ideales de progreso capitalista

⁶¹ Incluso entre las fotos del archivo familiar se lo puede ver a Mariano Epulef posando con dos carneros de gran porte. Considerando que desde 1915, tras la Primera Guerra Mundial, los productos derivados de la producción lanera —incluyendo cueros y carne— fueron demandados por Europa, siendo altamente cotizados, y que el proceso de mestización estaba en ciernes en el Territorio Nacional de Río Negro, estas imágenes también pueden dar la idea de que Epulef cumplía con cierta cuota de prestigio social al alcanzar las expectativas de mejoramiento ganadero que sólo algunas estancias inglesas cumplían para la época —entre ellas, Huenu Luan y Pilcañeu—.

impulsados por el estado, Epulef nunca obtendría el título de propiedad sobre las tierras que ocupaba.

Además de los expedientes de Epulef, ubicamos en el AHPRN también el de Benito Linares, nuestro abuelo materno. La primera confección data del año 1949, aunque hay un Acta de Designación de Cuidador y Depositario de Mejoras sobre la superficie de 2.200 hectáreas otorgada en 1930 por el Ministerio de Ganadería de la Nación. El expediente tiene entre sus primeras hojas la información que por esos años se buscaba conocer de cada solicitante de tierras: datos personales y nacionalidad contenidos en las libretas de enrolamiento o cédulas policiales, en los casos de los extranjeros; certificado de conducta emitida por autoridad policial; constancias probatorias de la propiedad de mejoras y haciendas; partidas de casamiento y de nacimiento de los hijos; recibos de pastaje o arrendamientos pagados a la Dirección Nacional de Tierras y, desde 1935, también había que demostrar la liquidación de ventas de los frutos de la producción ganadera.⁶² En el caso de Linares como de otros pobladores de la época, los informes están firmados por Emilio Frey, quien acompañó las inspecciones en la zona y aportó detalles.

Mientras que en el expediente de Linares sólo figura “chileno” con documento otorgado por la Policía de Territorio, sabemos por nuestra tía Delidora y por los datos de su libreta de enrolamiento que habría nacido en 1892 en los alrededores de Temuco, en la provincia de Cautín, IX Región de Chile. En las memorias de nuestra tía resonaba el nombre de “Nueva Imperial” como origen y que habría sido traído desde ese lugar por Paula Inay, su hermana mayor, quien ya estaría radicada en la zona con su marido de apellido Urrutia y sus hijos. Su primera población habría sido en el paraje Cerro Mesa, aledaño a Anecón Chico.

⁶² Incluso a algunos pobladores se les exigía demostrar con certificados la asistencia a la escuela de sus hijos y la constancia de haber sido incluidos en el Censo Agropecuario de 1938 (Expediente DGTyC 122209/1938, fs. 5).

Tras su llegada a la zona, Benito se encargó de cuidar a los animales de la familia que su hermana Paula y su marido habían traído desde Chile. En aquellos tiempos para acostumbrar a los animales a transitar en determinadas áreas —actividad que suele llamarse “aquerenciar” la majada— se utilizaba el pastaje “a rodeo”. Consistía en habitar a los animales en un lugar con pasturas y cercano a las aguadas para impedir que deambularan por otros lugares, alejándose del control del productor. Así se evitaba que fueran depredados, que se mezclaran con otras majadas o que sus propietarios las perdieran. Eso implicaba que una o más personas debían velar permanentemente por la majada, lo que organizaba la distribución de tareas al interior de las familias y entre poblaciones. Benito Linares tuvo esa tarea. En una ocasión habría encontrado a la majada moribunda por el ataque de un león. Como consecuencia de ese episodio, se trasladaron a Anecón Chico, a una zona más alta, conocida como “Laguna El Puesto” (Entrevista a Delidora Linares, 1/04/08, ver figura 9).

Años después de ese suceso, se casó y su primer matrimonio fue con Luisa Huaiquian, madre de sus hijos Delidora y Alfonso, con quienes vivió en una vivienda construida en un sector conocido como “Monte Moro”, que según el catastro provincial figura como legua d del lote 100 de la Sección IV (ver figura 9). Un sauce y un álamo plantados en el lugar que podíamos apreciar desde la vivienda familiar nos recordaban el paso de la familia por ese lugar (ver figura 10). En efecto, en uno de los registros de tierras consultados se daba cuenta que Linares compartía esa legua con los hermanos Mariano y Secundino Epulef (Expediente DGTyC N° 159.515/42 y acumulado 48.511/1927, fs. 4). Cuando alrededor del año 1929 fallece Luisa Huaiquian, Benito Linares deja la vivienda y se traslada a otro lugar dentro del mismo paraje junto a sus hijos y sus animales. Dentro de la familia, esos traslados que acontecían cuando alguien moría se explicaban porque era necesario “dejar

descansar el alma” de los familiares que morían y para eso había que cambiar de vivienda. Durante el transcurso de nuestro trabajo de campo fueron varios los pobladores que daban cuenta de esa misma práctica por parte de sus mayores.

El lugar al que se trasladó Linares es ubicado en los expedientes de tierras como legua c del lote 91 de la sección V y se conoce en la actualidad como cuadro “Mellao”. Posteriormente, desde 1930, según lo registrado por los inspectores de tierras, se trasladó a la legua d del Lote 91 de la Sección V (ver figura 9). A partir de registrar esas movilidades, comenzamos a prestar atención a las taperas que se encontraban en distintos puntos del paraje. Las taperas suelen ser definidas como ruinas despobladas o como vestigios de habitaciones abandonadas en las áreas rurales. De manera similar al caso que analiza Joanne Rappaport con el pueblo Nasa, esas marcas espaciales operan como huellas mnemotécnicas que permiten recordar colectivamente y establecer nexos tangibles con el pasado (Rappaport, 2004). Para los pobladores de la zona las taperas son “poblaciones antiguas” que “dejó la gente” y en torno a las cuales se narran experiencias y se inscriben los devenires y las trayectorias de las personas que explican sus relaciones sociales, generando marcos para interpretar la historia del lugar (Cañuqueo, 2016).

FIGURA 10:

Tapera “Laguna El Puesto” y “Sauce Huichanao”
dentro del “Cuadro Mellao” en Anecón Chico



Fuente: fotografías tomadas en trabajo de campo, 2008

Mucho antes de hacer la presentación administrativa, con mi hermano y mi primo, solíamos adentrarnos a ese amplísimo espacio que los pobladores denominan “el cuadro” para jugar, aprender a cazar en el caso de los muchachos o para observar las tropillas de yeguas matreras que transitaban libres por esos campos ya sin las ovejas del “gallego”, como lo conocían a Fernández en la zona. Pese a que aparentemente estaba vedado el tránsito por “el cuadro”, sabíamos que otros vecinos linderos también ingresaban y hasta tenían animales dentro de ese espacio porque los podíamos ver. Sin embargo, ninguna de estas prácticas era reconocida públicamente por ninguno de los pobladores. Ese juego de secretos en torno a la ocupación del espacio fue uno de los pactos sostenidos durante varios años. En lo personal, sumaba mi experiencia de haber llegado hasta la misma cumbre del cerro Anecón Chico, que había generado enojo y temor en mis tíos. Fueron esas prácticas de la infancia las que fueron actualizándose a partir de nuestra articulación como *lof* a inicios del siglo XXI para ser reconectadas en el marco de la historización de las memorias. De alguna manera, el ir y volver de eso que denominábamos a fuerza de costumbre como “el cuadro” por parte de los jóvenes de la familia —y descubrir la vastedad del territorio con nuestra mirada—implicó que las experiencias comenzaran a transitarse de otras

maneras y desandar historias. Llamativamente, ese ejercicio de observación se condice con la definición de territorio mapuche que algunos militantes mapuche que conocería muchos años después me dieron. Ellos decían que *wallmapu* era “todo lo que nuestros ojos alcanzan a ver”.

Delidora y otros pobladores mayores de la zona nos habían contado que el color de la vivienda principal que construyó Epulef le da en la actualidad el nombre a ese sector, conocido como “Puesto Rosado”. Hasta poco antes de 2005 ninguno de los jóvenes habíamos podido constatar eso, porque ese puesto ya se adentraba muy al interior del “cuadro”. Sólo luego de que comenzamos a trascender los temores y los alambres aparentemente legales, pudimos ver que también se encuentra una frondosa arboleda, corrales de piedra y los vestigios de una extensión que era de siembra. La experiencia sensorial de “ver más allá” también les fue devolviendo insumos a nuestros tíos y vecinos para que repusieran sus historias con otros datos nuevos. Así, comenzaron a nombrar a otras familias mapuche que vivían en esa extensión, además de los Epulef y los Linares.

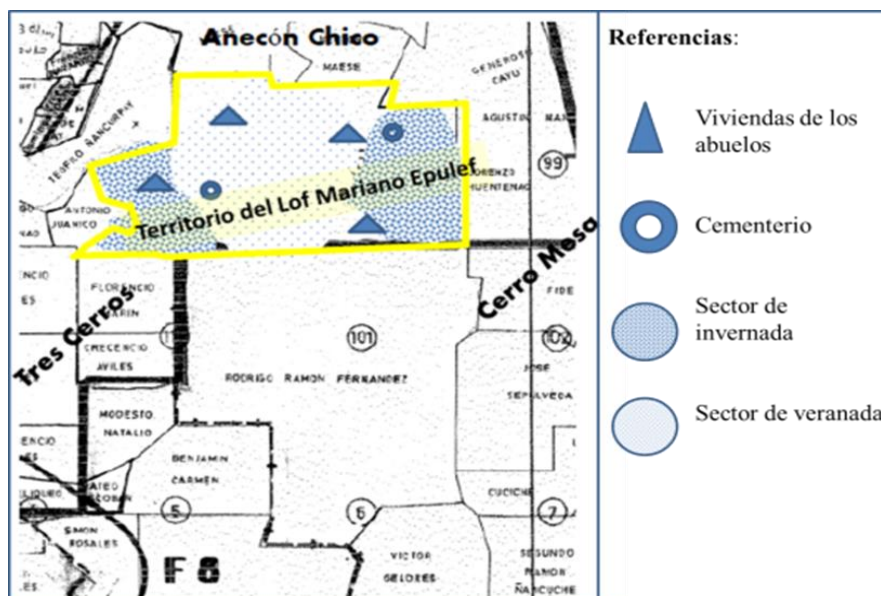
Tras encontrar una tapera desconocida para nosotros con un sauce y un corral de piedras de grandes dimensiones junto a una aguada, pudimos reconectarnos con la historia de la familia Huichanao. De la misma manera, recordar el balde de metal junto a un eje y una rueda de carro que había encontrado cuando era niña nos permitió despuntar algunas historias sobre la presencia en ese lugar de la familia de Cotaro Mellado –que en los expedientes figuraba como legua d del Lote 100, Sección IV (ver figura 9)--. Develar esa información nos hizo entender a los más jóvenes de dónde provenía el nombre de la laguna “Cotaro” que se emplaza en el lugar y que nombraban los tíos, aún sin transitarla. Por otra parte, el nombre del cuadro “Mellao” tuvo mucho más sentido para nosotros desde entonces.

A partir de los archivos surgió otro integrante de la familia extensa, Secundino Epulef, hermano de Mariano y abuelo de mi primo Segundo. A través de ver y ubicar pobladores en los planos

catastrales que íbamos recogiendo de los archivos, pudimos constatar que los Epulef extendían su ocupación casi sobre la totalidad del Lote 100 de la sección IV, alcanzando una superficie de casi 10 mil hectáreas. Sumadas a las ocupadas por Linares, la superficie ocupada por nuestros antecesores alcanzaba unas 13.500 hectáreas de tierras compartidas con otros pobladores que fueron inspeccionados, pero de quienes no encontramos solicitudes de tierras en los archivos. En función de hacer visibles esas extensiones para la demanda administrativa, pero también para nosotros mismos, realizamos un trabajo de sobreescritura de las ocupaciones de nuestra familia y la de otros pobladores sobre los mapas catastrales incluidos en los expedientes y otros obtenidos en nuestro trabajo de campo (ver figura 11). Aunque no se trató específicamente de crear mapas, este mecanismo sirvió en primera instancia para evidenciar la memoria oral y los derechos ancestrales y de ocupación tradicional, tal como lo vienen realizando otras comunidades indígenas.

FIGURA 11:

Territorio tradicional del Lof Mariano Epulef sobreimpreso en un mapa catastral



Fuente: elaboración del *Lof Epulef* (2005) en base al mapa catastral contenido en Expediente 159515/1942 y acumulado 154315/43

Este ejercicio de contra-cartografía (Peluso, 1995; Hirt, 2012) o de construcción de una territorialidad crítica a partir de resignificar mapas catastrales (Risler y Ares, 2013: 12) permitió subvertir la univocidad de la representación del espacio a través de mapas elaborados por las administraciones estatales. Las coordenadas territoriales mapuche que se comenzaban a visualizar —y que nunca habían sido incorporados por los planos administrativos del estado— se triangularon con memorias de ocupación, datos de archivo y, además, tránsitos por el espacio releídos en el contexto de un reclamo. Sin embargo, aún restaba la emergencia de otras condiciones para llegar a crear mapas colaborativos que descentraran las lógicas que segmentan el espacio en secciones, lotes y leguas y que trazaran otras líneas sobre ese espacio medido. Tal como destaca Gastón Gordillo para el caso *qom*, el proceso de memoria es el resultado de la tensión entre procesos hegemónicos que se cuestionan, pero que también se internalizan (Gordillo, 2006). En ese sentido, la sobreimpresión no cuestionó las mediciones administrativas del estado o, dicho en otras palabras, dibujó sobre los estriamientos (Deleuze y Guattari, 2004) producidos por las maquinarias territorializadoras (Grossberg, 1992) de ministerios y administraciones estatales. No obstante, las experiencias individuales y los procesos políticos de la memoria que también van construyendo esos vínculos entre presente y pasado influirían en las maneras de percibir y construir el espacio. Pese a esas limitaciones, ese ejercicio permitió que otros actores comenzaran a emerger, a ser recordados y ubicados espacialmente.

Uno de esos pobladores rescatados por las memorias de la zona fue Juan Cañulef, quien compartía la ocupación de la legua c con Secundino y que ubicamos en el plano. También hallamos a la familia de José Huichanao, que ocupaba parte de la legua d y cuya vivienda habíamos encontrado en nuestras andanzas. José y su hermano Marcelino Huichanao que vivía con su familia en parte de la legua b también compartían el espacio con los hermanos Cándido y Juan Ibáñez que vivieron y criaron animales en parte de la legua b del mismo lote 100. Además,

desde 1941, Eulogio Epulef, hijo de Mariano y Carmen, comenzó a ocupar en forma independiente y obtuvo un acta de designación de cuidador y depositario de mejoras sobre esa legua b del Lote 91 de la sección V, que lindaba con la legua donde se encontraba su casa paterna (Expediente DGTyC N° 66617/44). Pero además de estos pobladores individualizados en los expedientes y sus familias también había arribado a la zona el español Rodrigo Ramón Fernández García, cuyo hijo, “Ramoncho”, sería el autor visible del despojo a mi familia.

La confección de una lógica racista en el espacio “estriado”

Tras la instauración de los alambrados y la propiedad privada, estas movi­lidades y vínculos colectivos y familiares con el espacio fueron restringidos o abiertamente anulados. Como vimos en los expedientes analizados, lógicas como la de cambiar de lugar al morir un familiar serían interpretadas por funcionarios estatales que inspeccionaron el territorio como un letargo que evidenciaba la escasa influencia de la civilización en la población indígena. Asimismo, la organización espacial conocida como “campo abierto” por el sentido común de la zona fue vista por los inspectores como atraso para el avance de la economía ganadera. El “campo abierto” era, justamente, un espacio sin los límites del alambrado que se implementó a mediados del siglo XX en la zona. En ese espacio abierto, de todas maneras operaban dinámicas territorializadoras que organizaban la vida de las familias mapuche que iban ocupando el espacio. Por ejemplo, la práctica de cuidar “a rodeo” en los *mallines* a las majadas generó un tipo de control espacial y delimitación de áreas de pastoreo entre los productores que se señalaba con los propios elementos del lugar, tales como aguadas, cerros o cañadones, así como con mojones señalizados con *pircas*⁶³ de piedra. Los inspectores de tierras calificaron esta práctica como negligente,

⁶³ *Pirca* o *pilka* es un vocablo quechua que indica la construcción hecha con piedras calzadas o adobes de barro para delimitar, contener o proteger. En la zona suelen ser erigidas en forma cónica con piedras y emplazadas en los cerros más altos para ser vistas a la distancia.

descuidada e indolente, pues al estacionar la majada se impedía que hubiera recambio forrajero. Sin embargo, en algunos de los expedientes de tierras se especificaba que los pobladores alternaban entre áreas de invernada y veranada, lo que da cuenta de desplazamientos en base al manejo ganadero que implicaban la regulación del movimiento en espacios más amplios que el tipificado por los inspectores. Asimismo, criticaban que en las zonas altas donde predominaban los montes hubiera proliferación de yeguarizos, *choiques* o guanacos (IGT, 1919-1920, fs. 18 vta). Obviamente, la práctica de caza estaba por fuera de los sistemas productivos deseables, dado que de acuerdo a la lógica positivista de los inspectores respondía a las “taras ancestrales” con las que se desacreditaba a los indígenas (Pérez, 2010). Los campos abiertos, el rodeo, los desplazamientos y la caza, entre otras tramas que iríamos conociendo, habían sido desacreditadas en vías de construir un tipo de adjudicatario.

Otro de los elementos no deseados por el modelo de ocupación territorial del estado eran los “bolicheros” que comercializaban productos de consumo entre la población rural. El inspector comisionado en la zona entre 1919 y 1920 describía que el atraso económico de la región y la proliferación de casas de ramos generales se debía:

[...] sin duda a la tiranía y piratería de la mayor parte de los comerciantes y bolicheros entre los que se reparten y estanca el beneficio y a la *ignorancia secular e impenetrable del indígena*, que en perjuicio de su mejoramiento, gravita la especulación inmoral y abrumadora de aquellos. Es así como se explica la profusión de esas casas y *el origen y rapidez con que se levantan abultados capitales a costa de la pasiva condición del indígena* exprimido y absorbido por la voracidad y limitada [sic] de ese elemento dañino que conviene eliminar por una racional selección al adjudicarse la tierra pública (IGT, 1919-1920, fj. 17, resaltado propio).

Los inspectores concluían que, para afianzar la “situación y prosperidad futura en el orden social, financiero y económico” de la zona, era necesario “que intervenga a la brevedad posible la influencia eficiente de la administración de la tierra pública, haciendo mensurar esa zona” para “entregar y asegurar la posesión de esas tierras a elementos seleccionados” (IGT, 1919-1920, fs. 19). De esta manera, se esperaba que en poco tiempo los nuevos ocupantes “puedan alambrar, hacer sus instalaciones de acuerdo al progreso adquirido en esta rama de la industria, para que desaparezca ese carácter nómada del pastoreo”, asegurarle la ocupación al “hombre apto y trabajador” y lograr que “desaparezca el intruso que sólo trata de sacar un provecho inmediato” (ibídem, fs. 21 vta. y 22). En esta retórica, se asociaban semánticamente al “indígena” con una “ignorancia” perdurable en el tiempo y con el “nomadismo”, para construir la imagen de un ser “irracional” que era la antítesis del progreso. Pese a que los inspectores también advertían sobre la necesidad de evitar la adjudicación de la tierra a especuladores “tiranos” y “voraces”, serían esos “bolicheros”, en su mayoría inmigrantes, quienes lograrían titularizar las tierras en desmedro de los pobladores indígenas, incluso aunque no poseyeran capitales de ningún tipo —o que los obtuvieran de manera “inmoral”—ni idoneidad para la tarea productiva, tal como se consignaba en las leyes de adjudicación de la tierra de la época. Los “elementos seleccionados” del estado ya estaban preconfigurados en la política estatal de asignación de tierras, incluso antes de la inspección, y claramente no comprendían a los indígenas.

Durante las dos décadas siguientes se registran solicitudes de tierras por parte de indígenas que reciben la exigencia de pagar de forma retroactiva el derecho de pastaje como paso previo al arrendamiento, sumando abultadas cifras. En parte, la IGT había consolidado un tipo de mecanismo para el reconocimiento de las ocupaciones, dado que los pobladores entendieron que, para permanecer en el paraje era necesario aprehender los lenguajes contenciosos para dialogar en los términos que las burocracias establecían (Roseberry, 2002). Uno de los primeros modos

habilitados por el estado para acceder a la tierra que encontramos tras la inspección de 1919-1920 es que, además de comenzar a pagar con dinero los cánones de pastaje –al que pocos accedían en la época--, las solicitudes debían ser canalizados por medio de notas a los organismos que operaban en el Territorio Nacional para ser viabilizados al ámbito nacional, del que dependían. En ese marco, surgen dos figuras importantes para la agencia indígena en la zona: los “delegados” y los “representantes”, que en la memoria de los pobladores son recordados como los “escribanos” sobre quienes indagaremos en el siguiente apartado.

Las alianzas indígenas en las estrategias de radicación: delegados y representantes

En 2005, entre los papeles que Benito Linares (h) había conservado, pudimos ver una de las gestiones realizadas en favor de su padre a fines de la década de 1930. En una hoja de cuaderno, el indígena Paulino Prafil remitía una nota con un sello impreso de la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios (CHRI). A través de este escrito se presentaba ante nosotros una nueva figura: la del “delegado”. Eso nos abrió el panorama acerca de las experiencias de articulación entre el estado y la agencia indígena, lo que nos motivó a reconstruir estas trayectorias en los archivos oficiales y en las memorias locales.

La CHRI fue creada en 1916 por decreto durante el gobierno de Victorino de la Plaza y, de acuerdo a lo analizado por Diana Lenton (2005), debía funcionar de manera provisoria hasta que el Congreso convirtiera en ley el proyecto de creación del “Patronato Nacional de Indios” que había sido presentado por el Poder Ejecutivo Nacional (PEN).⁶⁴ Dicha institución nunca fue creada y la CHRI continuó funcionando, aunque recién en 1927 se reglamentarán sus funciones

⁶⁴ Lenton describe que la intención de creación de un patronato por parte del PEN era para proteger a las tribus nómadas que se civilizaban para luego proveer de mano de obra, particularmente en el norte del país. La idea de que los indígenas reconvertidos podrían ser útiles como recurso laboral predominará aun cuando se produzcan cambios en la política nacional.

(Lenton, 2005: 230). La presencia de esta Comisión, en los territorios nacionales del sur, se produciría en la década de 1930. En 1945 un nuevo decreto presidencial renueva algunas de las funciones de la CHRI entre las que se incluye la de labrar informes antes de dejar sin efecto reservas de tierras destinadas a indígenas o reducir la ocupación de los indígenas en tierras fiscales dentro de los territorios nacionales. Esos informes debían ser redactados junto con el Estado Mayor del Ejército y la Comisión Nacional de Zonas de Seguridad, cuando se tratara de áreas de frontera (Lenton, 2005: 390).

Dentro de este período, en 1920, nace la Asociación Nacional de Aborígenes (ANA), una organización supracomunitaria indígena –quizás la primera del siglo XX tras la colonización—en torno a la cual se organizaron núcleos reconocidos como “tribus”, o nucleados en reservas y colonias, pero también otros tipos de agrupamientos que no estaban legitimados por el estado. Pérez (2016) reconstruye la historia de la ANA y destaca que tuvo como objetivo posicionarse como organización interlocutora frente al estado, aunque sin confrontarlo en todos sus términos, para contener la diversidad de conflictos territoriales surgidos en los territorios nacionales en relación con el acceso a la tierra y los abusos ejercidos por la policía y los jueces de paz. Durante toda la década de 1920, la organización presentó notas denunciando situaciones, constituyendo reclamos y demandando la intervención del gobierno.⁶⁵ Sin embargo, su autoridad será permanentemente desconocida, entre otros, por la CHRI, que veía disputada su autoridad y su función de civilizar y controlar a la población indígena.

A partir de 1930, la CHRI incorpora delegados indígenas, en parte gracias al proceso de movilización de la ANA y también por el viraje político que tomó la Comisión tras la asunción

⁶⁵ Pilar Pérez reconstruye este proceso a partir de diferentes fuentes de archivo que inicialmente aparecían sin conexión. Así, gracias al *Boletín Salesiano* de Noviembre de 1920 que da cuenta de la conformación de la ANA, supimos que del congreso constitutivo de la organización realizado en Buenos Aires en julio de ese año participaron, junto a otros 20 delegados indígenas, Juan Manuel Padilla y Juan de Dios Martín, ambos de Anecón Chico, Territorio Nacional de Río Negro (Pérez, 2014: 313).

de Juan Domínguez como presidente. Esta política estaría dirigida a reactivar la idea de crear reservas bajo tutela del estado que, por primera vez, tendría presencia en los territorios de la Patagonia (Lenton, 2005; Pérez, 2014).⁶⁶ Estos delegados actuarán en territorio para informar la cantidad de personas por zona y las condiciones en las que se encontraban, y para infundir una imagen de protección por parte del estado que evitara los perjuicios cometidos por parte de terceros.⁶⁷ Si bien el itinerario no incluirá la zona de Comallo, este primer informe servirá para visibilizar y vehiculizar las demandas de las poblaciones indígenas de las áreas de competencia de los delegados. En 1933 Juanico Cumilaf es nombrado delegado permanente para la zona sud del Territorio Nacional de Río Negro y, debido a la amplitud de área de gestión, en abril de 1934 es nombrado para la zona oeste Paulino Prafil, del paraje Anecón Grande, cuya jurisdicción incluía toda la Cuenca del Arroyo Comallo y el área hasta el pueblo de Ingeniero Jacobacci, hacia el este. Entre los insumos que se le entregaron figuraban tres banderas argentinas, una placa pseudo-escudo y fichas para indígenas (AHPRN, Expediente 11927/1934, fs. 1). En esas fichas se daba cuenta de quienes se incluían dentro de la jurisdicción de los delegados, por eso en la carta guardada en el archivo de Benito Linares (h) figuraba que Linares (p) “es fichados [sic] de mi Reducciones de Indios”, por lo que advertía que cualquier situación debía ser puesta en su conocimiento.

⁶⁶ En 1943 el presidente Pedro Pablo Ramírez crea la Secretaría de Trabajo y Previsión a cargo del Gral. Juan Domingo Perón, incorporando en su órbita a la CHRI (Lenton, 2005: 389). Domínguez pretendía reorientar la política de adjudicación de tierras a indígenas disponiendo la reserva de los lugares que ya ocupaban, evitando la participación de terceros y denotando la presencia estatal mediante inspecciones periódicas (Pérez, 2014: 382).

⁶⁷ Entre los convocados estuvieron Ignacio Toro, Alejandro Paillalef, José Colon y Juanico Cumilaf, quienes ya venían participando de la ANA. Fueron ellos quienes recorrieron parte del Territorio Nacional de Neuquén y la zona centro y de la tribu Antemil de Río Negro, además de incluir la situación de la comunidad Nahuelpan de Chubut. En sus recorridos no sólo recopilaron información, sino que también distribuyeron víveres y granos entre los censados (Pérez, 2014: 382-385).

FIGURA 12:

Nota escrita por Paulino Prafil, posiblemente para ser presentada por Benito Linares ante inspectores y otras autoridades públicas (1937)



Fuente: archivo de Benito Linares (h)

Pero además de haberse desempeñado como delegado de la CHRI, Paulino Prafil es recordado como un hombre de prestigio en la zona por su rol de *logko*, por ser hijo de Juan Sargento Prafil⁶⁸, y cabecilla del *kamarikun* de su comunidad en Anecón Grande, pero también por la riqueza que poseía. En una conversación al regreso del *kamarikun* de Cañumil, uno de los nietos de Paulino, Marcelino Prafil, contaba que su abuelo era hijo de *azuleros*⁶⁹ y que se había casado con una mujer mapuche *pikunche*⁷⁰ con la que había tenido numerosos hijos, algunos de los cuales asumirían roles como líderes ceremoniales y políticos. También contaba que poseía mucha riqueza para esa época. En los recuerdos heredados de sus mayores aparecía la imagen de “un mallín lleno de ovejas, chivas, vacas, bueyes y yeguarizos” en el paraje Anecón Grande donde vivía (conversación con Marcelino Prafil, febrero de 2010). Además, como cabecilla dirigía el *kamarikun* que se realizaba cada verano en el mes de febrero, entramados a otras ceremonias de

⁶⁸ Juan Sargento Prafil fue quien encabezó el traslado que su gente emprendió desde Neuquén hasta Anecón Grande a principios del siglo XX (Golluscio, 1987: 466).

⁶⁹ *Azuleros* es una identificación territorial que suele ser recurrente entre los mapuche del *Puelmapu* y que indica como procedencia el amplio territorio de Azul, al noreste del territorio ancestral mapuche o *wallmapu*. Desarrollaremos algunas otras ideas sobre esta noción territorial en el capítulo 6.

⁷⁰ Persona del norte.

la zona, y al que asistían varios pobladores de Anecón Chico, Tres Cerros y Fita Huau. Esas imágenes condensan dos de los elementos de prestigio social del que gozaba dentro de las redes sociales mapuche: no sólo su capital económico, sino también los lazos ceremoniales y de parentesco que lo vinculaba a otras familias de la región. Probablemente, estas hayan sido condiciones favorables para su designación como delegado, cargo que también sumó a su reconocimiento en la zona.

Como vimos, hasta la segunda mitad de la década de 1930 Prafil dirigiría varias gestiones a la CHRI y, posteriormente, lo haría ante la Dirección de Protección del Aborigen⁷¹ en representación de distintas personas y familias por solicitudes de exención de cobros de pastaje y de documentación. En ese proceso, en el año 1933, el mencionado presidente de la CHRI presentaría un plan de reorganización de reservas y colonias indígenas que incluía la zona de procedencia de los delegados, en su mayoría de los vinculados a la ANA. Si bien esta política sería desestimada, generó un precedente para encauzar reconocimientos de ocupaciones a grupos de familias indígenas a través de sus líderes o representantes que, no obstante, no resolverían la situación de inestabilidad y de pérdida de tierras.⁷² Pese a esa aparente falta de influencia en la política pública, la agencia indígena encauzada por la ANA influyó para que en 1936 la CHRI gestione la eximición del pago de pastaje a indígenas argentinos insolventes que se aprobó por decreto N° 76904 (Pérez, 2014: 389).

⁷¹ La Dirección de Protección del Aborigen fue creada por decreto N° 1594 del 17/1/1946 del presidente Edelmiro Farrell para reemplazar a la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios. Dependía de la Dirección General de Previsión Social y ésta, a su vez, de la Secretaría de Trabajo y Previsión (Lenton, 2005: 391).

⁷² En 1946, el Director General de Tierras y Bosques, Julio César Urien, concede al “indígena argentino Paulino Purafil y sus familiares en número de treinta y dos personas” una superficie de 3000 hectáreas en parte de las tierras que ocupaba desde 1910 (Expediente 119240/1937, fs. s/n). Con el correr de los años, se comenzarán a iniciar requerimientos ante organismos nacionales, primero, y provinciales, después, por la especificidad de las asignaciones de tierras que generarían conflictos con otras familias indígenas de la misma reserva, así como con comerciantes extranjeros, mayoritariamente sirio-libaneses, y estancias. Como vimos en el capítulo anterior, pese a ser una reserva reconocida por el estado y ser considerada como una de las comunidades “tradicionales” dentro del esquema de la Coordinadora, la reserva de Anecón Grande aún no cuenta con una ley provincial que la reconozca.

Otra de las figuras que es recordada como “escribano” es la de Aquilino Antrichipay, quien gestionó reclamos por deudas de pastaje de algunas familias de la zona, incluyendo los parajes de Fita Huau –del que provenía—y de Anecón Chico (Entrevista a Huberlinda Linares, Bariloche, 2011). También se recordaba a Mariano Cumilaf, como otro de los pobladores que ayudó a redactar notas para solicitar la eximición del cobro del pastaje en la zona de Aguada del Zorro (Entrevista a Crecilda Marín, Las Mellizas, 2011). Años después, esos pedidos individuales fueron intercalados con otros impulsados colectivamente, resaltando el realizado en 1941 y que analizaremos en el siguiente capítulo. La figura que sobresale en esas gestiones y solicitudes es la de Hermenegildo Queupan, cuyas notas se hallan en varios expedientes de distintos pobladores de la zona de Fita Huau y Anecón Chico. También pudimos reconectar algunas memorias en la zona de su labor como representante, tal como la que compartía Manuel Inalaf en 2011:

Era bien parado el paisano. Él vino, no sé si vino de.... de Neuquén era. Parece que era de la tribu de Ancatrúz [Sofía Inalaf: eso decían] Yo no aseguro porque de por ahí sí [...] Se vino en busca de campo cuando empezaron ya alambrar, ahí no sé qué estancia la que empezó primero... [Haydé Marmol: la Estancia Alicura] ¡La Estancia Alicura! Ahí sacaron mucho, sacaron también mucha gente de la tribu de Ancatrúz (Entrevista con Manuel Inalaf, Haydé Mármol y Sofía Inalaf, Laguna Blanca, enero de 2011).

Según los relatos que pudimos recoger en la zona, Hermenegildo Queupan provenía efectivamente de la “tribu” Ancatrúz, ubicada en el sudeste de la actual provincia de Neuquén, sobre la margen oeste del río Limay –antes de que fuera creado el Embalse Alicura--.⁷³ Según los

⁷³ La referencia de la posible pertenencia de Queupan a la “agrupación” Ancatrúz también nos fue indicada por Claudia Briones, quien a mediados de la década de 1980 realizó su trabajo de campo en la zona. El término “agrupación” fue significativo en la provincia de Neuquén, particularmente en las décadas de 1960 y 1970, cuando emerge el Movimiento Popular Neuquino, partido provincial que reconoció oficialmente a 18 agrupaciones indígenas, incluyendo a Ancatrúz, que ya había tenido una designación de tierras a nombre de “Diego Ancatrúz y sus familias” por decreto presidencial de Hipólito Yrigoyen en 1917 (Álvarez Ávila, 2016). La comunidad Ancatrúz comprende cuatro parajes: Paso Yuncón –o Lloncón--, Zaina Yegua, Piedra Pintada y Sañicó, que están muy

pobladores y los expedientes, aproximadamente en 1935 se radicó un poco más al sur de su lugar de procedencia, en el paraje Fita Huau, al otro lado de la margen del río Limay y ya dentro del Territorio Nacional de Río Negro. Compartía la legua a del Lote 72 con Eduardo Puelman, Juana Catalán viuda de Edwards y Lucía Linares viuda de Menillan (AHPRN, Expediente 124360/38, fs. 1 a 4). Durante la década de 1940 se pueden ver en distintos expedientes notas dirigidas a funcionarios vinculados a la gestión de tierras. Son identificables no sólo por la caligrafía y los paratextos utilizados en los encabezados, sino también por la retórica que construye y que apela, entre otras cosas, al amparo del estado, a las funciones de la CHRI, a la situación de insolvencia de los pobladores y familias indígenas, el estado civil en aquellos que estaban casados y la condición de jefes de familia de los requirentes con numerosos hijos argentinos. Si bien Queupan no fue reconocido como delegado indígena de la CHRI, tenía un conocimiento ajustado de las políticas, los parámetros y las exigencias de la época en lo relativo a la tramitación de solicitudes de tierras por parte de indígenas. Probablemente, la experiencia propia de haber sido expulsado de su tierra haya motivado tales intervenciones.⁷⁴

El recorrió todo cuando... porque eso era porque acá en Laguna Blanca hicieron, los.... Carro Beledo hizo un potrerito como para tener un consumo ahí, pero era chiquito. Y después cuando compró García Crespo ya lo agrandó, entonces se suponía que García Crespo iba a agarrar todo ésto y ahí se empezó a mover Queupan [Haydé: Si no sería de García Crespo] No sé cómo fue, pero él se presentó como delegado de aborígen y ¡firme! [Sofía Inalaf: ¡Juntó a su gente!] Andaba solo... no tenía ningún guardaespaldas. Él mismo

cercanos a Pilquiniyeu del Limay, Pilahue y Mencué, ubicados sobre la margen este del actual Embalse Alicura, en el lado rionegrino. Recientemente, encontramos en un plano topográfico de Piedra del Águila y de Sañicó la ubicación de la familia Queupan a la que, posiblemente, Hermenegildo pertenecía (ver: <https://masneuquen.com/plano-topografico-piedra-del-aguila-y-sanico-1951/>).

⁷⁴ Se pueden encontrar esas notas en los Expedientes 122209/38, a favor de Antonio Cañupan y Juana Calfupan de Fita Huau; 12220/1938, a favor de Paula Inay, viuda de Urrutia, de Anecón Chico, y 124360/38, a favor de su vecino Eduardo Puelman.

decía que él iba a hacer por la paisanada [...] Amigos de todos era, por eso la gente... porque él le conversaba. Se quedaba en cualquier rancho, se quedaba charlando lo que podía venir a ocurrir (Entrevista con Manuel Inalaf, Haydé Mármol y Sofía Inalaf, Laguna Blanca, enero de 2011).

En esa época, no sólo era el cobro de deudas retroactivas de pastaje o la comunicación de disposiciones de desalojo para los indígenas insolventes lo que podía ocurrir, sino también el avance de comerciantes extranjeros que actuaban de forma inescrupulosa y sin sanciones por parte del estado. De hecho, el mencionado García Crespo ya había tenido una incidencia directa en uno de los hechos más violentos registrados en la zona, que dio origen al despojo de numerosas familias indígenas, como veremos en el capítulo 7.

En 1942 se dicta un nuevo decreto, el 133457/1942, que autoriza a la Dirección de Tierras — dependiente del Ministerio de Agricultura— a anular las deudas por derecho de ocupación a los indígenas argentinos radicados en tierras fiscales, siempre que pudieran demostrar su insolvencia. Asimismo establecía que los indígenas alcanzados por esta resolución tendrían derecho a permisos precarios de ocupación sin cargo o exigir pagos mínimos en aquellos casos en los que se encontraran en mejores posiciones económicas. El decreto preveía que las medidas serían instancias intermedias hasta que se hubiera solucionado la situación definitiva de los indígenas insolventes (Expediente AHPRN, N° 114676/1954, fs. 7). Muchos serían los que solicitarían la condonación de sus deudas y la solicitud de títulos gratuitos sobre la tierra que ocupaban, aunque previo a ello se registró el pedido colectivo que conocimos un mediodía caluroso de verano a través de un expediente de tierras.

Capítulo 5: La persistencia de la relacionalidad mapuche en el espacio constreñido

Introducción

*Las mentiras acuchillaron los papeles
y se infectaron las heridas de la historia
[...] llueven indios en lanza
lluvia negra color venganza.*

“María Juana la Mapunky de La Pintana”, David Aniñir Guilitraro (2005: 11)

Como mencionamos, en un principio la investigación de archivo estaba enfocada a rastrear la demanda específica de Mariano Epulef, Benito Linares (p), Elvira Epulef y sus descendientes. Fue la conexión de datos lo que nos llevó a vincular expedientes y sorprendernos frente al hallazgo de un pedido colectivo en la zona. Entendemos que las razones que explicaron nuestro asombro fueron que, por un lado y como continuidad de una política de silenciamiento de la demanda indígena, la disponibilidad de fuentes en los archivos oficiales sobre reclamos territoriales indígenas es restringida. Sumado a eso, los documentos han sido producidos por sectores que han caracterizado de maneras hostiles o abiertamente racistas a los actores indígenas, lo cual impide tener un acceso directo a sus experiencias de reclamo (Mases, 2010: 19). Por otro lado, porque desde la lógica organizacional mapuche de la Coordinadora del Parlamento del Pueblo Mapuche-Tehuelche de Río Negro se ubicaba a los pobladores de esta zona como parte de los “dispersos” en la provincia. Finalmente, porque el sentido común regional reconocía “paisanos”, pero no indígenas y mucho menos organizados como comunidades o *lof* mapuche, a excepción de la “Reserva Prafil” que, como vimos, fue una de las pocas que obtuvo en la zona una fracción de tierras dentro del paraje Anecón Grande.

En este capítulo me interesa abordar algunas de las preguntas que permitió realizarme el hallazgo de un documento de archivo con un reclamo colectivo indígena en la década de 1940 en el noreste del Territorio Nacional de Río Negro. Por un lado, sobre cuál era el contexto que propició el reclamo y cuáles fueron los programas territorializadores establecidos desde la planificación estatal que devinieron en la producción del espacio “estriado” en esta región. Por otro lado, nos interesa analizar cómo operó la agencia indígena en este marco, centrándonos en particular en las formas en las que operó el sistema de alianzas indígenas en contextos de asimetría en la disputa por espacios para la radicación.

El documento de 1941: el “Lof” encuentra a la “Reducción”

El expediente 140074 de 1941 informa sobre la solicitud de 54 familias dirigida a la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios. Por ese entonces, todas las gestiones relativas a tramitación de tierras realizadas desde los Territorios Nacionales, como era el caso de Río Negro, debían ser dirigidas a la Dirección de Tierras. El expediente se inicia a partir de una carta fechada el 17 de mayo de 1941 y enviada desde la estafeta postal de Laguna Blanca hacia Ingeniero Jacobacci al “Señor jefe de Oficina de Tierras”, Sr. Ricardo Esteves Canedo.⁷⁵ Las familias firmantes pertenecían a los parajes Anecón Chico, Las Mellizas, Cañadón Chileno, Comallo Abajo y Fita Huau y estaban representadas por Hermenegildo Queupán, un poblador radicado en el paraje Fita

⁷⁵ Para la primera quincena de noviembre de ese mismo año se iniciaron gestiones para dar curso a una nueva Inspección General de tierras denominada “Campaña 1941/42” para los territorios del sud, que comprendía Río Negro, Chubut y Santa Cruz. En función de las tareas previstas, se dividieron los territorios en zonas que, para el caso rionegrino fueron cuatro –esta segmentación “zonificada” es similar a la que rige aún hoy en la provincia--, al frente de las que se encontraban un Inspector Jefe y, eventualmente, un inspector ayudante si así lo ameritaba la extensión o la importancia del área. La primera zona en Río Negro incluía las secciones V, VIII y IX y se designó como Inspector al Auxiliar 8° Ricardo Esteves Canedo, a quien se dirige la carta de solicitud analizada. Además, se designaba un inspector y dos ayudantes “a fin de atender todos los asuntos relativos a indígenas” (Expediente DGT 144436/41, fj.1 vta), en el que se incluían lotes ubicados en el territorio del Neuquén, y que contabilizaban un total de 431 diligencias. Para tal caso, se designó al Inspector Oficial 9° Francisco R. García y como ayudantes al Auxiliar 4° Severo Rodríguez Etchart y al Auxiliar Principal Carlos D. Suar. Es de destacar que para los territorios de Chubut y Santa Cruz no se designan diligencias para asuntos indígenas.

Huau, “argentino y de profesión criador” (Expediente DGT N° 140074/41, fj. 3). La solicitud realizada por intermedio del Jefe de la Oficina de Tierras de Ingeniero Jacobacci consistía en pedir el otorgamiento de la tierra a título gratuito y las 54 familias se identificaban como miembros de una “Reducción de Indígenas” que estaba conformada por los cinco parajes mencionados.

En uno de los pasajes de la carta daban cuenta de que eran “ocupantes de las Tierras del Estado”, con deudas de pastaje que no podían saldar debido a que contaban con “capitales muy chicos”, es decir con poca hacienda, y que las producciones en el año de “los frutos del país” siempre cotizaban a precios bajos, sumado a que “las mercaderías en las casas de comercios son sumamente caras, y nuestras familias son numerosas” (Expediente DGT N° 140074/41, fj. 3 y 4), y por ese motivo decidían:

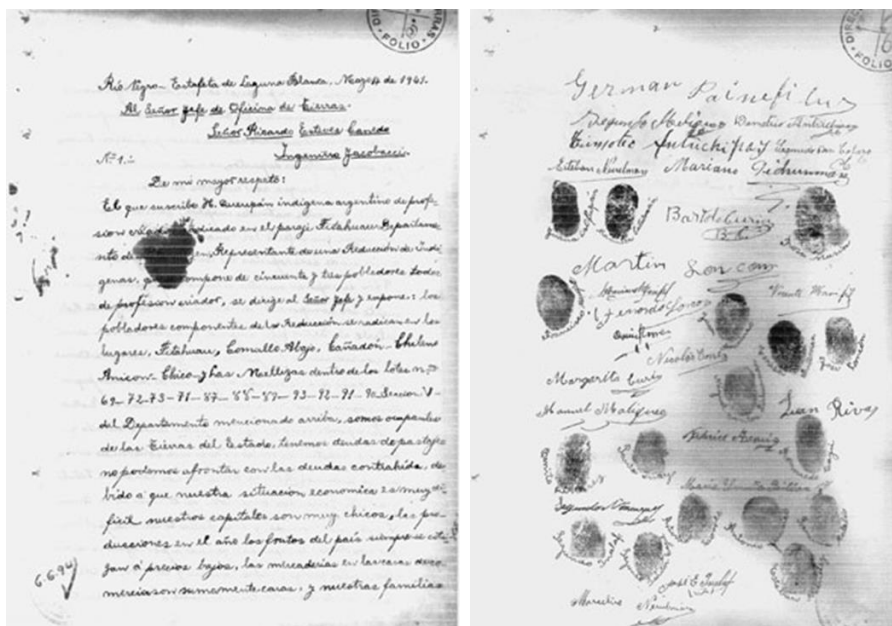
A fin de exponer nuestra situación afligente, hemos resuelto los componentes de la Reducción toda junta solicitarle al Señor Jefe amparo, quera [sic] tener a bien servirse considerarnos los pobres hijos genuinos de la tierra americana que no seamos despojados de nuestros pequeños capitales por la ocupación de las tierras del Estado. Para poder vivir tranquilo y poder tener alimento y abrigo a nuestras familias, rogamos solicitando se disponga para nosotros la tierra se nos conseda á [sic] título gratuito, todos los once lotes de terrenos de la Sección V antes mencionado, que se halla totalmente poblado por nosotros (Expediente DGT N° 140074/41, fs. 4).

En el documento se acompañan los números de matrícula nacional y de distrito militar de los hombres, excepto en aquellos casos en que los hombres figuran como de nacionalidad chilena. Tal como era de esperar para la época, se menciona que los hombres han prestado servicio a “nuestra patria en las filas del Ejército argentino”, aclarando que saben “respetar y honrar a nuestra insignia de la patria y cumplir con las leyes de la Nación trabajando sobre esta tierra con

toda perseverancia y honestidad” (Expediente DGT N° 140074/41, fs. 5 y vta.), y se promete que sus hijos lo harían de igual manera. Para los que se mencionan como de nacionalidad chilena, se especifica la cantidad de hijos argentinos que tienen, mientras que de las once mujeres que figuran en la carta, ninguna está identificada con número de matrícula, aunque sí se especifican lugares de nacimiento, entre ellos, Chile, Neuquén y Río Negro. Además, en todos los casos se especifican cantidad de integrantes de cada familia y luego de la fórmula “será justicia” comienzan a aparecer firmas y huellas digitales con nombres identificando a los pobladores “jefes de familia” incluidos en las demandas (ver figura 13).

FIGURA 13:

Fragmento de la carta dirigida al Jefe de Oficina de Tierras con algunas firmas y huellas digitales, mayo de 1941.



Fuente: Expediente N° 140074/41,

Archivo de la Dirección General de Tierras de Río Negro.

Esteves Canedo remitió la carta al Inspector General de Tierras, José Solá, quien desde Buenos Aires solicitó informes sobre los lotes de tierras que fueron respondidos por el Sub-inspector general, Tomás Savison. En la zona solicitada se encontraban tierras escrituradas a nombre de pobladores no indígenas, como las de Warren Lowe y Pedro Ezcurra, quienes por lo que mencionaban los pobladores, nunca vivieron en el lugar.⁷⁶ El primero poseía una asignación en el Cañadón de Fita Huau, lindero a la legua ocupada por Queupan, Catalan, Puelman y Linares.

⁷⁶ Según Cano y Pérez (2019: 137), estas entregas respondieron a la lógica de asignación tras la finalización de las campañas militares y que fueron realizadas a figuras políticas, periodísticas y reconocidas de la Generación del '80 que nunca las colonizaron, ocuparon ni mensuraron. Bajo esta política de distribución de tierras, es factible que el mencionado Warren Lowe fuera el editor del periódico *Buenos Aires Herald*, fundado en 1876, y que Pedro Ezcurra fuera el ingeniero que, entre otras cosas, elaboró el primer mapa del Territorio Nacional del Chubut y participó de la demarcación de límites con Chile, llegando a ser ministro de Agricultura durante el gobierno de José Figueroa Alcorta (1907-1910). La forma romboidal del perímetro de Lowe que figura en los expedientes contrasta con las formas cuadriculadas de la división en lotes y leguas (AHPN, Expediente 124360/38, fs. 4 vta.), por lo que se deduce que la asignación fue hecha en el tiempo de las leyes impulsadas por el gobierno de Nicolás Avellaneda, apenas fueran concluidas las campañas militares de ocupación (Delrio, 2005a; Delrio y Pérez, 2019).

También hay arrendamientos otorgados a Alejandro Varnes y Juana Catalan viuda de Edwards, permisos precarios de ocupación a los hermanos Antonio y Abraham Simon, Jacinto Saigg, Felipe Aguirrezabala y al nombrado como “escribano” Juan Aquilino Antrichipay, único indígena con esta asignación. Por otro lado, se reservaban tierras a nombre del Consejo Nacional de Educación destinadas a la creación de una escuela en la confluencia de los cañadones Comallo y Bonito, fracciones de tierra para el pastaje de la caballada de la policía y para levantar el destacamento policial en Cañadón Chileno. Como era parte del proceso territorializador del estado por ese entonces, el establecimiento de estas instituciones, junto a los juzgados de paz, eran primordiales para delimitar y afirmar el control sobre un área, dando cuenta de la presencia del estado en los territorios nacionales. A excepción de estas asignaciones, el resto de los lotes requeridos se encontraban libres de adjudicación en 1941 según el informe de inspección de la Dirección de Tierras. A la vez, en el informe también se detalla que en la Inspección General de Tierras de 1938 las personas consignadas en la solicitud ya se encontraban ocupando las tierras requeridas.

Pese a que no había conflicto con ningún otro ocupante, dado que las tierras estaban sólo ocupadas por los mismos peticionantes indígenas que elevaron la carta, el sub-inspector general desestimó el pedido. En vías de argumentar su rechazo a la creación de la “Reserva”, tal como la identifica en su informe, Savison señaló que existían para el Territorio Nacional de Río Negro proyectos de reservas para la radicación de “indígenas insolventes”, entre los que mencionaba a Rafael Ancalao, Zabala Colinamon, Ciriaco y Cañumil.⁷⁷ Además, mencionaba que había en proyección una reserva de tierras de 157.150 hectáreas destinada a aquellos indígenas que se preveía serían “desalojados por convenir arriendo de las tierras que ocupan a personas que *por*

⁷⁷Para la gente de Federico Zabala Colinamon se designaron tierras en Atraico y para la gente de Francisco Cañumil en Chacay Huarruca.

sus capitales y radicación le merecen” (*ibídem*, fj. 7, resaltado propio). Cerraba el escrito diciendo que con ello “se ha creído llenar en dicho territorio los fines mencionados” y estimaba que para no malograr el destino de las tierras en reserva era conveniente que se ubicara y radicara allí a los indígenas que solicitaban tierras. Es decir, la anticipación de que ningún poblador indígena era “merecedor” del arriendo ya los inhabilitaba, no sólo para cualquier titulación a nombre individual, también para la posibilidad de creación de una nueva área de reserva. Según el sentido hegemónico expresado por este funcionario, una sola reserva debía servir para la “concentración” de la totalidad de la población indígena del territorio rionegrino. Asimismo, suma a su informe que el representante de la Reducción, Hermenegildo Queupan, debía abonar el 50% del canon correspondiente por ocupación de una superficie de tierras dentro del lote 72. Es al único de los firmantes al que se le exigirá ese pago retroactivo.

Al parecer, otras de las respuestas del estado a la solicitud de este grupo de familias fue la que pudimos recoger a través del recuerdo de algunos de los pobladores de la zona:

Mi papá me decía que no sé si eran 60 lo que habían ido a lo Hermenegildo “H” Queupan [sic]. Y ese hombre cuando hizo toda esta nota, debe haber sido el gobierno, el gobernador que le mandó maíz, repartían maíz, pero ese maíz amarillo todo pasmado de la cosecha. Le mandaron para que se callara la boca [risas]. [Lorena: ¿A Queupan le mandaron?] A Queupan, sí [Haydé Marmol: Como era delegado...] Y después le mandaron a toda la gente ahí en Anecón, ahí a los Prafiles. Ahí ya venían con carros. *Para calmarlos, como eran mucho la paisanada* [Haydé Marmol: Ahora uno se da cuenta que era para eso] (Entrevista con Manuel Inalaf, Haydé Marmol y Sofía Inalaf, Laguna Blanca, enero de 2011).

Durante la gestión de Domínguez en la CHRI, el asistencialismo estatal había sido una de las maneras en que el estado respondía a las demandas indígenas. Según la percepción de los pobladores en la actualidad, esa estrategia serviría para acompañar los requerimientos a los

critérios prefijados por los funcionarios del Territorio Nacional, esto es, desmovilizar los pedidos colectivos para la creación de nuevas reservas fuera de las ya planeadas. La recomendación del sub-inspector que respondió el pedido colectivo respondía a lógicas que eran emanadas desde la Dirección de Tierras. En ocasión de la “Campaña 41/42” proyectada para los territorios del sud que incluía a Río Negro, el Director de Tierras preveía entre los considerandos del plan de trabajo presentado por la Inspección General, que una Comisión Especial se dedicaría a:

[...] la inspección de las reservas decretadas para indígenas: *para ubicar en las superficies necesarias para desarrollar sus actividades a los que están radicados fuera de ellas; para proveer el traslado de los poblados en tierras afectadas a arrendamiento cuyos concesionarios cumplen con las condiciones contractuales y realizar todas las diligencias que requiera la regularización de la situación de los mismos, a fin de que no sean molestados en la ocupación de las tierras y a la vez, para que no entorpezcan ninguna explotación ganadera con su ubicación en tierras que no están autorizados a poblar* (Expediente DGTyC 144436/41, fj. 10, resaltado propio).

Los mandatos relativos a los indígenas encomendados a las comisiones eran fijados en el artículo 5° y dictaminaban que debían intervenir en las tierras “ocupadas y alambradas por ganaderos” en las que hubiera inconvenientes “para el cumplimiento de desalojos o explotación tranquila por parte de ambos”. Además, se estipulaba que si hubiera “desalojos, traslados o ubicación de indígenas argentinos que ambulan sin orientación por falta de tierras donde radicarse”, la Comisión debía establecer que las tierras a las que fueran trasladados no debían estar ocupadas por terceros. De todas maneras, eso no garantizaba la radicación final de los indígenas argentinos, pues se contemplaba que mientras su “situación no sea resuelta definitivamente”, pudieran ejercer la “explotación y ocupación tranquila y ser amparados por las autoridades del territorio en caso de que se pretendiera desplazarlos” (Expediente DGTyC 144436/41, fj. 11, vta. y 12).

Casi un año después de que se elevara la solicitud, el 20 de Abril de 1942, Monseñor Antonio Das Neves, presidente interino de la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios, eleva una nota al Director de Tierras, Julio César Urien, en la que detalla que las 143 personas que representaba Hermenegildo Queupan poblaban una superficie total de 16 leguas “que han quedado libres de ocupantes” y que por esa razón “no habrá discusiones de posesión de las mismas”. Además, detallaba que “esas tierras son muy pobres en pastos, en su mayoría rocosas y sin vegetación, con partes muy frías donde es imposible la permanencia en invierno” (Expediente DGTyC 140074/41, fj. 11). Según consta en el expediente, la Comisión pidió un informe a los inspectores de tierras del Territorio Nacional de Río Negro para evaluar la solicitud de la “Reducción”. La respuesta del inspector de tierras, Carmelo Sardegna, que remitió desde Comallo en aquel entonces, fue:

[...] la situación de las familias indígenas no se resuelve con disponer reservas o en autorizarlos como se viene haciendo para que prosigan *ocupando gratuitamente los predios donde se encuentran ubicados en zonas netamente para la explotación ganadera*, con ello solo se consigue mantener grandes extensiones de campo completamente improductivas para el Estado y explotados en forma irregular y en malas condiciones (Expediente DGTyC 140074/41, fj. 16, resaltado propio).

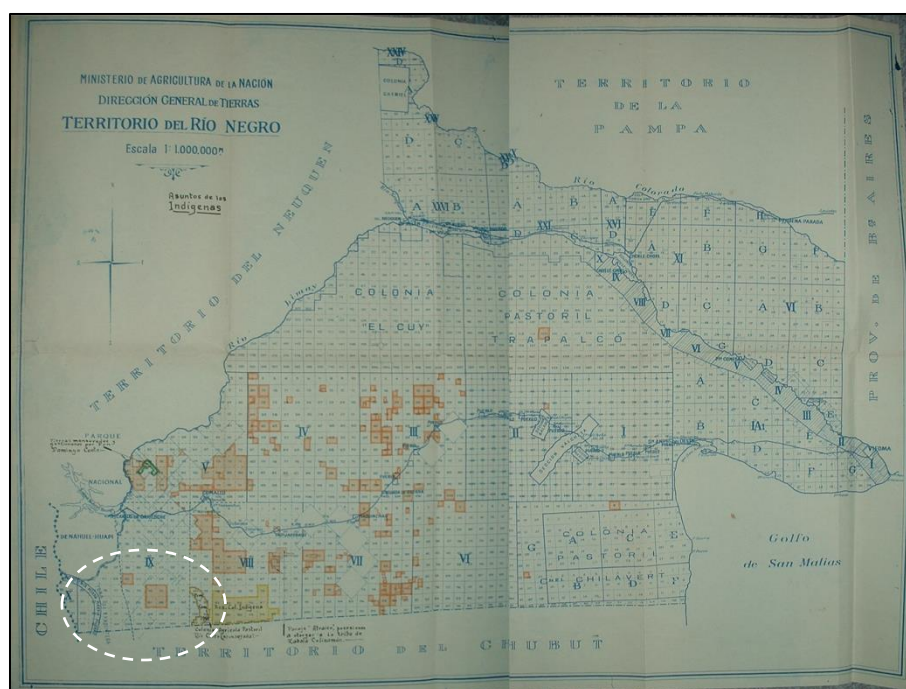
El inspector encargado de redactar el informe entendió que esas tierras “una vez que se hubieran desocupado [...]” debían ser “arrendadas a *verdaderos ganaderos*” (Expediente DGTyC 140074/41, fj. 16, resaltado propio). Pese a que como advertía Das Neves, los campos eran poco productivos y libres de ocupantes, la política aplicada finalmente por la Dirección de Tierras fue desestimar el pedido. No se contemplaba la creación de nuevas reservas, sino que se seguía la lógica de que toda la población indígena –sea que ambulara o que tuviera radicación constatada por inspecciones previas, como el caso analizado—era pasible de ser confinada en unas pocas

áreas de tierras reservadas. De hecho, si se observan los mapas previstos para el desarrollo de tareas de la “Campana 41/42” se puede observar los numerosos “Asuntos de los indígenas” marcados como diligencia para el Territorio de Río Negro. El mayor número de pedidos se registra en las secciones III, IV, V, VII y VIII y otros en menor número en las secciones II, VI y IX y en las Colonias Pastoriles Trapalco y Coronel Chilavert (ver figura 14).

FIGURA 14:

Mapa del plan de Trabajo sobre “Asuntos de los Indígenas” de la IGT 1941/1942 para el Territorio de Río Negro.

Sobre el margen inferior, en la sección VIII, se marcan las reservas para indígenas.



Fuente: AHPRN, Expediente 144436/41, Caja 119.

Pese a las numerosas situaciones que comprometían la adjudicación de tierras a solicitud de indígenas, solo se consignan tres reservas de tierras que se especifican como “Reserva Colonia Indígena”, “Paraje Atraico, posesiones a otorgar a la tribu de Zabala Colinamon” y “Proyecto Colonia Agrícola Pastoril Río Chico”, en la que se consigna entre paréntesis la nota de “aconsejada”. Si bien con posterioridad se establecerían reservas en el Territorio, el tratamiento

particular de cada situación en la zona de los cinco parajes logró desmovilizar el requerimiento comunitario, aunque continuarían las gestiones de forma individual por parte de algunos pobladores ante la CHRI y ante los organismos que le siguieron, tales como la Dirección de Protección del Aborigen.⁷⁸ La consecuencia inmediata de esta operatoria fue el cobro aleccionador por el usufructo de las tierras, tal como lo anticipaba el caso de Queupan, representante de la reducción. Los mismos inspectores que sugerían “desocupar” los lotes, también habían puntualizado que para:

[...] conseguir que *estas familias dispersas por distintas zonas del territorio* consigan alcanzar un standard de vida que les permita hacer mas [sic] llevadera su existencia y que sus hijos puedan llegar a ser hombres útiles para su patria, considera esta Comisión que la única manera de poder conseguirlo seria [sic] la formación de Colonias exclusivamente para ellos en zonas netamente agrícolas y con regadío (Expediente DGT 140074/41, fj. 16).

Como vimos, las familias peticionantes no estaban “dispersas”, sino que los mismos informes de tierras elaborados en 1938 ya constataban su ocupación y radicación en la zona. Lejos de trasladarlos a reservas ya previstas o de crear las mentadas reservas agrícolas, como lo sugería Sardegna, en el mediano plazo se constata que hubo desalojos de varias familias y la reducción de las superficies de los campos en aquellos casos que prosiguieron con la ocupación. Finalmente, el jefe de comisiones de lotes pastoriles, Federico Molina, expresaba que la situación de los pobladores ya había sido considerada individualmente y resuelta, por lo que consideraba que correspondía archivar el expediente. En este contexto, la imposibilidad de acceder a la compra de

⁷⁸ Durante la primera presidencia de Juan Domingo Perón (1946-1952), la dirección de Protección del Aborigen pasa a depender de la Dirección Nacional de Migraciones, creada en 1946, y también lo hace el Instituto Étnico Nacional, formulado para la realización de estudios etnológicos y que ofició de asesor de la Dirección. Según Luciano D’Addario (2013), dentro de un modelo normativizador más amplio que incluía a inmigrantes y a otras poblaciones, el indígena será visto por este Instituto como un sujeto a proteger y a ser civilizado por el Estado, a la vez que es concebido como una reserva de fuerza de trabajo en vías de ser incluido dentro del concepto de “pueblo” (pág. 7 y 9).

una fracción de tierra en el caso de los indígenas fluctuaba entre la falta de recursos económicos y la pertenencia étnica que, junto a la asignación de extranjería en tanto “indio chileno”, los hacía aún menos deseables. De hecho, como lo demuestra el caso de Mariano Epulef, aunque contara con recursos económicos que lo catalogaban como “solvente” para tramitar la propiedad de la tierra, la abierta preferencia por otros no indígenas contruidos como fieles propulsores del proyecto de desarrollo económico y la civilización lo excluiría de los parámetros estatales.

Pese a que desde la órbita nacional se sigue pregonando la protección de los indígenas, tal como expresaba el Decreto N° 9658/1945 que establecía la prohibición de desalojar a los indígenas de las tierras fiscales y el propósito de resguardar las reservas constituidas, en los años sucesivos ya no encontramos pedidos colectivos y todos los requerimientos serían encauzados de manera individual por la administración estatal.⁷⁹ Conoceríamos por las entrevistas a algunos pobladores que, a los pocos años de haber encabezado el reclamo, Queupan vendió las mejoras que poseía y junto a su esposa, Lidia Barriga, se trasladaron hacia otras tierras –una de las versiones menciona que haya sido, probablemente, a la provincia de Santa Fe--. La solicitud para los miembros de estas familias se daba en un contexto donde la ocupación se veía amenazada por las casas comerciales de las familias García Crespo, Fernández García y otros comerciantes que, en pocos años, habían logrado amplias extensiones de tierras, convirtiéndose así en estancieros.

El acabado del estriamiento en el paraje Anecón Chico: el trazado del “cuadro”

A partir de la década de 1950 se producirá la definición de áreas discretamente delimitadas en función de marcar la propiedad privada en el paraje Anecón Chico. Como vimos en el capítulo 3,

⁷⁹ El mencionado decreto regulaba las actividades de la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios (Lenton, 2005: 436). Dicha norma establecía en su artículo 9° que: “En lo sucesivo, no podrá dejarse sin efecto las reservas indígenas existentes en los Territorios Nacionales, ni reducirse ninguna superficie de tierra fiscal, ocupada o explotada por indígenas, hasta la fecha del presente Decreto, cualquiera fuese su título de ocupación, sin el informe previo y favorable del Estado Mayor del Ejército y de la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios” (fragmento contenido en Expediente AHPRN N° 114676/54, fs. 7).

desde antes de la ocupación efectiva del territorio patagónico a fines del siglo XIX, el espacio comienza a ser medido bajo los cánones territorializadores colonizadores. A esa primera diferenciación del espacio que codificó en segmentos definidos como secciones, lotes y leguas (ver figura 14), le sucederían las demarcaciones de las estancias que, a través de los alambrados, delimitarían las posibilidades de movimiento de los pobladores y también consolidarían las maquinarias de diferenciación en la zona. Este perfeccionamiento del estriamiento del espacio liso de un paraje (Deleuze y Guattari, 1988) es el que nos detendremos a detallar para historizar los mecanismos mediante los cuales el “campo abierto” fue demarcado y modificado en su configuración por “el cuadro”.

Como se destaca en numerosas fuentes de la primera mitad del siglo XX, fueron las grandes compañías de tierras y las casas comerciales las que tomaron ventaja de la precaria situación y desamparo legal en que se encontraban los mapuche. A través de mecanismos de endeudamiento, de circulación de información y de connivencia con los poderes del Estado (la policía y jueces de paz), lograron quedarse con vastas extensiones de tierra y con el escaso capital que estas familias luchaban por generar. Según se puede conocer mediante la memoria de los pobladores y las fuentes de archivo, el mecanismo utilizado en la zona de la cuenca del Arroyo Comallo consistía en hacer firmar, a los y las titulares de los permisos precarios que el Estado extendía, documentos en los que aceptaban cancelar con la tierra ocupada o con animales las sobredimensionadas o inexistentes deudas contraídas; o donde aceptaban transferir bienes u otorgar “permisos” a terceros para ocupar una fracción del campo donde residían, o bien accedían a la venta de mejoras (viviendas, corrales, galpones). En particular, se registran en la memoria de los pobladores varios casos en que los comerciantes de entonces levantaban alambres no permitidos —tal como sería denunciado en la década de 1950 por referentes indígenas— e incluso en horas de la noche, como fue el caso de Fernández. También era común que introdujeran animales en los

campos ocupados por pobladores mapuche, ya sea para incriminarlos de robos o para simular la ocupación de un lote fiscal en una inspección de tierras, maniobra que hasta no hace muchos años atrás seguían utilizando estancieros de la zona para deslegitimar reclamos mapuche. Todas esas estrategias habilitaban luego a los comerciantes para justificar la ocupación de las tierras que solicitaban aunque no residieran en ellas y a los inspectores de tierras para negar permisos de ocupación a las familias mapuche, reducir las fracciones de sus ocupaciones o, directamente, ordenar desalojos.

Estos mecanismos de expulsión eran justificados por los inspectores en la supuesta conformidad de los indígenas “demostrada” en la firma de documentos de entrega. Sin embargo, en los expedientes de tierras se puede corroborar que la mayoría de los mapuche imprimió sólo su huella dactilar o fueron los mismos comerciantes “compradores” los que firmaron a ruego del supuesto “vendedor” por “no saber firmar”, lo que genera dudas sobre el carácter voluntario y juicioso de las entregas de tierras, mejoras y animales. Este accionar no escapaba del conocimiento de los funcionarios designados en la zona. El mismo delegado de Tierras de San Carlos de Bariloche escribió en 1934 una carta solicitando la intervención de sus superiores en casos como este:

Estima el suscripto que debería dictarse una resolución que proteja a los pobladores a fin de evitar los despojen de sus capitales. Pues como ya lo ha podido constatar esa Superioridad, la mayoría de los comerciantes acuerdan créditos a los pobladores para luego iniciar el cobro por la vía judicial a fin de quedarse con todos los bienes por un pequeño desembolso de dinero (Expediente AHPRN N° 93.200/29 y acumulados, fs. 34 y vta.).

Asimismo, los pobladores recuerdan claramente los procesos de descapitalización –como el emprendido por la Casa de Ramos Generales de Fernández (ver figura 15)--, cuyas estrategias eran proveer de mercadería, sostener el endeudamiento, obligar a los productores a saldar la

deuda con frutos de la producción (lana y cueros) y condicionar la relación solamente con un comprador, limitando la capacidad de negociación de los productores. En la memoria de los pobladores, y por algunos comprobantes que reservan en sus archivos familiares, el caso de los comerciantes españoles Generoso Beledo y Francisco Carro, localizados en Laguna Blanca y Cañadón Chileno, parece ser diferente a la norma, dado que pagaban con dinero en efectivo – inusual transacción en el comercio con indígenas—y las deudas podían ser canceladas y no sostenidas indefinidamente.

FIGURA 15:

Boleto de compra-venta de lana expedida por la Casa de Ramos Generales de Ramón Fernández en el que se consigna que el vendedor no podrá “efectuar venta ni entrega alguna a nadie absolutamente” hasta cancelar el crédito de su cuenta corriente.

CASA ANECON CHICO
 DE
 RAMÓN FERNÁNDEZ

Boleto de Compra-Venta

Yo Sr. Benito Linares vendo al Sr. Ramón Fernández los siguientes frutos de su propiedad que se comprometo a entregar en buena paciencia y a las precios que a continuación se expresan, en Anecón Chico y a regañar en el domicilio del comprador.

Descripción	Cantidad	Unidad	Precio
Lana 1000 kilos Los diez hilos de 1000 pesos 200000	1000	kilos	200
Cueros consumo, mas de 1/2 lana			
lanas poco lana			
escribas			
mantas			
pegueros grandes Cada uno			
Corda yegueriza El hilo			
Pluma de avestruz			

No podrá el vendedor efectuar venta ni entrega alguna a nadie absolutamente sin antes haber terminado con este contrato. El importe resultante sera para el credito de su cuenta corriente.

De conformidad firman el presente en
 Anecón Chico, Diciembre 5 de 1922.
 Benito Linares que no sabe firmar lo hizo
 Ramón Fernández

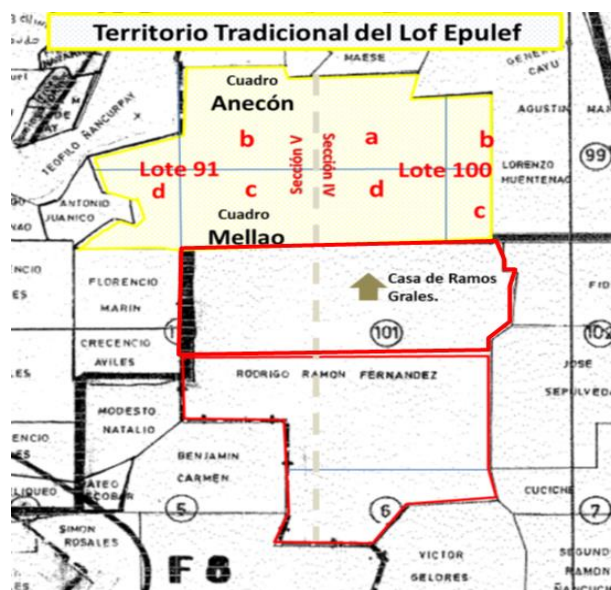
Fuente: Archivo de Benito Linares (h)

Los vecinos de Anecón Chico, entre ellos Mariano Epulef y Benito Linares, se abastecían de mercadería en la Casa de Ramos Generales de Fernández, ubicada en la legua b del lote 110 sección V (lindera al sur con los lotes aquí en cuestión), perteneciente a Rodrigo Ramón Fernández García. En dicho comercio funcionaba la estafeta del correo postal de Jacobacci donde

se recibían, entre otras cosas, las notificaciones de la Dirección General de Tierras de la Nación a los pobladores de la zona, y en la que se hacían los giros de dinero destinados al pago de pastaje – uno de los requerimientos legales para mantener la ocupación de la tierra en la etapa territorialiana-. De acuerdo con la lectura de los expedientes, se puede saber que la superficie ocupada por Fernández García en 1934 era de 10.000 hectáreas y era ejercida en el Lote 101 de la Sección IV, mientras que, sólo cuatro años después, esta superficie se había duplicado, extendiendo su ocupación sobre los cuadros linderos, es decir, el Lote VI de la Sección VIII y las leguas b y c del Lote 110 de la Sección V (Expediente AHPRN 132898/38). Para el año 1948, Fernández García tenía registradas a su nombre 20.000 has. de tierra (ver figura 16), y abastecía de bienes y víveres a una amplia zona. En el predio cercano a su comercio funcionaba la Escuela Primaria N° 154 a la que asistían los hijos de las familias mapuche y, además, según testimonios de los pobladores de la zona, era Delegado de la Dirección General de Tierras de la Nación.

FIGURA 16:

Consolidación del avance de Rodrigo Ramón Fernández García



Fuente: elaboración del *Lof Epulef* (2005) en base al mapa catastral contenido en Expediente 159515/1942 y acumulado 154315/43

En efecto, en 1948, Fernández García fue designado ad-referendum como delegado de zona de la “Dirección General de Tierras y Bosques” por el Jefe de Comisiones Pastoriles, Federico Molina. Entre sus funciones estaba la de controlar y asesorar a los pobladores, autenticar firmas en todo lo relacionado a la venta y construcción de mejoras o abandono de lotes y dar aviso por esas actuaciones a la Dirección de Tierras. Asimismo, estaba facultado para “tomar posesión” de un lote y de sus mejoras “si estos quedaran abandonados, dando cuenta dentro de las 48 horas para el nombramiento del nuevo responsable” (Expediente AHPRN 132898/38, fs 76). También debía hacer entrega de las comunicaciones realizadas por esa repartición y podía participar de todas las inspecciones de tierras que se realizaban en la zona. En compensación por sus tareas, se le descontaba un 30% de los impuestos por la ocupación en el caso de ser designado con “el cargo de Cuidador o Depositario” de mejoras siempre y cuando se desempeñara “con fidelidad y lealtad” y tuviera su cuenta al día (*ibídem*, fs 77). Molina expresará en una carta dirigida al interventor de la Dirección General de Tierras que la designación como delegado de Fernández García respondía a que se trataba de “un poblador bien conceptuado y vecino de responsabilidad” (*ibídem*, fs 77 y vta). Entre los pobladores incluidos en su jurisdicción se encontraba Benito Linares.

Además, de todos estos mecanismos de empoderamiento, Fernández García utilizó especialmente uno a su favor, que era parte de las normas sociales de la época y donde se conciliaban pactos de reciprocidad mapuche y no mapuche: ser el padrino de varios de los hijos de Mariano Epulef. Eso le otorgaba una serie de responsabilidades, pero también de privilegios. Es decir que, además de tramitar como delegado de tierras las gestiones de Epulef, conocía cabalmente la forma de vida de la familia, los recursos y bienes de los que disponían. Además, uno de los hijos de Fernández García, Rodrigo Ramón Fernández, era quien lo secundaba en las tareas comerciales y lo acompañaba en las gestiones administrativas. Rodrigo Ramón (h), conocido como “Ramoncho”,

será quien paulatinamente a partir de 1950 irá avanzando sobre las tierras ocupadas por la familia Epulef y la de los demás pobladores mapuche de los Lotes 100 y 91.

En 1947 muere Mariano Epulef. Hasta ese momento, según las memorias de nuestros vecinos y familiares, Fernández (h) nunca pretendió el campo ocupado por Epulef. Recién luego de la muerte de éste comenzaron las visitas de Fernández (h) a su viuda, Carmen Paillapi, quien hablaba poco el castellano, no sabía leer, ni escribir ni firmar (Expediente AHPRN N° 159515/42, fs. 74 y vta.). Carmen había quedado a cargo de sus 9 hijos menores junto con Eulogio, uno de los hijos mayores, y de la administración de la sucesión de Mariano Epulef (*ibídem*, fs. 74). Según las mujeres mayores de la familia Linares, en una de esas visitas Fernández (h) prometió a Carmen Paillapi que la ayudaría a mantener a su familia en virtud de la relación de reciprocidad que se debían por la condición de compadre que su padre tenía con ella. Pero, también en esas visitas, Fernández (h) presionaba a Carmen Paillapi para que le pagara una supuesta deuda por víveres que Mariano Epulef había dejado pendiente. Cuentan los pobladores de la zona que uno de los primeros bienes que “Ramoncho” sustrajo de la familia Epulef fue el automóvil, propiedad de Mariano. Con el tiempo, también se llevaría los animales y otros bienes. Cabe destacar que, en el ámbito rural, los crianceros saldan sus cuentas con los frutos del capital (lana, cuero y pelo) y no con el capital (los animales), a menos que la intención sea privarlos de la fuente de recursos para que sólo les quede el campo para pagar. Pero, más allá de eso, Mariano Epulef no tenía deudas pendientes con Fernández (h), quien nunca presentó ningún registro de la supuesta deuda. Según surge de la lectura de los expedientes, la economía de Mariano Epulef siempre había sido próspera y solía mantener su cuenta de pastaje regularizada (con cánones onerosos para la época). Por lo tanto, difícilmente quien no pudiera pagar sus alimentos, pagaría regularmente las cargas fiscales, sobre todo teniendo 11 menores a cargo.

En 1950, dos años después que su esposo Mariano falleciera, Carmen Paillapi muere en el puesto “El Rosado”. En las inmediaciones del mismo descansan sus restos, así como los de algunos de sus hijos. Con la muerte de Carmen, la sucesión (el campo, los puestos y los animales) quedó entonces a cargo de su hijo Eulogio Epulef quien, además, se responsabilizaba del cuidado de sus hermanos menores. Según los relatos de la familia y de los pobladores de la zona, dos de las hijas más pequeñas del matrimonio Epulef-Paillapi fueron llevadas por la familia Fernández para, supuestamente, hacerse cargo de su crianza y educación. Sus hermanos perdieron comunicación con ambas y, por datos testimoniales, se sabe que al menos una de ellas fue, hasta 2005, empleada doméstica de la familia que la “apadrinó”. Personalmente, nunca pude llegar a ubicarlas pese a que pregunté por ellas.

Luego de la muerte de su madre, Eulogio Epulef comenzó a ser manejado por Fernández (h) mediante el suministro de bebidas alcohólicas. Fernández (h) insistió con la existencia de una deuda que habría contraído su padre con él, a la que luego agregó otra de su madre Carmen, exigiéndole a Eulogio que se hiciera cargo de ambas. El “pago” comenzó a efectuarse, en primer término, con los animales de la Sucesión Epulef. Así, en pocos años, Eulogio pasó de ser propietario de los bienes y animales de la familia Epulef a ser puestero de Fernández (h). En esas condiciones y circunstancias no fue difícil para Fernández (h) hacerle firmar a Eulogio las constancias que necesitaba para justificar sus derechos sobre los campos. Además, recordemos que su padre fue quien estuvo encargado de esas gestiones y el mecanismo administrativo para adquirir la tierra era vastamente conocido por Rodrigo Ramón Fernández (h). Los documentos que presentó, y que están firmados por Eulogio, dan cuenta de cuestiones de hecho acaecidas u operaciones cerradas con anterioridad a la fecha de la firma. La constancia a la que se refiere Fernández (h) para acreditar la transferencia, es un documento firmado por Eulogio el 17 de abril

de 1953, en el que declara haberle vendido, en diciembre de 1951 (1 año y cuatro meses antes), las mejoras de la sucesión Epulef sin indicar el precio de la venta (*ibídem*, fs. 106).

Estas prácticas de descapitalización y de abuso de las condiciones de familiarización se combinaron con amenazas de violencia física y simbólica sobre las personas, en especial, sobre las más desvalidas (ancianos, niños, mujeres jóvenes, personas con discapacidad y analfabetos). La estrategia de infundir temor es recordada en las contadas de los pobladores. En particular, mi madre recuerda un suceso vivido a sus tres o cuatro años de edad, cuando “el gallego” pasó con su chofer en un camión por al lado de su casa y amenazó a su padre, Benito Linares, que le sacaría las chivas que pastoreaban en “su campo”. Discutieron y Fernández amenazó a Linares con matarlo y sacó una escopeta. Linares ya estaba ciego y fueron sus niñas pequeñas quienes lo defendieron dándole patadas en los tobillos al comerciante. Su hija mayor, Delidora, intervino, y ante el susto del chofer por el cuadro que veía, le sacó el arma a Fernández y le pidió que se fueran. Mi madre sólo pudo recordar estos hechos y contarlos cuando ya había pasado varios años de la denuncia del *lof* por el robo de las tierras a los Epulef-Linares.

Al despojo de la familia Epulef se sumaron otros gravísimos hechos que son recordados con mucho dolor e impotencia por las familias de la zona. Fernández (h) despojó a la totalidad de los pobladores residentes en el Lote 100, no sin antes descapitalizarlos, tal como lo hizo con Carmen Paillapi y su hijo Eulogio, mediante el cobro de supuestas deudas contraídas con su comercio. Los hermanos Ibáñez y Cañulef, luego de haber perdido la totalidad de sus animales en manos de los Fernández, se vieron obligados a dejar definitivamente el campo. José Huichanao fue desalojado por la fuerza por Esteban Fernández, hermano y socio hasta entonces de Rodrigo Ramón Fernández (h). Según la propia familia Huichanao, Esteban llegó un día repentinamente a la casa de José Huichanao y, alegando que había comprado el campo, cargó a la familia en un camión y, sin más, la trasladó al paraje Cerro Mesa, donde actualmente reside. Ante tal

panorama, era inminente que el avance usurpador de Fernández llegaría hasta las tierras ocupadas por la familia de Benito Linares y Elvira Epulef.

En 1955 el Territorio Nacional de Río Negro fue provincializado junto a los demás territorios del sur mediante la Ley 14408 del 30 de Junio. De ahí en más la responsabilidad de la distribución de las tierras fiscales sería del estado provincial.⁸⁰ Los reclamos por parte de representantes indígenas por el avance ilegal de comerciantes y bolicheros fueron dirigidos, en este contexto, a investigar el accionar de las autoridades provinciales. En 1945, Gerónimo Maliqueo fue designado el director de Protección del Aborigen de la zona de Ingeniero Jacobacci. A él dirigiría su nota Segundo Coñohuel en 1955 reclamando información en representación de pobladores indígenas afectados por el alambrado de sus campos. Requería que se diera cuenta si comerciantes extranjeros linderos a sus campos contaban con permisos otorgados por el Gobernador, dado que “se hacen pasar por pequeños potreros cuando cierran 4, 5, 7, 9 o más leguas en distintas zonas” (AHPRN, Expediente 415348/1955, fs. 1). Entre esos comerciantes mencionaba:

En Anecón Chico Río Negro Ramón Fernández comerciante con varias leguas cerradas de años anteriores más tres leguas en Abril año 1955. En Anecón Chico Río Negro: Francisco Sfeir comerciante en Clemente Onelli y con cinco legua alambrada año 1955. Desde Anecón Chico hasta la via F.C. José Merelles e hijos comerciantes que se hacen pasar por proveeduría y con más o menos cinco leguas y otras tantas en pie de alambrar (*ibídem*).

Además detallaba casos similares del proceder de comerciantes en las zonas de Moligüe, Mamuel Choique Grande, Quetrequile y hasta en el Territorio de Chubut. El malestar se producía porque

⁸⁰ El artículo 10 de la mencionada ley nacional establecía que “pasarán al dominio de las nuevas provincias las tierras fiscales ubicadas dentro de sus respectivos límites territoriales. El Poder Ejecutivo podrá convenir con las nuevas provincias la realización de los trabajos técnicos tendientes a la correcta delimitación de las tierras fiscales. Hasta tanto se constituyan definitivamente las autoridades provinciales el Poder Ejecutivo podrá disponer la adjudicación de tierras fiscales entre los actuales pobladores” (Ley Nacional 14408/55).

dejaba constar que conocían que las leyes establecían límites a las ocupaciones y que impedían que los familiares de quienes ya habían obtenido tierras pudieran solicitar más, lo cual era cierto. A eso agregaba que el Gobernador había informado que estaban suspendidos los permisos para alambrar, lo que producía enojo, pues “los aborígen [sic] que somos no tenemos derecho ni construir un potrero meno alambrar una legua de tierra creemos sería justo en cuanto los señores acaparadores de tierras fiscales tienen permiso o violan las leyes del Código Rural” (*ibídem*, fs. 1 y vta.). Coñohuel solicitaba, además, que se creara una comisión para inspeccionar la zona y cerraba su petición hacia el Director “con un abrazo peronista de este hermano aborígen” (*ibídem*).

Sin embargo, las autoridades escogidas por los comisionados federales para organizar administrativamente los nuevos estados provinciales, sólo estuvieron dos semanas en el cargo.⁸¹ En el contexto del golpe militar autodenominado “Revolución Libertadora”, las palabras de un indígena que además se suscribía como parte del movimiento peronista no tendrían ningún eco en el ámbito de la Dirección de Protección del Aborígen ni en ningún otro lugar. De hecho, al año siguiente la Dirección se disuelve por decreto ley 12969/1956 para entregar a las provincias todos los intereses que custodiaba. A partir de esa norma, se estableció que en la provincia de Río Negro los temas indígenas dependerían del Ministerio de Asuntos Sociales, quien tendría la tarea de “restudiar [sic] todos los permisos precarios para alambrar, otorgados por esta Gobernación hasta lograr un concepto cierto de la validez legal de los mismos, en cuanto a los intereses de los aborígenes” (Expediente AHPRN N° 114676/54, fs. 6). Igual proceso de revisión se haría con los permisos gratuitos de ocupación y concesiones de pastaje y arrendamiento otorgados a los

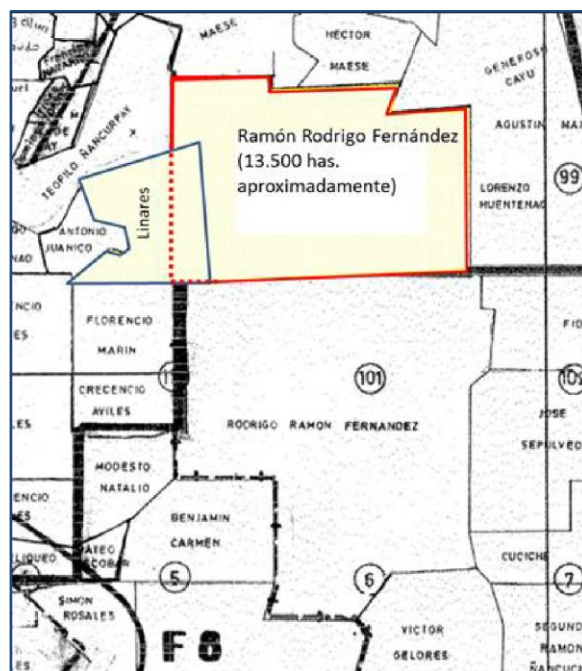
⁸¹ La Ley nacional 14408 establecía que el Poder Ejecutivo designaría comisionados federales en las nuevas provincias creadas. El comisionado federal para Río Negro fue Emilio Belenguer, desplazado tras el golpe militar de 1955 por el Teniente Coronel Gualberto Wheeler, jefe de la guarnición militar de Viedma, quien asume como interventor de la provincia.

indígenas por la Dirección General de Tierras nacional. Asimismo, debía examinar los antecedentes de los delegados indígenas para evaluar si los relevaba o los confirmaba en el cargo. El decreto lleva la firma del interventor Guadalberto Wheeler, quien el mismo año también dispondrá que las decisiones respecto de las reservas de tierras para indígenas o aquellas tierras fiscales ocupadas por ellos, que había contemplado el Decreto 9658 de 1945, serían ahora tomadas exclusivamente por las máximas autoridades provinciales (Decreto N° 1364/1956, en Expediente AHPRN N° 114676/54, fs. 7).

El 27 de noviembre de 1956, Ramón Fernández solicitó en compra el predio que comprendía en superficie las leguas b y c del lote 91 de la sección V, ocupadas por la familia Linares, en abierta violación a las leyes vigentes por ser hijo de alguien que ya poseía propiedad en la misma zona y que cumplía funciones públicas como delegado de tierras. Además, solicitó las leguas a, c, d, más mitad sud de la legua b del lote 100 de la sección IV (Expediente AHPRN N° 159515/42 y acumulados) en la que habían vivido los Epulef, Cañulef, Ibáñez, Mellado y Huichanao. Por disposición del 4 de marzo de 1958, la Dirección General de Tierras, sin constatar las denuncias de Coñohuel ni de ningún otro poblador, le adjudicó en venta las 13.500 has. que en total sumaban las tierras de referencia (*ibídem*, fs. 110, ver figura 17).

FIGURA 17:

Primer despojo territorial. El perímetro en rojo demarca la superficie que titularizó Ramón Rodrigo Fernández (h), contigua a la de su padre, sobre el territorio del Lof Mariano Epulef. La línea punteada indica el área sobre la cual Fernández avanzó y que originó la denuncia ante la Dirección General del Aborígen en la década de 1960.



Fuente: Lof Mariano Epulef, 2005

Para que la venta quedara perfeccionada, el adjudicatario tenía como obligaciones abonar el cargo por ocupación y el precio total de la tierra, depositar el valor de las mejoras de terceros y practicar el deslinde de la tierra antes de mensurarla. Según Duplicado 1086 de la Dirección Provincial de Catastro, Benito Linares no fue citado como lindero para dar inicio a las actividades de mensura (*ibídem*, fs. 2), ni para dar su conformidad (*ibídem*, fs. 3) del deslinde y amojonamiento, aun cuando su ocupación del lote 91 constaba en el Expediente N° 66616/49. Por lo tanto, no existe convenio con Benito Linares que avale el deslinde y la mensura practicada. Por el contrario, el tendido de alambre ordenado por Fernández fue realizado durante horas de la noche sobre el cuadro “Mellao” (legua c del Lote 91) y se extendió 537 hectáreas sobre la legua d

del mismo lote y a pocos metros de la vivienda de la familia, consumando el avasallamiento sobre la superficie ocupada durante medio siglo por Benito Linares (ver figura 17).

En 1959, tras el retorno democrático, la provincia de Río Negro crea por Ley 109 la Dirección General del Aborigen que tuvo una permanencia de diez años. Esta fue encabezada por un Director General designado por el Poder Ejecutivo provincial y contaba con un Director Aborigen que mediaba con la población indígena. Esta Dirección provincial tenía, entre otras funciones, realizar “la adjudicación de tierras a aborígenes” y proponer medidas en los casos en los que se detectaran situaciones irregulares con tendidos de alambres sobre las reservas existentes (Cañuqueo y Wallace, 2019: 247-248). A este organismo recurrieron María Elena y Delidora Linares en representación de su padre, Benito Linares, que se encontraba ciego. La denuncia quedó radicada el 17 de abril de 1964 y fue elevada al Sub-Director de la Dirección, a la Sub-Secretaría de Asuntos Inmobiliarios y a la Oficina de Fiscalización a fin de que se procediera:

[...] a practicar una minuciosa y prolija inspección a la tierra de que se trata, a los efectos de establecer ocupación que ejerce el señor Benito Linares, grado de solvencia del mismo, aclarando a la vez la situación planteada con el señor Ramón Fernández (Expediente AHPRN N° 66616/49, fs. 3).

Cabe destacar que, según nos contaron las propias denunciantes, quienes tomaron esta denuncia no registraron ni que el alambre había sido tendido en horas de la noche, ni que Fernández (h) había amenazado en reiteradas oportunidades a su padre, Benito Linares, con la posibilidad de que algo pudiera dañarlo a él o a su familia si se oponía o lo denunciaba. El temor de Linares se fundaba, razonablemente, en que tenía varios de sus hijos aún pequeños, que la mayoría eran mujeres y en que él estaba ciego.

A pesar de lo actuado, la Dirección de Catastro y Topografía, el 19 marzo de 1965, manifestó que “el estudio técnico legal del plano y documentación correspondiente ha permitido comprobar que no existe impedimento para su aprobación” (Expediente AHPRN N° 159515/42, fs. 121). Y la Subsecretaría de Asuntos Inmobiliarios manifestó, el 29 de junio de 1965, que habiendo estudiado el Expediente N° 159515/42 y su acumulado 122219/38:

[...] no surge impedimento legal alguno para que se apruebe la mensura de deslinde y amojonamiento que la Dirección de Catastro y Topografía presta su conformidad, no existiendo terceros que cuestionen derechos sobre las tierras mensuradas (AHRN, Expediente 159515/42, fs. 122).

Evidentemente, esta Sub-Secretaría no tomó en cuenta la denuncia de María Elena y Delidora Linares, radicada en su delegación once meses antes. El poderío económico de los Fernández llegó a su apogeo en la década de 1960 del siglo pasado, cuando se había consolidado como una sociedad terrateniente de hecho en base a tierras robadas a familias y pobladores mapuche mediante maniobras que configuran verdaderas y enormes lesiones en las subjetivaciones mapuche, delitos de estafa, abuso de autoridad y daños irreparables sobre la estructura social y material de las familias mapuche.

La familia Fernández acumuló más de 50 mil hectáreas en la zona, incluyendo a los parajes Anecón Chico, Cerro Mesa, Quili Bandera, Laguna Blanca, Aguada del Zorro, Las Mellizas y Cañadón Chileno (Kropff, 2019). Esta imponente acumulación de tierras, bienes y animales era repartida entre varios integrantes de la familia de Fernández García, en su mayoría, hijos, yernos y sobrinos. Claramente, y ya en tiempos de la provincialización, esta acumulación de tierras contravenía lo establecido en la Ley Provincial de Tierras N° 279, sancionada en 1961 – particularmente, los artículos 40.d, 45, 46.c y d--, y no pudo ser ejecutada sin el aval de los funcionarios estatales. Esta situación afectó la ocupación de la familia Epulef-Linares, que vio

reducida su ocupación de 13.500 has. a 1600 has. En la actualidad, esa reducida superficie es conocida por los miembros del *lof* como “cuadro chico”. Pero también otras ocupaciones tradicionales ejercidas por grupos mapuche fueron afectadas por el avance de los Fernández, tales como la del *lof* Villar-Cayumán de Quili Bandera; la de la comunidad *Epu Katan Mahuida* de Cerro Mesa; la de la comunidad *Newen Ñuke Mapu* en los parajes Cañadón Chileno, Las Mellizas, Anecón Chico, Fita Huau y Comallo Abajo; la de la comunidad *Pulang Lafquen* en el paraje Aguada del Zorro, y la de muchos otros pobladores mapuche y campesinos no indígenas (algunas referencias en Expedientes de la DGTyC N° 130716/40 y N° 10641/71). La práctica discriminatoria de los funcionarios de gobierno fue legitimando el despojo en la zona, ya sea realizando asientos ilegales, ocultando pruebas, omitiendo hacer denuncias, dando falsa información, dilatando trámites o emitiendo dictámenes parciales o infundados.

Reconectando con un colectivo desde experiencias de subalternidad

A partir de los redescubrimientos propiciados por la triangulación entre memorias sociales, archivos e historización de procesos de articulación comunitaria, entendemos que la reapropiación de la categoría de “reducción de indígenas” en la experiencia de la cuenca del Arroyo Comallo entraña, lazos familiares, orígenes comunes y formas de vincularse que son significativas en la trama de los parajes. En la incorporación de lógicas administrativas para la visibilización de los colectivos indígenas, como la del representante o la del delegado de reducción, también se permean formas de comunalización. En el caso de la reducción que representaba Queupan o la que administraba Prafil, la jurisdicción respondía a la trama conformada a partir de distintos tipos de relacionalidades mapuche. El *kamarikun* y la figura social de prestigio por ser *longko* de su comunidad en el caso de Prafil, o la experiencia común del despojo en el caso de Queupán –y probablemente su origen desde una “tribu” reconocida por

el estado--, son formas en las que se fueron resignificando estilos de representación y organización comunitaria en contextos de demandas territoriales. La permanencia de formas colectivas entramadas a partir de vínculos significativos localmente son experiencias que se han actualizado en distintos momentos de lucha y rearticulación comunitaria en tiempos contemporáneos (Cañuqueo, Kropff y Pérez, 2015). En la década de 1980, la figura de “delegado de paraje” fue nuevamente puesta en práctica y resignificada a la luz del proceso particular de movilización de “la indígena”, como muchos mayores llamaban al CAI. En la memoria de Rosario Cañupal, militante de la organización del paraje Fita Huau, la figura del “escribano” Prafil fue reconectada con el contexto de los reclamos de tierras donde la fuerza residía en el colectivo:

“¡Prafil! Paulino Prafil eseee... ese viejito sería un escribano, *me dijo mi tía que siempre iba al gillatun* [ceremonia mapuche], Rosa Cañupal. Ella era de acá, pucha y de a caballo iban al gillatun. No lo conozco bien, conozco el nombre nomás. Yo lo conocí al viejito ese, *ese hacía mucho por las tierras pero no le daban lugar, porque tampoco no tenían escribano*. Me dijo mi tía una vez, que quería un escribano. Yo no alcancé a ir, si hubiera alcanzado a ir, cuando yo quería ir, ya era fallecido. Paulino Prafil. *Yo quería un escribano que sepa bien leer, escribir, hacer las notas*. ¡Claro! pero no, eso no alcanzaba. Yo lo iba a hacer, insisto [...] conseguir bien limpia la tierra, que la entreguen. Si los aborígenes somos los dueños de la tierra, yo siempre le digo alguno, nosotros los aborígenes somos los dueños de la tierra. *Otros dicen, yo eso no, yo solito, y yo le digo, ¡mentira! Mentira. La solicitud tenían que hacer, los hombres [...]*” (Rosario Cañupal, Fita Huau, 2009, entrevista realizada por Laura Kropff, resaltado propio)

Además, la habilidad de confeccionar documentos por parte de los llamados “escribanos” no hubiera sido tan reconocida socialmente por otros indígenas sin las familiarizaciones (Ramos,

2010) construidas en las rondas de visitas que dieron origen a las notas que encontramos en expedientes de tierras y en los archivos familiares. En ese sentido, la figura de Queupan no solo destaca por su habilidad para redactar escritos, sino también porque pese a que “no tenía ningún guardaespaldas”, como decían los pobladores de Laguna Blanca, transitó por diferentes hogares advirtiendo sobre el despojo y organizando de manera autónoma —sin reconocimiento estatal— los reclamos de las familias.

En las primeras décadas del siglo XXI se fue consolidando una forma de interpelación hacia el estado que resultaba novedosa en la zona de la cuenca del Arroyo Comallo: la de *lof*. Para el CAI el *lof* era la forma de nombrar y dar entidad a una gran parte de la población mapuche con presencia en la provincia de Río Negro que había sido despojada de sus ocupaciones tradicionales por acción de estancieros y “bolicheros” que actuaban siempre en connivencia con el estado. Hasta fines de la década de los noventa, el CAI planteaba la defensa de la tierra como una lucha que articulaba en términos de clase a indígenas y sectores campesinos empobrecidos. En un proceso que Valeria Iñigo Carrera (2020) describe como de “repliegue de la conciencia política sobre la especificidad de la condición étnica” (Iñigo Carrera, 2000: 405), en los primeros años de la década del 2000 el CAI planteó la discusión interna por la defensa y la recuperación del *wallmapu* que otras organizaciones mapuche del *Puelmapu* venían promoviendo. Así, tanto el acompañamiento a los procesos de reclamo y de reafirmación territorial —como fue el caso del *lof* Mariano Epulef—, como a las recuperaciones territoriales de otros *lof*, también habilitaron la discusión en torno a otras formas de posicionamiento colectivo. La categoría de *lof* permitió, entonces, incluir a núcleos familiares que se rearticulaban en pos de reclamar derechos territoriales lesionados antes que sólo a “paisanos” individuales, como fue hasta mediados de los noventa.

Si bien el CAI desde mediados de los ochenta había restablecido la voz de los “paisanos” en los procesos de movilización —y para muchos de los descendientes de esos actores aún hoy opera como categoría afectiva de pertenencia social—, algunos colectivos rearticulados en este nuevo período político nos planteamos la posibilidad de proponer la emergencia de nuevas tramas comunitarias mapuche de relación que habían sido clausuradas en décadas anteriores. Esa discusión fue posible, entre otras cosas, por la dinámica del debate que durante los noventa y los inicios del 2000 había generado el movimiento mapuche a ambos lados de la cordillera —analizado en el capítulo 1—y del que participamos algunas integrantes del *lof* Mariano Epulef como parte de la Campaña de Autoafirmación *Wefkvletuyiñ*. Esa participación activa nos hizo repensar a muchos cuál era el lugar del “paisano” en el esquema hegemónico de la historia. Si bien, es un sujeto que, pese a estar atravesado por una serie de injusticias, mantiene en alto sus condiciones morales de existencia, está en una posición de permanente subalternización respecto de la comunidad nacional e imposibilitado de modificar esa posición. Por eso, para el caso de nuestro grupo familiar y el de otros vinculados al CAI, el sentido de *lof* también implicó recuperar las propias formas de colectivas mapuche, la historia de nuestras familias y comunidades y poner en relevancia las formas de violencia y despojo que habían marcado la relación entre el estado argentino y el Pueblo Mapuche. Esa relación —establecida a partir de las prácticas desiguales que fundaron la matriz del estado moderno—subordinaba necesariamente a los indígenas y era necesario impugnarla y revertirla. Por eso, ya no se trataba de “organizar a la paisanada”, como se promovía durante los ochenta, sino de rearticular los grupos comunitarios mapuche y revincular la demanda territorial de cada *lof* en el horizonte de la “reparación histórica”, que para entonces estructuraba parte de la movilización mapuche en Argentina. Los ámbitos administrativos y judiciales de la provincia de Río Negro fueron dos de las principales arenas donde esa situación histórica de injusticias debía ser reparada.

Una de las innovaciones radicaba en que la idea de *lof* comenzó —desde el discurso y la acción política— a dar cuenta de las formas de despojo históricas sufridas por familias que no ingresaron a la categoría de “reserva”. Esas familias, además de no haber sido reconocidas como indígenas por el estado en Río Negro fueron, al mismo tiempo, desvinculadas de las tramas colectivas indígenas por organizaciones supracomunitarias mapuche. Es decir, que estas rearticulaciones en términos de *lof* incluían a aquellos considerados desde fines de los noventa y hasta el presente como “pobladores mapuche dispersos”. La elaboración de un escrito administrativo permitió, en el caso del *lof* Mariano Epulef, iniciar un proceso mucho más profundo de conexión entre memorias familiares y comunitarias, y datos de archivo que se reflejaban también en el espacio. Esto ocurrió a partir de un hallazgo: el documento de 1941. Ese documento daba cuenta de que en la zona habían existido, además de demandas individuales de tierras, otras hechas en términos colectivos. Sin embargo, al inicio de la Primera Parte de esta tesis, nos preguntamos por qué si existían esos antecedentes de movilizaciones indígenas colectivas en la zona costaba tanto que el *lof* Mariano Epulef fuera reconocido. Como cierre de este capítulo, nos interesa retomar algunos elementos trabajados hasta aquí para reflexionar acerca de las condiciones que hicieron que fuera inaudible la presencia de un colectivo mapuche en términos de *lof* a principios del siglo XXI. Entre estas condiciones concluiremos destacando, en primer lugar, el uso performativo de ciertas categorías de alteridad construidos en el proceso de asignación de la tierra basados en lógicas racistas. En segundo lugar, describiremos la construcción de una matriz espacial constreñida que opera en Río Negro y que se actualiza en diferentes momentos del presente.

Categorías performativas de inclusión y exclusión en la distribución de tierras

Como hemos visto, la operatoria de diferentes maquinarias diferenciadoras, basadas en una lógica racista, estructuró los imaginarios sobre el “apropiado” reparto de tierras. En este marco, las

“soluciones” a los pedidos de tierras gravitaron entre dos construcciones de sentido, originadas y consolidadas en los principios ideológicos de las élites antes y tras las campañas militares de conquista. La primera se encuentra impresa en la letra de la Ley 817 de “Inmigración y colonización” de 1876, más conocida como “Ley Avellaneda”. Allí se establecía que la población indígena era pasible de ser recluida en una fracción de tierra en una sección amojonada, pero sin subdividir, para “reducción de indios” y además se pregonaba que las “misiones” supervisadas por el Poder Ejecutivo traerían “gradualmente a la vida civilizada” a las poblaciones indígenas. Tal como analiza Lenton (2005), estas premisas se basaban en la concepción de que habían gradientes entre la población indígena que los distinguía entre los más civilizados —y, por lo tanto, ciudadanizables— y los más salvajes que necesitaban ser civilizados, antes de ser incorporados. La otra construcción a la que hacemos referencia tiene que ver con las diferentes visiones acerca de cómo se produciría esa incorporación: si como mano de obra o atendiendo a sus especificidades y concediéndoles reservas de tierras.

En el caso de la solicitud analizada se evidencia que, pese a que hubo cierta permeabilidad por parte de los integrantes de la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios para crear una reserva, el imperativo que predominó en la región fue el de la desarticulación de cualquier tipo de organización colectiva indígena por fuera de lo preestablecido. La política de fijación y diferenciación rionegrina se produjo en paralelo a la de incorporación y distribución de tierras para la producción ganadera que produjo “tipos admisibles” de adjudicatarios. Si bien en informes de inspección los indígenas figuraban como “ganaderos trashumantes”, esta identificación estaba muy lejos del tipo de productor ideal promovido por el modelo capitalista agroexportador. Este último, en la medida en que se fue imponiendo en la región, produjo al “verdadero” ganadero como alguien que podía no tener idoneidad en las tareas del campo (por ejemplo, un comerciante) podía tener o no capitales de inversión significativos, e incluso, no

tener hijos o familia que garantizara su continuidad. Pero decididamente no podía ser indígena. Si bien hubo lineamientos para la radicación y concentración de indígenas en áreas limitadas, la política estatal de la época estuvo destinada a desmovilizar todo intento de mantener el vínculo de las familias con el espacio territorial al que habían arribado luego de las campañas militares. Incluso en los casos en que esas tierras, por su baja productividad, no eran codiciadas por ninguno de los “verdaderos ganaderos”.

La tierra era, entonces, el principal recurso obtenido por el estado, y en las primeras décadas del siglo XX su distribución tenía como condición primera su estatus como desocupada. Para asegurar esto, era necesario consolidar una matriz de alteridades que legitimara en la práctica la exclusión del indígena y de los campesinos pobres mediante categorías como las de “aborigen”, “indio chileno”, “intruso” o “insolvente”. La técnica, para su producción, se basó tanto en la instauración de prejuicios y la generación de estigmas, como en la desvalorización de saberes y prácticas. En términos del planteo de Nikolas Rose (2005), la historización de la producción de estas formas de exclusión del acceso a la tierra en la zona permite reconstruir “genealogías de subjetificación” (p. 215), es decir, colocar el acento en la reconstrucción de las prácticas y procesos contingentes que constituyen tipos de sujeto, antes que historizar las ideas y pensamientos de dominación de unos sujetos sobre otros. Desde este ángulo, las categorías mencionadas son parte del mismo proceso de construcción de las subjetificaciones que produjeron y producen significados sobre los indígenas, así como de los regímenes de persona en base a una lógica racista. Al mismo tiempo, estas formas de exclusión configuraron tipos de autoridad estatal entre los administradores del estado —tales como gobernadores de territorio, inspectores de tierras, jueces de paz, policía, entre otros—, que se impusieron en las formas de interlocución en pos de obtener espacios para la radicación. Decimos que estas clasificaciones forman parte de la construcción de “racionalidades políticas” o “artes de gobierno” (Foucault,

1991) porque, en el sistema de inclusiones y exclusiones de distribución de la tierra rural, siguen operando performativamente ante las demandas territoriales del presente. Estas categorías —materializadas en prácticas, normas, y relaciones cotidianas con agentes estatales—son parte del proceso productivo de sujeción y subjetivación porque, desde ese tiempo hasta el presente, ser “indígena chileno”, “aborigen” o “intruso” ha modelado rutinas y comportamientos. Por un lado, porque para adecuarse a los tipos de agrupamiento habilitados por la administración territorialiana, los indígenas debieron aprender a incorporar lenguajes, modelos de representatividad y organización. Pero también porque ello tuvo implicancias en las formas de subjetivación o modos en los que los indígenas procesaron sus biografías particulares —visibilizando y ocultando experiencias personales, familiares y comunitarias--.

En la segunda mitad del siglo XX, estas sujeciones y racionalidades políticas sobre la distribución del espacio, forzaron a muchas familias a buscar titularizar sus tierras de forma individual, expulsando a muchos miembros de la comunidad. Durante los años siguientes, y en épocas de la provincialización, es la categoría de “fiscalero” —como un ocupante de tierra fiscal que cuenta con permisos precarios de ocupación que son permanentemente renovados sin alcanzar nunca la titulación definitiva—, la que actualizará los estigmas así como la situación de inestabilidad en las ocupaciones. La “precariedad” de los títulos sobre la tenencia de la tierra, en tanto manera de perpetuar a una parte importante de la población rural en una situación de inseguridad territorial, ha sido la política que ha tenido mayor continuidad en la provincia. En esta línea, ha sido en la figura del “paisano” que las sociedades locales recapturaron los esquemas racistas. En la zona, la noción de “paisano” articula las posiciones de un sujeto étnicamente marcado en su condición de indígena, privilegiadamente masculinizado y fuertemente asociado a una posición de clase subordinada dentro del esquema productivo ganadero capitalista en tanto “pequeño productor” de ganado. En relación a la tenencia de la tierra, el paisano suele estar más

asociado al “fiscalero” que al “propietario”, pese a que muchos pobladores en la zona de la Cuenca del Arroyo Comallo han logrado titularizar sus tierras de forma individual. Pero, además, el paisano también está asociado a valores y disvalores. En el caso de los valores, suelen resaltarse, por ejemplo, el sacrificio permanente frente a los embates de la naturaleza, a la honradez y la austeridad en el desenvolvimiento de su vida cotidiana. En tanto que, entre sus disvalores, el paisano es “borracho” y con pocas pretensiones de modificar su vida. El estereotipo se completa con las caracterizaciones de ser sumiso, obediente y resignado frente a las injusticias que se cometen en su contra, sobre todo ante los considerados como su antítesis: comerciantes, “bolicheros”, funcionarios y estancieros, también masculinizados y blancos o no indígenas, como es el caso de los “turcos”, que han obtenido estatus de reconocimiento y detentan cierto poder en la zona. Como toda operación racista, estas categorías incluyen y excluyen de forma selectiva, a partir de distribuir y adjudicar de maneras arbitrarias e intencionales ciertos parámetros de nación y determinados criterios de ciudadanía entre tipos de sujetos. En esa diferenciación jerárquica, el “indio” es la base de la sociedad en tanto representante del primitivismo y el “paisano”, aun siendo más cercano temporalmente a la comunidad nacional, nunca termina de modernizarse por estar atado a ciertos mandatos de autenticidad autóctona. Estas categorías son productivas porque son útiles para estructurar las relaciones sociales de la región y fijar a las poblaciones en ciertos esquemas de movilidad posibles. Las moviidades que se trazan por otros lugares no disponibles, son sancionadas y descalificadas como opciones posibles en la región. Es lo que ocurrió cuando los “paisanos” se organizaron en los ochenta o se rearticulaban en términos de *lof*, revalorizando de forma positiva sentidos de pertenencia étnica en términos colectivos a principios del siglo XXI.

La construcción de una matriz espacial constreñida y la representación cartográfica de la alteridad

Como vimos hasta aquí, en el Territorio de Río Negro el esquema territorializador estatal de fijación de población indígena que predominará será el de la reserva, de manera declarativa en las primeras décadas del siglo XX y recién con localizaciones puntuales en la últimas tres décadas del período. A través de la reserva se establecerán criterios clasificatorios de qué indígenas concentrar y cuáles no. La reserva fue uno de los mecanismos de incorporación que podría también ser analizado a la luz del proceso de “tribalización” que trabaja Delrio (2005), quien retomando el concepto propuesto por Cornell, estudia los contextos históricos variables donde se disputan recursos, medios políticos y categorías sociales; analiza diacrónicamente las formas en que se constituyen las disputas de imaginarios y proyectos políticos contrapuestos –la “cuestión indígena” y “el problema euro-americano”--; e indaga en los sistemas de interpretación de orígenes comunes compartidos entre los indígenas que persisten más allá de las formas de integración política a la comunidad nacional (Delrio, 2005a: 22 y 23). Decimos que la reserva puede ser analizada a la luz de los conceptos propuestos por el concepto de tribalización, porque permite dimensionar la politización de la categoría hegemónica de “reserva” como espacio social que, al mismo tiempo, produce grupos y genera un autoconcepto de identificación para los indígenas que previamente no se conocía.

Si bien la reserva es un espacio que fue pre-configurado por los administradores de la tierra rural como destino de la totalidad de los “indígenas insolventes”, sin importar sus trayectorias colectivas, el proceso de concentración y fijación también devino en otras formas de comunalización. Los grupos que recibieron reservas de tierras en adjudicación, como el de Zabala Colinamón, Ancalao, Ciriaco y Cañumil, tenían un sentido previo de pertenencia común que se reforzó a partir de la entrega de áreas reservadas. En esos esquemas de fijación es donde

identificamos la fricción, en términos de Tsing (2005), entre lógicas de organización colectiva que se van negociando en pos de la continuidad de un colectivo. Así, hasta hace no muchos años atrás —e incluso, aún en el presente— se escuchan presentaciones de pobladores que se autoidentifican como pertenecientes a “reserva” Cañumil, la “reserva” Prafil o la “reserva” Ancalao, e incluso algunos miembros de la generación militante de los ochenta que participaron del CAI referenciaban a esos colectivos como “tribus” de tal o cual “cacique”.⁸² Por otro lado, la situación socioeconómica de las personas ubicadas en las reservas no era homogénea ni de total insolvencia. Aún varios años después, algunos de las figuras representativas de las reservas, como Federico Zabala Colinamon⁸³ o Paulino Prafil, eran recordados por otros mapuche como personas con capital o *ülmen*.⁸⁴

Ahora bien, quienes no quedaron localizados en reserva también sufrieron un proceso de alterización y subordinación que los excluyó de una forma de espacialización que, en términos nativos, es nombrada como “el cuadro”. Si observamos un mapa catastral, avizoramos que en la zona hay dos formas diferenciadas de simbolizar las ocupaciones del espacio. Por un lado, la sinuosidad y, por otro, la simetría (ver figura 18). La sinuosidad se vincula con la historización de la Cuenca del Arroyo Comallo presentada hasta aquí: esas curvas y serpenteos que se dibujan en el mapa expresan las historias de aquellos pobladores y familias que lograron sostener sus ocupaciones, aun cuando hayan tenido que adecuarse a los parámetros y lógicas políticas. Pese a haberse sostenido en el espacio, muchos de ellos siguen estando en permanente riesgo de perder

⁸² Más recientemente, a instancias de los debates propiciados por el movimiento mapuche, esos posicionamientos y autoadscripciones se modificaron por el concepto de “comunidad”.

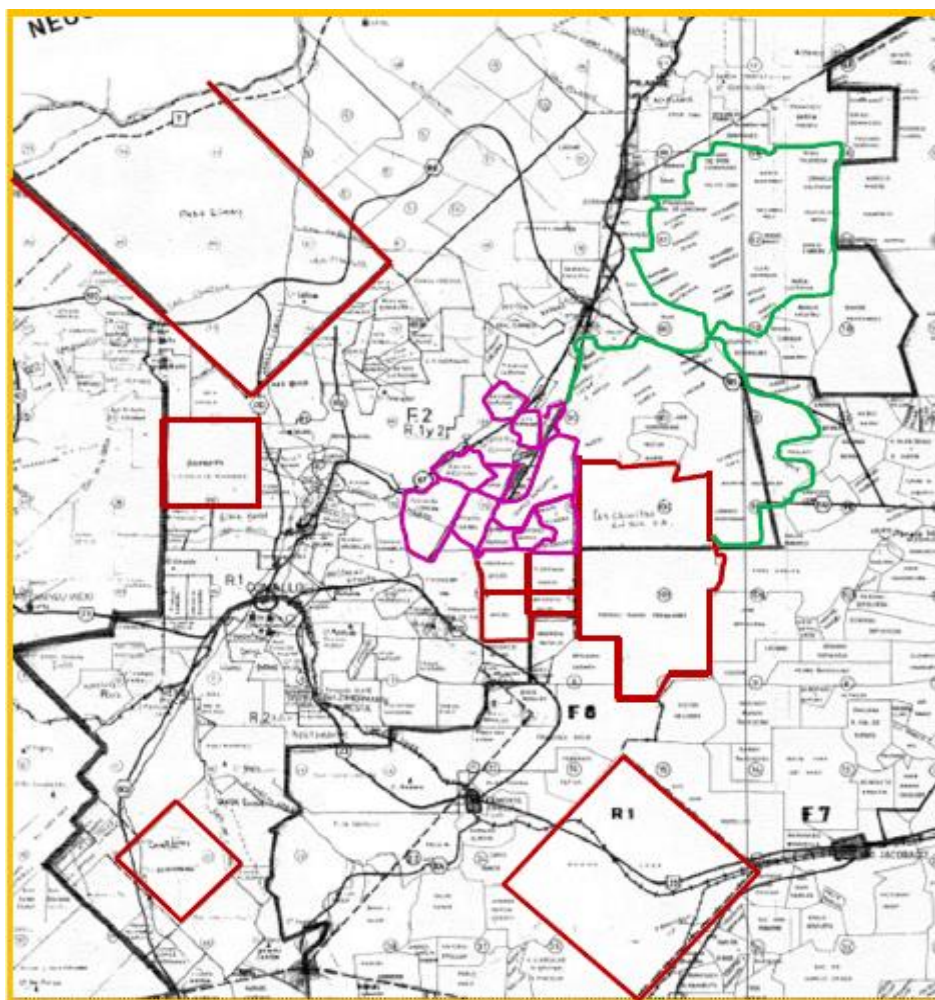
⁸³ Lucía Golluscio, una de las lingüistas que trabajó en la zona, apuntaba que Zabala Colinamon de Atraico era un “anciano de voz poderosa y personalidad atrayente” y que, además de “cacique” de su comunidad, era conecedor del repertorio discursivo mapuche, lo que hizo que pudiera “recoger dos textos muy importantes: el *ngillandungun* y un *Ilkantun* de amor” (Golluscio, 1987: 35).

⁸⁴ Agradezco a la lingüista Marisa Malvestitti por brindarme estas referencias sobre los reconocimientos sociales de estas personas recogidas en su trabajo de campo en la Línea Sur rionegrina, señalando la ruptura con esa aparente “homogeneidad” en la situación socioeconómica de la población indígena de aquel momento. Sobre el rol del *ülmen* indagaremos en el capítulo 7.

su ocupación por su carácter de “fiscalero”. En su opuesto, la simetría se vincula con la historización del despojo. Identificamos que los “cuadros” marcan la espacialidad constreñida en las lógicas estatales de ocupación y radicación, en la que resaltan las presencias de aquellos construidos como “verdaderos ganaderos”.

FIGURA 18:

Mapa catastral de la Cuenca del Arroyo Comallo en donde se sobreimprimen en verde, las ocupaciones de los pobladores sin título de propiedad, en rosado los titularizados en la década de 1980 y en bordó los “cuadros” de estancias.



Fuente: elaboración de la autora y de Laura Kropff (2015)

Uno de los efectos de esta producción dicotómica del espacio social rionegrino es la emergencia de una tercera categoría: los “cuadros chicos”. Esta nomenclatura espacial, de uso local, refiere a

los espacios en los que quedaron quienes no fueron admitidos de otra manera que no fuera a través del título de propiedad individual y que se encuentran en la actualidad repartidos en las fracciones sinuosas que visualizamos en los mapas catastrales. Algunos de ellos lograron obtener los títulos de propiedad sobre esas pequeñas fracciones de tierra recién a fines de la década de 1980. La mayoría aún espera que sus tenencias, catalogadas como “precarias”, sean reconocidas por el estado. A eso se ha sumado la relocalización que, durante la década de 1980, sufrieron varias familias en el paraje de Pilquiniyeu del Limay y que terminaron siendo emplazadas dentro de una cuadrícula de la expropiada estancia “María Sofía”.

La diferenciación entre “cuadro” y “reserva” no solo es resultado de una matriz de espacialidad constreñida, sino que también contribuye a la construcción de una forma de alteridad, en tanto diferencia a quiénes son admitidos en una u otra de esas configuraciones. Como consecuencia, mientras los indígenas que fueron espacializados en la “reserva” son los que fueron visibles para el estado –y para las organizaciones e instituciones que aplican políticas indígenas--, aquellos que quedaron en los “cuadros chicos” dejaron de ser visibles como indígenas.

La distribución desigual de la tierra en esta parte de la provincia de Río Negro no puede entenderse sin comprender primero la lógica racista que la estructuró y que colocó a los indígenas no sólo en estadios inferiores de civilización y civilidad, sino también como poblaciones en un estado latente de ilegalidad. Si tal como se viene afirmando desde hace relativamente poco tiempo, la propia historia de las fronteras fue producida en paralelo a los planes de avance y ocupación de los territorios indígenas (De Jong, 2016), la configuración de “cuadros”, “reservas” y “cuadros chicos” también puede entenderse como elemento necesario para la construcción y reforzamiento de la comunidad nacional y sus límites en esta región de la Norpatagonia. Como ya ha sido analizado por otros investigadores (Delrio y Pérez, 2020), este proceso de sujeción habilita a que, en diferentes momentos, se apliquen políticas de excepcionalidad a una población

que nunca es incorporada del todo a la comunidad nacional (Pérez, 2013). En el largo plazo, además, la marginación de un colectivo del estrecho margen de reconocimientos para la entrega de tierras resultó en la escisión de las trayectorias indígenas. Esta inseguridad territorial producida por la aplicación de una práctica territorializadora basada en el racismo, en una permanente excepcionalidad normalizante y en la atomización de los colectivos indígenas se actualiza en la actualidad con la aplicación de políticas extractivistas en la zona, tales como la megaminería. Estas políticas ponen en evidencia, una vez más, los efectos que produce este tipo de territorialización y construcción de subjetividades en la región, pues para que el gobierno provincial cumpla con la consulta previa, libre e informada de este tipo de proyectos cuando se afecta territorios indígenas –estipulada en la normativa sobre el tema--, aquellas comunidades indígenas que no cuentan con reconocimiento estatal deben esforzarse por demostrar su pertenencia y continuidad como colectivo. Además de eso, son interpelados por organismos del estado para que demuestren la permanencia de sus ocupaciones territoriales y para que den cuenta con precisión de las superficies que ocupan. Si a eso sumamos que gran parte de estos pobladores son, además, considerados como “fiscaleros” y sus territorios catalogados como “tierra fiscal” antes que reconocidos como territorios comunitarios, vuelve a emerger el temor entre la población mapuche a sufrir nuevos desplazamientos, reducciones, afectaciones o despojos para favorecer la implementación de estos megaproyectos. Además de eso, estos colectivos también corren el riesgo de ser nuevamente estigmatizados como “atrasados” frente al “progreso” o, directamente, contruidos como enemigos de la comunidad nacional cuando manifiestan públicamente su disconformidad a este tipo de políticas.

En la Segunda Parte nos interesa ahondar en aquellas prácticas y relaciones que quedaron subordinadas a los regímenes de verdad y territorializaciones impuestas sobre el espacio colonizado. Para eso retomaremos la noción de “memorias de marcha” en un intento por

comprender cómo se producen lugares de apego a partir de las memorias compartidas sobre las trayectorias y las movilidades que siguen siendo significativas para pensar la producción de los espacios ocupados y rememorados en el presente.

**Parte 2: La producción de territorializaciones desde las
“memorias de marcha”**

Introducción

Las distintas trayectorias por lugares físicos y sociales que los indígenas debieron transitar como resultado del avance estatal y privado sobre sus territorios, habían originado distintos procesos organizativos que producían formas de agencia y modos afectivos de relación con el territorio diferentes (Briones, 2005). Esto podía visualizarse a partir de la experiencia de trabajo con diferentes personas y grupos mapuche y mapuche-tehuelche de distintas provincias patagónicas que, aun sintiéndose parte del mismo colectivo, reflejaban posiciones variadas. Nuestro intento de comparación apuntaba a entender esas posiciones en sus aspectos procesuales, en sus contextos presentes y pasados y en su transcurrir cotidiano. En nuestro caso, la particularidad residía en que buscaríamos a los descendientes de un grupo de firmantes que en décadas anteriores se había definido a sí mismos como un colectivo indígena. Además, por mi conocimiento personal, sabía que muchos de los hijos y nietos de esas personas habían formado parte de cooperativas ganaderas indígenas (como la *Amuleiñ Com –vamos juntos-* o la Cooperativa Ganadera Indígena) y del Consejo Asesor Indígena (CAI). Así que partíamos del supuesto de que aún permanecía allí un colectivo que, pese a no haber sido reconocido por el estado, había logrado reproducir lazos de pertenencia comunitaria en términos indígenas.

A partir de tomar como referencia un documento de archivo donde se daba cuenta de la solicitud de 54 familias en el año 1941, iniciamos nuestro trabajo de investigación en la zona de Comallo. Nuestra estrategia se basó en seleccionar algunas familias para comenzar un viaje exploratorio de presentación donde diéramos a conocer nuestro proyecto. Hicimos varias copias del expediente de 1941 para poder llevárselo a las personas que iríamos a visitar y utilizarlo como medio para indagar sobre sus historias en el lugar. En función de reponer el contexto histórico, buscamos que las personas nos fueran contando, a medida que se iban familiarizando con nosotras, acerca del origen de sus familias. Llamativamente, todas ellas hablaban con bastante predisposición acerca

de sus abuelos y padres. En cierto sentido, era una narrativa que ya habían podido hacer en otros momentos. Muchas de las familias que inicialmente visitamos habían sido integrantes del CAI y otros, como en el caso de mi familia, habían iniciado un proceso de reflexión acerca de los orígenes a partir de demandas territoriales específicas. Lo primero que apareció en los relatos fue la recurrencia a la movilidad y los desplazamientos de las personas en busca de lugares para la radicación. Las experiencias de movilidad han configurado los relatos sobre esos tiempos en que los alambres y la propiedad privada aún no habían limitado los tránsitos y moldeado nuevos modos diferenciales de radicación, ocupación y fijación, algunas de las cuales describimos en el capítulo 4.

Por otro lado, la indagación sobre los efectos que la “Campaña de Desierto” tuvo en la población indígena y como evento fundante de la matriz estatal nación-territorio, era un tópico que había comenzado a abordarse en la academia argentina. El contexto del retorno democrático en Argentina había posibilitado, entre otras cosas, reflexionar acerca de los procesos de violencia estatal en ese período de la historia. En ese marco general, nos interesaba indagar de qué manera la desestructuración social que significó la “Campaña del Desierto” había afectado y dado origen a otras formas de generación de alianzas o si ciertas reglas de parentesco habían sobrevivido en una sociedad atravesada por la violencia. En nuestro caso, además, queríamos conocer mediante qué mecanismos se mantenían unidos aquellos grupos indígenas que no habían sido reconocidos por el estado como tales, ya que este no reconocimiento había implicado, en la mayoría de los casos, un nuevo desmembramiento familiar ante la imposibilidad de contar con un lugar en común para la radicación.

Esta parte de la tesis buscará dar cuenta de los contextos que se intersectan en una narrativa no lineal en la que diversos eventos tuvieron lugar (Ricoeur, 1981). Seleccionamos pasajes de distintos relatos que entendemos están relacionados con la forma en que se vivió la estructuración

de movilidades indígenas en esta región patagónica. Asimismo, en un intento por descentrar el discurso como único registro de esas experiencias, tratamos de analizar el modo en que se viven las movilidades del pasado en relación a los tránsitos por el espacio en el presente. Así, en el capítulo 6 analizaré la particularidad que adoptó la experiencia de movilidad en una zona amplia que las memorias producidas en la zona de la Cuenca del Arroyo Comallo vinculan, conectan y entraman nociones de espacio que se conciben como puntos de origen y vecindad compartidos. El objetivo es historizar los sentidos locales de territorialidad que han ido emergiendo a través de las “memorias de marcha” para comprender cómo arraigan en prácticas de ocupación que entran en disputa en tiempos contemporáneos. Para ello, comenzaré por contextualizar esa emergencia identificando cómo las configuraciones espaciales mediante el reforzamiento de fronteras binacionales, el trazado de divisiones administrativas locales y regionales y la implementación de la lógica de la propiedad privada redefinieron esas marchas partiendo del análisis del contexto propuesto por Lawrence Grossberg.

En tanto, en el capítulo 7 se abordarán formas de relacionalidad y territorialidad mapuche que fueron silenciadas en el marco de la relación con agencias estatales y privadas que reorganizaron modos de ocupar el espacio en esta región mediante el ejercicio coercitivo del poder, la subalternización de las poblaciones indígenas y sus saberes. Iniciaremos analizando las memorias sobre el paso de la denominada “Campaña depuradora de Mengué” que fue registrada en las memorias sociales mapuche como el paso de “la Fronteriza”. Esa campaña realizada en 1930 estuvo apuntada a la obtención de tierras y al disciplinamiento de la población sobre los modos de ocupar el espacio y constreñir lugares sociales. En la línea de los estudios de memoria, nos interesa ahondar, fundamentalmente, en la política del silencio (Dwyer, 2009) sobre un evento violento que ha dejado hondas secuelas en la zona, tanto respecto a la distribución de la tierra como a los modos de generar subalternidades indígenas. Particularmente, abordaremos cómo se

configuró desde los propietarios de casas comerciales y organismos estatales —nacionales, primero, y provinciales, después—una estrategia de apropiación y control espacial que conforma un tipo específico de región. Tras este análisis, nos detendremos en algunas de las formas de relacionalidad que entramaron formas específicas de territorialización que fueron silenciadas o que permanecieron sin ser audibles por falta de marcos de interpretación de esas relacionalidades. El objetivo es analizar cómo las trayectorias de desplazamiento y los vínculos con el territorio tomaron relevancia en contextos concretos en relación, también, a las diferentes estrategias de comunalización de las que participaron las personas de esta zona. Esas estrategias también hicieron que ciertas imágenes sobre desplazamientos y movilidades que surgieron en las conversaciones durante los años de trabajo de campo se tornaran significativas y fueran revalorizadas a la luz de los procesos de organización colectiva y de las preguntas de investigación.

Capítulo 6: El espacio de “la historia grande” y la persistencia de la movilidad en las memorias de arribo a la zona de Comallo

Introducción

*Hibridez, en realidad, es lo único que hay:
no sólo lo global es tan híbrido como lo local,
sino que el pasado fue tan híbrido como el presente.*

Lawrence Grossberg (2010: 18)

A fines de la década de 1980 “El Torito” recorría la ruta nacional 23 por la que se llega a Comallo, adentrándonos a la estepa entre el medio del polvo y el traqueteo que provocaba el ripio sobre la castigada carcasa de aquel Mercedes Benz 1114. El tren del estado y ese colectivo eran las únicas alternativas que tenía la gente para regresar desde Bariloche a sus hogares en los pueblos y parajes de la Línea Sur. Como en las novelas del realismo mágico, esos viajes eran postales móviles donde convergían personas, animales faenados o no, materiales de construcción, bolsas de harina y todo lo que los pasajeros necesitaran transportar enmarcados en un halo de polvo. Sea por el estado de la ruta o por las múltiples paradas que hacía “El Torito”, a mis 6 o 7 años de edad las distancias parecían en aquellos años más largas que ahora. Años después, sabría que muchos de esos pasajeros adultos tenían esa misma edad cuando sus padres, tías y vecinas hacían largos y prolongados viajes hacia la cordillera para pasar hacia los valles de Chile, llegar desde la Meseta de Somuncura o dirigirse hacia el otro lado del río Limay en busca de un lugar para radicarse. También viajaban visitando familiares, padres, hijos, amigos o buscando semillas, telas o lo que fuera menester. Estos circuitos de tránsitos eran posibles en el marco de una frontera que permanecía porosa, pese a un aparato estatal que intentó desactivar el circuito

comercial hacia el Pacífico y las redes sociales que unían a sociedades desde antes de los avances militares. La administración estatal centralizada en Buenos Aires avanzaba programáticamente sobre un espacio para reformularlo como un espacio abstracto, constreñido, mensurado y medible en leguas, lotes y secciones en lo que, retomando a Carla Lois (2006), simbolizaba el “deseo territorial” de asir un espacio desconocido. Asimismo, aunque estancieros y sociedades comerciales fueron reconocidos legalmente y por disposiciones administrativas, no se había efectivizado el control definitivo y la restricción que años después afectaría las movilidades.

Desde fines del siglo XIX, los antecesores de esos pobladores y los míos habían iniciado lo que los *puelche* recuerdan como los “largos peregrinajes” de abuelos y padres (Delrio, 2005a), empujados a desplazarse por amplios espacios a ambos lados de la cordillera a causa del *awkan* o *winka malon*. A otros, provenientes del lado oriental de la Cordillera de los Andes, también los antecedió similares historias de desplazamientos por un territorio que iba siendo apropiado por el estado chileno y las nuevas empresas colonizadoras. Pero también otras formas de movilidad que coexistieron con mayor o menor margen de autonomía fueron propias de las primeras décadas del siglo XX. Esos marcos temporales y espaciales serían actualizados y resultarían significativos en las conversaciones que mantuve con los pobladores con los que viajamos en el contexto de nuestro trabajo de campo. En este capítulo nos interesa dar cuenta de esos recorridos que en el presente continúan tejiendo vínculos entre las personas y el espacio, definiendo formas de relación y también marcos de interpretación que enraízan colectivos a un espacio concreto. Entendemos que únicamente reponiendo el contexto de esas trayectorias sociales podemos desentramar las formas particulares en las que se expresa la relación con el territorio en esta parte del otrora *wallmapu* autónomo. Como punto de partida para teorizar ese contexto, tomamos la propuesta de Lawrence Grossberg (2010) para analizar las relaciones, articulaciones y las

condiciones que propiciaron recorridos entre lugares, con el fin de entender cómo se fueron (des)territorializando los colectivos.

Grossberg puntualiza que hay, al menos, tres formas de constituir contextos o tres lógicas de contextualización. La primera es el espacio del entorno o situación al que describe, retomando a Félix Guattari y Gilles Deleuze, como la suma de las relaciones materiales dentro de un espacio particular. Un entorno o situación describe un contexto sociológico discursivo y material de actos, estructuras y acontecimientos que no se limitan a “ocupar” una porción de espacio-tiempo, sino que son la existencia misma de esos espacio-tiempo, a los que crea a través de las repeticiones y las regularidades de los elementos. Es lo que Doreen Massey (2000) describió como el encuentro con otros o la política de las interrelaciones que traman el espacio y que, a su vez, son configuradas por el espacio. Grossberg describe que cada entorno existe en relaciones espaciales complejas con otros entornos, pero no se vinculan de manera aleatoria ni caótica pues sus límites están definidos por regularidades materiales y la repetición periódica de elementos que son funcionales y direccionales. Así, el espacio es una multitud de entornos (solapados) como bloques heterogéneos de espacio-tiempo (Grossberg, 2010: 19). Siguiendo el vínculo con el planteo de Massey, sería aquello entendido como una “constelación siempre cambiante de trayectorias” que plantea “nuestra existencia socio-material común en un ‘lugar’ común” –la comunidad forzosa--(Massey, 2005b: 175) que nos determina y condiciona, pero también nos habilita.

Por su parte, el territorio o lugar existe cuando, a través de los entornos, se origina un ritmo o resonancia que se articula, coordina o se comunica. De esta manera, aspectos de diferentes entornos-contextos se reúnen en otro nivel, ya no como componentes direccionales y funcionales, sino dimensionales y expresivos. El territorio se distingue porque tiene una forma de existencia no subjetiva que va forjando contornos porosos y móviles. En ese proceso, reorganizan en sus

funciones tanto su “interior” –hecho de impulsos y actividades--, como su “exterior” –configurado por circunstancias--, distribuyendo, a la vez, fuerzas dentro de los entornos. Según Grossberg, el “interior” de un territorio es un sitio dinámico para realizar actos y producir lugares y sentidos de pertenencia o “moradas”. Ese interior, a su vez, se abre a otros entornos y territorios y es ese dinamismo lo que lo convierte en un espacio de pasajes y relevos. Pero al mismo tiempo, esa interioridad es inseparable de su exterior porque es aquello a lo que se abren sus límites. Por eso el territorio no es un fragmento de espacio-tiempo, sino más bien una articulación a través de espacios-tiempos para crear algo distinto. Dentro del planteo de Massey (2005a), esta posibilidad de aperturas es una condición del espacio, como un proceso en devenir y por ello, en constante producción y alejado de ocurrencias inexorables, tal como lo plantea la Modernidad (pág. 108).

El tercer y último modo de contextualidad que planteará Grossberg en su propuesta es la de región como construcción ontológica. En esta dimensión, ya no nos referimos a una posición material en el espacio tiempo ni a un lugar vivido, sino a las “formas de existencia –formas de ser en el espacio-tiempo—que son posibles y que constituyen las condiciones contingentes de posibilidad de entornos y territorios” (Grossberg, 2010: 21). El planteo de región como construcción ontológica que recuperamos aquí modifica el sentido con el que veníamos trabajando en los anteriores capítulos, donde la región operaba como “práctica de diferenciación geográfica y clasificación del espacio” (Benedetti 2009: 3). Nos interesa retomar este planteo para teorizar el contexto, pero también para vincularlo a nuestra propuesta analítica de “memorias de marcha”, pues entendemos que estas memorias se forman en procesos de interacción particulares entre agencias y entornos con proyectos diferentes y hasta antagónicos. Son esas interacciones las que van articulando espacios-tiempos que en el presente evocan entornos y regiones, pero también producen territorios. Los entornos que reconstruiremos se enfocan en el tránsito y la movilidad como forma de conocer cómo se fue configurado el “espacio percibido”

(Lefebvre, 2014) o espacio de la experiencia material en las múltiples dimensiones de la relación entre agencia indígena, agencias estatales y no estatales.

A partir de indagar en el documento con las firmas surgió la necesidad de preguntarnos por cuáles habían sido las condiciones de los arribos de esas personas que desde la década de 1920 en adelante, utilizando todos los mecanismos disponibles de la administración pública, desplegaron estrategias para la radicación, muchos de ellos sin lograrla o consiguiéndola a medias. El marco general era más o menos conocido por nosotros: las campañas militares de fines del siglo XIX habían despojado a los pueblos indígenas de sus territorios. Para hacerlo, el estado argentino había utilizado una serie de mecanismos deliberados de violencia y sometimiento que configuran una política genocida y cuyos efectos siguen vigentes en el presente. Sin embargo, la manera en que esto había sido experimentado por los firmantes de ese documento y sus descendientes era algo que nos interesaba reponer, pues el sentido común de la zona —que compartían algunos dirigentes mapuche con quienes dialogábamos— replicaba que “allí no había comunidad”, sino sólo pobladores “dispersos” y que “los nuevos” debíamos emprender una serie de pasos para obtener cierto reconocimiento por parte de las organizaciones indígenas. Para eso, fue necesario analizar las políticas territorializadoras que operaron en el contexto del documento que consideramos en el capítulo anterior, pero ¿cómo reponer las historias de arribo de esas personas? Quizás sus hijos o sus nietos pudieran conocerlas o dar información sobre ese momento de movilización. Con ese horizonte, visitamos a los descendientes de esos firmantes. Al comenzar las entrevistas y conversaciones, una de las primeras cosas que notamos fue que las biografías se contaban como trayectorias y por ende me propuse reponer esos movimientos.

Los entornos-situaciones y los territorios-lugar en la zona de los parajes: desplazamientos y conexiones

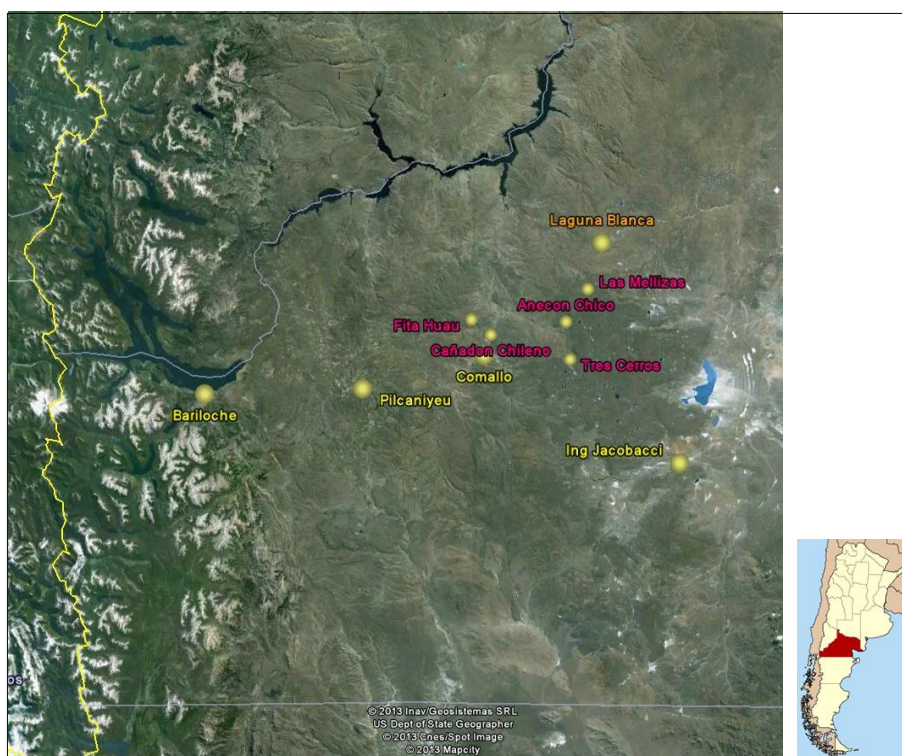
Jennifer Cole, en su etnografía Betsimisaraka (1998), puntualiza que para entender cómo se forma la memoria debemos analizar cómo se intersectan prácticas con proyectos puntuales en los ámbitos sociales y culturales donde las personas se relacionan intersubjetivamente. Es por eso que los discursos y los entornos-situación que aquí construimos, están antecidos por esas negociaciones intersubjetivas que han formado las memorias sociales sobre los arribos en estos parajes de la Línea Sur rionegrina. Entre esas negociaciones, no sólo estaba presente la de las entrevistadoras (una de ellas, mapuche)-entrevistados, sino también los procesos de rearticulación comunitaria como comunidades mapuche, pero también dentro del proceso cooperativista, en la lucha por la creación de escuelas rurales, como integrantes del CAI, entre otras formas que permitieron la reconstrucción de trayectorias y biografías en clave “indígena” –algunas heredadas y otras vivenciadas por los propios entrevistados--. En ese sentido, las vocalidades intertextualmente conectadas buscan proponer, a partir de una serie de entornos-situaciones, una “constelación” activa de posibilidades en que los mapuche han experimentado formas novedosas de ejercicio del poder sobre el espacio. Es decir, cómo han vivido la distribución de lugares sociales y la subordinación de prácticas y usos del espacio para comprender cómo se configuran territorios-lugar. Como señala Benjamin, “articular históricamente el pasado” es “adueñarse de un recuerdo tal y como brilla en el instante de un peligro” (2005: VI), cuando el peligro en este caso es una única narrativa –la del vencedor—sobre sucesos del pasado.

También será necesario en este análisis tener presente la propuesta de Maurice Halbwachs, quien distingue dos marcos sociales como constitutivos de la memoria colectiva. Uno es el marco temporal en el que las personas dividimos y reconocemos formas particulares de duración de un acontecer y el otro es el marco espacial desde el cual estructuramos y emplazamos nuestras

memorias (Halbwachs, 1980). En el año 2009, en una conversación que Rosario Cañupal mantuvo con mis compañeras Laura y Pilar sobre esos tiempos, él articulaba aquel marco temporal donde abuelos y padres llegaban a la zona como “una historia grande” de corridas. Ese tiempo de la “historia grande” –en el que los pobladores ubican el arribo de sus antecesores a “la zona”—es el marco interpretativo desde el cual enmarcaré la transformación del espacio. En ese proceso de reconstrucción de memorias de arribo, transitamos por los parajes Anecón Chico, Cañadón Chileno, Tres Cerros, Las Mellizas, Fita Huau, Laguna Blanca, entre otros, y por distintos barrios de Comallo y Bariloche (ver figura 19).

FIGURA 19:

Ubicación de los parajes y localidades visitados durante el trabajo de campo



Fuente: elaboración de Pilar Pérez, Laura Kropff y Lorena Cañuqueo

Conocida ya la existencia de un reclamo colectivo en 1941, la primera vez que en el proceso de investigación pregunté por los firmantes a Huberlinda y a Delidora Linares, mi madre y mi tía respectivamente, fue en la cocina de nuestra casa en Bariloche. Ellas fueron ubicando espacial y

temporalmente en otro escenario a las personas que habían conocido y que se encontraban registradas en ese documento de 1941. Fue a partir de reunir con ellas algunos datos de los firmantes que luego comenzamos con mis compañeras a reconstruir sus itinerarios a partir de entrevistas etnográficas y visitas de campo. En cada lugar que visitamos, fuimos presentando el trabajo de investigación y el documento que en algunos casos operó como recurso mnemotécnico y en otros fue una novedad, pues muchos pobladores desconocían esos reclamos colectivos en los que habían estado involucrados sus padres. De todas maneras, desde esos puntos de partida se comenzaron a desandar historias sobre los itinerarios familiares.

Aquí repondré algunos aspectos que, entiendo, producen esos ritmos entre fijación y desplazamiento que van articulando espacios-tiempo en los que se sostienen y retraen usos mapuche del espacio con los avances de fronteras entre estados nacionales y hacia el interior del incipiente estado argentino. Me interesa saber cómo las memorias sociales indígenas configuran y articulan esos espacios-tiempo transitados. Pero al mismo tiempo, las pondré en diálogo con vocalidades producidas dentro de un orden del discurso académico que, a su vez, ha tomado fuentes y documentos para construir sus argumentos. Antes que constatar que los hechos realmente sucedieron o volver a subordinar las memorias sociales bajo el campo de la narrativa hegemónica –que también podría ser acusado de presentismo en la construcción del pasado--, lo que me interesa es entender la memoria como un momento político de articulación –para los pobladores que entrevistamos, pero también para mí en tanto integrante de otra generación de descendientes de esos firmantes--.

Ya sabíamos de dónde provenían Mariano Epulef y Benito Linares por el cruce de datos de archivos y memorias familiares que habíamos podido reconstruir, aun cuando la transmisión directa de sus derroteros les había sido repuesta de forma fragmentada a sus hijos. Fue así que, tratando de armar la trama familiar, buscamos el expediente de tierras de Paula Inay, la hermana

de Benito. Allí encontramos que, junto con su hermano menor, su esposo y sus hijos habrían salido desde Nueva Imperial, actual IX Región de Chile, y arribado a Añecón Chico en 1901 (Expediente DGTyC 123944/38, f. 3). Como mencioné, hacia las primeras décadas del 1900, los tránsitos entre uno y otro lado de la Cordillera de los Andes eran parte de las prácticas sociales de varias de las familias de la zona. Estas personas viajaban para sostener relaciones familiares y continuar prácticas de intercambio en un espacio que ya empezaba a ser percibido como intervenido por controles estatales, pero no con la profundidad que caracterizaría la implementación de la propiedad privada y las barreras administrativas posteriores.

Para entonces, el espacio entre el río Cautín y el río Toltén que incluía Nueva Imperial, de donde Inay provenía, estaba, desde 1870, en transición desde una estructura agrícola ganadera mapuche de larga tradición hacia una capitalista (Inostroza Córdova, 2016).⁸⁵ En los relatos de los pobladores con lo que conversamos, las mujeres no heredaban bienes ni tierras, pero en la memoria de mi tía Delidora, Paula Inay había llegado con una “punta de ovejas”⁸⁶ de su propiedad (Delidora Linares, Bariloche, 2008). En efecto, hay registro de marcas y señales en Viedma desde 1926 a nombre de ella y su hija María Urrutia (Expediente DGTyC 123944/38, fj. 2). Como lo detallan algunas investigaciones, en la región de Cautín pese al momento de transición en el sistema de producción, hacia fines del siglo XIX se sostenían las pautas de herencia en la que también participaban las mujeres, obteniendo como legado tierras y ganado. Al parecer, tras haber perdido las tierras, Paula se trasladó con sus animales.

⁸⁵ Según el investigador chileno Luis Inostroza Córdova, el hecho que la región de Nueva Imperial estuviera alejada de Concepción y Valdivia, dos de los centros donde se concentró la violencia estatal en el avance de sus fronteras, y rodeada de fuertes que la mantenían controlada pero no asolada por los cuerpos militares, posibilitó que se creara un territorio donde fue posible que se sostuviera la estructura productiva, la riqueza acumulada y el poder de los *lonko*, junto con la organización social de los *lof* (Inostroza Córdova, 2016).

⁸⁶ Una “punta” de animales es una forma de dar a saber que no se conoce con precisión el número de cabezas de ganado, pero que no se trata de una “majada” que es un volumen más numeroso.

Si bien el tránsito desde el oriente hacia el occidente de la Cordillera de los Andes –o desde el *Gulumapu* hacia el *Puelmapu*—era de antigua data⁸⁷, sabemos poco sobre las condiciones de su partida hacia la estepa. Es probable, como menciona Marisa Malvestitti (2002), que los derroteros y asentamientos hacia la meseta o la estepa fueran una opción favorable en aquel entonces, puesto que esa región no había sido aun efectivamente ocupada con posterioridad a las campañas militares y los planes de ocupación con colonos no indígenas habían fracasado. Recién hacia la década de 1920, como vimos en el anterior capítulo, se activaría el programa de fraccionamiento de la tierra para la propiedad privada. A sus más de 96 años, Manuela Puelman explicaba que el derrotero de sus abuelos desde Azul hacia la zona de Fita Huau se debía a que “acá había más vida. Había más animalitos para comer” (Manuela Puelman, Comallo, 2009). Es posible que también para Paula Inay la vida que se vio interrumpida en su lugar de origen, haya sido la motivación del desplazamiento y su arraigo en la zona.

A partir de nuestra reconstrucción realizada a partir de los expedientes de tierras elaborados por el Ministerio de Agricultura de la Nación argentina, sabemos que Paula se llamaba Paula Inay Coliman y que, en esa primera década de 1900, tenía 25 años y estaba casada con Urrutia⁸⁸ –cuyo nombre no aparece, pero que era apodado “*Kona*”⁸⁹, según Delidora Linares—. Sobre su hija, María Urrutia Paillán, supimos también por nuestra familia y otras vecinas de la zona. En los

⁸⁷ Entre los principales pasos se encontraban el Villarrica, el Llaima y el volcán Antuco (Bengoa, 1987). El Intendente de Cautín describía para fines de siglo XIX que: “En la presente temporada de verano han salido por el boquete de Llaima, en busca de ese comercio, no menos de tres mil indígenas que regresan generalmente después de invierno” (Pinto en Inostroza Córdova, 2016: 87).

⁸⁸ Hay dos memorias en la familia sobre Urrutia. Una es que era un militar y que fue el que le robó las tierras a la familia de Paula Inay y Benito Linares. La otra es que era “paisano”. El historiador chileno José Bengoa cita que “muchos caciques, en el momento de la pacificación, fueron obligados a entregar un hijo hombre como prueba de paz. Estos niños rehenes fueron conducidos a Concepción y Chillán, donde se los educó. Gregorio Urrutia apadrinaba a más de veinte hijos de caciques que estudiaban en una escuela especial de Chillán y servían como mozos en las casas de los oficiales de la guarnición” (Bengoa, 1987: 386). No sabemos la relación entre *Kona* y estos apadrinamientos forzosos, que es una vía a indagar, pero a la luz de estos cruces entre memorias y fuentes históricas, las dos versiones de Urrutia son posibles.

⁸⁹ Como adjetivo, *kona* puede traducirse como valiente o fuerte. Como sustantivo, es aquel que está a las órdenes de una autoridad y trabaja para la comunidad.

expedientes se detalla también que para fines de la década de 1930 poseía cabezas de ganado menor (Expte. DGTyC 122220/38, fj. 23) y es una de las mujeres del paraje con propiedades registradas a su nombre en la época.

En la búsqueda de un lugar donde establecerse, Paula, “Kona”, sus hijos y su hermano Benito llegaron al paraje de la estepa denominado Quili Bandera⁹⁰ y luego se trasladaron al paraje Cerro Mesa. Sin embargo, debieron irse también de ese lugar porque había muchos animales depredadores que obligaban a tener encerradas las majadas y no permitían que pastorearan. Fue así que habrían llegado a un lugar cercano al cerro Anecón Chico, que es conocido en la actualidad como “Laguna El Puesto”, en referencia al puesto que levantó Paula Inay y su familia. En ocasión de una señalada, el momento del año donde los animales son marcados para distinguir a sus propietarios, el esposo de Paula fue asesinado. La viuda con sus hijos se cambiaron de lugar dentro del paraje y comienzan a vivir en el puesto que luego ocuparía Benito Linares con Elvira Epulef y sus hijos, tras un nuevo desplazamiento de Paula hacia un sector donde actualmente vive la familia Ñancurpay. Gregorio Ñancurpay, quien fue en un inicio el peón de Paula, sería con el tiempo su esposo.

Durante todos esos años, Inay continuó viajando hacia la zona de Temuco y Nueva Imperial, tanto para ver a los familiares como para proveerse de insumos, como telas y semillas. Esos viajes eran emprendidos junto con otras personas, como “la mamá de Dominga Marifil”, tal como también recordaba otro de los pobladores de Anecón Chico, nieto de Inay (Julio T. Ñancurpay, Anecón Chico, 2008). En el recuerdo de Delidora Linares, la mayor de las hermanas de mi madre, esos viajes se hacían por medio de un “vapor” que cruzaba por el Nahuel Huapi. Para esos años, a fines del siglo XIX y principios del XX, el paso lacustre utilizado para conectar la zona de

⁹⁰ Posiblemente, *Küla Fandera* –tres banderas– según pobladores de ese paraje, o quizás *Kelii Fandera* –bandera roja—o *Kila Fandera* –bandera de cañas–.

Bariloche con Puerto Varas en el lado chileno era el “Pérez Rosales”. Según la historiadora Laura Méndez (2010), el camino lacustre también denominado “de los lagos” era una travesía que tomaba unos días, pues iniciaba en el “Nahuel Huapi”, para pasar al lago “Frías”, el lago de “Todos los Santos” y, eventualmente, el “Llanquihue”, todo eso mediado por viajes terrestres a lomo de burro o en auto. Probablemente Paula Inay haya viajado a bordo del barco a vapor “El Cóndor” que, a inicios de 1900, transportaba hombres y animales en sólo tres días hacia Valdivia (Méndez, 2010: 117), permitiendo que los pobladores de la zona se dirijan hacia las tierras de sus familias o hacia los puntos donde se abastecían de mercaderías y bienes que no se obtenían en la estepa rionegrina. Esos viajes sobre una sustancia material de estepa, cordillera, lagos y valles producían los flujos e interacciones que fortalecían las relaciones hacia el interior de los parajes.

Boroa, ubicado sobre la ribera del río Cautín en Chile,⁹¹ también es un lugar significativo en la memoria de otra de las familias de Cañadón Chileno que conocimos en nuestro trabajo de campo. Cuando entrevistamos a “Nori” Neculman y a su madre Manuela Puelman, ambas nos contaban que “Cármel Calfin, madre de Marcelino Neculman, venía de Boroa, región de Cautín” (O. Neculman y M. Puelman, Comallo, 2008). También recordaban que una mujer de su familia “se fue a caballo a Chile y estuvo en un internado de monjas en las tierras de Neculman”, sus parientes en el Oeste de la cordillera (O. Neculman, Comallo, 2008). Probablemente haya estudiado en una de las escuelas con internados fundadas por los capuchinos en tierras cedidas por el “cacique” Juan de Dios Neculman en la “Misión de Boroa”.⁹² Es decir que las movi­lidades no eran unidireccionales y que, incluso después de delimitadas las fronteras, aún seguían manteniéndose vínculos familiares y tránsitos. Esos tránsitos se dieron en el marco de la

⁹¹ Boroa es la adaptación al español de *Forowe* -lugar de huesos--. Actualmente es un pueblo ubicado en la comuna de Nueva Imperial, en la IX región de Chile.

⁹² La Misión de Boroa se fundó en 1883 por los capuchinos y, a partir de 1916, dispusieron de escuelas albergues también para niñas que funcionaron en Padre de Las Casas, localidad cercana a Temuco. Enmarcada en una ideología modernizadora, estas misiones se opusieron a las prácticas tradicionales indígenas y orientaron su trabajo hacia la conversión de los mapuche al catolicismo y a las costumbres occidentales (Bengoa, 1987: 384).

aplicación de políticas estatales que determinaron prácticas de movilidad más o menos controladas en distintos períodos en la región del oeste cordillerano (Bandieri, 2011; Méndez y Tozzini, 2011). De hecho, familiares de “Nori” viajaron en años recientes a Boroa en busca de reconectar sus historias familiares.

Otro de los pobladores que provenía de Cautín fue Mariano Pichunman Coliqueo, quien llegó alrededor de 1921. Por su parte, el sobrino de Manuela, Domingo Marinao, también recordaba que su padre “Juan Marinao provenía de Puerto Saavedra”, mientras que por el lado materno, “los Puelman venían de Junín” (D. Marinao, Anecón Chico, 2012). En el recuerdo de su esposa Juana Curinao, Marinao “vino disparando de Puerto Saavedra con Bartolo Caullán” (J. Curinao, Anecón Chico, 2008)⁹³, donde uno de sus tíos “tenía un campito”. Incluso recuerda que Marinao y Caullán nunca habían tenido documentos y que “consiguieron los documentos chilenos acá”. José María Juanico, poblador de Anecón Chico, nos decía que su padre “Antonio Juanico tendría unos cincuenta años cuando pasó a Argentina de a caballo”.⁹⁴ Claudina, una de las hermanas de José María, nos contaba que Miguel Curin vino de la misma zona de Temuco que su padre a la que regresaba y de la que volvía de a caballo, trayendo un “pilcherito”. También contaba sobre Curin que, “en el destacamento, cuando cruzaba, le pedían los papeles del caballo, de él y de las armas. Traía tiradores en la cintura donde guardaba los papeles” (C. Juanico, Cañadón Chileno, 2008). Curin habría llegado, al menos, con una hermana.

Cotaro Cañupal, proveniente de la región de Toltén, llegó junto con su madre, Isabel Colicheo, a Cerro Alto, un paraje que está actualmente vinculado a la cuenca del Arroyo Comallo. Allí

⁹³ Puerto Saavedra se ubica en la desembocadura del río Imperial –*Trai Traiko Leifü*—en la costa del Pacífico. Su denominación en mapuzungun es *Konün Trai Traiko Leifü*—río que suena al entrar—. Es en la actualidad una comuna perteneciente a la provincia de Cautín, al igual que Nueva Imperial, Chol Chol, Pitrufquen y Temuco (Mariman, 2014).

⁹⁴ Según dos de los hijos de Antonio, es probable que su abuelo paterno fuera Juanico Caniguan, pero que cuando Antonio debió tramitar sus papeles ante la administración argentina, le hayan puesto por apellido el nombre de su padre.

habrían comprado cuatro leguas de campo alambrado “a media derecha” –sin mediar intervención de ningún otro agente estatal ni particular—con María Aillalef, proveniente del otro lado de Neuquén y que “bandeó para este lado”⁹⁵, a Cerro Alto, tras quedar viuda. Allí se habría casado con Juan Ñanco, con quien habrían quedado cuidando a “interés”⁹⁶ un lote de animales de Cotaro Cañupal cuando éste volvió a Chile donde su madre tenía “un pedazo de campo”. Al tiempo, Cañupal regresaría nuevamente a Cerro Alto con Ángela Chureo como su esposa. Cotaro y Ángela tendrían un hijo al que nombraron Rosario Cañupal, a quien entrevistamos en 2009 en su casa en el paraje *Fita Huau* [Cañadón Grande] y que, casi a los 91 años de edad, “sacaba” esta conversación:

Yo soy nacido en Cerro Alto. Fui a Chile, estuve en la escuela. Esas son cosas de antes [...] Mi mamá, parece que... no estoy bien seguro, parece que era de Chile. Y él [Cotaro Cañupal], como él viajaba pa’ Chile, ¿eh? Y ahí llegó acá, mi abuelita, con una hija parece y él fue pa’ Chile y de allá vino con mi mamá. Acá nació. Ángela Chureo mi mamá. Y de ahí, de Cerro Alto, me llevaron pa’ Chile, pa’ la escuela. Tuve en la escuela en Chile. Y ahí, no me acuerdo bien si el año... de acá... sí... 1900... 1930 parece que fue, o ‘29 o ‘30, yo no me acuerdo bien, pero fui a Chile y volví. Yo fui a caballo. La cordillera lo crucé a caballo. La cordillera de Chile. Acá de Junín de los Andes, pa’ allá, por ahí viene la huella. (Rosario Cañupal, *Fita Huau*, entrevista realizada por Laura Kropff, 2009).

Sabemos por Rosario Cañupal que su abuela tuvo tierras en Toltén, porque cuando él era un muchacho de unos 14 o 15 años, acompañó a su padre a verificar la tenencia de tierras ante un “inspector” de esa localidad de Chile que le ratificó la información. Lo que nos interesa subrayar

⁹⁵ “Bandeear” es un verbo que, además de implicar cruzar un río de una parte a la otra, en la zona rural donde trabajo también implica traer algo desde un lugar hacia el *aquí* del hablante.

⁹⁶ Es decir, que las crías del ganado se reparten de acuerdo al trato inicial, pudiendo ser dividida en partes iguales entre el propietario del ganado y el o la cuidador/a “a medias” o en otras proporciones. Este sistema sigue siendo utilizado en la zona y no implica la intervención de organismos ni de ningún funcionario público o privado.

es que las trayectorias de movilidad de estas personas producían una región amplia y familiar, por lo que el hecho de que llevaran a Rosario a la escuela en Chile era parte de una conexión habitual y muy practicada.

Ya casi sobre el final de la conversación, Rosario recordó un pasaje de un discurso que dio en Viedma en 1988, en ocasión de la movilización para que se aprobara la Ley Integral del Indígena N° 2287. Durante mucho tiempo ese fragmento de la entrevista había quedado solapado, porque se superponía con la conversación de los hijos de Rosario y era difícil de oírlo con claridad. Pero el problema fundamental, es que, en ese momento, Rosario entraba en *performance* y transmitía su recuerdo en *mapuzugun*, que hasta hace un tiempo no era conocido por mí. Muchos años después lo volví a escuchar. En ese discurso mencionó que la escuela donde había estudiado era la agrícola-industrial de la “Misión Araucana”, que fuera fundada por los misioneros anglicanos en 1895 con dos escuelas, una en Chol Chol y otra en Quepe (Menard y Pavez, 2007), “donde me abrieron los ojos”, diría Rosario. También supimos que el “inspector de tierras” que le dijo a su padre que Isabel Colicheo tenía tierras en Toltén era el dirigente mapuche Manuel “Chito” Manquilef, a quien “confunde” en su relato con Ambrosio Paillalef, y que nombra en primera instancia y de quien supo por su abuela. Maquilef fue quien en esa oportunidad “ojeó los libros” para decirle a Isabel Colicheo “*nieymi ta mapu, meli hectárea nieymi [...], nieymi faw ka küzawaymi ta mapu*” [tiene tierras, cuatro hectáreas tiene aquí [...] y trabajará esta tierra] (Rosario Cañupal, Fita Huau, 2009).

Estos múltiples cruces con el *Gulumapu* hizo necesario que consultara a *lamgen* investigadores de aquella región, así como investigaciones que en los últimos años se han realizado en torno a figuras mapuche de relevancia en diferentes épocas. En un intento de restituir voz, densidad histórica y complejizar a pueblos colonizados esas investigaciones han cuestionado el poder

homogeneizador del estado colonial (Comunidad de Historia Mapuche, 2012).⁹⁷ Entre esas figuras se encuentra Manuel Manquilef, un reconocido dirigente, escritor y profesor mapuche de principios de siglo XX. Entre otras cosas, fue presidente de la Sociedad Indígena Caupolicán —de carácter integracionista— y diputado, en cuyo mandato redactó la ley que proponía la división de las reducciones indígenas que se gestó al calor del debate entre la integración o el sostenimiento de las reservaciones que, según José Bengoa, condenaba a los mapuche a la exclusión de la sociedad nacional chilena (Bengoa, 1987: 385).

Por su parte, Ambrosio Paillalef fue *ülmen*⁹⁸ letrado de Pitrufken, y mantenía relaciones políticas y familiares en una región que abarcaba desde Valdivia al País de las Manzanas —emparentado con Valentín Sayhueke a quien visita cuando es apresado por el ejército argentino— y desde Kolliko hasta Salinas Grandes (Guevara y Mañkelef, 2002). Era *wirintufe* —escribiente— y se conocen las cartas que redactaba, así como los pasaportes de personas y animales, y contabilidad agrícola-ganadera entre fines del siglo XIX y principios del XX. Fue colaborador en las traducciones al mapuzungun del anglicano Charles Sadlier, fundador de la “Misión Araucana” —donde estudió Rosario Cañupal—, y participó en el gabinete etnográfico de Tomás Guevara. También participó en la Sociedad Caupolicán y en la que luego sería la Federación Araucana (Pavez Ojeda, 2008: 62-67). Quizás la “confusión” que se le presentó a Rosario al recordar a estas figuras, sea porque ambos cumplieron tareas sustanciales como gestores mapuche frente a los nuevos requerimientos estatales en distintos momentos, extendiendo certificaciones como la que presentara Isabel Colicheo.

⁹⁷ Agradezco especialmente a Cristian Vargas Paillahueque por las conversaciones y orientaciones en busca de los rastros de estos referentes. También a Pablo Marimán Quemenado por facilitarme el trabajo de su autoría sobre la región de *Trai Traiko Mapu* y a Viviana Huiliñir Curío por haberme acobijado y compartido su lectura sobre los *nampulkan* de nuestros antecesores la vez que visitamos juntas el *pillañ* Lanín desde el lado oeste y caminamos por *Kurarewe*.

⁹⁸ El *ülmen* suele ser definido como “jefe” o “cacique”, aunque su significado es más amplio. Profundizaremos sobre su rol social en el siguiente capítulo.

Cuando avanzaron las inspecciones de tierra en Río Negro, a Cotaro Cañupal le cobraron retroactivamente el derecho de pastaje y, ante lo abultado del monto, optó por radicarse en Toltén, en la provincia de Cautín en Chile. Como ya lo habían anticipado los inspectores de la década de 1920, el cobro abultado de impuestos desalentó a muchas personas de solicitar tierras bajo las reglas de la administración argentina. Su hijo Rosario volvería años después, acompañado de su padre, para tramitar su fe de nacimiento en Bariloche. Luego de ese viaje, Rosario recuerda otros viajes de a caballo hacia uno y otro lado de la cordillera por los pasos que conocía bien. Cuando le consultamos por dónde lo hacía, sólo mencionó un “lago grande por donde había un volcán”. Estos tránsitos serían sancionados años después y los “indios chilenos” se construirían en los relatos de inspectores de tierras y funcionarios argentinos como un peligro para los intereses de la nación –o de la política de tierras diagramada desde Buenos Aires--, como vimos en los capítulos anteriores. Eso explica, en parte, algunos énfasis que realizan los pobladores en sus relatos. Por ejemplo, Rosario rememoraba con orgullo que había estado en el “V de Infantería, comando 6ta Región Militar” de Bahía Blanca. Y en su discurso en Viedma habría comenzado diciendo: “*iñche choyingen faw*, ¡argentino!” –yo nací acá, ¡argentino!--, cuando en la década de 1980 reclamó que el gobierno de Río Negro debía entregar las tierras, tal como lo habían hecho las autoridades chilenas con su abuela.

Aquella vez del viaje de regreso hacia Argentina, recordó que le habrían dicho que para tener en regla su “pasaporte” debía haber pasado en “vapor” desde Chile. Suponemos que será el mismo en el que viajaban otros pobladores de la zona por ese tiempo y que tal vez constituía uno de los pocos pasos fronterizos por donde el estado podía controlar los ingresos y egresos de población. Como él había pasado la cordillera “en cabalgadura”, su registro de viaje e ingreso no figuraba en los datos de los funcionarios, lo que da cuenta de los escasos controles cordilleranos que podía realizar el estado argentino por aquellos tiempos. Por eso, cuando se presentó para realizar el

servicio militar, en sus papeles no figuraba que le tocaba hacerlo, lo cual solía significar que no se reconocía su nacionalidad argentina. En su narrativa, Rosario resaltó el alivio que sintió cuando, después de mostrar su fe de nacimiento, un teniente le dijo que “podía hacer el servicio” porque él “era argentino”. En el escenario donde ser “indígena” ya implicaba una serie de negociaciones, la subjetividad del “indio chileno” comenzaba a connotar otras formas de diferenciación en esas nuevas tramas de configuración estatal.

Otro de los parajes que visitamos fue Laguna Blanca. Llegamos hasta allí por la ruta 67 que une desde el sudoeste de la provincia de Río Negro a Comallo con Sierra Colorada buscando a la familia Inalaf –los descendientes de Segundo Inalaf, otro de los firmantes del documento de 1941--. Allí se encuentra ubicada también la comunidad mapuche *Pulang Lafquen*, que toma su nombre de la gran laguna cercana al paraje blanquecina por el efecto de sus minerales. En sus inmediaciones se emplaza la aldea escolar levantada en torno a la Escuela Primaria N° 180, donde se asentaron varias familias que construyeron sus casas para albergar temporalmente a los niños que concurrían allí. Muchas de esas familias tienen sus campos en el mismo paraje y en otros aledaños como Cerro Negro y Pilahue. Algunos de sus habitantes ocupan puestos públicos como comisionados de fomento, agentes sanitarios y maestros primarios y secundarios. En la misma aldea, hay un edificio donde funcionan la comisión de fomento, el puesto sanitario y donde se encontraba, en los años de nuestro trabajo de campo, el único teléfono público que algunas veces utilizamos para llamar a nuestras familias. Sólo recientemente y a través de la Escuela, la aldea comenzó a tener acceso a internet que suele funcionar inestablemente por lo que, al igual que el resto de la región, las comunicaciones se dificultan muchísimo. En aquellos años también había una despensa, un “expendedor” informal de nafta que se encargaba de traer el combustible desde otros lugares para abastecer a la zona y también unos galpones de importantes dimensiones. Apenas llegamos al paraje nos llamaron la atención esos galpones ubicados a la

entrada de la aldea, porque estaban contruidos con ladrillos y se notaba que su construcción era de vieja data. En la zona, la mayoría de las edificaciones están realizadas con ladrillos de adobe, una mezcla de tierra de mallín, agua y bosta de caballo. Estos galpones, mucho más costosos, tenían además seis dependencias distintas.

Mis compañeras del equipo viajaron por primera vez y conocieron a Sofía Inalaf y a su esposo Perfecto Ruiz, “el más perfecto de Laguna Blanca”, como gusta presentarse. Yo los había conocido en el año 2011. Casi siempre, al comenzar nuestras conversaciones con los pobladores, la pregunta casi obligada que les hacíamos a nuestros interlocutores era por el origen de sus padres y abuelos. Sofía, hija de José Emilio Inalaf y Celestina Navarro, contaba que su padre tenía seis años cuando llegó a Laguna Blanca. Según recordaba, la familia había partido de Valcheta “porque era muy seco”. Sus padres y sus tíos solían contarle que el viaje de traslado de Valcheta a Laguna Blanca había durado aproximadamente dos meses, porque traían sus ovejas con ellos. Sofía explicaba que antes “no se establecían como ahora, estaban poco tiempo y se iban” porque “la gente era muy andariega”.

Aun cuando, para mí, Sofía tenía mucha información sobre esos tránsitos, ella insistía que el que tenía “mejor memoria” era su hermano Manuel. Así que, un poco porque nosotras queríamos conocerlo y otro poco porque ella quería volver a escuchar lo que sus padres habían contado, fuimos a visitarlo. Manuel vivía en el mismo paraje que su hermana, a unos 20 kilómetros hacia el este. Su casa está dentro del campo que era de sus padres. Una de las cosas que distinguía a los Inalaf era que habían oído muchas historias “de antes” porque su papá, a diferencia de otras familias, sí les dejaba escuchar las conversaciones de los mayores. Además, de vez en cuando, su padre los reunía para “decirles historias”, según nos contó Sofía.

Cuando llegamos nos recibieron Manuel Inalaf y Haydé Mármol, su esposa y compañera. Haydé había nacido en el paraje cercano a Laguna Blanca, en Cerro Negro. Entre mates y algunas

conversaciones de presentación fuimos tejiendo sus historias. Sofía nos había dicho que su hermano Manuel tenía muy “buena memoria”. Pero no era el único. Haydé complementaba con información, con gestos de aprobación o de reproche a su compañero cada vez que él se “olvidaba” de una parte de la historia de los Inalaf. Ambos habían participado del CAI desde sus inicios y eran socios fundadores de la Cooperativa Ganadera “La Esperanza”. Esa cooperativa se formó como escisión de la “Amulein Com” en un momento de crisis financiera que llevó a que muchos socios quedaran desamparados económicamente. Además, habían participado de la pelea por la apertura de la escuela del paraje, cuando sus tres hijos estaban en edad escolar. Con orgullo contaban cómo les habían hecho frente más de una vez “a los ricos”. Manuel iniciaba la entrada en *performance* de memorias familiares diciendo que iba a contar “la historia de los aborígenes”.

Mi padre es nacido en la meseta de Somuncura, pero mi abuelo vino de allá. Vino cuando lo corrieron los turcos, de allá le alambraron el campo y se vino con la hacienda de arreo. Traían 1000 ovejas, ellos tenían 2000 ovejas, los Inalaf. Venía él y... antes vino uno que se fue a Nahuel Huapi, por ahí está. Pero murió a los 104 años, murió el... Hilario Inalaf. Y así quedó la familia desparramada, después ahí en el Pichileufu se ahogó uno, un tío mío también... quedaron el desparramo con ese arreo... emigrando para buscar otra, a ver si podían vivir en otro lado porque los campos ya lo estaban encerrando en aquella época, en 1921. (Manuel Inalaf, Laguna Blanca, 2011).

Manuel ubica la partida en la meseta de Somuncura –una extensa altiplanicie que atraviesa el centro sur de la provincia de Río Negro y el norte de Chubut--, más precisamente, en la Laguna El Unco donde “está el arroyo ese donde hay pescaditos chicos”. Nos contó también su deseo de conocer aquella región: “me entusiasmaba ir... porque dicen que había un valle muy bueno”. Yo había conocido ese lugar gracias al viaje que realizamos con el Grupo de Teatro Mapuche “El Katango”. En esa ocasión habíamos estado en el territorio de la comunidad Lleiful-Cayumil. Es

un lugar realmente mágico. De hecho, había escrito sobre esa laguna en un libro publicado por el equipo, donde registré esa experiencia (Cañuqueo, 2010b).⁹⁹ Cuando le conté a Manuel acerca de mis impresiones, él ratificó las vivencias que su abuelo y su padre le habían transmitido. A medida que contaba mi paso por aquel lugar y dejaba emerger las imágenes de ese paisaje, Manuel iba respondiendo con un “así me dijeron”, “eso me contaron”, “exactamente así decía mi padre”. Recuerdo en este momento la alegría que le generó –y me generó a mí también—poder constatar el recuerdo de un paisaje del cual él tantas veces había oído, pero que nunca había podido ver con sus ojos. Esos sentimientos comunes permitieron que nos adentráramos en otras historias de sus padres y abuelos. El traslado de la familia Inalaf había sido ocasionado por el avance de alambrados que, según sus descripciones, no se debían a falta de “capitales para contratar con el estado” como se solía informar en los expedientes, puesto que el capital con que contaban en cabezas de animales era considerable. Sin embargo, eso no impidió la expulsión de sus tierras. En el relato de Manuel, el obstáculo de tramitar el título de las tierras se debía a que “en esa época había que ir a Buenos Aires”, pero también estaba condicionada a las adscripciones étnicas.

El mismo Manuel decía que su “abuelo, dicen, que era muy decidido, porque se iba a Chile, la señora era de Chile, allá había tenido otra señora” (Manuel Inalaf, Laguna Blanca, 2011). Al preguntarle cómo es que podían tejer relaciones familiares con personas tan alejadas de la meseta, Manuel me explicó que “la gente de acá viajaba en la época” y que no era algo que se limitara a personas puntuales. Como nos dijo, en la zona cordillerana eran varias las familias que, durante el

⁹⁹ En la descripción decía que: “Para llegar hasta allí tuvimos que viajar durante varias horas por la cima de la meseta. Un camino –indistinguible para los que por primera vez llegamos hasta allí- que se iba trazando por una inmensidad de piedras volcánicas y se prolongaba al infinito. Entre imponentes rocas se guarecían coirones, flores y montes y se desplegaba libremente el viento. Cuando parecía que el paisaje y el viaje se iban a prolongar por varias horas, nos sorprendió un gran cráter que es el refugio donde reside, apacible, la laguna El Unco. Es un círculo gigante formado por mesetas antiquísimas que rodean una hondonada que protege a todos los que se adentran [...] Habíamos llegado a un territorio profundo realmente, por su geografía pero también por su historia” (Cañuqueo, 2010b: 66).

año, solían emprender viajes, especialmente en época de recolección. De hecho, la habitualidad de esta práctica itinerante quedó registrada en la descripción de determinadas personas como, por ejemplo, el caso de la anciana Cayupil, a quien llamaban “la viejita piñonera”¹⁰⁰ (“así le decían la viejita esta... Cayupil”). Y por lo que recuerda Manuel, tampoco se limitaba a los indígenas, pues él recordaba a una “gringa” que cruzaba de a caballo porque “eran conocedores”. Uno de esos pasos era el que se ubica en inmediaciones del volcán Lanín –posiblemente, el mismo paso que conocía bien Rosario Cañupal--. Manuel, sin conocer el lugar, sabía que allí “hay una pasada [...] y después como ellos tenían ya los caballos así, en estrecho chico parece que lo cruzaban a nado, parece”. Al terminar su relato sobre los recorridos, Manuel reflexiona que “no habría frontera tampoco, seguramente”: “así como pasaba chileno, pasaba argentino” porque había familia de ambos lados.

Los pasos cordilleranos, usados en el transcurso de una historia de larga duración, entramaron densas y complejas redes de conexión. Las memorias sobre esas huellas, caminos, rastrilladas o *riipü* dan cuenta de un territorio practicado desde el movimiento. A partir de pensar en estas trayectorias es que nos fue surgiendo una idea de territorialidad que no puede ser pensada sin el movimiento. Retomando el planteo de Anna Tsing (1993), esas prácticas históricas de movilidad tienen implicancias políticas porque, en un contexto estatal de expansión territorial, empiezan a operar como formas locales de negociar los deslindes espaciales del poder. Dentro de estas perspectivas más amplias y generales, referiré nuevamente a la noción de entorno-situación y de territorio-lugar de Grossberg. Me interesa comprender por qué los territorio-lugar como el espacio de las rastrilladas o los tránsitos desde la meseta a la estepa, de la estepa a la cordillera y hacia regiones transcordilleranas tejidos por el movimiento, siguen siendo actualizados por las

¹⁰⁰ El piñon –o *gilliu* en mapuzungun—es el fruto del *pewen*, conocido como araucaria, conífera nativa que crece en la zona cordillerana.

memorias como un espacio significativo para el pueblo mapuche de este lugar de la cuenca del Arroyo Comallo.

En el caso mapuche, la constitución de un territorio-lugar a partir del tránsito, particularmente a través de los pasos cordilleranos y las “rastrilladas”, ha sido analizada como parte de una estructura de producción de relaciones interétnicas, de alianzas políticas, de vínculos económicos y de sinergia este-oeste-este entre las poblaciones. En términos generales, podemos entender las rastrilladas como “caminos, sendas o huellas que se forman por los continuos rastros y pisadas dejados por los animales sobre el terreno al transitar de manera sistemática o intencional uniendo o conectando distintos puntos en el espacio” (Curtoni, 2019: 10). La más analizada ha sido “la rastrillada de los chilenos” que comunicaba el centro pampeano con los boquetes o pasos cordilleranos de Villarrica, Huahum o Ranco. Álvaro Bello Maldonado (2011 y 2014) hizo una descripción de las numerosas conexiones entre la Pampa y los valles de Chile, diferenciando entre rastrilladas menores y mayores, denotando que sus trazados estaban definidos por la cercanía a aguadas, pasturas y lugares aptos para el descanso o donde el grupo de personas encargado del arreo sería recibido por otros grupos mapuche. Atendiendo a esto último, las rastrilladas pueden definirse no sólo por su función o por sus marcas espacialmente identificables, sino también por la red de organización social que entramaron, en la que linajes y grupos aliados entre sí generaron formas de control, delimitación, conexión, tipos de tránsito y estatus asociados a ese poder geopolítico. El delineamiento de políticas por parte de indígenas y criollos en pos del control de los corredores transcordilleranos llevaría a conflictos y negociaciones durante casi un siglo. Es decir, las rastrilladas integran una forma de territorialización mapuche que definió la relación con actores no indígenas e indígenas incluidos y por fuera de ese espacio de control.

Esas estructuras hechas de relaciones transcordilleranas previas, se siguió practicando en estas primeras décadas del siglo XX en la Norpatagonia y en la cuenca del Arroyo Comallo y dio acceso a ciertas experiencias que moldearon la subjetividad indígena en esa etapa transicional de la instauración de otro régimen de verdad: la de la matriz estado-nación-territorio. Los sistemas de diferencia social que se moldean en este entorno están determinados por la negociación permanente con ese nuevo régimen de verdad que establece categorías en tanto “indio extranjero”, “indio chileno” e “indio argentino”. Es decir, basadas en los criterios racializadores y etnicizantes que fueron generando colisiones sobre qué tipo de identidades son aceptables. Esos regímenes de verdad de las maquinarias diferenciadoras operan junto a maquinarias territorializadoras –también novedosas--, que modelan nuevas jurisdicciones estatales-nacionales, aunque sin poder omitir las conexiones preexistentes establecidas a partir de los tránsitos a uno y otro lado de la cordillera. Por eso es que, pese a los esfuerzos por imponer lógicas de demarcación del poder, como la presentación de “papeles”, “pasaportes” y muestras de civilidad-civilización tales como el servicio militar, los tránsitos continuaron siendo viables, aunque ya condicionados a tipos posibles de circulación entre lugares sociales y espaciales. Ahora bien, esta situación es similar a otras experimentadas por indígenas en diferentes partes de su otrora territorio autónomo. Pero, tal como lo describe Stuart Hall (1985), en esa estructura realizada por las prácticas anteriores, también hay posibilidad de agencia. Por lo tanto, entendemos que las maquinarias no son constrictivas, sino contingentes (Grossberg, 2009; Barés, 2021), y como tales pueden habilitar distintas posibilidades de subjetividad, diferencia y circulación.

El entramado de las relaciones que acontecen en los entornos configura un contexto de actos donde la movilidad marca la impronta de los tipos de relaciones que las personas van constituyendo en su devenir. Los tránsitos de padres y abuelos de los pobladores de la actual cuenca del Arroyo Comallo forman parte de esas experiencias de larga duración. Esas

movilidades también configuran la emergencia de nuevas articulaciones a partir de los afectos y el encuentro de trayectorias; y éstas últimas irán configurando los estilos de producir la comunidad en estos parajes. Nos interesa analizar si esos lazos funcionaron, en tiempos posteriores a la llegada a la zona, como alianzas de reciprocidad y de apoyo en momentos de crisis, como lo fueron los años de las persecuciones por parte del aparato burocrático y policial estatal. Entendemos que desde estas zonas de encuentro y tensiones se puede comenzar a historizar el proceso de pérdida de las posibilidades de movimiento o la instauración de aquello que Liisa Malkki denomina como la “metafísica sedentaria del estado-nación” (1992). Como afirma Tsing, “la fricción nos recuerda que los encuentros heterogéneos y desiguales pueden llevar a nuevas configuraciones de la cultura y el poder” (Tsing, 2005: 5). Es por eso que nos atrae retomar la teoría de Grossberg para identificar qué elementos particulares constituyeron las trayectorias sociales mapuche en estos entornos-territorios y qué tipos de agenciamiento se produjeron en esta situación-lugar en un contexto donde se configuraron nuevas relaciones culturales y de poder. Pero antes es necesario reponer también qué es lo que sucede con eso que el mismo autor denomina la región ontológica en estos procesos de territorializaciones y desterritorializaciones.

Des-territorialización y des-lugarización: movimientos forzados y fricción entre entornos

Los tránsitos y redes de conexión entre el *Gulu* y el *Puelmapu* también han sido reconstruidos desde la historia, tratando de identificar sus funciones y significados a partir del punto de vista mapuche. Desde este ángulo, se ha planteado el tránsito intercordillerano como un “rito de pasaje” masculino que otorgaba prestigio a los varones quienes, a través de sus viajes iniciáticos, vinculaban grupos de parentesco (Bello Maldonado, 2011: 225 y 270) o salían como *weche*

wentrü –hombre joven—para hacerse *weichafe* –guerrero—en las pampas (Bengoa, 1987).¹⁰¹ Las alianzas políticas, militares, de intercambio y ceremoniales fueron producidas también por estos tránsitos y conexiones entre espacios territoriales. De hecho, a fines del siglo XIX, devenir en líder estaba asociado con la conexión entre puntos distantes entre sí porque, en definitiva, para sostener liderazgos como *logko* [jefe político y espiritual], *toki* [jefe de varios *logko* en contextos de enfrentamiento con otros], o *apoülmen* [líder político y en las relaciones económicas], era necesario vincular territorios y, para eso, había que estar en permanente movimiento.

Desde la lengua mapuzungun, el *rüpi* es el camino, pero de esa raíz se deriva un numeroso abanico de relaciones que indican la dirección, las características y las relaciones con otros elementos del espacio. Como analiza Viviana Huiliñir-Curio (2015) para la zona *pehuenche*, los *ptrariüpi* o *fütariüpi* –grandes caminos—son lugares practicados y fuentes de experiencias compartidas de movilidad. Por otro lado, la práctica espacial de trasladarse grandes distancias está expresada por el concepto de *nampülkan*¹⁰² y las personas que viajan, transitan y vinculan lugares distantes unos de otros se denominan *nampülkafe*¹⁰³. Desde este ángulo, considero que no podríamos entender los lazos identitarios y afectivos de los mapuche con el espacio sin comprender los sentidos de *nampülkan* y de *fütariüpi*, porque se trata de vínculos que *sedimentan*

¹⁰¹ En la toponimia pueden buscarse algunos indicios de la característica de estos caminos de conexión, como el de *Konariüpi* –camino del *Kona*–, actual *Coñaripe*, que es parte de la ruta del paso *Carririñe* que vincula las localidades de *Liquiñe* (Chile) y San Martín de los Andes (Argentina). Otros nombres similares se encuentran a lo largo del Puelmapu, como *Konaniyeu* –lugar de *kona*—en la meseta de Somuncura.

¹⁰² El mapuzungun dispone de numerosas y variadas posibilidades expresivas de movimiento. Se encuentran tres tipos de lexicalizaciones –que suponen a la vez, subgrupos—para expresar el componente camino, pudiendo los hablantes de la lengua escoger entre verbalizar la trayectoria, la manera de moverse o ambas. Incluso, se puede proveer información sobre el objeto que se mueve (Becerra Parra, 2017).

¹⁰³ El padre capuchino Félix José de Augusta, cuya labor se desarrolló en Chile entre 1896 y 1935, realizó importantes aportes lingüísticos analizando la lengua mapuzungun. Entre esos aportes, destaca el diccionario que fue publicado en 1916 y sigue siendo uno de los más consultados en el presente. En él es llamativa su definición de *nampülkafe* como adjetivo y sustantivo del “que viaja mucho al extranjero”, porque incorpora a una práctica de larga data imaginarios espaciales de frontera y extranjería respecto de un aquí localizado en el estado-nación chileno. No obstante, si los hablantes de la lengua mapuzungun consultados por Augusta hubieran consignado “extranjero” como un lugar externo, también denota el cambio profundo que las territorialidades indígenas estaban sufriendo para entonces, superponiendo a las categorías espaciales propias, las nociones de “chileno”, como un aquí, y un “argentino”, como un allí.

pertenencias desde experiencias previas de *movimiento*. Volviendo a nuestra lectura de la producción de los territorios-lugar, estos tránsitos y movilidades de cruces cordilleranos, conexiones entre entornos y generación de alianzas políticas, también fueron entramando sentidos de pertenencia o “moradas”.

Retomando una serie de *gütxam* compilados por Roberto Lehmann-Nitsche en la primera década del siglo XX, Malvestitti identifica la autoadscripción *wayzüfche* que aparece con vigencia hasta fines del siglo XIX, cuando comienza el avance colonizador. Según los relatos de *Nahuelpi* y *Katrülaf*, este grupo se ubicaba en el área del *Wayzüf Mapu*, que también puede ser identificado como “el País de las Manzanas”, y se autoadscribía perteneciente a las parcialidades de los *lonko* Sayhueque, Inakayal, Keupu y Foyel (Malvestitti 2006), en el norte de la actual provincia de Chubut y el sur de Neuquén, incluyendo las nacientes del río Limay. En una de sus acepciones, *wayzüfche* es un término posicional que refiere a la gente ubicada al otro lado de una elevación o un cerro y, por extensión, puede significar “junto a” (Malvestitti, 2006: 1). Como posicional, estaría permeado a transformaciones toda vez que sea modificado el punto de localización. Sin embargo, en los relatos de *Nahuelpi* y *Katrülaf*, esa posición no identificaba a quienes se ubicaban junto a la cordillera del lado oeste. Tampoco perdieron esa autodenominación tras la conquista de sus territorios, e incluso, se presentaban de esa manera cuando fueron entrevistados por Lehmann-Nitsche en los primeros tres años del siglo XX en el Museo de La Plata (Malvestitti, 2012). Por esas razones, Malvestitti afirma que el término posicional pasó a convertirse en un etnónimo. Nos interesa retomar este análisis sobre *pu wayzüfche* para vincularlo al aporte que Massey realiza sobre la importancia que tiene el nivel de lo integral que constituye el espacio en la constitución de las subjetividades políticas (Massey, 2005a: 107) que, por lo tanto, se producen de manera relacional con él.

La violencia que generó el avance estatal a ambos lados de la cordillera estructura recuerdos y experiencias similares en las memorias mapuche del *Puelmapu*. En esos tiempos que refieren a los años de los movimientos forzados, la cordillera es recordada como un lugar de conexión, un espacio conocido y, en muchas ocasiones, un refugio. Rosario Cañupal nos contaba desde la cocina de su casa que:

Eso había una historia grande, sí. Esa historia también... lo corrían. Para esos años fue y volvió la finadita mi abuela, parece. Lo corrían mucho, lo corrían, así... lo aborígen. Habían mucho aborígen. Esa es la historia. Yo vi la historia chilena [...] correr la gente antigua y todavía después hasta última hora no dejaban llegar. La misma gente argentina, no quieren que vivan. Los ricos llenos de plata sí, pero son gente gringo [...] venidos de otro lado de la mar (Rosario Cañupal, Fita Huau, 2009)

En la familia de Rosario, la conexión entre Cerro Alto y Toltén se establece a partir de la corrida de Isabel Colicheo, escapando de un agente que no termina de ser nombrado –pero que no “deja llegar”, no “quiere que vivan”--, desde el *aquí* hacia Chile, para luego regresar. No sabemos, y tampoco es necesario precisarlo, si el lugar de partida y de regreso de Colicheo fue exactamente Cerro Alto, para comprender que lo central en el relato de Rosario es el modo en que el *aquí* configura un lugar afectivo a partir del cual se conectan los recorridos y se localizan las pertenencias como “aborígen”, “gente antigua”, “argentino”, frente a los otros “gringos”. Por un lado, es sugerente la referencia a la “historia chilena”, como aquella donde se narran las corridas que sufrió la gente de antes. Por otro lado, también es llamativo que Rosario Cañupal refiera a la “misma gente argentina” como afectada por esas “corridas” que benefician a los que están “llenos de plata”. Lejos de anteponer Chile y Argentina a “indígenas”, Rosario se incluye en la nación que es disputada por extranjeros que vienen “del otro lado de la mar” y “son ricos”. Coincidimos con Walter Delrio en que el origen “chileno” o “argentino” de los abuelos no es un dato

controversial para las personas que entrevistamos, porque el sentido de comunidad que están produciendo no se ancla en un espacio geográfico nacional, sino en “narrativas de origen compartidas” (Delrio, 2005a: 38) que preexisten a esos esquemas territorializadores y subjetivadores en clave de estado-nación, y que interpelan el devenir de sus descendientes.¹⁰⁴

Pero también advertimos que el sentido de pertenecer a la comunidad nacional argentina está presente en varios relatos de los pobladores que entrevistamos y que se identifican como indígenas “argentinos”, disputando criterios de inclusión a una nación. Aún, pese a que su fidelidad a la nación ha sido numerosas veces quebrantada o abiertamente traicionada por la política estatal racista. Una política que, entre otras cosas, hizo entrega de tierras privilegiando el poder económico de aquellos que, inclusive, no integraban la comunidad nacional. Rosario prosigue su relato contándonos que a “la gente antigua”:

Los corrían *de acá*, los corrían los gringos. *Cuando llegaron acá hicieron una huelga. Correr. Que irse a Chile. En todos esos años iban, llegaban a la cordillera. Iban. No cruzaban. Se quedaban por ahí. Cruzaban hasta la cordillera. Los corrían los gringos que venían del otro lado, del otro lado de la mar* (Rosario Cañupal, Fita Huau, 2009)

Ese lapso temporal de crisis y avance de la violencia estatal es parangonado con la idea de “una huelga”, pero que lejos de cesar en sus acciones, a las personas se las obliga a marchar, “correr”, “irse”, “cruzar”. En su aporte sobre narración y temporalidad, Paul Ricoeur (1981) denomina tiempo “dentro del tiempo” a aquella construcción de temporalidad donde los eventos tienen lugar, que se diferencia del tiempo lineal o cronológico que ubica a los sucesos en un orden

¹⁰⁴ También llamadas por Ramos y Delrio (2011) como “narrativas fundacionales fronterizas”, nacidas en contextos de producción de fronteras que los antepasados debieron atravesar. En otro trabajo, los mismos autores hacen hincapié en que hay que tener en cuenta, por lo menos, tres tipos de narrativas diferentes cuando se analizan las narrativas de origen. Ellas son la “narrativa aborigen de las injusticias, la narrativa nacional y la narrativa clasista del pequeño productor” (Ramos y Delrio, 2001: 27), las que se yuxtaponen y articulan distintos argumentos de acuerdo al posicionamiento de cada narrador. Tal análisis es una guía para entender las yuxtaposiciones que realiza Rosario Cañupal.

secuencial. Esa constitución de temporalidad también está relacionada con otra forma que es la de la historicidad, donde el peso está puesto en el pasado y el apoyo en la repetición. En la entrevista a Rosario Cañupal, el fragmento reunido en torno al tópico sobre cómo la gente de antes recorría hacia Chile, está cargado de verbos que indican acciones de movimiento –ir, correr, no cruzar— que enfatizan un tipo de movilidad que es forzada y diferente al tipo de movimiento a uno y otro lado de la cordillera para estudiar, conservar lazos familiares, visitar las tierras o buscar otros horizontes de vida como describíamos anteriormente. La repetición también indica la dimensión y profundidad del impacto de esas “corridas”. Esas acciones están encaminadas a separar a las personas de su espacio y tornar unidireccional el movimiento: el del destierro. Al igual que ya ha sido estudiado en otros lugares de la Norpatagonia (Delrio, 2005a; Golluscio, 2006; Ramos, 2010), ese tiempo de “las corridas” reúne una serie de eventos “dentro del tiempo” que abarca desde las campañas militares que sufrió la “gente antigua” a las posteriores políticas estatales de despojo territorial que continuó sufriendo la “gente argentina”, en la que se incluye él mismo –lo que motivó su discurso frente a la casa de Gobierno, donde se encontraba el gobernador Álvarez Guerrero en la década de 1980, como vimos antes--.

En el marco interpretativo de esta “historia grande” de corridas, la gente también actualiza otros tipos de trayectorias que son las que se inician como un viaje sin retorno a los lugares de origen. Estos recorridos están mediados por el avance de la maquinaria territorializadora estatal; e inician motivados por hechos tan violentos y traumáticos que se los nombra como “huidas”. La condición de estar huyendo implica también una situación de pobreza, la cual suele ser recordada cuando refieren a “los que huyen” como “bandoleros”, como describía una de las pobladoras de la zona. Esa categoría refiere menos a su condición de ilegalidad, que a la falta absoluta de bienes materiales porque “no tenían nada, ni comían nada” (Raúl Llancaqueo, Cañadón Chileno, 2008) y a su situación de vulnerabilidad en un contexto que, en palabras de una pobladora mapuche, era

“como guerra” (Natalia Cumilaf, Cañadón Chileno, 2008). Una de las pobladoras de la zona nos contaba que sus abuelos maternos “se vinieron en Fita Huau”, paraje donde se asentaron, pero que eran “paisanos *azuleros*” (Entrevista a Manuela Neculman, Las Mellizas, 2008). Su madre nos contaba que su abuelo, “Cornelio Puelman era cautivo en Azul en tiempos de la Expedición” y que junto a Teresa Puel, su compañera, habrían iniciado desde Azul su camino hacia el noroeste patagónico, en tiempos del *awkan* o incursiones del Ejército.

De allá trajo la señora mi finado abuelo. Antes cuando decían que había... *lo llevaban los chicos cautivados, lo llevaban lejos*, los muchachos, joven, todo... 12 año [sic] Allá fueron criar [sic] y allá se casaron lo que pudieron casar, lo que no *volvía solo*. El finado de mi abuelo trajo la señora de allá de Azul. (Manuela Puelman, Comallo, 2008).

Al preguntarle por quién lo hacía cautivo, Manuela respondía:

Lo llevaban la gente blanca, paisano lo llevaban [...] porque en ese tiempo habían puro *paisano, araucano*. Alguno no sabía ni hablar ni ‘agua’, siquiera. Hoy no quedan esa gente. Araucano no quedan. Si quedan le dan vergüenza hablar. Pero no es así. La idomia [sic] de uno no debe olvidar. *Volvieron otra vez, al lugar donde nacieron*. (Manuela Puelman, Comallo, 2008).

Dos posibles trayectorias se abren a partir de los relatos sobre la familia de Cornelio Puelman y Teresa Puel. Una es que fueran llevados del lugar donde nacieron “cautivados” por la “gente blanca” hacia Azul y luego regresaran al sur —aunque no conocemos si al mismo lugar desde donde salieron—o que hayan sido “azuleros”. Juana Curinao, pobladora de Anecón Chico, nos decía que Puelman y Puel, sus suegros, habían venido desde “Junín, de la cordillera” (Juana Curinao, Anecon Chico, 2008). Otros pobladores llegados desde Azul fueron las hermanas Paula y Luisa Silva, al igual que Bautista Torres quien, según nos contaba su nieto Irineo, “estaba en Azul y lo vino corriendo la gente que fue ocupando. Empezaron a alambrar y los que tenían

pocos animales se venían para acá”. Asimismo, los hijos de Mariano Cumilaf recordaban que “Azul le decían de donde era mi papá”. Nos interesa detenernos en este derrotero que indica movimientos entre lugares y *Azul* como entidad social y espacial. Como lo han registrado otros investigadores y también lo denotan numerosos *güttxam* sobre “gente de” y sobre desplazamientos de los antiguos, los derroteros dibujan tránsitos entre distintos puntos, marcando los recorridos hasta llegar al lugar de radicación.

El movimiento sigue siendo productivo para el encuentro de trayectorias, pero el movimiento del tiempo de “los antiguos” ahora entra en fricción con el impulsado por las maquinarias territorializadoras de control estatal que avanza con violencia sobre el espacio y las personas en el tiempo de “los padres y abuelos”. En ese movimiento friccionado donde se conectan nuevas trayectorias que reconfiguran las nociones de territorio practicado y de origen —el *tuwün*—. Pero también el origen social —el *küpalme*—es modificado en este proceso, porque las personas o los grupos sociales entran en vínculo con otros con los que se comparten los derroteros de destierro, despojo y movimiento condicionado por la violencia del estado. Si bien, este proceso desterritorializador del espacio indígena por parte del estado podría leerse a la luz del presente como “pérdida” de la identidad, retomando a Malkki (1992), el movimiento lejos de “desraizar”, permite historizar por dónde y cómo se movieron las personas, cómo se originaron lugares de apego, moradas, recuerdos e imágenes sobre lugares que, incluso, no conocemos.

En *Puelmapu*, los traslados forzados se iniciaron en las postrimerías del siglo XIX, cuando las territorializaciones indígenas fueron disputadas por las jurisdicciones estatales, tal como venimos analizando en los capítulos anteriores. Algunos derroteros provienen de *Azul*, configurado como uno de los puntos de origen más significativos de los *puelche* y de fuerte connotación en la memoria social. Esta importancia se explica porque, en términos del análisis de Grossberg que venimos trabajando, podríamos definirla como una región ontológica donde sentidos espirituales,

formas de entender el orden de la vida y puntos de partida de trayectorias colectivas se espacializan. En mapuzugun, azul se dice *kallfü* y es un adjetivo que opera en numerosas ocasiones unido a elementos de la espiritualidad y la concepción de mundo mapuche. Por ejemplo, el *Kallfü wenu mapu*—la tierra azul de arriba—es una forma de organizar el sistema de vida mapuche y expresa, al mismo tiempo, una territorialidad. En las ceremonias mapuche hay varios momentos, así como roles y símbolos que dan cuenta de la relación que las personas establecen con ese espacio. En un trabajo de mapeo colaborativo con comunidades de *Kurakawtin*, en *Gulumapu*, se describían las partes constitutivas de la territorialidad mapuche indicando que:

Hacia el *Puel Mapu* se identifica el origen de la vida, de lo positivo, de las principales fuerzas del *Kallfüwenu* o espirituales protectoras y orientadoras de la vida mapuche. Es por ello que las viviendas mapuche y el ordenamiento general del *lepün* (o entorno) de la casa así como su interior, se orienta o debe orientarse en esa dirección. Las personas duermen orientados hacia el oriente, pues, dormir hacia el poniente significaría ubicarse como los muertos (*alwe*), los que se entierran con la cabeza hacia el poniente (Melin, Mansilla y Royo: 2017: 16, resaltado propio).¹⁰⁵

Si bien podría ser localizado remitiendo a un punto identificable con la localidad homónima de la provincia de Buenos Aires, Azul se torna punto de identificación que territorializa trayectorias de desplazamiento y otorga una idea de lugar común compartido desde donde se partió, en el tiempo en el que la autonomía territorial se vio interrumpida definitivamente. Retomando el planteo que vimos anteriormente con respecto al *Wayzüf Mapu*, entiendo que de manera similar, la tierra de

¹⁰⁵ Por su parte, en su trabajo sobre los *nampiülkafe*, Bello señala que la relevancia que posee el *Puelmapu* se debe a que cruzar hacia las pampas se fue constituyendo en una señal de prestigio dentro de la sociedad indígena que son asociados a valores positivos. Eso le da la entidad de ser no sólo un punto cardinal, sino también un espacio o una “geografía ritual” (Bello Maldonado, 2011: 210).

Azul es un lugar de memoria que entraña un imaginario cargado de afectos, constituido por relatos que lo instauran como región de origen de numerosas personas que se autoadscribieron como *azuleros* y son recordados así por sus descendientes.

Otros derroteros posteriores al de estos pobladores son los que inician en Caltrauna, al oeste de la meseta de Somuncura, y se continúan hacia Anecón Chico, como fue el caso de Juana Curinao, su tío y sus primos. Manuela Puelman recordaba que Hermenegildo Queupan había cruzado el Limay desde Sañicó, para asentarse en Buena Parada primero, y en Fita Huau, después –desde donde inició en la década de 1940 las gestiones para que se formara la “Reducción de indígenas argentinos”–. Esas historias no sólo describen derroteros entre territorios-lugar, sino que también evocan orientan el sentido de las trayectorias en el presente.

La persistencia del movimiento en la trama del espacio

Como mencionamos en el capítulo anterior, las conexiones de trayectorias entre las primeras generaciones de mapuche expulsados de sus territorios y las que lograron radicarse en los parajes articulan unidades de espacio-tiempo (Salamanca, 2012) que constituyen también los devenires diversos de las familias. A partir del trabajo de reconstrucción de los contextos de las trayectorias, hemos podido identificar cuatro tipos de arribo a la zona: (I) la que inicia al oeste de la cordillera, en el área conformada por el complejo *Trai Traiko mapu, Forowe, Cautin, Temuko, Konün Trai Traiko Leüfü* –Nueva Imperial, Boroa, Cautín, Temuco, Puerto Saavedra–; (II) la que tiene como punto de partida el área de *Azul*, de singular importancia dentro de la identidad territorial *puelche*; (III) la que vincula la región de la Meseta de Somuncura –*Zungunkura*– con los parajes aledaños, como Caltrauna¹⁰⁶; y (IV) un área que parte del norte del río Limay, y que

¹⁰⁶ Similar composición registró la lingüista Marisa Malvestitti (2002) para la zona de Lipetren, Atraico, El Chaiful, Treneta, Mencue, Colitoro y Curaüf –todos parajes de la Línea Sur rionegrina–. La excepción para nuestra zona es la

incluye las zonas de Neuquén, Junín de los Andes, Sañico.¹⁰⁷ Vale mencionar que hay otras memorias de arribo que son las que narran los descendientes de inmigrantes europeos o sirio-libaneses que denotan las trayectorias de quienes migraron tras la Gran Guerra de 1914-1918, entre ellos, las familias Ruiz, Sañudo, Fernández y Maese que en los lugares de arribo formarán, al igual que las familias indígenas, diferentes tipos de alianzas.

En primer lugar, entiendo que las conexiones entre estos lugares a partir de las trayectorias de movilidad han ido conformando regiones y territorios-lugar, toda vez que los componentes de los entornos se fueron transformando en moradas de apego y/o instalaciones estratégicas (Ramos, 2010). Grossberg (2010) identifica a los *entornos* como la suma de las relaciones regulares dentro de un espacio de poder particular que, a su vez, describen un contexto “sociológico” material y discursivo de actos, estructuras y acontecimientos. Cada uno de estos entornos está siendo producido de acuerdo a las formas singulares en las que avanzan las maquinarias de diferenciación y territorialización estatales sobre los *territorios-lugar*. Ahora bien, al moverse, detenerse, pensar sobre, habitar juntos y asociar experiencias con esos entornos, las personas entrevistadas habilitan esas zonas ya configuradas como territorios-lugares. En los procesos de recuerdo-olvido y de producción de memorias sociales de los pobladores del Arroyo Comallo, podemos identificar algunos territorios-lugar como los más significativos.

El primero de estos se encuentra al oeste de la cordillera. Este es el territorio-lugar donde se forjan los saberes asociados a la práctica de “cruzar” la cordillera; de donde provienen bienes y

ausencia de identificaciones de pobladores o familias *güniin a kiina* –denominados ordinariamente como tehuelches-- . En su lugar, encontramos a la gente proveniente del lado norte del río Limay.

¹⁰⁷ El Limay, según algunos, *Lifmay Leüfü* –río limpio- y según otros *Ligmay Leüfü* –río claro-, fue un punto de distinción territorial importante para las territorializaciones mapuche. Traspasarlo o bandearlo implicaba una nueva configuración territorial. *Katrülaf* decía en el registro que elaboró Roberto Lehmann-Nitsche en el Museo de La Plata que “se hizo” *williche* –gente del sur– al cruzar al sur del río Limay (en Delrio et. al., 2019). El mismo *Katrülaf* decía que había nacido en *Sañi Leüfü*, probablemente el actual paraje de Sañico, ubicado en la margen norte del río Limay, en el Departamento de Collón Curá de la provincia de Neuquén. Otros investigadores han registrado memorias de pobladores mapuche que identifican a Sañico como punto de partida desde donde “disparaban” de los *winkas* (Huenchul en Malvestitti, 2002: 84; Delrio y Malvestitti, 2018: 28).

conocimientos particulares, como los referidos a la producción agrícola-ganadera; donde se desarrollaron habilidades en ciertos conocimientos, resultantes de relaciones con instituciones – con dinámicas de colonización particulares—como la escuela anglicana y la capuchina. El segundo territorio-lugar es *Azul*, donde se emplazó la condensación de la fractura entre un espacio autónomo y un espacio del que hubo que huir. Tercero, la meseta de Somuncura, un territorio que conjuga el hecho de ser lugar de refugio para quienes, desde que llegaron allí con sus bienes, pudieron sostener la permanencia por un tiempo con la experiencia contraria de haber llegado y haber tenido que partir de allí en condiciones de marginalidad y pobreza. Es la región que se proyecta como lugar de refugio en el transcurso de la huida y, por el otro, el sitio desde el cual, quienes habían logrado establecerse como grupo, fueron nuevamente obligados a migrar. Esta misma polisemia es la que caracteriza a la zona norte del río Limay, el cuarto territorio-lugar de las memorias. En las memorias, cada una de estas zonas se va configurando según cómo articulan sus condicionamientos del entorno –una particular existencia socio-material—con las formas en que los mapuche los fueron practicando como territorios-lugar.

Es el movimiento condicionado el que articula los entornos o esas “constelaciones de trayectorias siempre cambiantes” (Massey, 2005b) que configuran las comunidades y, a su vez, posibilitan territorios-lugares. Estos tránsitos conforman aquello que en palabras de Milton Santos sería un territorio-red (Santos, 1994), con conexiones espaciales de continuidad –no necesariamente contiguas—entre territorios-lugar entramado a partir de los tránsitos y de las trayectorias sociales que une a los diferentes *lof*, familias y pobladores en el presente. En otras palabras, la territorialidad mapuche tras el *awkan* no puede ser pensada sin el movimiento, pues es ese encuentro de trayectorias el que comienza a producir otro nuevo territorio-lugar a inicios del siglo XX.

Ahora bien, la conjunción entre territorialidad y movimiento adquiere sentidos específicos según los entornos en que se constituyen los territorios-lugar y por eso es necesario identificar los contextos particulares en que se producen las trayectorias mapuche. En este caso específico, los contextos que se producen y que se conectan en las memorias a partir de la actualización de trayectorias remiten a desplazamientos diversos. Esos desplazamientos ubican como inicio lo que actualmente son las X y IX Región de Chile, así como de las provincias de Buenos Aires, Neuquén y Río Negro de Argentina. Claramente, las trayectorias se producen en esa intersección entre territorializaciones estatales que avanzan sobre las territorializaciones indígenas.

Si bien entendemos que estas trayectorias encontradas comienzan a tramar un espacio como territorio-lugar, también vemos ciertas diferencias en sus condiciones de producción, de acuerdo con las estrategias diferenciales habilitadas por las distintas geografías-poder. Distinguimos una zona de conexión con el *Gulumapu*, caracterizada por la continuidad de una práctica de movilidad, tempranamente registrada por viajeros, exploradores y agentes gubernamentales. Esa red articulaba relaciones entre *boroanos*, *pehuenche*, *manzaneros*, *williche*, *salineros*, *azuleros* en territorios-lugar con relaciones interétnicas y fronterizas particulares. Esas particulares relaciones se expresan en los condicionamientos diferenciales para el tránsito de las familias y grupos mapuche con posterioridad al *awkan*. Si contrastamos las posibilidades de movilidad de los “antiguos” y los “padres” diferenciamos entre quienes, pese a ser “corridos”, podían atravesar la cordillera hacia el oeste y regresar al este –incluso sus hijos los podrán seguir haciendo décadas más tarde--, con quienes son “corridos” y vienen “disparando”, sin posibilidad de retornar a los lugares de origen. La administración diferencial de las movilidades por parte del estado argentino reproduce el régimen de excepción fundacional que habilitó la violencia y la exclusión de los indígenas del imaginario nacional. En otras palabras, construir un tipo de territorialidad donde “su presencia, sus formas de ocupar y construir el espacio deben desaparecer para dar lugar al

estado, sus prácticas espaciales y su nuevo territorio estriado” (Delrio et. al., 2019). Un ejemplo de cómo se imponen estos nuevos territorios estriados es la transformación que sufre la cordillera en el relato de Rosario Cañupan, la cual pasa de ser un espacio de articulación de las relaciones sociales mapuche anteriores y posteriores al *awkan*, a ser -en el tiempo de “las corridas” en la que se espacializa la trayectoria de su abuela—un lugar de escape, de refugio, pero también de extrañeza.

Otro de las movilidades es la de Paula Inay, quien puede desplazarse para reconectar y trazar trayectorias con lugares de origen y de asentamiento, mientras que las familias “azuleras” sólo pueden huir y desplazarse sin retornar. Nos interesa poner el acento en cómo la actuación de dos tipos de maquinarias diferenciales en los proyectos estatales-nacionales, establecen diferentes posibilidades de agencia de un mismo sujeto indígena frente a la posibilidad de ocupar espacios físicos y sociales. Los efectos diferenciales que producen el *awkan* entre los mapuche se evidenciarán en las formas particulares de producción de ese nuevo territorio-lugar de los parajes en un período de transición entre los primeros arribos y la llegada de las acciones *performativas* del estado-nación y las lógicas capitalistas. Esas trayectorias condicionadas serán las que irán entramando el “paraje” como territorialización mapuche que, a su vez, se constituye en la persistencia del movimiento, porque en él se articulan entornos-situación, territorios-lugar y regiones como encuentro de trayectorias diversas y de eventos-lugar heterogéneos como seguiremos analizando en el siguiente capítulo.

Capítulo 7: La instauración de la metafísica sedentaria y el silenciamiento de las relacionalidades mapuche

Introducción

*Me di cuenta de que ese silencio
no era simplemente puntos en blanco en un paisaje comunicativo;
sino que constituyen productos sociales con genealogías particulares.*

Leslie Dwyer (2009: 115)

Durante los primeros años de trabajo de campo en la zona de Comallo, nuestras preguntas giraban en torno a las relaciones parentales y los orígenes de las familias que abarcaban los seis parajes donde se sitúa este trabajo. En esas conversaciones, los pobladores contaban experiencias propias y de sus padres o abuelos sobre cómo era la vida “antes”. Como se explicó, esos tiempos inmediatamente posteriores a las campañas militares, actualizados desde las experiencias compartidas del presente, estaban atravesados por el tránsito y la movilidad como vimos en el capítulo anterior. En muchas de esas conversaciones que rondaban en torno a tópicos como la existencia previa de prácticas ceremoniales, la propiedad de la tierra, la relación entre “paisanos” y “bolicheros” o las tramas familiares, comenzaron a emerger una serie de elementos que categorizamos como silencios, omisiones, olvidos estratégicos y secretos. Con el correr de los años de trabajo de campo, esas supuestas ausencias se tornaron significativas, no sólo por su recurrencia, sino también por su lugar estructural y constitutivo en el desarrollo de una trama colectiva. Durante mucho tiempo fue difícil trabajar con los silencios porque, por un lado, parecía estar tácitamente acordado entre los pobladores que había temas sobre los que no había que hablar y, entonces, no me sentí autorizada para indagar sobre ellos. Por otro lado, y en relación a

mi propia formación disciplinar como comunicadora social, el discurso y lo dicho eran el material privilegiado de análisis porque delimitaban una realidad observable o audible, por eso cuando las omisiones y silencios se presentaban simplemente no sabía cómo trabajarlos. La confluencia entre el trabajo de campo, la indagación de producciones teóricas que permitieron otros abordajes epistemológicos sobre silencios, secretos y olvidos, y las reflexiones compartidas en ámbitos académicos y activistas, me permitieron ensayar otros accesos y análisis sobre las ausencias del discurso. Estos nuevos abordajes también fueron posibles al reflexionar sobre los silencios, secretos y olvidos que había heredado en las memorias de mi propia familia.

Para iniciar esos otros posibles abordajes, fue útil retomar el aporte de Leslie Dwyer (2009), para quien los silencios no son ausencias de discurso, sino campos semióticos de sentidos. Atendiendo a esa particularidad, no es posible abordar un silencio circunscribiendo su emergencia a una sola forma de entendimiento o contexto. Entre otras ideas, esta perspectiva de análisis me llevó a identificar y redefinir la diversidad de los mencionados campos en los que se produjeron silencios y “no dichos”. Desde este abordaje me propuse comprender la dimensión histórica, las agencias y las condiciones que intervinieron en la producción de distintos tipos de silencios y, a partir de ello, reconstruir sus campos semánticos de sentido. Estos últimos me permitieron redefinir el análisis sobre ciertas prácticas en relación al espacio, según los escenarios que evocan diferentes tipos de recuerdos (expresados en discursos o en silencios): los que giran en torno a un evento conocido como el paso de “La Fronteriza”; los vinculados a las familiarizaciones y las comunidades ceremoniales; y los que surgieron en torno a un tipo de institución mapuche.

En tanto, continúa siendo debatible para mí, desde mi posición como integrante de la trama que analizo, como investigadora y como activista mapuche, qué decisiones tomar sobre aquello que no fue puesto en palabras y si es posible o necesario darlo a conocer o qué aspectos denotar en cada caso. Como ya puntualizaba Maurice Halbwachs (1980), las memorias cohesionan creando

“comunidades afectivas” y para su sostenimiento no sólo es necesario que las personas adhieran afectivamente a ellas, sino también que entre los recuerdos de los demás y los propios haya suficiente concordancia para generar consensos sobre lo que se recuerda. Siguiendo a Myriam Jimeno, entendemos que no sólo lo que se dice sobre lo que se recuerda participa de la recomposición de “comunidades emocionales”, sino también las emociones que se comparten entre narradores y escuchas. Jimeno parte de la preocupación que gira en torno a cómo recomponer como seres emocionales y como partícipes de una comunidad política a las víctimas de violencia. Propone pensar en la importancia que cumple en América Latina, y en Colombia en particular, el testimonio y la narración de las vivencias sufridas por las víctimas de violencia. La comunicación de esas vivencias de sufrimiento a través del lenguaje es, justamente, la que crean “comunidades emocionales” que son las que posibilitan que se recobre el sentimiento de participación ciudadana (Jimeno, 2007: 170). A las personas que han sufrido violencia, el recordar y compartir con otros sus memorias dolorosas les posibilita que exploren otros caminos para reconstruir el sentido subjetivo de la vida que ha sido herida (Jimeno, 2007). En tanto, a quienes las oyen, le, permite identificarse con las víctimas a partir de tender lazos emocionales y dimensionar una experiencia subjetiva como experiencia social sobre la que es posible volver para analizar, comprender y, llegado el caso, exigir reparación. Esas comunidades están compuestas, entonces, por elementos cognitivos y emocionales que al ser compartidas implican prácticas interpretativas sobre procesos y configuraciones culturales que se unen a las particularidades de la experiencia subjetiva de las víctimas. Ahora bien, en esa exploración también se producen negaciones, omisiones y silencios, pues tanto cognición como subjetividad participan de y son modelados por un tiempo cultural e histórico (Ortner, 2005) y, por lo tanto, también se enfrenta a las tensiones que la mención más o menos pública de los hechos dolorosos provoquen en una comunidad.

Me resulta necesario ponderar la dimensión de la reversión de un secreto o un silencio, pues puede implicar la ruptura de una “comunidad afectiva”, en los términos de Halbwachs. Como también advierte Janet Carsten (2007), hay silencios que solo pueden ser reconfigurados como entextualizaciones colectivas cuando pasó el tiempo suficiente.¹⁰⁸ Los contextos de violencia o de “eventos críticos” (Das, 1995) generan efectos desestructurantes de la vida familiar y personal que destruyen vínculos e interrumpen la transmisión de saberes. Sólo tras la ocurrencia de esos eventos críticos, las personas pueden reelaborar sus formas de sociabilidad, que Carsten denomina “relacionalidad”, incluyendo sus formas de vincularse, de producir memorias y construir el pasado y el futuro (Carsten, 2007; Stella, 2018). Por eso, reafirmamos que el reemplazo de los silencios por discursos consensuados es siempre una tarea colectiva; un trabajo de articulación de trayectorias y (experiencias) que se mueven a distintas velocidades, con diferentes frenos y detenciones. Esos frenos y detenciones, en este caso, tiene que ver también con la posibilidad de agencia que tienen las comunidades de hacer legible una serie de eventos o sucesos dentro de las versiones locales y regionales de la historia, así como dentro de las que reivindica el movimiento mapuche como parte de la trama del pueblo mapuche como colectivo o en sus demandas frente al estado.

Resumiendo lo dicho hasta aquí, abordamos los distintos tipos de silencios que se identificaron en la zona como creaciones colectivas, culturalmente significativos, cuyos sentidos se desprenden de los contextos en los que han sido producidas. Así, algunos recuerdos silenciados en ciertos contextos se recuperarán teniendo en cuenta los modos en que fueron entextualizados en otros.

Me refiero a los silencios que, reemplazados por palabras, para ser convertidos en secretos o en

¹⁰⁸ Tomamos la definición expuesta por Lucía Golluscio en uno de sus trabajos, quien explica que entextualización es el “proceso que convierte a la producción lingüística en una unidad que puede ser desprendida de la arena interactiva en que se da” (Golluscio, 2006: 255). Es ese proceso el que permite que un discurso pueda “ser nombrado, citado, presupuesto, actuado, inscripto en materiales heterogéneos o vuelto a narrar” (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016: 29), es decir, puesto a circular en otros ámbitos por fuera del particular del enunciador y recontextualizado en otras situaciones de interacción (Bauman y Briggs, 1990).

enunciados más o menos fragmentados, forman parte de la agenda política de demanda del movimiento mapuche desde 1980. La fuerza política de reemplazar —o intercalar—silencios con palabras reside en su capacidad para revertir la atomización del recuerdo colectivo, a través de hacer visible aquellos elementos que produjeron una forma particular de ser “comunidad mapuche” en esta zona. Estas formas específicas de memoria —y silencios—responden a ciertos consejos transmitidos por quienes entregaron su palabra. Me detendré brevemente en la producción local de esos silencios con el fin de identificar algunos de ellos.

En primer lugar, considero que los procesos de violencia padecidos en la región no solo configuraron estilos de organización comunitaria, sino que operaron también en su silenciamiento. Puesto que esos estilos organizativos recién comienzan a hacerse inteligibles para las nuevas generaciones de militantes mapuche, considero necesario dar cuenta de ellos en términos epistemológicos y políticos.

El segundo mecanismo de producción de silencios me involucra de maneras más afectivas. Por un lado, visibilizar ciertos eventos de la vida social de la zona, ocurridos en el pasado, es una especie de “mandato” construido a partir de las afectividades, y adquirido en las conversaciones mantenidas en el transcurso de las luchas compartidas. Por otro lado, y teniendo en cuenta esas afectaciones y compromisos, es que también he optado por omitir ciertas informaciones, cuando considero que su ausencia no impide conocer las reversiones del pasado, pero que su mención sí podría afectar las tramas familiares y colectivas del presente. Dicho esto, comenzaremos, en el primer apartado, por abordar uno de los eventos que registramos como silenciados por la historia regional y por los propios pobladores de la zona, como fue “el paso de la Fronteriza”.

La resignificación del espacio y la trama colectiva a través de la violencia: “la fronteriza” y el avance de la propiedad privada

*Tú me preguntas cómo fue el acoso aquel que obtuve.
Metes la lengua en mi cabeza, en mi pesar, en mi algo.*

*Y bien: te dejo suponer que abandoné mi pueblo,
que huí rompiendo el crudo umbral como un puma aterrado.*

*Pero yo te aseguro que no me han quitado nada
puesto que de esa tierra no me podrán apartar.*

“El equipaje del destierro”, Patricio Manns y Horacio Salinas

En el año 1930, en el marco del primer gobierno de facto del siglo XX en Argentina, un cuerpo especial de policía fue enviado por el gobierno del Territorio Nacional de Río Negro a la zona de Mengué. Respondían al pedido de un grupo de más de cuarenta comerciantes y “bolicheros” que solicitaba la intervención de las autoridades para sofocar los hechos de “cuatrerismo” que, supuestamente, dominaban la zona por aquellos años. Como respuesta a una demanda firmada por los “vecinos” –considerados de ese modo en la lógica estratificadora de la época--, se creó un cuerpo policial conformado por oficiales, suboficiales y agentes de diferentes destacamentos policiales de la zona.¹⁰⁹ El encargado de la razia, la cual se prolongaría por algo más de un mes, fue el Subteniente Juan S. Álvarez quien fue designado por el entonces gobernador de Territorio

¹⁰⁹ Los firmantes de la solicitud fueron: Francisco García, Pedro Etchemaite, Francisco Rúa, Felipe Criado, Aurelia G. de Pérez, Francisco J. García, Concepción G. de García, Aurelia García, Ramón Blas, Daniel Martínez, Leonardo Pérez, Delia Zuñiga, Margarita Etchemaite, Alfredo E. Krausse, Ana Fernández, J. Erricoundo, Pedro Nuin, Valentín Blasco, E. Garro y Cia, E. Garro (hijo), José de Barrenechen, Inocencio González, Antonio González Collazo, Marcos Sánchez, Carode, González Fresco, J. B. Olaguerategú, María E. Altamirano, E. González, Pedro Brusar, Volt Allusa, Macedonia Dublets, Pedro C. Casamajou, Miguel Pardo, Francisco Alonso, Pascuala Andreis, Leonor Maldonado, Eusebio Equiza, Andrés Garraya, Sergio Hermanos, Fermín Stuart, Fernando Cardoso, E. A. Fernández, Toribio González y Ramón Vidal (Álvarez, 1940: 51). Los pobladores de la zona identifican a varias de estas personas como responsables directos de instigar el accionar de la razia policial e, incluso, de participar en las torturas y maltratos infligidos a las víctimas.

Federico J. Urriburu, sobrino del presidente de facto. Los denominados “vecinos” eran, en su mayoría, inmigrantes europeos dedicados al comercio y, que siguiendo el lineamiento ideológico de la época, eran considerados como los sectores “progresistas” de la nación. En el otro extremo del paradigma civilizatorio se encontraban los indígenas, la población mayoritaria en la región según los datos de las inspecciones de tierras, que eran quienes ocupaban la mayor parte de las superficies de tierras dentro del área comprendida entre Mengué y Comallo, varios de los cuales habían llegado en las condiciones que describimos en el capítulo anterior.

Junto con la historiadora Pilar Pérez, logramos reconstruir parte del paso de esta razia policial en la zona a través de una fuente documental de autoría de Juan S. Álvarez (1940). En este escrito, Álvarez realiza un balance de la actuación de la fuerza de seguridad rionegrina, de la que fue uno de sus conductores, y se detiene en describir lo que denominó como “campana depuradora de Mengué”, hecho por el cual fuera sumariado y apartado de la policía.¹¹⁰ Pudimos constatar que la partida policial no tenía identificadas a personas puntuales como responsables de los hechos de robo de ganado y que tampoco se produjeron investigaciones previas para constatar la veracidad de las denuncias. Tanto el listado de pobladores que se convirtieron en blanco de las operaciones policiales, como la identificación de las viviendas y la información sobre las condiciones y características físicas del espacio por donde debía pasar la razia, fueron confeccionados en colaboración entre los “vecinos”, los jueces de paz y Álvarez. A través de esa fuente, también supimos que el accionar cubrió varios parajes y, pese a que aún no sabemos el número preciso de familias afectadas, sí tomamos conocimiento a través del relato del propio Álvarez y de las memorias fragmentadas de los pobladores que, en esa razia, los “requisados” fueron todos indígenas.

¹¹⁰ Dicha fuente fue hallada por la historiadora Pilar Pérez a través del método que ella misma denomina como del “archivo estallado”, es decir, reuniendo fragmentos dispersos en distintas dependencias públicas para reconstruir un proceso silenciado en la historiografía regional y provincial (ver Pérez, 2016).

Antes de emprender nuestro trabajo de campo, sólo habíamos conocido sobre la existencia de una “policía fronteriza” por relatos que nos habían llegado de manera indirecta a través de militantes mapuche, investigadores que habían conocido del suceso a través de pobladores afectados o por descendientes de las víctimas. Sin embargo, no había trabajos realizados que documentaran mayores datos sobre el acontecimiento y era difícil precisar los lugares, las fechas y las agencias involucradas. En lo particular, la primera vez que escuché hablar de “la Fronteriza” fue en una reunión en el Centro Mapuche Bariloche, a principios del 2000. Un referente mapuche, ex integrante del CAI, cuya familia era de la zona de Blancura Centro —ubicado hacia el noreste de Mencilé—mencionó cómo esa “policía” había violentado a numerosas familias de su zona poco años después de la Campaña del Desierto. Recuerdo que pregunté detalles de ese hecho, pero nadie supo agregar más datos precisos. Al tiempo, otro joven militante del CAI andino que también había oído sobre el paso de una “fronteriza” en la Línea Sur de Río Negro me facilitó un recorte de un documento donde se hablaba de la “Policía Fronteriza” encabezada por Mateo Gebhard, que fue documentada por historiadores regionales. Pero ni las fechas ni los lugares coincidían, pues el accionar de esas policías de frontera había sido previo a lo que describía el referente —entre 1911-1914 y 1918-1924—y se había localizado en la zona cordillerana. Sólo una vez emprendido el trabajo de investigación en la zona pudimos constatar que un cuerpo represivo identificado por los pobladores como “la Fronteriza” había avanzado también sobre los parajes que configuraban nuestro campo de análisis.

Cuando en nuestro trabajo en la zona comenzamos a indagar por los procesos de ocupación y de movilidad, algunos pobladores enunciaban con resignación que sus antecesores habían sido “corridos” por los “gallegos” o los “bolicheros”. Sin embargo, cuando preguntábamos por la relación entre esas “corridas” y el paso de “la Fronteriza”, la mayoría de los pobladores decía conocer muy poco acerca de ese hecho, por lo que nos derivaban a otras personas que, entendían,

tenían más datos. En algunos pocos casos se hacía referencia al evento. Cuando esto ocurría, se solían acentuar las prácticas deshumanizantes a las que fueron sometidos los pobladores indígenas.¹¹¹ Por lo general, esas referencias se limitaban a un enunciado breve, por ejemplo acerca de cómo se hacía “domar una persona como potro, como cometiendo abuso” (M.P., Comallo, 2008), expresiones que eran luego sucedidas por un prolongado silencio. Durante mucho tiempo, más que construir datos, pudimos constatar las profundas huellas que este único paso de la partida policial había dejado en las memorias, los cuerpos y el espacio de la zona. Identificamos esas huellas en la recurrencia a evadir el tema como mecanismo de protección; en la actitud corporal de repliegue o la mirada aprensiva cuando se describían algunos detalles; o en los “cuadros” de los mapas catastrales que espacializaban en el plano grandes extensiones de tierras pertenecientes a estancias de la zona, como “La Noria” o “La Angostura” en cercanías al pueblo de Mengué, y que observábamos desplegarse por kilómetros mientras recorríamos los caminos (ver figura 18, en capítulo 5). Por eso, el trabajo de comenzar a recomponer esta razia policial fue realizado a partir de vincular la fuente de Álvarez con los fragmentos de relatos recogidos por otras investigadoras en tiempos anteriores y por nosotras, incluyendo las conexiones espaciales que pudimos realizar en terreno. Particularmente significativa fue la serie de entrevistas realizadas por la lingüista Marisa Malvestitti a mediados de la década de 1980 a la pobladora mapuche Felisa Torres, oriunda de Michihuau. Previo a la razia, la familia de Felisa debió trasladarse al paraje Lilhuau ante las constantes amenazas que recibió su familia por parte de comerciantes de la zona para que abandonaran la tierra que ocupaban. Esas amenazas fueron la antesala de los numerosos hechos de violencia que se desplegaron tiempo después sobre varias

¹¹¹ La descripción de las situaciones de violencia y humillación son recurrentes entre los pobladores mapuche. Marisa Malvestitti recogió otros relatos en la zona sobre el “paso de la Fronteriza”, tales como el de Delfina Zunguigual, de Ingeniero Jacobacci, quien recordaba que “la Fronteriza arreaba cualquiera, muchacha, señora, hacían perjuicio con la gente” y que a “alguno dejaban maneado por ahí, moría la gente” (testimonio facilitado por Malvestitti en comunicación personal).

familias y pobladores indígenas. Los datos que proporcionaban los relatos de Felisa Torres nos permitieron ubicar en tiempo y espacio algunas menciones particulares a “la Fronteriza” que aparecían de manera aislada entre nuestros interlocutores. Asimismo, los términos de la ejecución de su discurso, permitieron reconocer entre la audiencia —en principio, investigadoras mapuche y no mapuche— el trauma y el dolor que este evento seguía provocando en las víctimas en la década de 1980, así como el vínculo entre la violencia ejercida sobre los indígenas y la desigual distribución de las tierras en la zona (ver Pérez y Cañuqueo, 2018).¹¹²

En función del análisis que venimos proponiendo, me interesa abordar los efectos que produjo “la Fronteriza” en esta zona en términos territorializadores y sobre la trama de comunalizaciones indígenas. Entendemos que el paso de esta razia policial, que Álvarez denominó como “campana depuradora” y que, en las memorias sociales mapuche, fue registrada como “el paso de La Fronteriza”, fue condición necesaria para reestructurar el espacio. Esto se hizo a través de la implementación un tipo de propiedad privada basada en el latifundio y la instalación de estancias ganaderas que, al mismo tiempo, disciplinaron modos de ocupar la tierra y organizaron las relaciones sociales. También nos importa detenernos en la “política del silencio” (Dwyer, 2009) que se organizó en torno a este evento, silenciando memorias o constituyendo una “epistemología del secreto” (Berliner, 2005) que involucró a toda una generación de pobladores mapuche y a sus descendientes. Una epistemología que recién comenzó a ser cuestionada a partir de la década del

¹¹² Tomamos el concepto de ejecución o actuación en los términos en que ha sido definida por la Etnografía del Habla (entre otros, Bauman y Briggs, 1990; Golluscio, 2006), es decir, como marco metacomunicativo —estrechamente vinculados al arte verbal y a los cánones estéticos— donde el ejecutante asume la responsabilidad ante su audiencia de desplegar su competencia comunicativa y establecer marcos interpretativos para que los mensajes sean comprendidos, para lo cual selecciona modos de hablar. En tanto práctica social creativa, la ejecución realiza un uso de la lengua o de sus recursos estéticos para constituir la vida social de un grupo y es tan importante para comprender un mensaje como los enunciados que se emiten. En esta interacción, la audiencia es aquel participante que cumple con la función de legitimar al ejecutante. En las grabaciones de las conversaciones facilitadas por Marisa Malvestitti, se destacan distintos recursos prosódicos a los que recurre Felisa Torres, significativos dentro de la oralidad mapuche, tales como las pausas, los prolongados silencios, los distintos volúmenes en la voz y las reiteraciones.

ochenta.

Como mencionamos, registrar un relato no fragmentario sobre “la Fronteriza” fue una tarea que llevó tiempo. Sólo un matrimonio de pobladores consiguió enunciar esos hechos. Consideramos que, en parte, se debió a su propia trayectoria de militancia dentro del CAI, que permitió construir un lugar de cobijo donde los indígenas pudieron encauzar sus denuncias y demandas a fines de la década de 1980. Ellos nos contaban que la llegada de la policía a la zona respondió al pedido de comerciantes y “bolicheros”, referentes con poder, avalados por las autoridades territorianas:

Manuel Inalaf [MI]: claro, esos mandaron en el año 1900... no me acuerdo cuánto, mandaron *los Fronterizo*, que le decían, la *Gendarmería* que mandaron a buscar.

Lorena Cañuqueo: aaah... ¿lo mandaron a buscar ellos?

MI: lo mandaron a buscar, mandaron para que apalearan toda la paisanada de acá y ellos alambrar como alambraron en Mencué, en Pampa Chica en toda esa parte que tienen los García... él y, García Crespo y el otro a ver si me acuerdo... que también era, también era familia de García... este... tiene otro apellido [...] comerciante, pero ellos mandaron más que todo para quitarle los campos la paisanada ahí de Mencué.

[...]

LC: ¿Y cómo se mandaba a pedir eso?... qué... ¿dónde estarían?

MI: Y bueno, pero ellos lo apoyaba el juez, lo apoyaba el gobierno, el gobernador estaría con ellos.

Sofía Inalaf [SI]: claro, tenían plata...

(Manuel Inalaf y Sofía Inalaf, Laguna Blanca, resaltado propio, 2008).

Esta aparente imprecisión entre cuál era la fuerza que ejecutaba la razia se repitió en los fragmentos de conversaciones que pudimos sostener con otros pobladores. Nos aventuramos a

afirmar que se debe a que no importa tanto quién es el agente concreto que ejerció la violencia como su efecto perdurable en la población. Otra interpretación podría ser que todas las fuerzas de seguridad han ejercido algún tipo de violencia que marcó la relación entre éstas y la población indígena y cuyo accionar similar impide realizar una distinción entre una y otra fuerza. Consideramos que, sobre todas las cosas, la técnica de inspirar miedo, basada en el terror que provocaban los abusos cometidos contra las personas o el rumor que se extendía sobre estos es la que perduró como efecto. En el recuerdo de los pobladores, quienes integraban la partida eran “como las langostas que pasan...iban pa’ todos lados” (Manuel Inalaf, Laguna Blanca, 2008), porque además de abarcar una amplia extensión, para lo cual se dividieron en grupos, atacaron a las personas, las humillaron, las torturaron, las violentaron y las despojaron de sus bienes. El mismo poblador contaba que a los indígenas “lo hacían bailar así con una botella y peine dice que para divertirse ellos” y que “la gente se moría de hambre [porque] no le daban comida, tenían que comprar de su bolsillito” (Manuel Inalaf, Laguna Blanca, 2008) grafica esta situación de abuso y violencia. Walter Benjamin pensando en las formas del control violento de la vida, caracterizó el poder de ejercer intimidación por parte de la fuerzas represivas del estado como “espectral”, porque incluso podía permanecer ejerciendo coerción aun cuando no estuviera presente (Benjamin, 1999a). Durante mi infancia escuché a los pobladores varones mayores de la zona contar que ir hacia los pueblos de la zona desde los parajes tenía sus riesgos, porque la policía tenía el poder de “calabozarlos”, independientemente de si cometían delitos o no.

Michael Pollak (2006) señaló la complejidad de trabajar con aquellos silencios de la historia que permanecen entramados a la vida cotidiana de las personas. Esos silencios a los que se refiere son aquellos que hacen posible mantener vínculos, relaciones y vecindades, puesto que su irrupción como menciones públicas podría producir crisis, como en este caso, generando controversias, disputas, demandas y abriendo heridas en y entre comunidades. En el caso que analizamos, se ha

mantenido una vecindad entre víctimas y perpetradores que se sostiene hasta el presente porque, tanto los descendientes de las familias de aquellos comerciantes que solicitaron la intervención policial en la zona como los de las familias indígenas afectadas por la razia policial que lograron sostenerse en la zona, permanecen conviviendo en los parajes (Pérez y Cañuqueo, *op. cit.*). Como mencionamos, sólo hubo un sumario interno para Álvarez por su actuación que no tuvo mayores repercusiones en la estructura social de la zona. En su mayoría, las estancias configuradas tras el paso de “la Fronteriza” permanecen ocupando las mismas superficies que lograron obtener desde entonces, las familias mapuche que sufrieron violencia y despojos continuaron su vida en el lugar, y las que fueron obligadas a migrar, no han regresado. Una de las consecuencias sufridas por la población indígena fue la descapitalización y el despojo de sus bienes, llevados a cabo de maneras totalmente arbitrarias. Como grafica el siguiente testimonio, esas violencias recayeron de forma particular sobre el cuerpo de las mujeres y de los “indios chilenos”:

MI: así empezaron a golpear toda la paisanada de acá de los parajes

LC: y eso ¿en qué año más o menos fue?

MI: y eso que no me acuerdo yo... y eso que, bueno, después se me empezó a ir la memoria.

Ahí en el CAI lo teníamos clarito nosotros el tiempo de la Fronteriza.

LC: ¿alguien más se acordaba aparte de usted?

Haydeé Marmol [HM]: ¡si!

MI: si, si alguno se acuerda bien

HM: si. El padre de los [omitimos el nombre]

MI: ¡ah!, si, si

LC: ah, don [omitimos el nombre]

MI: [omitimos el nombre], ese se acordaba bien. Porque la madre de él había sido violada

[silencio]

MI: o sea, apalearon mucha gente, violaron mucha mujeres, tenían... bueno...

SI: si

[silencio prolongado]

MI: acá solamente un chileno que vive allá [omitimos el nombre del paraje], tuvo que irse a Chile y de allá como era chileno acá en el... cómo que le llaman, el...

Pilar Pérez [PP]: ¿Consulado?

MI: ¡Consulado de Chile!... recién le mandaron, le mandaron, le mandaron gente pa que los pararan en la Argentina. Porque le llevaban, le arriaban todo los yeguarizos, todo lo que hallaban le llevaban. Y si no coincidían la marca que presentaban los certificados, no se lo entregaban, morían ahí en Comallo los...

PP: ¿y para dónde sacaban los animales que le sacaban a la gente?

MI: y para Comallo y allá tenía que presentarse el dueño y con el boleto de marca y si no coincidía la marca *quedaban ahí, se morían*

PP: mmm

LC: ¡pero en esa época era difícil tener boleto de marca y señal!...

MI: ¡y bueno!, por eso.

(Manuel Inalaf, Haydé Marmol y Sofía Inalaf, Laguna Blanca, resaltado propio, 2008).

De acuerdo con la Ley Nacional 3088 que fijaba el Código Rural para los Territorios Nacionales, los trámites de gestiones vinculados a la obtención de certificados debían extenderse por las gobernaciones de los territorios. Luego, eran las policías las encargadas de hacer llegar esa documentación a cada autoridad competente en los distintos puntos del Territorio Nacional. En tanto, los jueces de paz eran quienes estaban encargados de los registros de esas marcas y señales y quienes finalmente controlaban los movimientos de haciendas entre los productores (artículos 148 al 150 de la Ley Nacional 3088/1894). En la práctica, los pedidos para la obtención de

certificados eran escasos entre la población en general, por los altos costos, los largos tiempos de la burocracia, las extensas distancias que debían recorrerse hasta las delegaciones del estado, y por la dinámica de las intermediaciones, las cuales eran realizadas por los denominados “bolicheros”. Si bien éstos no estaban incluidos dentro de las leyes y reglamentaciones, eran quienes terminaron, de hecho, cumpliendo el rol de intermediarios que estaba por ley delegada a funcionarios públicos. Muchos años después se denunciaría en informes de tierras, inspecciones y en notas dirigidas por los productores a las autoridades nacionales que las estafetas postales que operaban en los comercios o “boliches” de la zona, nunca enviaban la documentación u omitían anunciar la llegada de la correspondencia oficial. Teniendo en cuenta estas prácticas, el requerimiento de los integrantes del cuerpo policial a los pobladores indígenas despojados de sus animales de cumplimentar con la presentación de la documentación estipulada, no era casi imposible, sino que, además, funcionó como un dispositivo de abuso de autoridad encubierto en medidas legales. A esto se sumaba que el despojo de bienes o de animales no sólo era justificado por las “sospechas de robo”, sino también bajo pretexto de abastecer al cuerpo policial que los retenía, para acometer su orden y trasladarse por la zona. Hasta donde pudimos constatar, sólo algunos de los afectados pudieron recuperar parte de sus animales, pero no por la acción de la justicia, sino porque una vez utilizados eran liberados y regresaban solos a su morada: “agarraban caballo dice mi papá, que a ellos le agarraron cinco. Pero después los caballos volvieron de Comallo” (Manuel Inalaf, Laguna Blanca, 2008). Ninguna de las víctimas tuvo resarcimiento de ningún tipo y sólo se conocieron algunas intervenciones específicas, como la del Consulado chileno, para detener el avance violento ante denuncias puntuales de algunos pobladores. Ante la situación de impunidad frente a los abusos, violaciones, tratos degradantes y violencia física cometidos sobre los cuerpos de las personas indígenas, emergió otro tipo de silencio que catalogaremos de “humillante”.

Varios investigadores argentinos han venido trabajando la relación entre violencia y secreto en la construcción del poder soberano y sus márgenes, como una de las formas de sostenimiento de las políticas de “excepcionalidad normalizante” hacia los indígenas en el siglo XX (Delrio, et. al., 2018). Entre otras cosas, el secreto o los silencios de la historia permiten construir un evento como un “impensable” y poner en duda su veracidad, al tiempo que eluden admitir las responsabilidades de quienes instigaron o cometieron violencia.

En el caso puntual de los indígenas, esos silencios de la historia pueden sostenerse con mayor legitimidad, pues las políticas genocidas han cimentado la idea de que son poblaciones pasibles de ser exceptuadas de los marcos legales que rigen al resto de la sociedad. A eso sumamos que el estado de sitio y la ley marcial implementados por el gobierno de facto de José Félix Uriburu entre 1930 y 1932 fueron un terreno fértil para dar amparo legal al accionar represivo de las fuerzas de seguridad y a militares del estado contra todo aquello que se presentaba como potencialmente amenazante para los intereses de las élites gobernantes. El lenguaje de la inseguridad habilitado a nivel nacional por la fuerte crisis económica desatada a nivel mundial en 1930 propició la persecución y represión a los sectores obreros, primero, y a todos aquellos que el Poder Ejecutivo considerara que ponía en peligro a la nación, después. Por otro lado, en esta zona, la estructura económica ganadera destinada principalmente a la exportación de lana también entró en crisis, generando una presión por parte de los sectores ganaderos y de comerciantes locales hacia el estado para enfrentar la situación. Sumado a eso, la aparente “ausencia” del estado o su “debilidad institucional” dentro de los Territorios Nacionales patagónicos generaron la idea de que se trataba de una región insegura y propicia para la acción de bandoleros, cuatreros y criminales. El manejo del poder central de las policías de los territorios era deficiente, la formación de los agentes era escasa o nula y los destacamentos presentaban múltiples carencias que dificultaban su sostenimiento (Pérez, 2009b).

El aparente “abandono” en que el Estado tenía a las fuerzas de seguridad territorianas crearía un clima de “desprotección” entre la población y dentro de la misma fuerza de seguridad, cuyos integrantes se vieron a sí mismos desamparados en relación a sus jefaturas. Fueron estas condiciones las que permitieron que se crearan relaciones de colaboración y complicidad entre las policías de los territorios nacionales y los estancieros, comerciantes, jueces de paz, y otros sectores locales de poder que suministraban recursos diversos a los agentes de policía. Sin embargo, como destacó Pérez (2016), no fue la aparente “ausencia del Estado” lo que promovió esa lógica de administración “privada” de justicia en los Territorios Nacionales, sino la presencia de un Estado con un papel de productor activo de la acción violenta destinada a la sociedad indígena. A partir de generar desigualdades sociales —como la entrega antirreglamentaria, selectiva y arbitraria de tierras que venimos analizando—y mostrarse, al mismo tiempo, incompetente frente a la administración de justicia, esa presencia estatal terminó legitimando un tipo de accionar represivo que operó en los “bordes” de la legalidad. Como advierten Vena Das y Deborah Poole, lejos de que estos tipos de accionar hagan “fracasar” la misión del estado o lo “debiliten”, son justamente los que producen los márgenes del estado donde se moldean las “prácticas políticas de regulación y disciplinamiento que constituyen aquello que llamamos ‘el estado’” (Das y Poole, 2008: 19). En aquellos años se consolida una forma de relación con los indígenas, basada en la arbitrariedad y el accionar represivo del estado que ya había sido instaurada durante las campañas militares de ocupación y que perdurará a lo largo del siglo XX.

A lo anterior se suma otra particularidad. Hasta donde informa el documento de Álvarez (1940), el cuerpo policial se conformó con agentes de las distintas dependencias de la denominada “Línea Sur”, pero por los testimonios recogidos en la zona, la acción violenta contra la población también incluyó el reclutamiento de “baqueanos”, algunos de los cuales se valieron de la delación para salvaguardar a sus familias o a sus bienes:

LC: entonces, era un grupo grande de eso Fronterizo que andaban...

MI: muchísimo, aparte que iban *enganchando* gente

LC: aaah.... ¿cómo era eso?

MI: como ser si yo tuviera sospecha con alguno y digo, bueno, yo a aquel tipo lo voy a... lo voy a tratar de joder, voy a aprovechar la oportunidad, me iba también a declarar ahí donde tenían ellos los presos y así venían y lo llevaban [...] y eso vendrían, qué se yo, si eran todo, eran gente que agarraron, *los vistieron como gendarme*, como gendarmería antes era todo... también eran asquerosos los gendarmes

SI: si

MI: bah, gendarme y policía, *los mismo policía paisano apaleaban la misma gente*

HM: eran mandados

MI: *eran gobierno*, si

LC: claro. ¿Y la partida esa de Fronteriza eran de gente paisana y entreverado con otro?

MI: entreverado dice mi papá, si [...] claro, andaban por acompañar que la gente le parezca. Y más que todo serían eso que... porque a veces uno, porque aquel es blanco, el blanco lo domina tan bien uno que, que le hace... le mete cosas en el cerebro [sic] que después andan hablando lo que dicen ello

LC: claro. ¿Y alguno de eso sería de acá de la zona?

MI: no, de acá de la zona creo que no fue nadie... acá fue un tal [omitimos el nombre y el paraje] Como mi padre hablaba así nomás le decía, "vos cagaste a varios, ¿no?"

[risas. HM interrumpe con seriedad]

HM: se sumaban, porque le pondrían cosa en la cabeza y...

MI: no porque... a los que andaban uno *era por conocedor* porque ellos con gente de por acá se movían, lo movían conociendo, porque la gente de acá conocían todas las cortadas

PP: como un baqueano, digamos

MI: como un baqueano, justamente [...]

HM: ¡y sí! La verdad es que a la gente por ahí le metían tantas cosas que la persona se... a lo mejor lo amenazaban

LC: claro... mucho digamos, que no eran de preguntar esa gente

HM: no, no. Le decían andá allá y... además *venían vestido de autoridad*

[pausa]

LC: no había muchas opciones para discutir ahí

MI: no, que no se podía discutir si... hasta bien poco años no...

HM: acá, cuando empezó el CAI, ni teníamos derecho a la palabra la gente.

(Manuel Inalaf, Haydé Mármol y Sofía Inalaf, Laguna Blanca, resaltado propio, 2008).

Cuando tuvimos esta conversación, recuerdo que me vi personalmente conmovida, pues pude reconocer el nombre del “baqueano” que delató a varias de las familias de la zona. La primera emoción fue de angustia y la segunda de bronca. Tiempo después entendí la escasa o nula posibilidad de agencia que les quedó a estas personas que oficiaron como “conocedores” de la zona, pues, como mencionaba Haydé Mármol, ninguno de ellos tenía posibilidad de oponerse a una autoridad que encarnaba al propio gobierno. Por un lado, en el trabajo ya mencionado, analizábamos que parte de la estrategia discutida en 1916 para la confección de las policías fronterizas era hacer participar a la sociedad. Esa estrategia colocó a muchas personas que oficiaron como baqueanos en un lugar de indeterminación que impide reconocer a las partes involucradas en un conflicto (Pérez y Cañuqueo, 2018: 234 y 235). Por otra parte, me permití especular que fue la participación como baqueano de ese poblador la que impidió que la partida policial llegara hasta su paraje, pues hasta donde hemos podido reconstruir, ni sus familiares

directos ni sus vecinos fueron “visitados” por “la Fronteriza”. Con mayor fuerza, entonces, los silencios que se generaron en torno a estas participaciones también tienen que ver con las formas de sostener las comunidades atravesadas por el ejercicio del poder del terror. Solo cuando se generan posibilidades de otros entendimientos, es viable salir de la dicotomía entre “víctima” o “traidor” para construir otros marcos de interpretación que coloquen el foco en el modo en que las políticas de excepcionalidad y de violencia estatal asignaron y crearon lugares sociales para los indígenas.

Entre los efectos de la razia policial de 1930 identificamos la instauración de un sentido común que habilitó, en los años subsiguientes, las prácticas de abuso y ejercicio de la arbitrariedad manifiesta en el trato hacia los indígenas por parte de estancieros, comerciantes, agentes estatales y otros actores locales de poder incluso en aquellos lugares donde la razia no pasó. Entre esas prácticas se cuentan el despojo de bienes y animales, el desplazamiento forzado de las tierras y el desalojo de un numeroso grupo de familias mapuche, para dar lugar a la creación de estancias. Como ya mencionamos, despojos, desplazamientos y desalojos se ejercieron a través de un trato humillante, en un marco ideológico y de prácticas destinadas a la profundización del racismo. Este accionar moldeó la mayor parte de las relaciones sociales de la zona, y tuvo, en el largo plazo, un efecto aleccionador para quienes se manifestaban en contra de esos abusos. Por ejemplo, Lucía Golluscio, quien analizó el uso de la lengua mapuzugun en esta misma zona, recogió una serie de testimonios en el paraje Anecón Grande sobre las prácticas abusivas que afectaron directamente a Paulino Prafil, quien como vimos en el capítulo 5, fue delegado de la CHRI en la década de 1940. Gervasio Prafil, uno de los hermanos de Paulino, le contó a Golluscio que éste había llevado sus animales “al galpón [de un comerciante] para esquila y cuando los fue a buscar le dijeron que no había llevado ningún animal”. También los pobladores describían el método, replicado en otras zonas de la provincia, de inculpar robos a

los indígenas para expulsarlos de las tierras que ocupaban, tal como refiere el testimonio que recopiló la misma investigadora: “nos metían unos cueros en nuestro terreno, y después venía la policía y nos acusaba de ladrones, y con esa excusa nos echaban del campo” (Golluscio, 1987: 473). Ninguna de estas prácticas fueron denunciadas sino hasta unos años después, pues como también refería Gervasio, no tenían a quién ir a protestar: “para qué iba a hacer uno una carta de protesta. Si uno la hacía, a quién se la entregaba: el comisario era turco, el juez era turco, el jefe de estación también. Así que ni salía de la estación. Nunca llegaba a Viedma” (Golluscio, 1987: 478).

El abuso por parte de comerciantes y “bolicheros”, así como los consecuentes procesos de despojo y descapitalización intentó ser revertido a través de la demanda colectiva, la organización comunitaria en términos de reducción y las denuncias de los delegados y representantes indígenas en la década de 1940, que describimos en el capítulo 4 y 5. Sin embargo, tal como vimos, los colectivos fueron atomizados y los reclamos desoídos por las autoridades. Consideramos que esta estrategia estatal contribuyó a reforzar, en la zona, una “política del silencio” en torno al ejercicio de la violencia y sus efectos que se sostuvo por varias décadas. Recién en los ochenta, tanto los silencios producidos en beneficio de las convivencias, como los “silencios humillantes” pudieron ser interrumpidos. Esto ocurrió cuando los procesos de organización supracomunitaria mapuche que tuvieron lugar en la provincia, tales como el del CAI, descrito en el capítulo 1, permitieron abrir un espacio novedoso de participación a los pobladores de la zona que habilitó otros marcos de interpretación de la propia historia y formas compartidas de entextualizar los sufrimientos padecidos a lo largo del siglo XIX y XX. Fue entonces cuando irrumpieron en la arena pública las memorias sobre el paso de “la Fronteriza”: primero, en forma de secretos transmitidos entre los integrantes de la organización y, luego, articuladas como denuncia en las asambleas y medios de prensa propios, como los programas de

radio y los periódicos “Werquen” del CAI. Esas denuncias de las injusticias, abusos y violencias padecidas serían las que finalmente servirían de fundamento para los reclamos y la exigencia de reconocimientos en leyes y políticas públicas:

MI: lo que pasa que cuando yo fui delegado me metieron mucho... teníamos mucho contra acá de los comerciantes, de gente de acá mismo

PI: ¿mismo paisanada?

MI: claro. Y uno está pensando a ver cómo sacar para no poder afectar a la gente, ¿vio?

LC: claro. Claro, más vale

MI: así que... y bueno, esa vez conseguimos la Ley del Indígena

LC: exactamente

MI: nosotros con Llancaqueo le fuimos a golpear la gobernación... este era, Álvarez Guerrero¹¹³

[risas]

LC: ¿y se fue a Viedma?

MI: si

LC: en esa partida que fueron varios

MI: varios fuimos, sí. De la provincia, muchos no se animaban de... a enfrentarlo.

(Manuel Inalaf, Laguna Blanca, 2008).

¹¹³ Osvaldo Álvarez Guerrero, dirigente de la Unión Cívica Radical, fue el primer gobernador de la provincia de Río Negro tras el retorno de la democracia. Gobernó entre 1983 y 1987.

FIGURA 20:

Movilización del CAI a Viedma en demanda de la aprobación de la Ley Integral del Indígena 2287.

En el centro, con anteojos y delante de una pancarta, se puede ver a Benedicto Llancaqueo, uno de los referentes del paraje Cañadón Chileno mencionado en el testimonio.



Fuente: Archivo personal de Marisa Malvestitti, 1988.

Mi propia reflexividad sobre la afectación que me produjo conocer las múltiples formas de coerción recaídas sobre la población indígena, sumada a los análisis de los contextos históricos — que venimos reconstruyendo en los anteriores capítulos—y los efectos que produjeron en las territorializaciones y las relaciones sociales de la zona, me permitieron entender que la “política del silencio” en torno a la razia policial de 1930 parte de un consenso construido a partir de dos tipos de silencio. Por un lado, parafraseando a Pollack, está el “silencio del consenso” que permitió y permite la convivencia entre víctimas y perpetradores. Por otro lado, el que catalogamos de “silencio humillante” (Connerton, 2008), puesto en acto por muchas víctimas de abusos y violaciones y legado, luego, a sus descendientes.

Pero quisiera agregar un tercer tipo de silencio: aquel silencio sostenido para resguardar a las nuevas generaciones. El hecho de que hayan participado “propios” dentro de la razia podría generar enfrentamientos por las acciones abusivas cometidas en el pasado o acusaciones y

reproches entre familias indígenas, especialmente dirigidas a aquellas que permanecieron en “salv guarda”. Si bien el contexto de movilización de los ochenta permitió enunciar y denunciar los abusos, aún queda pendiente abordar esas controversias y, sobre todo, que se reconozca la participación activa y necesaria del estado en la aplicación de esas violencias.

Teniendo en cuenta la dimensión estructurante que tuvo la rasia de 1930 para la vida social de la zona, nos preguntamos: ¿cómo fue posible que, aun en un contexto de violencia profunda que implicó ahondar la desigualdad en la distribución de tierras y negarle a los indígenas la posibilidad de mantener los núcleos comunitarios y las tramas colectivas, persistieron las formas de relacionalidad y comunalización mapuche hasta el punto de volver a reactualizarse en procesos de demanda en la década de 1980? Entendemos que para responder esta pregunta no basta con analizar el proceso contemporáneo que dio origen al CAI y que permitió que estas experiencias devinieran en entextualizaciones, enunciados y luego en reclamos. También será necesario indagar en cuáles han sido las formas de tramar la comunidad y construir alianzas comunitarias, algunas de las cuales anteceden estos procesos de violencia y que, consideramos, fueron parte de las prácticas que intentaron ser erradicadas y eliminadas por políticas de excepción y de violencia institucional como el que describimos. Por eso, en el siguiente apartado, nos detendremos a analizar algunas de esas prácticas de alianza mapuche que también fueron silenciadas o “puestas en secreto” por parte de la población mapuche. De todas maneras encontramos que, a diferencia de los “silencios entramados a la vida cotidiana” o los “silencios humillantes” que analizamos hasta aquí, los silencios en torno a prácticas de alianza mapuche tienen otra densidad, puesto que comprometen a las comunidades de otras maneras. Para profundizar en sus características, comenzaremos por describir y analizar un tipo de alianza que reconocemos como de “familiarización”.

Familiarizaciones mapuche en la producción del espacio: prohijamientos y emparentamientos

En la reconstrucción de trayectorias de grupos resultantes de diferentes políticas y experiencias de espacialización estatal, una de las preguntas que estructuraron nuestro trabajo de campo remitía a las formas de parentesco que se practicaban en la zona. En las conversaciones, notamos que varios de los modos en los que se expresaban las relaciones de alianza no tenían que ver necesariamente con las reglas de parentesco —entendido como reglas de matrimonio, consanguinidad, filiación y descendencia—impuestas por las instituciones jurídicas del derecho civil o con las del modelo de patrilineaje que solían usar las teorías antropológicas para clasificar a las sociedades indígenas (Carsten y Hugh-Jones, 1995; Carsten, 2000; Astuti, 2000). En los usos locales emergían prácticas de relación que, entre otras cosas, tenían incidencia en los términos en los que los pobladores legitimaban la herencia de la tierra. Esos sistemas de “emparentamiento”, sin embargo, no eran reconocidos por el sistema de sucesiones que implementó el Código Civil y al que responde el régimen estatal de herencia de tierras hasta el presente.¹¹⁴ En consecuencia, en más de un reclamo territorial que se dio en la zona en tiempos contemporáneos esas formas de entender los sistemas de transmisión y herencia entraban en colisión, incluso, dentro de las propias organizaciones mapuche.

Como ya mencionamos en el capítulo 4, en nuestros viajes identificamos varias taperas que operaron como huellas mnemotécnicas y permitieron reconectar con historias de las familias de la zona. Habíamos podido reconstruir las historias de ocupaciones, despojos y movilidades a partir de identificar, junto con los pobladores, a quiénes habían pertenecido esas antiguas moradas.

Durante un verano que retornamos al paraje Cañadón Chileno para realizar nuestro trabajo de

¹¹⁴ El Código Civil y Comercial argentino aprobado por Ley 26.994/2014 reconoce a herederos forzosos —hijos, cónyuge y padres de la persona que fallece—, herederos no forzosos —los demás parientes hasta el cuarto grado, tales como hermanos, sobrinos, tíos y primos—y testamentarios —a quienes la persona fallecida deja bienes mediante un testamento.

campo, nos sorprendió ver que a unos metros de distancia de la que habíamos conocido como tapera “Agustín” o “Curín” se había levantado una casilla de madera y un corral.¹¹⁵ Al llegar a la casa de otros pobladores que visitábamos recurrentemente, preguntamos quiénes eran los moradores de esa casilla. Con agrado nos respondieron que se trataba de los nietos de Agustín que habían regresado “donde realmente les pertenece” (Evaristo Neculman, Cañadón Chileno, 2012). Esa situación contrastaba con la de otra familia de la zona que también había decidido “regresar” poco tiempo antes al campo de uno de sus tíos abuelos, pero que desde el punto de vista de la gente del lugar, no estaban correctamente “ubicados”, pese a que eran descendientes consanguíneos de quienes habían ocupado ese lugar.¹¹⁶ En varias de las conversaciones que sostuvimos, nos habían contado que el poblador que ocupó ese lugar junto con su esposa, “había criado” a varios niños. Ninguno de ellos era hijo o hija directa del matrimonio y sólo una de las mujeres era hija de la mujer. La mayoría de ellos sí eran hijos e hijas de los hermanos del poblador, aunque también había niñas de otras familias no emparentadas por consanguinidad que, de ahí en más, se convirtieron en “sobrinas”. Varias de las personas prohijadas por ellos aún permanecían en la zona cuando comenzamos nuestro trabajo de campo y los recordaban con particular afecto por el buen trato, el cariño y las enseñanzas recibidas. Desde la lógica de los pobladores, era a estos niños “criados” a quienes “realmente” les correspondía retornar a ese lugar.

¹¹⁵ La tapera perteneció a Feliciano Curín. Según los pobladores, los hijos de Feliciano se habrían “cambiado el nombre” por “Agustín”. Hay otras referencias de cambios de apellidos en la zona. En algunos casos se menciona que los indígenas adoptaban el nombre de sus patrones o de los estancieros para lograr acceder a las adjudicaciones de tierras o mejores condiciones de vida en el marco de una sociedad altamente racista.

¹¹⁶ Tanto a los descendientes de Agustín como a los otros los unía una historia similar, pues sus mayores o los hijos de éstos habían sido despojados de la tierra que ocupaban con maniobras fraudulentas por parte de comerciantes de la zona. Sin embargo, como trataremos de demostrar aquí, el criterio de a quién le correspondería reclamar la tierra en cada caso no se basaba, solamente, en la tipología de herederos establecida por el sistema jurídico.

El prohijamiento era una práctica extendida entre las familias mapuche que partía con el “pedido” al padre o la madre biológica de un niño o una niña para ser criados por otro adulto, en su mayor parte, integrante de la familia consanguínea (abuelos/as, tíos/as) o por alguien que no pertenecía a ella, pero con quienes se buscaba establecer relaciones de “parentesco”. A veces las condiciones que acompañaban a esos prohijamientos eran una situación de pobreza o la muerte o ausencia de alguno de los progenitores. En otros casos, se explicaron estos lazos porque las personas que pedían a los niños no tenían hijos. Pero en general, esas eran situaciones contingentes, pues esta relación ya estaba sedimentada en el sistema de alianzas mapuche.

Encontramos varios casos más de prohijamientos en la zona donde los hijos de un matrimonio o una “madre sola” eran criados por miembros de la familia parental paterna o materna e, incluso, otros casos que derivaron en que familias de distintas procedencias resultaran unidas a partir de esas “entregas” de niños para la crianza. Además del caso mencionado antes, también se produjo otro retorno de una familia al paraje Las Mellizas. Fue el primer caso en la zona de un grupo de personas que se constituyó en términos de *lof*. Los hijos de ese matrimonio habían migrado por razones laborales y familiares a fines de la década de 1970 y tras varios años fuera, volvieron para reafirmar su presencia en el lugar. Sin embargo, la mayoría de los hijos directos de esos primeros ocupantes no se radicaron, sino que mantuvieron su vida cotidiana en las ciudades donde habían migrado. Sólo uno de ellos quedó en el lugar junto a su familia: el hijo de “crianza” del matrimonio. Un poco más de cuatro décadas atrás el niño había sido “pedido” a su madre que en ese momento se encontraba sola y que no estaba emparentada con el matrimonio, pero con cuya familia sostenía lazos de vecindad. Ningún poblador durante el trabajo de campo cuestionó la legitimidad de ese hijo “de crianza” para habitar la tierra e, incluso, las veces que nos reunimos con él y sus hermanas nos contaron la historia de su llegada a la familia sin que eso implicara controversia sobre la ocupación de la tierra de sus mayores.

La práctica del prohijamiento convivió con otras formas de “hacerse parientes”, como por ejemplo, apadrinar o amadrinar a un niño. Esta práctica, establecía una relación de emparentamiento y alianza, incluso con otras personas no indígenas. De hecho, Fernández y Epulef eran compadres entre sí porque el comerciante español apadrinó a más de una de sus hijas. Todas estas formas de “emparentamiento” implicaban pautas de comportamiento adecuadas – respeto, solidaridad, ayuda mutua y confianza—para la formación y el sostenimiento de un grupo. Según señalaban los pobladores, bajo esas condiciones la situación de despojo que vivió la familia de Epulef fue más grave porque Fernández “traicionó a su propio compadre” (José María Juanico, 2008).¹¹⁷

Como puntualiza Ana Ramos, frente a las “maquinarias estatales de desarticulación”, es necesario resituar las definiciones tradicionales de linaje o parentesco para entender cómo los grupos han participado como “sujetos afectivos en los intercambios y compromisos de larga duración con otros grupos” en contextos de fragmentación y desplazamiento (Ramos, 2010: 31). En el proceso de relación con el Estado-nación, las relaciones de parentesco fueron producidas “de acuerdo con las herencias recibidas por vía materna, paterna e incluso por relaciones de afinidad” y las genealogías tramadas por relaciones consanguíneas, pero también por las coyunturas históricas (Ramos, 2010: 27). Esa trama de relaciones, historias familiares diferentes, herencias materiales e inmateriales, imágenes del pasado, la vida cotidiana y ritual, es lo que

¹¹⁷ Esas obligaciones de compadrazgo son diferentes a las contraídas entre aquellos que se hicieron “compadres a la fuerza”, como diría una pobladora de Cañadón Chileno (Teresa Torres, Cañadón Chileno, 2008) en referencia a las campañas de bautismo generadas por la Iglesia Católica, requisito “deseable” para los indígenas adultos –sobre todo “chilenos”—que debían realizar tramitaciones frente al estado y aparentemente “obligatorio” para los niños en edad escolar. Encontramos en los papeles y memorias de algunas de las familias, que entre la década de 1920 y 1930, algunos adultos fueron bautizados por integrantes de la “Misión San Carlos”, asentada en la ciudad de Bariloche según las actas, previamente a ser registrados como “casados” en el Registro Civil o meses antes de tramitar solicitudes de tierras. Asimismo, al menos en la década de 1960, varios de los niños que asistían a la escuela de Cañadón Chileno fueron bautizados mientras concurrían a clases y en ausencia de sus tutores o padres. En esas campañas de bautismo los agentes religiosos ratificaron a algunos padrinos que ya existían por acuerdos previos –incluyendo esas alianzas en un registro eclesiástico—, o eligieron “padrinos” entre los vecinos más cercanos, o entre quienes ocasionalmente estaban presentes en el acto.

Ramos denomina las “familiarizaciones”. Y entendemos que esas “familiarizaciones” tienen una expresión espacial que opera entre los pobladores de la zona para definir criterios de ocupación, o establecer nexos entre espacios para integrarlos a una “región” común —en el sentido de región ontológica que propone Grossberg (2010) y que vimos en el capítulo anterior—y para legitimar o impugnar ocupaciones en el presente.

Hablamos de una región ontológica porque, como vimos en el capítulo 6, las conexiones familiares a uno y otro lado de la Cordillera, o entre la meseta y la estepa, no sólo habilitaron conexiones espaciales desde las que se recreaba la vida social mapuche. También produjeron un espacio practicado que conectaba territorios diversos, distantes y amplios a través de las movilidades y tránsitos de las familias indígenas a inicios del siglo XX. Por otra parte, el hecho de compartir itinerarios, procedencias y lugares de arribo fue creando sentidos de pertenencia compartida entre los pobladores de una región extensa. Claudina Juanico, nos decía que Miguel Curin, quien al igual que su padre provenía de Temuco, sería con el tiempo compadre de Antonio y su padrino. Ella supone que eso fue debido a su común pertenencia de lugar de origen (Claudina Juanico, Cañadón Chileno, 2008). También se tejían otras afectividades en torno a orígenes comunes, como el que indicaba una pobladora de Cañadón Chileno que afirmaba que la hija de Paula Inay, María Urrutia, era pariente de su suegra Margarita Alan porque ambas venían de Chile, “eran primas de Chile” (Natalia Cumilaf, Cañadón Chileno, 2008). Algo similar ocurría con quienes, buscando un lugar donde radicarse tras el *awkan*, comenzaban a tejer una relación de familiarización al ser cobijados por otros, tal como Mariano Cumilaf quien “vino solo en un arreo” y “fue recibido por Feliciano Millamán” y de ahí en más, se trataron de “parientes” (Juan Cumilaf, Las Mellizas, 2008). Esas trayectorias comunes harían también que conjuntos de familias se radicaran más o menos cerca una de otras, aunque “cada uno tenía su animalito y su corral aparte” (Crecilda Marín, Las Mellizas, 2008) y que durante los trabajos de la siembra,

trilla, señalada y esquila se reunieran para colaborar en las tareas. A diferencia de lo que sucede en la actualidad, gran parte de las familias de la zona tenían una economía mixta, agrícola y ganadera que generaba una serie de intercambios, por ejemplo, de forraje para los animales u hortalizas y otros alimentos para el consumo humano que podían ser trocados por otros elementos o podían ser pagados con dinero. Ese entramado organizaba la ocupación y distribución de la tierra entre lugares de pastoreo —incluyendo invernada y veranada— y de sembradío, asignando áreas dentro de los espacios ocupados por cada familia y entre familias. En definitiva, reafirmamos que las formas espaciales de las alianzas produjeron territorializaciones mapuche en contexto de reasentamiento tras el *awkan*.

En la zona esa diversidad productiva puede ser reconstruida a partir de las huellas de las taperas donde, alledañas, se ubican áreas que fueron “quintas” de trigo, alfalfa o cebada, es decir, cuadros de sembradío. Por ejemplo, en la zona de Anecón Chico, se ubican las taperas de tres poblaciones que se encuentran a escasos metros unas de otras y cuyos antiguos moradores son recordados como agricultores. Entre las memorias, hay quienes recuerdan que gracias al sistema mixto y el intercambio se pudo sobrellevar el hambre y la escasez en los primeros años de los arribos a la zona. Esos usos del espacio se verían modificados con la obligación impuesta por el estado de implementar la ganadería intensiva como sistema económico exclusivo para la zona y el único reconocido para petitionar tierras al estado. Como vimos en los anteriores capítulos, los agricultores sólo estaban permitidos en las colonias denominadas “agrícola-pastoriles” o en las zonas de valles con regadío o cercanos a cursos de agua, pero en ese caso, sólo se imaginaba al “colono” —preferentemente inmigrante— como productor agrícola. Así, el sistema ganadero intensivo eliminaría o, al menos, pondría bajo las sombras a esas otras prácticas agrícolas que los indígenas habían heredado de sus antecesores. En el presente encontramos a las poblaciones más

distantes unas de otras, pues el sistema ganadero bajo la lógica de la propiedad privada requiere que una extensión de tierra sea ocupada por un solo titular.

Junto con las familiarizaciones que acabamos de describir, también encontramos relevante mencionar otro tipo de alianza que tienen que ver con las comunidades ceremoniales que existieron en la zona y sobre cuya presencia no supe antes de comenzar el trabajo de campo. Entendemos que estas comunidades ceremoniales recrean otro tipo de relacionalidades que comprometen las alianzas entre grupos dentro de la zona y que, incluso, involucra otras dimensiones de la espacialidad mapuche.

Relacionalidades mapuche: las comunidades ceremoniales

Otra forma de tejer relaciones era a través de las celebraciones, como la de “San Juan”¹¹⁸, donde se juntaban familias y pobladores para esperar la llegada de un nuevo ciclo. En la memoria de José María Juanico, ese momento era donde se reunían en la casa de Antonio, su padre, los vecinos y los que él reconocía como “parientes”. A la madrugada del día siguiente su familia hacía *gillatun* a la orilla de la aguada y él recordaba que, siendo un niño, su tarea era saltar junto con sus hermanos con las manos en alto para espantar “las cosas malas” al grito de “¡viva San Juan!” (José María Juanico, Anecón Chico, 2008). También otras celebraciones, como la “Cruz de Mayo”, donde se ahumaban los animales en los corrales para que no enfermaran, eran momentos de reunión de los vecinos y “allegados” (Huberlinda Linares, Bariloche, 2008). En esas celebraciones se compartían los frutos de la producción mixta, como la carne, el trigo, las verduras, el *muzay* o la *chupilka*¹¹⁹ (Segundo Juanico, Anecón Chico, 2008).

¹¹⁸ Así fue nombrada por la Iglesia Católica la ceremonia del *We Tripantu* –nuevo ciclo—o *Wüñol Tripantu* –vuelta del ciclo—que se celebra en el mes de junio.

¹¹⁹ El *muzay* es una bebida hecha a partir de la fermentación de trigo, maíz o cebada y la *chupilka* es una mezcla de agua o vino con *mürke* –harina de trigo tostada–.

También, a partir de las memorias sociales, pudimos reconstruir que en la zona se llevaba a cabo más de un *kamarikun*.¹²⁰ Entre las personas que “levantaban bandera” se encuentra Rosa Pilquiman, que era la cabecilla del *kamarikun* de Tres Cerros –paraje que en los informes de la IGT de 1919-1920 figura como *Quile Mahuida*--.¹²¹ Otro era el que levantaba el “azulero” Martín Loncon en Cañadón Chileno y, que tras su muerte, levantó una vez más su hijo José. Finalmente, se registra en la memoria social el *kamarikun* de Anecón Grande, que por esos años encabezaba Gervasio Prafil y que todavía persiste.¹²² Varios de los pobladores que en nuestra etapa de trabajo de campo tenían en promedio unos 70 años, habían participado siendo niños, así que estimamos que hasta los primeros años de la década de 1940 las banderas de Tres Cerros y Cañadón Chileno fueron levantadas. Las sanciones que durante años sufrieron estas prácticas y la evangelización a la que fueron adhiriendo los pobladores en los años sucesivos de nuestros viajes de campo, hicieron que se generaran diversos “olvidos” en las personas que habían participado o que sólo nos transmitieran en secreto algunos de sus recuerdos, cuando otros miembros de la familia no se encontraban presentes en la conversación.

Pese a eso, pudimos reconstruir que a cada una de estas ceremonias anuales asistían grupos específicos de familias o pobladores individuales que se sentían comprometidos por relaciones parentales, cercanías espaciales, simpatías personales y otras formas de alianza que creaban nuevas comunidades ceremoniales. Por otra parte, ninguna ceremonia se superponía con otra, para lo cual había necesariamente una etapa previa de consensos entre los cabecillas para levantar

¹²⁰ Marisa Malvestitti registró el testimonio de Florentino Clodomiro quien recordaba que su abuelo materno era tamborero en el *kamarikun* que los Epulef hacían en Michihuau, paraje cercano a Mencué. Otro *kamarikun* en la zona eran el de Loncoman, en Pilahue, y el que “sacaba” Liñado (Malvestitti, comunicación personal).

¹²¹ “Levantar bandera” es una expresión que aún se sigue utilizando entre los mapuche para denotar que una ceremonia es actualizada por un colectivo en un espacio determinado, dirigida por un “cabecilla” o referentes específicos y a partir de la cual el *mapuche kimün* –conocimiento mapuche—continúa vigente. “Cabecilla” es la denominación en castellano de quien lidera una ceremonia.

¹²² Gervasio Prafil era el hermano del mencionado Paulino Prafil. Gervasio asumió el rol de “cacique” tras la violenta muerte de Paulino, hecho que conocí a través del trabajo de la lingüista Lucía Golluscio (Golluscio, 1988: 466).

bandera. Eso facilitaba que las personas asistieran a más de un *kamarikun* y, por ende, también se entretejeran otras redes de relación a partir de las ceremonias en las que se participaba (Ramos, 2010). En ese tejido, destacamos la participación de mujeres que se trasladaban solas o con miembros de la familia –hermanos o hijos o hijos de otros parientes—para asistir. Muchas de ellas son recordadas con respeto y cariño por miembros de estas comunidades ceremoniales, no sólo por sus conocimientos, sino también porque sostuvieron durante varios años esas tramas comunitarias cabalgando, en algunos casos, varias leguas de distancia. Entre ellas, nos mencionaron a la *küshe papay* –anciana respetada—Rosa Pilquiman que levantaba bandera en Tres Cerros; a las *tayilfe* –mujeres que entonan cantos ceremoniales—Lorenza Neculman y Rosa Pedro; a María Urrutia Pailla, que iba con niños de distintas familias, quienes cumplieron roles activos en las ceremonias; a las *kimche* –conocedoras del mundo mapuche—Teresa y Julia Puelman; a las hermanas “azuleras” Paula y Luisa Silva que levantaban el *gillatun* de “San Juan”; a Rosa Cañupal y a Elvira Epulef, mi abuela, quienes asistían al *kamarikun* de Anecón Grande. Me detendré sobre Elvira, sobre cuya participación supe detalles gracias a la *pillañ kushe* –anciana con rol ceremonial—Rosa Prafil, hija de Paulino, para analizar una de las dimensiones de los secretos o silencios.

En los primeros años de los 2000, un grupo de jóvenes mapuche junto con integrantes de nuestras familias, asistimos por primera vez al *kamarikun* de Anecón Grande, invitados por miembros del Centro Mapuche Bariloche. Recuerdo esa experiencia por su intensidad. Durante cuatro días vivimos emociones, experiencias, conexiones con el *mapuche kimüin* y aprendimos prácticas que nos quedaron marcadas en la memoria, e incluso en el cuerpo, y que nos permitieron dimensionar diferentes aspectos de la vida sociocultural mapuche. Por eso, la generación de jóvenes mapuche urbanos que solíamos ir lo calificábamos como “la escuela de los mapuche”. Fue en esa ocasión que conocí detalles de la participación de mi abuela materna en esa ceremonia. Una noche,

mientras estábamos descansando antes de cenar, se acercó hasta el lugar donde estábamos una de las *lamgen*, integrante del Centro Mapuche y nieta de Rosa Prafil, para invitar a mi mamá al fogón de la *pillañ kushe*, lo cual era todo un honor dentro del protocolo ceremonial mapuche. Fue la *papay*¹²³ Rosa que le contó a mi madre que Elvira Epulef era una de las *papay* de Anecon Chico que, junto con otros pobladores de su mismo paraje y de Tres Cerros, a la madrugada del primer día del *kamarikun* y antes de levantar las banderas, “entraba” al *awiin*.¹²⁴ La imagen era potente. Para mi madre era absolutamente novedosa. Para sus nietas, que integrábamos un grupo de “mapurbes” sin vínculos aparentes con el mundo mapuche, fue sumamente conmovedora. Pero tardaríamos unos años más en conectar este relato que nos entregó la “abuela” Rosa, como cariñosamente le decíamos, con otra imagen que habían retenido las hermanas mayores de mi madre. En el recuerdo de una de las hijas de Elvira, había un tiempo en los veranos donde su mamá emprendía un viaje que comenzaba a la madrugada. Siempre le ensillaban el mismo caballo para que montara. Nunca fue acompañada por nadie de la familia. Elvira salía sola de la casa hacia un lugar desconocido para sus hijos para retornar unos días después. Ninguno de ellos había preguntado dónde había estado y, si lo hizo, nadie contó nada.

Entendemos estos “hiatos” u omisiones dentro de las historias de relacionalidad en las familias mapuche como encuadrados dentro de la “epistemología del secreto”, como lo denomina Berliner (2005), en tanto fenómeno interactivo e intergeneracional que integra significados metacomunicacionales diversos, tales como gestos, imágenes, actitudes, sonoridades, entre otros. Pero a diferencia de los jóvenes bulongic que analiza Berliner, en este caso la praxis del secreto no es ejecutada para mantener oculto un conocimiento poderoso que no puede ser develado (Berliner, 2005: 583), sino para mantener esos conocimientos bajo “resguardo”. El *kamarikun*

¹²³ Usualmente, se traduce como anciana, pero también es una forma que expresa cariño hacia una mujer adulta o mayor.

¹²⁴ Son las vueltas que se dan montados y al galope de caballo alrededor del *rewe* o centro del espacio ceremonial.

representa para los mapuche, como se ha dicho en otras ocasiones, un espacio “delicado”, “privado”, “nuestro” (Ramos, 2003). Todo lo que allí se dice es parte de un “conocimiento resguardado” y, por lo tanto, limitado a ciertos contextos y personas. Como he escuchado en numerosas ocasiones, las personas mapuche “no se mandan solas”, pues hay otros seres que conviven en el mismo espacio que ordenan, guían, aconsejan y protegen. En función de mantener el trato respetuoso con ellos, se deben realizar una serie de prácticas entramadas a la vida diaria que se acompañan con valores y formas de actuar.

Mientras analizaba estas imágenes recordé los momentos de la señalada durante mi infancia en el campo, que es un trabajo anual donde las nuevas crías de chivas y ovejas son marcadas por sus propietarios. Ese era el momento de reunión de vecinos y familia. Las visitas se sumaban desde temprano a colaborar en todas las tareas, excepto en una. Antes de que todo comenzara, con mi tía Delidora salíamos de la casa hacia los corrales. Recuerdo imágenes y acciones de esos momentos, porque no había muchas explicaciones: el sol que aún no salía, el frío de la mañana, el humo de unos pequeños manojos de matas encendidas, el olor particular de ese humo y solo las dos dando vueltas en círculo por dentro de los corrales donde iban a entrar más tarde los animales. Mi tía nunca me dio explicaciones de aquello y yo tampoco pregunté. No preguntar también forma parte de esa epistemología del secreto, pues más que evitar una sanción, entendí que mi tía me elegía para esa tarea, dado que los otros jóvenes de la casa no participaban, y de alguna manera me “confiaba” algo que sólo ella realizaba. Entiendo que el secreto como “resguardo” compromete la dimensión del afecto, la emoción y la complicidad entre generaciones. Sin embargo, hay distintas formas de “resguardo”, pues una persona puede no entregar a otros el conocimiento que tiene porque evalúa que las condiciones no son favorables o entender que en otras situaciones se pone a “resguardo” ese conocimiento a partir de su

transmisión por diferentes formas de comunicación, como gestos o imágenes —como la de la “entrada” al *kamarikun* que nos entregó Rosa Prafil—.

No sólo existió en el pasado esa “praxis del secreto” sobre las prácticas ceremoniales. Esa misma praxis se actualiza a partir de los silencios sancionatorios que, sobre los conocimientos mapuche, se aplican por parte de diferentes agencias en el presente. Una pobladora con la que tenía mucha afinidad y relación desde mi infancia nos contó en nuestro primer año de trabajo de campo sobre el *kamarikun* de Pilquiman, dando detalles de lo que allí se realizaba y quiénes participaban. Le agradecemos mucho ese día por haber compartido su experiencia y conocimiento. Incluso cuando nos íbamos, “sacó” un *ülkantun* de despedida para que me guiara el *ñamku* hasta la casa de mis tíos y anduviera bien de salud. Me emocioné muchísimo esa tarde. Al año siguiente volvimos para consultarle por más datos del *kamarikun* y con tristeza nos dijo que ya no iba a poder hablar sobre “eso” porque no le estaba permitido. Tras una enfermedad padecida por su esposo, ambos habían ingresado a una de las iglesias evangélicas de Comallo y tenía prohibido mencionar algo sobre prácticas ceremoniales que no fueran del mismo culto, pero especialmente si eran indígenas. Su hija le había pedido que ya no hablara “en lengua” ni sobre lo que hacía “cuando era paisana”. Cuando nos despedimos esa tarde, lloramos las dos y en las siguientes visitas ya no volvimos a tocar el tema.

Es a partir de esta situación que considero que las evaluaciones sobre qué tipo de resguardo o praxis del secreto será puesto en práctica dependerá de las condiciones para la transmisión, entre las que se cuentan el grado de posibilidad de agencia, un contexto de mayor o menor coerción e, incluso, si hay un marco de interpretación compartido, como veremos en el siguiente apartado. En este último caso, nos detendremos en otra forma de alianza y constitución de grupo: el propiciado por los *ülmeneche*. Al igual que las de las comunidades ceremoniales, estas formas no

contaron con marco audible durante mucho tiempo y esa falta impidió tramar sentidos compartidos con las nuevas generaciones de la zona.

Los silencios en torno a las relacionalidades y comunalizaciones mapuche: pu ñilmenche, reciprocidad y lógica de “los permisos”

En el año 2002, años antes de iniciar nuestro trabajo de campo etnográfico, acompañé a un representante del CAI a una reunión que se hizo en la casa de un poblador del paraje Cerro Mesa. El paraje se ubica a unos 70 km. de la localidad de Ingeniero Jacobacci y dista unos 15 km. de la casa de mi familia en el paraje Anecón Chico. A partir del año 2005, tras un conflicto territorial y por iniciativa de varios pobladores mapuche, se conformó allí la comunidad *Epu Katan Mahuida*, a la que pertenece un número importante de familias de ese paraje.¹²⁵

La reunión se realizó en una pequeña casa de adobe que se emplazaba sobre el faldeo de un cerro con muchas piedras, propiedad de la familia de Marcelino Huichanao que en ese momento tenía unos 70 años de edad, según mis cálculos. La finalidad era poder reconstruir la historia de uno de los lotes que había sido de ocupación de la comunidad y que en la década de 1970 había sido apropiado por la familia Larrainzar-Fernández, ligada a la familia Fernández que había desplazado a un gran número de otras en el paraje Anecón Chico, incluyendo a mi propia familia. Ante la posibilidad de iniciar una demanda de restitución acompañada por la organización, mi tarea era tomar nota de lo que se dijera allí.

Habitualmente se solía colocar un afiche en blanco en la pared que se conocía por los integrantes del CAI como “papelógrafo”, un dispositivo aprendido por sus militantes en los cursos de educación popular. Allí ubicábamos a las familias en relación al lugar del conflicto, y ese día no

¹²⁵ Cuando tuvimos la posibilidad de llegar al lugar, la comunidad aún no se había constituido y recién se comenzaba a realizar el registro de la historia de las familias que luego demandaron su territorio.

fue la excepción. Gracias a eso pude identificar a muchos apellidos que me resultaban conocidos porque eran nombrados por pobladores de Anecón Chico. Participaban los Paillapi, Huentena, Huichanao y otros pobladores más de Cerro Mesa. Luego de exponer el conflicto y las posibles estrategias de defensa judicial, nos dimos un tiempo para distendernos antes del almuerzo. En ese momento, cebándoles mates a don Marcelino y a don Evaristo Paillapi, uno de los impulsores de la creación de la comunidad, comenzamos a hablar de las familias. Cuando me presenté, Paillapi me reconoció como “pariente” cosa que no entendí, pero me gustó. Luego de ponerme al tanto de cómo venía la relación –él era sobrino de Carmen Paillapi, la segunda esposa de Mariano Epulef-, nos quedamos conversando con Marcelino. Fue en ese momento que me dijo “Epulef, ese era *ülmenche*”. Entendí menos todavía. Pero me llamó la atención y anoté en mi cuaderno “*elmenche*”. Nunca había escuchado ese término. Cuando pregunté qué era *ülmenche*, Huichanao dijo “que era un *paisano* que tiene *capital*” y me explicó que por esa razón estaba en condiciones de asistir económicamente a otros pobladores. La caracterización era totalmente novedosa a principios del siglo XXI para muchos activistas mapuche, pese a que estos roles ya venían siendo analizados en algunos de los estudios contemporáneos sobre la sociedad indígena en Norpatagonia (Delrio, 2005a; Malvestitti, 2012)¹²⁶, aunque las investigaciones lingüísticas, antropológicas e históricas que describían y profundizaban en el papel de los *ülmen* (Febrés, 1765; Augusta, 1916; Moesbach, 1930; Bengoa, 1987)¹²⁷ y su transformación durante los siglos XVII y XVIII (Bocara, 1999; Foerster, 2018), se concentraban en el lado oriente de la cordillera.

¹²⁶ En su descripción sobre Ñancuche, Delrio apunta que, además, de ser recordado por su gente como una persona que viajaba con una “buena condición” para negociar espacios para la radicación, era “un verdadero estanciero” (2005: 89)

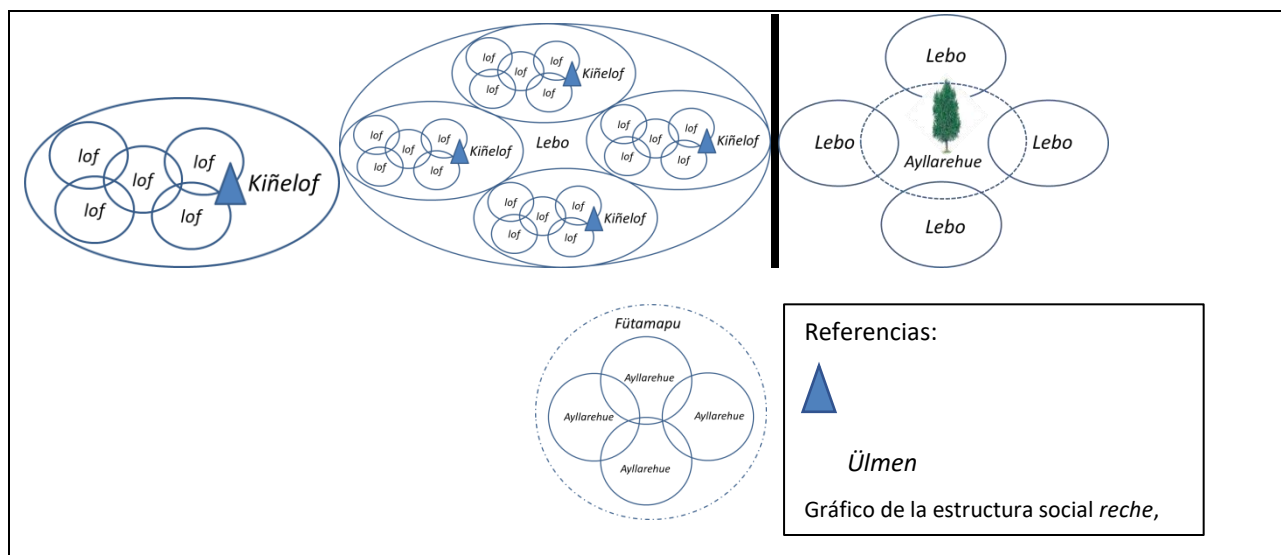
¹²⁷ El misionero Andrés Febrés define al *ghülmen* como “cacique y hombre rico y de respeto”, algunos de los cuales “tienen mucha hacienda” y “son los Caziques [sic] del bando de la tierra que tienen autoridad entre ellos, y más en cosas de alzamiento, aunque no tengan bastón” (Febrés, 1765: 490). En tanto, en su clásico diccionario, Augusta (1916) describe que, como sustantivo, *ülmen* significa “noble”, mientras que como adjetivo es “rico”. Para Bengoa (1987), el *ulmen* opera en la sociedad mapuche como consejero y juez (pág. 32), como “hombre sabio que debe razonar” (pág. 68), además de ser en torno a quien se organizan las *ruka*.

En lo personal, la emergencia de esta figura en el paraje Anecón Chico conmovió varias representaciones de la trama social mapuche de la zona y la de mi propia familia, pues Epulef era mi bisabuelo. Después preguntando a hablantes del *mapuzugun* me corrigieron mi escritura y comenzamos a reponer la categoría junto con datos etnográficos y de análisis de otros investigadores sobre *pu ülmen* de los siglos XVII al XIX.

Guillaume Boccara (1999) describe en su trabajo sobre la sociedad *reche*¹²⁸ que el *ülmen* era el principal o “cacique” de la unidad que denomina “caserío”, al que describe como un conjunto de *ruka* –casas—, que Rolf Foerster (2018) identifica como *lof*. En torno al *ülmen* los miembros masculinos se nucleaban por consanguinidad o alianzas. A partir de los caseríos se organizaba la estructura social *reche*, como el *quiñelob* –integración de varios caseríos que configuraba un núcleo endógamo que giraba alrededor del *ülmen*—al que le sucedía el *lebo* –unidad donde se resolvían cuestiones de guerra y paz y que funcionaba como diferenciación identitaria respecto de otros *lebo*—. Los *lebo* se agrupaban en torno a un *ayllarehue* y finalmente, éstos a su vez constituían al *fütamapu* –extensión territorial amplia—.

¹²⁸ Boccara argumenta en su trabajo que la noción de *mapuche* aparece recién a mediados de la segunda mitad del siglo XVIII. Hasta antes de ese momento, la documentación y las fuentes de la época se referían a los grupos que habitaban desde el río Itata hasta el río Tolten, en el actual Chile, como *reche*, que traduce como “hombre auténtico o verdadero”. Sin embargo, hay otras posibles acepciones para la traducción de *reche*. El sufijo *re*, además de significar “verdad”, también es “solamente”, por lo que *reche* también podría ser interpretado como “sólo persona” o “solamente *che*”.

FIGURA 21

Gráfico sobre la estructura social *reche* en base al trabajo de Foerster (2018)

Fuente: elaboración propia en base al texto de Foerster (2018)

La forma de movilidad social de un *ülmen* era a través de instancias bélicas contra otros *lebo* que le permitía ascender a *toqui* –que define como jefe de escuadrones—y *gentoqui* –poseedor del símbolo de la guerra—. En razón de que, según describe Boccara, la principal actividad de estructuración, producción y reproducción social era la guerra, el *ülmen* debía ser un gran guerrero. Además, era fundamental que fuera un buen orador para establecer alianzas.

A partir de los siglos XVII y XVIII, la sociedad *reche* comienza un proceso de modificación a partir del contacto con los hispano-criollos que la transformarían económica y políticamente, así como en términos identitarios. En este nuevo escenario, las características del *ülmen* se reorientan a la habilidad para la negociación política y la competitividad económica en el mercado ganadero. Además, aquellas funciones que estaban distribuidas entre varias personas en la sociedad *reche* ahora se concentran en la figura del *ülmen* y la diferenciación en jerarquías de poder se establece hacia adentro y hacia afuera en directa relación con los colonizadores. Así, lo que los españoles denominan “caciques gobernadores” son los *apoülmen*, es decir, los *ülmen*

mayores de cada *ayllarehue*. Boccara puntualiza que esta modificación lo que introduce es, fundamentalmente, la permanencia y duración del poder en un distrito político por parte de los *ülmen* y *apoülmen* que se sostenía por la acumulación económica, la capacidad de ejecutar *malones* —para lo cual necesitaban gran número de personas para movilizar fuerza física—, relaciones con los españoles y una red extensa de alianzas político-matrimoniales con otros grupos indígenas. Por todo esto, el *ülmen* que emerge en este contexto y que será registrado a partir del siglo XVIII, será en términos estrictos “un hombre rico” que, para sostenerse y legitimarse, debía realizar una redistribución de bienes entre sus dependientes y aliados. Además, otra modificación será la introducción del carácter hereditario de los cargos que caían sobre los hijos del *ülmen*, siendo el primogénito varón del primer matrimonio el que, además, heredaba el nombre de su padre, dando lugar a patrilinajes localizados. El autor puntualiza que estas nuevas características del *ülmen* lo acerca más a la figura de *chief* que describe Marshall Sahlins para el funcionamiento de jefaturas (1963, 1983), es decir, con habilidad para la negociación económica y política, que al de *big man* al estilo de lo que describe Maurice Godelier para los Baruya de Nueva Guinea (1991).

Rolf Foerster (2018) analiza el proceso en larga duración de los *lafkenche* en el espacio de la zona costera de la actual provincia de Arauco, también en el actual Chile. Describe la estructura social *reche* como basada en la filiación paterna y en reglas de alianza matrilateral, a las que se suman un sistema de vinculaciones y de agrupamientos ego-centrados y una identidad territorial, que es al mismo tiempo parental y ritual. En ese sistema, el *ülmen* cumple el papel de organizador del grupo en el nivel del elemento ego-centrado. Foerster también lo define como “hombre rico” y lo diferencia del “cacique”, cuyo poder provenía de la comunidad. El poder del *ülmen* era construido a través de una red amplia de parientes que, incluso, podían trascender la unidad del *lebo*, lo cual hacía que su liderazgo fuera difuso y que operara de manera discontinua en

determinados contextos (Bocara, 1998). A su vez, habían otros liderazgos en torno a la guerra – *gentoki*—y a las actividades religiosas y políticas –*boquifoye* y *genfoye*--, lo cual generaba dos formas de poder paralelas (Foerster, 2018: 67). Según Foerster, el sistema establecido a partir de un sistema de reciprocidades¹²⁹, pactos de unidad ante conflictos entre estas distintas representaciones –pero no de sumisión de unos a otros--, y la lógica de las “buenas distancias” filiales que organizaban los *lof* –y que se expresaban incluso espacialmente—, fue lo que limitó la extensión del poder de cada una de estas figuras e impidieron que se crearan sistemas de estructuración del tipo feudal en torno al *ülmen*. Indudablemente, el rol del *ülmen* se modificó tras las campañas militares de ocupación colonizadora que desestructuraron los *fütamapu* y que incluso, en el caso del *Puelmapu*, se adentraron a eliminar las más básicas estructuras sociales en el marco de la implementación de la política genocida contra los pueblos originarios. Por eso, que alguien en el 2002 recuperara estas prácticas ocurridas entre las décadas de 1920 a 1940 como un aspecto de organización comunitaria en clave de relacionalidad mapuche –cuando sólo hubo transcurrido poco más de una década desde el inicio de las campañas de sometimiento—provoca una inflexión en el análisis de las formas de organización y el devenir de la sociedad mapuche tras el *awkan*. Es desde esas aperturas que nos preguntamos cómo estos mecanismos de organización social contribuyeron a la configuración de territorializaciones mapuche, cuyos marcos de interpretación y sentidos se actualizan en los proyectos de rearticulación comunitaria y demandas territoriales en el presente. Para ello es importante dar una contextualización sintética

¹²⁹ Foerster identifica que el sistema de reciprocidad generalizado que ocurría en la sociedad *reche* hasta el siglo XVIII es similar al sistema del “don” descrito por Marcel Mauss ([1925] 2009). Ese sistema colaboró para que los distintos liderazgos y sus partes se mantuvieran separados y no se disolvieran dentro de una unidad mayor. Al correlacionar su oposición permitió que se sostuvieran e, incluso, convivieran con formas de institucionalidad *winka* durante el proceso de colonización española.

de la producción de roles sociales que tuvieron incidencia en la vida en Anecón Chico en estas décadas para complejizar la caracterización de un *ülmenche* a principios del siglo XX.

En la charla, Marcelino Huichanao describió la zona de Anecón Chico como un lugar al que habían ido llegando numerosas familias o pobladores solos que después constituyeron sus familias. Uno de los pobladores era Mariano Epulef que fue indicado por Huichanao como el propietario de la tierra que ocupaba. No conocemos cómo el joven Epulef de entonces había logrado obtener una superficie considerable de tierras y capitales en animales y bienes, pero cuando Huichanao llega a la zona, ya estaba consolidado como una persona reconocida. De hecho, en numerosos encuentros y conversaciones que sostuve en los años de mi trabajo de campo, la referencia tanto a que era “un hombre nombrado” como al despojo sufrido por su familia por parte de Fernández estuvo presente. Sobre lo segundo ya dimos cuenta en el capítulo cinco. A continuación nos detendremos en torno al “nombre” y el rol social de Mariano Epulef.

En los expedientes de tierras que revisamos en el marco de nuestra demanda como *lof* nos llamó la atención la referencia sobre otro Mariano Epulef de la zona de Chubut que había gestionado tierras para un grupo de indígenas (Expediente DGTyC N° 122031/1939, fs. 40). En uno de los informes allí contenidos se explicitaba que se trataba de otra persona distinta a la que solicitaba tierras en Anecón Chico. Además, la diferencia que noté era que mientras aquel Epulef de Chubut solicitaba tierras para un grupo de personas, mi bisabuelo lo hacía a título individual. Por varios años esa “coincidencia” quedó en anécdota, pero con el paso del tiempo recibí correos electrónicos de bisnietos de otros “Mariano Epulef” de Chubut y de Neuquén que consultaban sobre la historia de nuestro *lof* y del Epulef de Río Negro. Todos ellos eran más o menos contemporáneos a mi bisabuelo y el tema se tornó una pregunta sobre los posibles orígenes comunes.

Por un lado, según la reconstrucción histórica realizada por Eulogio Ayilef (2012), el 11 de Julio de 1923 Mariano Epulef “de Chubut” obtiene la firma del decreto del Poder Ejecutivo, durante la presidencia de Marcelo Torcuato de Alvear, por el cual se reconocen 28 leguas de campo en la zona norte del Territorio Nacional de Chubut. En la misma reconstrucción, se da cuenta que los Epulef originariamente habían pertenecido al sur del actual Neuquén, “a la zona del lago Wechu Lafquen de donde se dice que tienen origen los cuarenta Tailles que se cantan en el Camaruco” (Ayilef, 2012), pero que tras las campañas de ocupación debieron dejar su lugar (Petit, 2015). Actualmente, la comunidad se emplaza en la Aldea Epulef, Departamento de Laguiño, Chubut.

Por otra parte, Manuel Blanco (1992), ahonda en la historia de su abuelo paterno, desde antes que llegara a asentarse en Huechulafquen, en la actual provincia de Neuquén.¹³⁰ El abuelo paterno de Blanco se llamaba Mariano Epulef, habría nacido en el territorio del Neuquén y era el padre del Mariano Epulef de Chubut. Aquel recibió su nombre de su abuelo, llamado de la misma manera, quien era hijo de *Antigñir*, cacique y orfebre de Loncopué (actual Neuquén). El abuelo Epulef de Blanco se radicó en Lonquimay (actual Chile), en las tierras de *Quinto Cumilaf*, muy cerca de donde “pasaba el camino que unía los Puelche y Picumche [sic]” (Blanco, 2011: 10), donde se casaría con Sita (Huemileo), una de las hijas de Cumilaf y Huenú Sayeñ. Ella fue la madre de los antecesores de los Epulef de Chubut. Cuando se hicieron más recurrentes las noticias que llegaban a Lonquimay sobre la pérdida de territorio y “los malestares de los llefngche, los

¹³⁰ Blanco relata la historia de sus abuelos paternos y maternos a través de un documento escrito a máquina que llamó la atención del investigador Rodolfo Casamiquela. Desde una posición de superioridad intelectual, Casamiquela expresaba sorpresa y admiración por la escritura de Blanco, de quien decía que a pesar de que “piensa en araucano” (Blanco, 1992: 2) tiene una “gran capacidad de emoción y juicio de valores morales y, sobre todo, estéticos, todas expresiones que –mal guiados por el análisis de la lengua araucana, por lo visto—suponíamos muy escasamente desarrolladas en el indígena comarcano” (*ibidem*: 6).

puelche y los picunche”¹³¹, dando cuenta de gran “cantidad de bajas con los encuentros con los huincas” (*ibídem*: 16), las agrupaciones comenzaron a unirse para defender los pasos estratégicos. Entre ellas, participó la comunidad de Quinto Cumilaf, el bisabuelo de Manuel Blanco y suegro de su abuelo Mariano Epulef. Blanco cuenta que hubo un éxodo de más de cien familias, muchas de ellas “argentinas”¹³², que atravesaron el Paso de *Nillocahué* hacia el este, y que tras seis meses de viaje llegaron a *Huechulafquen* (actual Neuquén).¹³³

Si bien entre los antecesores de Blanco y los de Ayilef hay conexión en términos de parentesco, cosa que al parecer no sucede con el Mariano Epulef de Anecón Chico, lo que nos interesa destacar no es tanto la consanguinidad entre ellos, como la vinculación entre la transmisión recurrente de un “nombre” y la trascendencia de su prestigio. Así, mientras el abuelo Epulef de Blanco era “admirado por todas las tribus” (*ibídem*: 10) por sus cualidades y conocimientos, a su hijo Mariano Epulef –el abuelo de Ayilef–, ese mismo prestigio lo habilitaría para gestionar tierras en nombre de un grupo de familias indígenas. En el caso de Epulef de Anecón Chico, su nombre era recordado muchos años después de su muerte por ser el *ülmenche* que favoreció el asentamiento de algunas familias mapuche o porque era un “paisano que sonaba como capitalista” (E. Neculman, Cañadón Chileno, 2008), en un tiempo donde la mayoría de las personas que llegaban a la zona estaban desprovistas de sus bienes y territorios.¹³⁴

¹³¹ Casamiquela traduce *llefgnche* como “*lelfün-che*”, “gentes de las llanuras”, con referencia al área pampeana (Blanco, 2011: 46).

¹³² Nuevamente, la referencia a los términos “argentino” o “chileno” son diacríticos que inscriben una relación coyuntural y no constrictiva, que habilita “narrativas fronterizas” nacidas en momentos de definición de los bordes de la nación y que articulan los posicionamientos del narrador, tal como vimos en el capítulo 6.

¹³³ Cuando se refiere a la llegada a la zona del este cordillerano, Blanco describe a un significativo número de caciques que controlaban distintas áreas territoriales en el Puelmapu, entre ellos, a Cayulef de quien dice que tenía “dominio en *Mencué, Michihuau, Liucura, etc., que fue la tierra de Calfu Cura. Le llamaban hoy Río Negro*, la tierra de los valientes [que destacaran fueron Antuhú, Paillá Lef; Antimilla, Húal, Melí Naú, Curu Mil, Trocomán, Hualá, Huayqui Lef, Huayquinaú, etc.]” (Blanco, 1992: 17, resaltado propio). En esa zona es donde en la década de 1930, se iniciaría “el paso de La Fronteriza” sobre la que dimos cuenta anteriormente.

¹³⁴ También se repiten nombres entre los hermanos e hijos de estas personas, tales como Manuel, Amalia, Rita y Elvira. Además de estar presentes esos datos en las fuentes citadas, también me fueron referenciadas por los descendientes Epulef de otras regiones.

Aún sin tener certezas, una de las hipótesis que planteamos aquí es que fuera probable que estas personas hubieran heredado un nombre y, junto con él, un rol y un reconocimiento social –e incluso bienes–. Esa transmisión se conoce en la sociedad mapuche como *lakutun* o entrega del nombre por parte de un *laku*¹³⁵ a otra persona de su familia consanguínea o que no está incluida dentro de ella que, a partir de ahí, también se convierte en su *laku*. Con el nombre también se adquieren conocimientos, bienes, prestigio o posiciones sociales. En los estudios realizados en la zona *pewenche*, se ha sostenido que el sistema de *lakutun* serviría para dar estabilidad a la estructura social y fundamental, desde la práctica ritual, la constitución del grupo residencial, perpetuando al mismo tiempo la continuidad de roles entre generaciones alternadas (González, 2018). Además, se especifica que mientras los nombres de hombres circulaban más recurrentemente dentro de grupos de linaje específicos territorialmente emplazados, los de las mujeres podrían circular por fuera de los límites territoriales de esos grupos (Foerster, 2010; González, 2018). Si bien quienes heredan son individuos concretos, la transmisión del nombre siempre es una construcción en la que además de ambos *laku*, participan grupos que habilitan alianzas, emparentamientos, lealtades, intercambio de bienes y relaciones políticas.

El prestigio del nombre ha tenido un peso simbólico estructurante entre los mapuche, que le otorgaron a quien lo portaba la capacidad como organizador social y también espacial de otras familias, incluso dentro de una sociedad mapuche en crisis, como fue el caso de Ñancuche

¹³⁵ *Laku* es el abuelo paterno y sus nietos. La ceremonia del *lakutun* o entrega de nombres se da entre generaciones alternadas, es decir, desde un adulto mayor a un niño o una niña, y en pocas ocasiones también entre generaciones sucedáneas –como la del hijo o hija—o de la misma generación. Quizás por su raíz verbal y por esta condición general para la transmisión, se ha instalado la idea de que el traspaso de nombre es entre el abuelo y el nieto. No obstante, el *lakutun* no es estrictamente entre estos pares de personas, sino que también puede ser entre una abuela y su nieta, o entre dos personas no emparentadas consanguíneamente que, a través de esta práctica ritual, quedan unidos entre sí junto a sus colectivos de pertenencia (Foerster, 1980). En el caso de transmisión de nombre a una niña, esa ceremonia se denomina *Katan Kawin* o *Katan Pilun* y se materializa, además, con la perforación del lóbulo de las orejas en los que colgarán los aros que recibe. Augusta definió esta entrega de nombres como “tocayo” y a la ceremonia de *lakutun* como “entrega mutua de regalos” (Augusta, 1916). Sin embargo, en ninguno de los casos es compartir solamente un nombre común o intercambiar elementos o regalos, sino que también permite organizar la trascendencia de ciertos roles sociales en un espacio determinado.

Nahuelquir (Finkelstein, 2002; Delrio, 2005a; Ramos, 2010). Si hubo *lakutun* en el caso de Epulef de Anecón Chico, el contexto de la invasión colonial de los estados nacionales presionó para que su nombre también circulara más allá del territorio específico de Pitrufrquén, su lugar de origen, donde además conocemos que el rol social del *ülmen* se mantenía hasta mediados de siglo XIX, tal como señalamos respecto de la figura de Ambrosio Paillalef en el capítulo anterior.¹³⁶ Y, aunque no tengamos la certeza sobre el vínculo entre un posible *lakutun* de Mariano Epulef y su rol de *ülmenche*, entendemos que esta práctica –transmitida o no—fue productiva en términos espaciales, al rearticular y territorializar en el paraje trayectorias diversas, conocimientos y posiciones sociales entre familias indígenas desplazadas tras el *awkan*.

Según nuestro interlocutor, Epulef lo había autorizado a ocupar una parcela de tierra y le había dado animales para la manutención de sus hijos. A cambio, Huichanao ofrecía trabajar el lugar y los animales –y, como vimos, también reconocerlo como un actor significativo dentro de la estructura social mapuche—. En efecto, Epulef poseía una cantidad considerable de bienes, animales y recursos para trabajar la tierra, tal como se informa en los expedientes de tierras. Esos recursos que también podrían ser exitosos en el marco de una sociedad que se estructuraba hacia el capitalismo y la acumulación de riqueza, no serían suficientes para los funcionarios de tierras que nunca terminaron de favorecer la titularización de las tierras para los indígenas.¹³⁷

¹³⁶ En relación a los posibles antecesores de Mariano Epulef de Anecón Chico emparentados por el nombre, se registran entre fines del siglo XIX y principios del XX varias actas de nacimiento, matrimonio y defunción donde figura el mismo nombre para la zona de Pitrufrquén, que están archivados en el Registro Civil e Identificación de la República de Chile (agradezco a mi *lamgen* Gabriel Huenchunao por facilitarme estos datos). Asimismo, hay asignado un Título de Merced para la misma zona a nombre de la comunidad “Mariano Epulef Llancali”, radicada en Loica desde 1908, según el documento, en la Comuna de Pitrufrquén, Provincia de Cautín, IX Región de la Araucanía (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2001).

¹³⁷ En la zona se registran antecedentes de otras personas que eran vistas como “exitosas” por el nuevo paradigma capitalista. Por ejemplo, en el paraje Anecón Grande, se destacaba Juan Díaz, de quien se informaba que “es un poblador indígena que ha llegado a formar con su trabajo una familia numerosa aunque sus hijos no poseen constancia y hábitos de trabajo, ha construido buenas poblaciones, han hecho algunos cultivos agrícolas y por su actividad, su constancia, su vida ordenada y su espíritu de economía, ha conseguido poblar bien y aumentar sus recursos, valiéndole a la vez estas condiciones, *raras en el elemento indígena*, para su buen concepto y para destacar su personalidad como un indígena laborioso y progresista” (IGT, 1919-1920, fj. 227, resaltado propio).

La relación entre Epulef y Huichanao fue descrita por éste como una ayuda recíproca, más que como un trabajo de dependencia que en la zona se conoce como “puesterear”, que consiste en que un excedente de los bienes producidos por año —en este caso, los animales— pasan a ser propiedad del puestero y con ello logra generar una majada. Huichanao contó que esa práctica de Epulef era recurrente también con otros pobladores de aquellos años y, al parecer, no era exclusiva de este paraje. Tal recurrencia fue descrita por el inspector que fue comisionado entre 1919-1920 para la zona, quien decía:

Por otra parte, el ambiente ha eliminado al *poblador volante*, porque con el sistema establecido de la “medianería” para el cuidado de las haciendas, el que hoy no es *hacendado* está en vísperas de serlo por cuanto el fruto de sus afanes lo ha de percibir en animales al cabo del año y también en efectivo al realizar [sic] la lana de la que obtiene la mitad de las utilidades, que rinde el rebaño a su cuidado. Es pues un futuro poblador chico y a la vez independiente que consigue su ubicación por compra de algún puesto *adjudicándose entre ellos el derecho al campo*, o bien por la anuencia protectora de *pobladores linderos que les permiten instalarse* por mera simpatía. Esta clase de *cooperativismo*, repercute desfavorablemente en el porvenir de los campos porque de él *deriva la excesiva aglomeración de pobladores* que ya se observa en muchas partes de la zona (IGT, 1919-1920, fj. 30, resaltado propio).

El sistema de “medianería” que indica el inspector podría ser parangonado a lo que se conoce como “puesterear”. Sin embargo, esa no es la lógica que opera en la descripción de Huichanao, que se asemeja a otra “clase de cooperativismo” que venía operando en la sociedad mapuche y que se basa, además de en una asignación de bienes, en “permisos” para ocupar una fracción de tierra por parte de quienes llegaban a la zona. Esa era una forma de establecer acuerdos que incluía el sostenimiento de alianzas de respeto y correspondencia mutua, pero donde quien

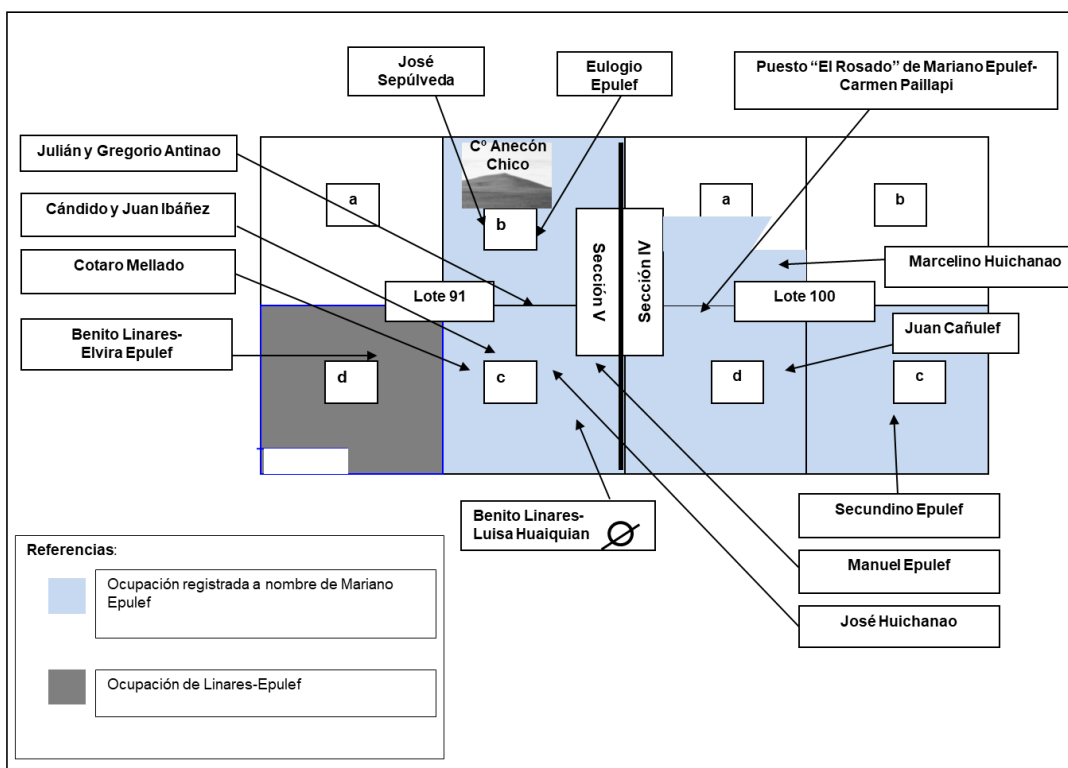
recibía estaba subordinado a quien entregaba esos bienes y permisos. Según nos comentaron otros pobladores de Anecón Chico, bajo esa misma lógica se habrían asentado en la zona los hermanos Juan y Cándido Ibañez, Cotaro Mellado, Juan Cañulef —que figuraban en las inspecciones de tierras, sobre quienes dimos cuenta en el capítulo 4—y hasta los hermanos de Epulef, Secundino y Manuel. También en las memorias de los pobladores figuran los hermanos Julián y Gregorio Antinao como otras personas que habrían ocupado tierras en el paraje con permiso de Epulef. Incluso algunos años después, también figuraría su hijo Eulogio Epulef como ocupante de la legua b del Lote 91 (Expediente DGTyC N° 122031/1938) que tiempo antes había sido ocupada por el poblador José Sepúlveda, quien es consignado en los informes de inspección como “puestero” de Mariano Epulef (Expediente DGTyC N° 122219/1938). A partir de la década de 1950, cuando Mariano Epulef ya había fallecido, José Huichanao sería quien comenzaría a ocupar parte de esa misma legua b, con “autorización verbal del vecino Eulogio Epulef” (Expediente DGTyC N° 66617/1949, fs. 17 vta.), dejando el lugar que, años después, identificamos como la tapera “Sauce Huichanao”. Esa lógica de “permisos” era desdeñada por el inspector de tierras que reprochaba que las personas se adjudicaran entre ellas los derechos de ocupación, sin que en esa relación intervinieran las instituciones del estado. De hecho, a José Huichanao le harían reconocer en la inspección de tierra de 1953 “al Superior Gobierno de la Nación como único dueño de la tierra que ocupa” (*ibídem*).

En las descripciones sobre el *ülmen* del siglo XVIII vimos que una de las funciones era organizar una estructura económica, social y espacial ego-centrada. Tanto para mantener su estatus social como para cumplir con las reglas sociales mapuche, el *ülmen* requería formar una red extensa de alianzas y “parientes” que se comienzan a vincular a partir de acuerdos de reciprocidad. Entendemos que el otorgamiento de permisos para ocupar la tierra, como la entrega de animales a familias desposeídas de bienes, formaban parte de esa lógica en la que participaban

necesariamente Epulef y Huichanao, quien desde la comprensión del rol del *ülmen*, fue activo miembro de la relación y quien la recordó en esos términos casi seis décadas después. Hasta donde sabemos, no hubo “emparentamiento” entre Epulef y Huichanao, aunque sí entre Mariano Epulef y la familia Sáez, primero, y Paillapi, después, a través del matrimonio. Luego Epulef, a través de su hija Elvira, se emparentaría con Linares. Todos los mencionados eran ocupantes linderos a la tierra de Epulef. Si bien, se mantenían las “buenas distancias” filiales y espaciales de las que hablaba Rolf Foerster (2018), la organización ubicaba a las familias Huichanao, Ibañez, Mellado, Antinao, Cañulef, Sepúlveda, Linares y Epulef en una extensión de tierras controladas por el *ülmen* y sostenidas a partir de alianzas de reciprocidad y parentesco. A la vez que cada familia podía sostener una economía ganadera, sus ocupaciones no se superponían y, aunque cercanas entre sí, conservaban un espacio territorial específico, al menos por lo que vimos en las taperas que dejaron.

FIGURA 22:

Croquis con ubicación aproximada de las personas relacionadas a Mariano Epulef en los lotes y leguas del espacio “estriado” por el estado



Fuente: Elaboración propia en base a datos provenientes de diferentes expedientes de la DGTyC elaborados entre 1920 y 1950, de memorias sociales y de recorridos por taperas.

Esas familias fueron diagramando el espacio de esa parte del paraje Anecón Chico del que serían expulsados en la década de 1940, desapareciendo paulatinamente de los registros y archivos estatales cuando recayó sobre ellos la categoría oficial de “aborigen insolvente” o “intruso” y se terminaría de consolidar el “cuadro”. Sin embargo, sus nombres quedarían inscriptos en el paisaje dentro del “cuadro”, en mallines, taperas y lagunas que volveríamos a reconectar a partir de nuestras visitas por ese espacio y gracias a la “memoria disidente” de Marcelino.

En un análisis anterior abordamos la figura del *ülmenche* en el marco del avance del capitalismo que se fue instaurando en la región en las primeras décadas del siglo XX, centrando el eje en la

agencia mapuche y en las disputas por la actualización de las memorias sociales (Cañuqueo, Kropff y Pérez, 2008). En ese trabajo una de las aristas que desarrollamos fue aquella que implicó una ruptura respecto a las lógicas económicas que estructuraban los relatos en torno a los pobladores de la zona. Mientras que Huichanao inscribió la figura de Epulef dentro de una lógica de organización mapuche, otros pobladores consultados referían a la misma persona como un hombre “que sonaba como capitalista”. Incluso el mismo Huichanao en su traducción del término se refirió a un hombre con “capital”, que en la zona se entiende como quien posee majadas de ganado y bienes. Ese hombre, además, era “paisano”, con lo cual llamaba la atención en una época donde la mayor parte de la población mapuche había sido despojada y huía de las campañas de exterminio sólo con pocos elementos para la subsistencia. La ruptura que produjo la caracterización de Huichanao se tornaba aún más significativa porque no hubo otros pobladores ni familiares de Epulef que lo describiera en esos términos. Una de las posibles respuestas que encontramos en aquel momento fue que la producción de este tipo de memorización “disidente” respecto del discurso dominante, tomando la definición de Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano (2000), era posible porque Huichanao se encontraba en un ámbito donde se valoraban las trayectorias de vida mapuche de la zona. Sin embargo, advertíamos que, aun estando en contextos similares, no se producía la referencia a Epulef como *ülménche*.

Partiendo de la distinción entre memoria, como aquello que los grupos recuerdan, e historia, como aquello que los constructores de historia dicen que deben recordar (Gnecco y Zambrano, 2000: 13), el concepto de “memoria disidente” caracteriza las relaciones de poder que también disputan sectores subalternizados y que se expresan en una reversión o subversión de la historia. La “memoria disidente” está ligada a experiencias vividas que son cargadas de emociones y marcas evaluativas que disputan el pasado (*op. cit.*: 12) y que, actualizadas en otros marcos de interpretación, permiten crear rupturas con el discurso dominante. Entendíamos que el *ülménche*

de Huichanao subvertía un orden del discurso sobre la economía capitalista en la zona que sólo permitía marcas evaluativas sobre Epulef como un “paisano” o “indígena” inserto exitosamente en el mercado. Como vimos en el capítulo 4, la diferenciación entre “insolventes”, “intrusos”, “aborigen” o “capitalistas” fue un proceso de subjetificación exitoso en el marco del proyecto de instauración del capitalismo en la región que mantiene su poder performativo en el presente. Por eso, la transmutación de la historia que en 2002 realizó Huichanao al describir una relación del pasado en los marcos de la lógica mapuche también habilita otros sentidos en el presente.

Como mencionamos en el anterior apartado, no todos los silencios tienen la misma dimensión ni comprometen de igual manera a las comunidades que participan de ellos. Algunos de esos silencios tienen que ver con lo que Michel-Rolph Trouillot (2017) indicaba con respecto al acceso desigual a los medios para producir la historia. Esos silencios se producen porque no encajan dentro del mundo de lo posible, o dicho de otra manera, porque son un sin sentido para quienes han tenido el poder de escribir y narrar lo que es relevante como suceso, y cualquier otra cosa que no ingrese en los términos generales de la Historia es considerado como un montón de detalles sin relevancia. Esos silencios están más ligados a los silencios historiográficos provenientes de un tipo de academia que no se ha detenido en ciertas zonas marginales o en las formas de alianza de grupos indígenas que no han obtenido reconocimientos oficiales por parte del estado. De hecho, durante los años de campo pregunté con más recurrencia por las comunidades ceremoniales –sobre las que, aún pese a su silenciamiento, hay más indagación realizada en los estudios con comunidades mapuche de la Norpatagonia—que sobre la figura del *ülmenche*. Posiblemente, varios de estos elementos hayan contribuido a que no se haya indagado aún en la existencia de otras tramas de alianza mapuche. Sin embargo, también pueden surgir otros posibles análisis para la irrupción de la mención que realizó Huichanao.

En mi experiencia de trabajar con hablantes con diversas competencias del mapuzugun en numerosas ocasiones me han mencionado que no compartían lo que conocían a quienes no hablaban la lengua porque no los iban a entender. Teniendo en cuenta esta condición que manifiestan varios de los hablantes de la lengua mapuzugun con los que interactué, es que también consideramos que otra condición que puede haber contribuido a que la figura del *ülménche* se haya mantenido silenciada es que faltaba marco de interpretación entre generaciones de mapuche. En su lugar emergió más de una vez la descripción de Epulef como el “paisano” que “sonaba como capitalista” o que “tenía capital”. Los silencios también pueden producirse por las desconexiones de ciertas prácticas respecto a los contextos que se analizan. Quizás el hecho de ser la bisnieta de Epulef, “pariente” de un poblador estimado por Huichanao y “paisana” de la zona contribuyó a que este poblador evaluara que la voz en mapuzugun pudiera ser interpretada o, dicho de otro modo, que tuviéramos marcos comunes para interpretar el pasado. Sin embargo, faltaba tiempo para que mi marco de interpretación como investigadora y como activista mapuche fuera modificado o ampliado. Por eso, consideramos que, para analizar las formas de relacionalidad mapuche, no basta sólo con la transformación de un silencio a partir de su mención, sino que será necesario la revisión y, acaso, también, la transformación de los marcos de interpretación en pos de proponer una nueva versión sobre los sucesos del pasado.

El poder heurístico de las “memorias de marcha” para comprender el presente

Al inicio de esta parte de la tesis, sosteníamos que, para poder entender cómo las trayectorias de movilidad atravesadas por un contexto de territorialización estatal configuraron formas de relación con el espacio, era necesario historizar y analizar las “memorias de marcha” que antecedieron las historias de ocupación de los parajes de los pobladores de la Cuenca del Arroyo Comallo. Ese análisis sobre memorias sociales, desplazamientos y producción del espacio nos

llevó a detenernos, en este capítulo, en la manera específica en la que se produjeron las territorializaciones en las primeras décadas tras el *awkan* y que tuvieron efectos estructurantes en los siguientes períodos. En particular, fue preciso abordar las memorias sociales y los silencios construidos en torno a procesos de territorialización aplicados por medio de la violencia estatal y de agencia no estatales, así como aquellas sobre los sistemas de alianza y relacionalidad mapuche. En el caso de los prohijamientos y emparentamientos, quizás no sea el silenciamiento de esas prácticas de familiarización las que han impedido que se tomen como relevantes al momento de definir formas de ocupación y transmisión de derechos de uso y ocupación de la tierra. Entendemos que en este caso, ha sido la subalternización de esas formas de relacionalidad mapuche que, pese a que siguen siendo significativas para las familias mapuche, no pueden trascender más allá para ser reconocidas por las políticas estatales de adjudicación de las tierras.

Reconstruir estas tramas que han pervivido pese al contexto de alta vulnerabilidad tras haber padecido distintas formas de violencia estatal, nos permite discernir cómo las lógicas de las familiarizaciones, relacionalidades y comunalización se entraman con los sistemas de permisos, uso y ocupación del espacio. Pero también, historizar cómo esas tramas pudieron reorganizar y articular a familias y personas de distintas procedencias territoriales en los lugares de arribo que son estos parajes de la zona. Fueron justamente estas formas de relacionalidad, así como los criterios de uso y ocupación del espacio, los que serán sancionados cada vez con mayor virulencia por el estado. Esto se hará en el marco de la aplicación de políticas de excepcionalidad tendientes a “normalizar” a las poblaciones bajo una sola lógica admitida de uso del espacio por el paradigma civilizatorio: el de la propiedad privada y el latifundio ganadero encabezado por estancieros “blancos” que, en la región, fue reforzada por un modelo educativo y religioso que sancionó otros sentidos sobre la relación entre las personas y el espacio.

La política de la fijación implementada desde sectores estatales y privados fue direccionada, especialmente, hacia una porción de la población que englobaba a indígenas, campesinos pobres e inmigrantes chilenos, cuyas formas de producción del espacio contemplaban tanto sistemas económicos que no formaban parte de la planificación estatal para la zona, como formas de “aglomeración” que no respondía al criterio de “uso racional de la tierra”. Los inspectores que recorrieron a principios de la década de 1920 la zona advertían que, de no “descentralizar la población”, se iría “en contra del porvenir de la industria, desde que ya a esa ruina se adelanta el avanzado agotamiento de los pastos en muchos lugares, fuente de la única riqueza” (IGT, 1919-1920, fj. 28, vta.).

¿Podría haber existido otra forma de relación entre la administración estatal y los indígenas “laboriosos y progresistas” que no fuera la absoluta eliminación de sus prácticas? Entendemos que no, pues bajo una lógica genocida, la instauración de la propiedad privada no podía permitir que en esta región de la Patagonia “el porvenir de los campos” fuera otro que el de la explotación ganadera intensiva para el mercado agroexportador, para el cual “la excesiva aglomeración de pobladores” repercutía negativamente, tal como lo expresaba el inspector de la IGT. Aparentemente, el tipo de asentamiento que favorecía el *ülmenche* Epulef a través de los permisos que otorgaba no era el tipo de fijación esperada. Por un lado, porque favorecía esa aglomeración indeseada de indígenas y el reagrupamiento en términos étnicos y, por otro lado, porque no respondía a la lógica de la “metafísica sedentaria” del estado (Malkki, 1992) o de la fijación de la “espacialidad constreñida” administrada por agencias estatales. La única posibilidad de tránsito no forzado será de ahí en más el “movimiento regulado” (Vivaldi, 2011), es decir, un movimiento condicionado por las geografías de poder que eliminaron las conexiones espaciales practicadas por los mapuche y que generaron rupturas con sus “geografías del conocimiento”

(Massey, 2005). Es decir, que además de prohibir, eliminar y regular las formas de practicar y producir el espacio, lo que se disciplinó fueron las formas de articulación colectiva.

El recuerdo sobre la modificación de las pautas mapuche de ocupación y uso del espacio está contenido en distintos relatos que establecen una relación entre el “alambre” y el condicionamiento del movimiento. Por ejemplo, en la memoria de Marcelino Huichanao, los permisos y sistemas de reciprocidad funcionaron hasta que llegaron “los gallegos” a la zona, que fue cuando empezaron a andar los “gendarmes”, como en “tiempo de la Expedición”, tal como recordaba otra pobladora de la zona (Manuela Puelman, Comallo, 2008). Ese momento de inflexión es el de la violencia que, con la venia del estado, se comenzó a ejercer en la región, una vez más, sobre la población indígena. Uno de los hechos más trascendentales, tanto por la envergadura del espacio abarcado como por el efecto disciplinador que generó, fue el paso de “la Fronteriza”, tal como es recordado por las actuales generaciones. Esa denominada “Campaña depuradora de Mencué” por sus ejecutores, dejó huellas profundas en las familias mapuche y en el espacio. Esas huellas atraviesan generaciones, incluso cuando muchos de esos recuerdos son transmitidos a través del silencio. Otro de los efectos disciplinatorios que se aplicaron en la zona fue la disminución paulatina –o la circunscripción a ciertas actividades—de las prácticas de movilidad. Recordemos que estas prácticas permitían las conexiones entre parajes y en una amplia región, a partir de, entre otras, las comunidades ceremoniales.

En este capítulo también nos centramos en la producción cultural y política de diversos silencios. Sin embargo, hemos querido mostrar cómo, en diferentes momentos y contextos, esos distintos tipos de silencio han sido revertidos, permitiéndonos conocer, a las siguientes generaciones, que, por ejemplo, formas de parentesco, relacionalidad y alianzas han sido posibilitadoras de la formación de los grupos que han permanecido juntos, aún pese a las condiciones de fragmentación y dispersión a los que han sido sometidos. Justamente, indagar y reconocer en las

memorias sociales sobre los tipos de alianza mapuche contribuyen a que los colectivos puedan ampliarse, restringirse, debilitarse y resurgir en distintos momentos, pues los cambios y continuidades son parte de la política mapuche que la memoria social articula (Ramos, 2010). Para entender esas articulaciones de la memoria fue necesario indagar en la densidad de las praxis, los presupuestos culturales de los secretos, los sentidos asociados a los silencios y los “no dicho” sobre la propia historia. A partir de estas construcciones significativas para los pobladores de la zona, nos adentramos en la comprensión de los procesos históricos más afectivos. Es decir, en ensayar respuestas a la pregunta acerca de cómo fueron constituidas las distintas formas de tramar comunidad en estos parajes. Entendemos que son las memorias de marcha las que nos permiten reconocer cómo se ha configurado en el proceso de relación con agencias estatales y particulares, los criterios de “poblador” de “paraje”, así como las formas de comunalización y de relacionalidad significativas para esta zona.

Parte Final

Reconexiones con el territorio y rearticulación del colectivo a partir de memorias restaurativas

El alambre será de ellos.

El campo es nuestro.

Cristian Linares, *lof* Mariano Epulef

Introducción

En junio de 2011 el cielo de los parajes de la cuenca del Arroyo Comallo se oscureció en pleno atardecer. Tras la erupción del cordón Caulle-Puyehue, ubicado al oeste de la Cordillera de los Andes, su ceniza cubrió lentamente la zona y se mantuvo en suspensión por meses. Esta situación provocó una coyuntura de emergencia ganadera que confluyó con una prolongada sequía, originando una gran mortandad de animales por falta de pasturas y agua. A ese cuadro, se sumaron el retraso en la distribución del forraje destinado al ganado afectado por parte de organismos del estado y los problemas estructurales que la zona viene teniendo desde hace décadas, tales como la falta de comunicaciones, infraestructura pública, servicios de salud, entre otros, que dificultaron aún más las condiciones de vida en la zona rural. Este contexto de emergencia y precariedad rememoró otro similar ocurrido en 1984. En aquella oportunidad, no fue la ceniza sino la abundante caída de nieve la que provocó que un gran número de familias campesinas quedaran desamparadas y sin recursos para la subsistencia. Como en aquella nevada del '84, la coyuntura de emergencia sirvió como impulso para reunir a los pobladores de las zonas rurales damnificadas que llevaron adelante estrategias de articulación entre pobladores y referentes gubernamentales, incluyendo a los representantes indígenas en el Co.De.C.I., encaminadas a obtener respuestas efectivas. En 2011, ese impulso derivó en la conformación de la comunidad *Newen Ñuke Mapu* –Fuerza de la Madre Tierra— integrada por más de treinta

familias de seis de los parajes vinculados a la cuenca del Arroyo Comallo, incluyendo al *lof* Mariano Epulef de Anecón Chico.

Tomando como eje los procesos restaurativos de las memorias de marcha en relación al territorio y las pertenencias, en esta última parte finalizo el recorrido —con el deseo de abrir otras discusiones fuera y dentro de la academia— haciendo énfasis en tres aspectos. En primer lugar, el modo en que estilos de organización colectiva y espacios de vecindad compartidos, como son los parajes, participan de la reconstrucción de procesos de formación de grupo en momentos de crisis. Entre otras cosas, me interesa resaltar cómo las figuras del “delegado de paraje” y “escribano” que analizamos en el capítulo 4 y 5 fueron reactualizadas. Otra de las figuras que resultó importante fue la de “promotor”, que se generó en el contexto de la crisis producto de la gran nevada del '84, período en el que se conformaron cooperativas ganaderas como una forma de organización indígena. Ambos momentos de la historia colectiva se tornan en el presente en formas de agenciamiento explicativas de procesos de organización que fueron retomados en el contexto de la crisis suscitada por la erupción del cordón Caulle-Puyehue. En segundo lugar, me interesa tratar de definir, desde categorías y conocimientos nativos transmitidos en las memorias de marcha, qué es un paraje y cuál es su importancia como espacialización de pertenencias y afectos. Por último, y en tercer lugar, me propongo recuperar la noción de “memorias de marcha” para enfatizar su potencial afectivo y político en la resignificación de experiencias y categorías de pertenencia mapuche. Con foco en los conceptos de comunalización (Brow, 1990), relacionalidad (Carsten, 2000) y restauración (Ramos, 2017) analizo las continuidades y las reformulaciones que estos procesos colectivos realizan sobre experiencias de articulación previas y formas de ocupar o redefinir los lugares disponibles en las configuraciones hegemónicas del espacio.

1. La fuerza de los parajes en la rearticulación comunitaria: reconectando al colectivo desde memorias de organización

A poco tiempo de iniciarse la emergencia, la estrategia del consejero indígena de la zona andina fue realizar una serie de visitas a las familias mapuche afectadas, acompañado por pobladores que oficiaron de referentes comunitarios. Además de dar información sobre los planes de asistencia gubernamental, las rondas sirvieron para plantear la posibilidad de “formalizar” una comunidad mapuche en la zona. Como vimos, según el esquema administrativo vigente, sólo mediante la inscripción de una personería jurídica, una comunidad mapuche puede canalizar y administrar fondos. Por lo tanto, formalizar implicaba ajustarse a esos esquemas. Pero si bien la figura de “comunidad” cubría una demanda coyuntural, también respondía a una necesidad que, como vimos, venía siendo expresada por los pobladores de la zona en los Parlamentos de la Coordinadora. Por eso, en vías de cubrir el aspecto coyuntural y la necesidad de más larga data, el consejero indígena repartió entre las familias “dispersas” copias del documento que se formuló como guía para las comunidades “nuevas” que desearan constituirse bajo los requerimientos administrativos –detallados en el capítulo 3--. Además, se comenzaron a convocar a reuniones informativas previas para definir quiénes integrarían el colectivo. Finalmente, en agosto de 2011, se convocó a una reunión ampliada donde los pobladores que se sumaron como integrantes de la comunidad designarían las “autoridades” que la representarían.

El lugar elegido para la reunión fue la vivienda de uno de los pobladores del paraje Cañadón Chileno que había participado en la ronda de visitas a los parajes. Asistieron unas sesenta personas provenientes de parajes rurales cercanos y de localidades urbanas, como Comallo y Bariloche. La elección de las familias convocadas no fue aleatoria, sino que, tanto sus integrantes como la forma en que esta comunidad definió su organización interna, expresa un proceso de comunalización (Brow, 1992) de larga duración. Cada poblador y familia visitada previamente en

las rondas, fue estableciendo quiénes debían ser convocados, y esos criterios se basaron en relaciones de familiarización, parentesco o de relacionalidad expresada en la vecindad compartida en los parajes, tanto en el presente como en el pasado. Así no sólo fueron convocados quienes residen de manera permanente en la zona, sino también quienes, por distintas razones, debieron migrar a las ciudades, incluyendo en la convocatoria a sus descendientes.

Al igual que el resto de las familias, los integrantes del *lof* Mariano Epulef llegamos a media mañana al lugar de la reunión, emplazado a la vera de la ruta provincial 67, en lo que se conoce como “la aldea” de Cañadón Chileno. A escasos metros, se encuentra el galpón que la cooperativa *Amulein Com* construyó en los noventa para acopiar los “frutos” de la producción ganadera. También está la Escuela Hogar N° 72, “Patricia Fullone” –en memoria de una de las directoras más apreciadas por los pobladores--, a la que asisten los niños de la zona para realizar sus estudios primarios. A pocos metros de distancia de la escuela, está el destacamento policial que durante varios años no contó con personal designado y, casi enfrente, los restos de lo que fue una de las casas de ramos generales donde se abastecían las familias de la zona. En la aldea también hay varias casas de pobladores que residen allí durante el ciclo escolar o que han conseguido levantar sus viviendas allí por “falta de campo”, como dijo uno de ellos. Pese a que la mayoría nos conocíamos desde hace tiempo, comenzamos con una ronda de presentaciones que sirvió para que cada persona expresara sus expectativas sobre la conformación de una comunidad en el contexto de la emergencia ganadera. La coordinación estuvo a cargo de jóvenes que participaban de organizaciones mapuche urbanas de Bariloche y que tenían lazos de parentesco con familias de la zona, incluyéndome. Luego de eso, quienes habían estado participando activamente de las rondas de visitas previas expusieron los principios establecidos por el movimiento mapuche para estructurar a las comunidades, entre ellos, el rol que las denominadas “autoridades originarias” debían cumplir. Entre esas autoridades se contaban el *logko* y los

werken, dos de las figuras más difundidas dentro de las comunidades que participaban en la Coordinadora. Asimismo, se explicaron algunos de los componentes de acción colectiva que debían ser llevados adelante según los parámetros de la Coordinadora, como la elaboración de un reglamento interno o estatuto, que además de explicitar condiciones de ingreso y egreso de sus integrantes y mecanismos de resolución de problemas, también debe contener una reseña histórica y un croquis de la ocupación territorial de la comunidad. Finalmente, se habló de la importancia de la defensa del territorio en un contexto de crisis.

Como vimos, desde principios del siglo XX se han llevado adelante en la zona diversas experiencias organizativas colectivas y demandas en términos indígenas. Si bien gran parte de los pobladores y sus descendientes debieron redefinir su posición ante el Estado para obtener el reconocimiento de su ocupación, esa redefinición en términos individuales no ha imposibilitado que se recreen lugares de sociabilidad y sentidos colectivos de pertenencia anclados espacialmente. Las comunidades y familias mapuche se han reorganizado en otro tipo de estructuras colectivas a través de las cuales generan alianzas con pobladores de otros lugares, defienden derechos frente a los avances que los lesionan y, a la vez, mejoran su calidad de vida. Entre esas estructuras están las cooperativas ganaderas —como la *Amulein Com* y la Cooperativa Ganadera Indígena— que integra a pobladores de distintos parajes y que busca que los productores puedan organizar su trabajo y la venta de su producción en forma colectiva (Madariaga, 2007). Este proceso de cooperativización de los productores ganaderos se fortaleció hacia fines de los ochenta, producto de contingencias climáticas y políticas que se resignificaron en organización supracomunitaria. A lo largo de los años de trabajo de campo, en numerosas ocasiones, diferentes pobladores expresaron con afecto y recurrencia la experiencia de organización comunitaria en cooperativas ganaderas y en el CAI. Si bien, desde 1973 existía la Cooperativa Indígena de Jacobacci, es con la coyuntura de la nevada del '84 que las cooperativas

devienen en instancias de organización productiva más extendidas en la región que permiten expresar, al mismo tiempo, demandas políticas (Mombello, 1991; Gutiérrez, 2001). Serían el CAI y las cooperativas las que contribuyeron a sedimentar perfiles de liderazgo en la región, como la figura de “delegados de paraje”, que inciden en el presente en los estilos de organización colectiva mapuche, por la significación afectiva y política que fueron teniendo para los pobladores en la medida en que se naturalizaron como “propias” (Butler, 1993; Cañuqueo, Kropff y Pérez, 2015).

Con la finalidad de sobrellevar la crisis económica y social de los pobladores en distintos puntos de la provincia ante la nevada, en 1984 el estado provincial diseñó un plan que contemplaba restituir animales a los productores en proporción al número de hectáreas de tierras que poseía cada uno. Sin embargo, la política de distribución y adjudicación de tierras, que seleccionó arbitrariamente unos ocupantes en desmedro de otros –tal como analizamos en la Primera Parte—, evidenció la profunda marginalidad a la que se había confinado a la población indígena en Río Negro. Pocos fueron los que pudieron demostrar la titularidad de la tierra que ocupaban y las hectáreas que producían eran sumamente escasas comparadas con las de otros ocupantes y tenedores no indígenas como, por ejemplo, los estancieros (Menni, 1996). Como resultado, la gran mayoría de los productores indígenas no recibieron beneficios del plan gubernamental. Para asistir esa grave situación, la Iglesia católica, representada por el obispo Esteban Hesayne, impulsó una campaña que se denominó “Una oveja para mi hermano”.¹³⁸ Las acciones de acompañamiento a los pequeños productores ganaderos no sólo involucraron la asistencia

¹³⁸ En 2011, en el contexto de la emergencia ante la caída de ceniza, un plan de ayuda similar fue implementado por la Diócesis de Bariloche y la Red Solidaria en los parajes rurales afectados. Parafraseando el de 1984, este plan se llamó “Un fardo para mi hermano” y tuvo como finalidad paliar la escasez de pasturas para el ganado. A diferencia del primer plan, el proceso de organización comunitaria que se llevó adelante fue liderado por las comunidades indígenas afectadas que retomaron, en varios aspectos, el espíritu del plan de promotores (Cañuqueo, Kropff y Pérez, 2015).

económica, sino la promoción social a través del apoyo técnico y la formación de “promotores” elegidos en las localidades y zonas rurales afectadas para detectar problemas estructurales.¹³⁹

El plan de promotores tuvo dos consecuencias relevantes en función del análisis que venimos proponiendo. Por un lado, identificó las condiciones de desigualdad y marginalidad en las que vivía gran parte de la población rural de la provincia, mayormente integrada por indígenas y campesinos empobrecidos. Por otro lado, propició la participación de referentes elegidos en las mismas zonas rurales afectadas, en su mayoría jóvenes, que participaron como “delegados” y “promotores” junto a los “asesores”. A diferencia de los asesores, los delegados y promotores eran, en su mayoría, integrantes de las propias comunidades rurales. Pero mientras los delegados fueron designados por sus propias comunidades, los promotores eran seleccionados por la Iglesia. En tanto, los asesores eran externos a las comunidades y fueron convocados para asistir técnicamente a los pequeños productores ganaderos, aunque muchos de ellos terminarían participando activamente del CAI en sus primeros años. A diferencia de los asesores, los delegados y promotores se identificaban a sí mismos o eran identificados por otros como indígenas o “paisanos”, que era la categoría que operaba en esos años de movilización. Estos referentes comunitarios fueron los que integraron la generación política que protagonizó dos de las acciones de mayor visibilidad indígena en Río Negro tras el retorno democrático: la creación del Consejo Asesor Indígena y la sanción de la Ley Integral del Indígena (Mombello, 1991; Gutiérrez, 2001; Cañuqueo, Kropff y Pérez, 2015; Cañuqueo y Wallace, 2019).

Sea como promotores, como delegados de paraje, como integrantes del CAI o de algunas de las cooperativas ganaderas –o todas esos anclajes al mismo tiempo–, varios de los pobladores con

¹³⁹ Este diseño fue financiado por la organización católica alemana Misereor y estuvo enmarcado en el retorno democrático argentino que, entre otras cosas, implicó la movilización social de defensa de los derechos humanos y de los derechos sociales de los sectores empobrecidos. Para su realización, se convocó a los curas párrocos de las diversas localidades de la Línea Sur, quienes coordinaron el proyecto, al que se sumó el Centro para el Desarrollo de Comunidades y el recientemente creado Centro Mapuche Bariloche (Gutiérrez, 2001).

los que establecí contacto en nuestros años de trabajo de campo, habían participado activamente de este proceso de movilización entre las décadas de 1980 y 1990. La gran mayoría de ellos estaban presentes en 2011 cuando se convocó a la reunión para formalizar la constitución de la comunidad. En aquella ocasión, con el propósito de enfatizar la historia comunitaria de la zona, me pidieron que lea en voz alta la nómina de las personas que figuraban firmando la nota del año 1941 que había sido elevada a la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios. Muchos conocían el expediente y tenían copias de él porque había sido difundido entre los descendientes de aquellos firmantes por nuestro equipo de investigación. En el contexto de la reunión, el expediente sirvió al propósito de enmarcar históricamente la experiencia de demandas comunitarias en la zona y actualizarla en la memoria de los pobladores. Cada vez que un firmante era nombrado alguno de los pobladores intervenía para mencionar que se trataba de un pariente suyo. Mientras esto acontecía, un clima de emoción se hacía presente en el espacio de la reunión poniendo en acto el potencial comunalizador del lenguaje del parentesco (Brow, *op.cit.*). Pero también permitió que distintos momentos de demanda colectiva, como la movilización a Viedma para lograr la aprobación de la Ley Integral del Indígena en 1988, la participación en las asambleas del CAI, los trabajos conjuntos en las cooperativas, la demanda para que la escuela de Cañadón Chileno sirva a los intereses de la comunidad, entre otras experiencias, se conjugaran como parte de una trama colectiva que no era nueva y que fue recordada en conjunto. Al mismo tiempo, esa actualización de una demanda colectiva permitió entramar el análisis de la situación en la que estuvieron presentes distintos tópicos –como la defensa de la tierra, la emergencia ganadera y la organización comunitaria--, dando cuenta de las formas en que los antecesores y las actuales generaciones han disputado los términos del reconocimiento al Estado en contextos de crisis –como los generados por el avance de estancieros y bolicheros, el abuso de autoridad de funcionarios públicos o los despojos de tierras, entre otros--. Aunque se recapituló en varias

situaciones de injusticia, nadie mencionó en esta reunión el “paso de la Fronteriza” como parte de los abusos. Tampoco se hizo alusión a comunidades ceremoniales. Sólo muchas reuniones después, y a instancias de la reflexión sobre el territorio en el marco de los relevamientos territoriales, algunos jóvenes de la comunidad comenzaron a interrogarse por las prácticas de los “abuelos” en la zona.

En la reunión, luego de estas intervenciones, se procedió a definir las metas que debía cumplir la comunidad, entre las que figuraba la elección de los representantes. Muchos pobladores de la zona tienen experiencia de participación en asambleas de las cooperativas ganaderas, de las que son socios, y en asociaciones civiles, por lo tanto, conocen de actos administrativos, tales como elecciones mediante voto secreto y redacción de actas. Por esa razón se hacía difícil para ellos diferenciar una asociación civil o una cooperativa ganadera de una comunidad organizada bajo el formato de personería jurídica. Aunque no se resolvieron los interrogantes, la dinámica de la reunión derivó en la contextualización de las experiencias y las prácticas de gestión en diferentes etapas históricas. Entre esas prácticas de gestión resultó significativo en el contexto de emergencia el rol de “delegado de paraje” y del “promotor”, al que hicimos referencia.

Al final de la jornada se eligió a los representantes de la comunidad. Cada poblador propuso en voz alta a quien considerada idóneo para la tarea de *logko*, dando como resultado dos candidatos. Entre las consideraciones expuestas, estaba la de tener disponibilidad para “moverse”, tanto entre los parajes para visitar a las familias, como entre lugares sociales para gestionar las demandas de la comunidad: instituciones públicas y ámbitos de gobierno. Para eso, se resaltó la necesidad de que el *logko* supiera expresarse públicamente. Para dirimir la elección, se optó por la metodología que se utiliza en los actos electivos de la cooperativa *Amulein Com*, es decir, el voto secreto y escrito. Respondiendo a las pertenencias espacializadas se eligió a doce *werken* –mensajeros–, dos por cada uno de los parajes representados en la reunión: Cañadón Chileno, Anecón Chico,

Comallo Abajo, Las Mellizas, Fita Huau y Tres Cerros, todos vinculados a la cuenca del Arroyo Comallo. Cada *werken* fue propuesto por el resto de los pobladores de sus parajes y también se buscó dar con el perfil de persona joven, con disponibilidad para recorrer su zona y con instrucción escolar, al estilo de los delegados y promotores. Entre ellos, hubo una sola mujer que durante la reunión estuvo a cargo de tomar las notas y es, además, hermana del *logko*. Todas las autoridades designadas son descendientes (nietos y bisnietos) de los firmantes de 1941.

Luego de la elección hubo una intervención por parte de uno de los referentes comunitarios, un hombre mayor, con amplia participación tanto en el CAI como en una de las cooperativas ganaderas, y respetado por el resto de los pobladores por su trayectoria y su oratoria. En su exposición evaluó la futura tarea del flamante *logko*, al tiempo que lo alentó en la consecución de su rol. Entre las características que resaltó, ratificó las cualidades que ya habían mencionado los pobladores, es decir, su predisposición para visitar y reunir a los integrantes de la comunidad, para “salir” fuera de la zona y para elevar notas a las autoridades gubernamentales, similar a lo que hacían los “escribanos”. Asimismo, puso en valor los contactos que poseía con los dirigentes de la Coordinadora y el Co.De.C.I. como aspecto fundamental para poder encauzar reclamos. Al final de la jornada, y a tan sólo a dos meses de la llegada de la ceniza, se constituyó formalmente como comunidad mapuche la *Newen Ñuke Mapu* –Fuerza de la Madre Tierra—, que nuclea a más de treinta familias y al *lof* Mariano Epulef.

Los perfiles en base a los cuales se eligió a los representantes comunitarios emergen de la experiencia que se ha acumulado en la zona, donde los reclamos son viabilizados y sus soluciones son gestionadas, principalmente, por representantes surgidos del lugar. Así, el *logko* es el representante y gestor frente a organismos del estado, pero también frente a otras comunidades y organizaciones mapuche. En tanto, los *werken* son los encargados de acompañar las gestiones, mantener informados y vinculados a los parajes entre sí y relevar las necesidades de cada familia

de la comunidad. De esta manera, los gestores y representantes de los pobladores se amplían en número, al tiempo que van emergiendo perfiles de representación política que retoman modelos pasados y van sumando nuevas experiencias de articulación indígena. Lo que deja entrever este proceso de articulación es que, lejos de ser una categoría unívoca, “comunidad” se vuelve objeto de redefiniciones entre lineamientos estatales, trayectorias organizacionales indígenas —algunas de ellas exitosas y otras que habían quedado silenciadas o en el olvido— y procesos situados de organización colectiva (Cañuqueo, 2015b). Por eso, entendemos que historizar las articulaciones comunitarias a la luz de los procesos particulares de territorialización, memorias de marcha, agencia indígena y relación con interlocutores estatales permite comprender las características particulares que estas formas de organización tienen en la región.

Como ya dimos cuenta en el capítulo 2, comunalización es un proceso continuo que propicia sentidos de pertenencia colectivos, combinando elementos afectivos y cognitivos. En este proceso se van sedimentando sentidos, de modo tal que ciertas relaciones sociales que están cultural e históricamente determinadas se presentan como si fueran naturales —denominado por Brow como “primordialización”—. En este proceso de comunalización, observado en los parajes de la cuenca del Arroyo Comallo, entendemos que parte de las primordializaciones tienen que ver con la lógica de espacializar las pertenencias en el paraje. Como puntualiza Carsten (2007), cuando las memorias y el parentesco han sido en distintas formas fracturados y su continuidad interrumpida, una forma de volver a vincularse con recuerdos y personas es anclándolos en sitios específicos. Dicho de otro modo, arraigar procesos en paisajes locales y momentos de historia, seleccionar recuerdos y entrelazar memorias y relacionalidades, permite reordenar el pasado y regenerarlo. Esa regeneración no implica que la historia particular de este colectivo no siga transitando con silencios y discontinuidades. De hecho, como mencioné, ni la *razzia* de 1930 ni los *kamarikun* y otras formas de relacionalidad, descritas en esta tesis, fueron retomadas por los pobladores en

esa reunión de formalización de la comunidad. Pero, en cambio, ciertos eventos y momentos de organización colectivas que no estaban disponibles previamente —como la demanda de 1941— fueron recapturados como parte de las experiencias propias e incorporadas en otro tipo de relacionalidad en el presente: la comunidad. Entiendo que, dentro de este proceso, la memoria también cumple un papel como proyecto de restauración al modo en que lo define Ana Ramos (2017). Es decir, es un modo de agencia que implica volver sobre esas condiciones de la vida social que fueron deterioradas para revertirlas (pág. 34). En este caso, ese agenciamiento se espacializa en el paraje, que se define como punto de origen a partir del encuentro de las trayectorias pasadas y actuales de estos pobladores. De hecho, de la reunión participaron pobladores que fueron convocados por sus vecinos del mismo paraje de procedencia, aunque en el presente viven en las ciudades. Me interesa, entonces, detenerme en la dimensión de “sentido de lugar” que el paraje tiene para estas poblaciones en los proyectos de comunalización y restauración. Al mismo tiempo, tomando en cuenta que el proceso de articulación comunitaria de la *Newen Ñuke Mapu* incorpora a actores que se posicionan como *lof* mapuche dentro de su entramado, será necesario retomar los planteos en torno al espacio que abordan las categorías de “comunidad” y “*lof*”.

2. *Espacialización de trayectorias: la territorialidad y la agencia del paraje*

En más de una ocasión, con mis compañeras de equipo y los pobladores con los que conversábamos, hicimos el ejercicio de tratar de definir paraje. Entre las caracterizaciones, surgía la asociación entre el “lugar de nacimiento”, el “lugar de origen”, el “campo” y la “zona rural donde viven los pobladores”. El paraje es quizás la territorialidad más difícil de definir para mí. Por un lado, opera como categoría nativa para espacializar las pertenencias de la gente mapuche y no mapuche en esta zona —aunque no todos, como veremos—, produciendo y entramando otra categoría nativa como es la de “poblador”. En mi experiencia de trabajo de campo y como

familiar de “pobladores”, nunca escuché que un estanciero o una persona no indígena “con capital” fuera referido como “poblador”. Entiendo que en esa disociación del “nosotros” como pobladores opera una relación interseccional entre términos de clase y étnicos que, fundamentalmente, remite a las trayectorias sociales que se entienden como compartidas. Por eso, mientras una persona no indígena puede ser “poblador”, siempre y cuando participe de aspectos y condiciones entendidas como “propias”, un no indígena que es alterizado o decididamente opuesto a esas condiciones —por ser “rico”, “gallego”, “estanciero”, “turco” o “*winka*”—no es incluido dentro de la comunidad imaginada de “pobladores” de la zona. Pero yo tampoco soy pobladora, aunque me reconozcan como parte de la comunidad o del *lof* en los que participo. Pobladores son quienes habitan el paraje, pero además lo conocen, lo transitan, producen su vida en ese espacio y quienes intersectan sus trayectorias y la de sus antecesores en ese lugar.

Por otro lado, la del paraje es una territorialidad que ha logrado insertarse como forma de marcación del espacio dentro de las planificaciones de distintas agencias, incluyendo las estatales. Sin embargo, es difícil para los extraños definir con exactitud dónde comienza y termina un paraje, qué elementos lo constituyen, qué o quiénes determinan su denominación o toponimia, qué lo distingue de otros y por qué es tan significativo para definir las pertenencias de las personas. En cambio, los pobladores sí conocen límites y especificidades, aunque como cualquier categoría nativa, es difícil de desnaturalizarla por el carácter profundamente operativo que tiene para la vida cotidiana. Quisiera, entonces, destacar dos aspectos que identifiqué como importantes en la producción territorializadora del paraje: la relación con “otros” en el territorio y las densidades que distintos regímenes de verdad producen en las articulaciones comunitarias del presente.

En primer lugar, destaco la relevancia que tiene el conocimiento o, desde el punto de vista mapuche, la relación de entendimiento con las otras vidas del territorio para establecer el sentido

de lugar o pertenencia. Esa relación es la que se traslada, entre otras cosas, a lo que es conocido como toponimia y que, pese a las condiciones de subalternización que han sufrido los conocimientos mapuche, muchos de ellos permanecen, incluso, en mapuzugun.¹⁴⁰ En relación a este aspecto, Pablo Arias (2020) destaca que, tempranamente, los jefes de las expediciones militares a los territorios indígenas reconocían a los parajes como sitios que entrañaban dificultades por el desconocimiento que tenían de ellos. Por eso, para concretar sus incursiones resultaba fundamental contar con conocedores de los lugares a conquistar, los llamados “baqueanos”, porque cuando no se contaba con personas que conocieran el mapuzugun se incrementaba la “*incertidumbre nominal* sobre los lugares recorridos”, desorientando el trayecto de los viajeros (pág. 239, énfasis en el original).¹⁴¹ En esa relación colonizadora el espacio de los parajes, alterizado junto con sus poblaciones, era accesible sólo a través de los baqueanos –que, en muchos casos, operaban bajo condiciones de coerción y violencia, tal como los que fueron obligados a trabajar para “la Fronteriza”--.

Aún con el avance de la territorialización estatal, los parajes siguen permaneciendo como categorías de definición espacial. Por ejemplo, en las inspecciones de tierras de 1919-1920 reconocimos a varios de los parajes cuyos nombres refieren al conocimiento que los mapuche tenían del lugar, tales como “*Quile Mahuida*” –ahora conocido por su traducción al español, es decir, Tres Cerros-- o “*Fita huau*” –Cañadón Grande—. Pero esos nombres no sólo refieren a las características locales de la toponimia, sino también a las dinámicas sociales de la población

¹⁴⁰ Sólo por nombrar algunos de los que están vinculados a la comunidad *Newen Ñuke Mapu*, podemos citar a dos parajes que en español hacen referencia a características de los lugares, como Tres Cerros o Las Mellizas (en alusión a dos lagunas contiguas). También han persistido los siguientes nombres en mapuzugun: *Anikon*, *Füta Huau*, *Komallo* o *Malloko*.

¹⁴¹ En el ejemplo que cita Arias, dice: “Al contrario, un baqueano que supiera mapudungun entendería que era conveniente eludir una zona con sólo noticiarse de que se la denominaba *gelay-ko* (lugar donde no hay nada de agua) y presumiría, así mismo, que en un sitio llamado *rvgako* (agua enterrada) bastaba con horadar un poco la superficie para que esta emergiera” (Arias, 2020: 239).

indígena, como “*Netrailhuacahue*”¹⁴² —, actualmente conocido como *Trailacahue*—o a las interacciones que se producen con otros agentes del territorio catalogados como “no humanos”, tales como los cerros *Aniikon*¹⁴³. También han ido incorporando las relaciones de interacción producidas con agentes no indígenas en el marco de la operación de maquinarias de diferenciación en términos étnicos-nacionales, tales como “Cañadon de los Chilenos” que, aparentemente, fue denominado así tras las primeras inspecciones de tierras. Además, algo que también me llamó la atención durante el trabajo de campo fue que los parajes podían cambiar de nombre en función de momentos significativos de articulación de los pobladores. Por ejemplo, había un paraje que antes se llamaba “Aguada de los Guanacos”. Según nos contaban los pobladores, cuando formaron la Cooperativa *Amulein Com*, don Rosario Cañupal le cambió el nombre con el que lo conocemos ahora: “*Fita Huau Arriba*” (registro de Laura Kropff, 2008).

En un intento de explicar teóricamente qué es un paraje, podría describirlo, entonces, como un evento-lugar, construido a partir de experiencias de encuentros. Quizás, sea más parecido a lo que Tim Ingold (2007) denomina un *meshworks* y que suele ser traducido como una “malla”, similar a una tela de araña. Ingold explica que los individuos humanos y no humanos, las comunidades, los cuerpos, las mentes, los paisajes, las topografías, las percepciones y los conocimientos se desarrollan en líneas de devenir que son indeterminadas, emergentes, contingentes, pero al mismo

¹⁴² Alrededor de 1940, un maestro de la zona definió a este lugar como *Ñi trawel waka we*, o sea, “lugar donde se encuentran vacas”. Rodolfo Casamiquela, en su estudio sobre la toponimia de la zona, desestimó esa idea. Sin embargo, a la luz de las relaciones productivas que sostenían los pobladores indígenas en esa zona, como lugar de paso y conexión entre otros parajes, no sería ilógico. Agradezco a Marisa Malvestitti por brindarme este dato y compartir estas reflexiones.

¹⁴³ *Aniikon* puede tener tres posibles acepciones. En una de ellas, *aniikonün* refiere a la acción de sentarse dentro de algo o entre otros. En la otra, *aniikonkülen* refiere a quien está sentado o entre otros, pero también fue registrado por la lingüista Lucía Golluscio como “enraizado” (Golluscio, 1987: 141). Finalmente, es una categoría de familiarización mapuche que refiere al hombre que se va a vivir al territorio de la mujer tras contraer alianza matrimonial o unión de pareja. Según algunos pobladores, el paraje Anecón Chico, tiene ese nombre en referencia al cerro que está emplazado en una planicie y que sobresale entre los demás, “como si estuviera sentado” (Delidora Linares, 2005 y Segundo Juanico 2008, ambos en comunicación personal). En el *kamarikun* del *lof Fita Anekon* nos contaron que el cerro de cordillera que viajó con ellos desde el lugar de origen se asentó en el lugar donde actualmente está radicada la comunidad. Fue ese cerro *Aniikon* el que indicó el lugar donde la gente podía rehacer su vida tras el *awkan*.

tiempo históricas. Humanos y no humanos no son predeterminados ni autodefinidos, sino que se desarrollan en las líneas por donde se mueven, pudiendo anudarse o concentrarse en lugares, cambiando y variando en su posición para crecer entretejidos a otros (págs. 45 a 62). Las líneas, según el mismo autor, pueden conformar hilos y éstos devenir en trazos que forman una superficie (Ingold, 2007: 48). Esas líneas al entrelazarse, crean un espacio, un “entre-medio” (Guzmán-Peñuela, 2019). Una malla es, entonces, una construcción de líneas anudadas que no se reúnen desde los límites de su exterioridad, sino que al encontrarse crean un espacio de unión.

La imagen de “malla” o “tela de araña” me permite pensar que el paraje es ese espacio de unión donde se organizan los anudamientos que le dan sentido a los encuentros de trayectorias. Más que pensar que el espacio es el sustrato sobre el cual las personas se constituyen o que es una materialidad que les es externa, entiendo que el espacio también se moldea y participa de las configuraciones de esa trama –como en el caso de cambio de nombre a *Fita Huau* Arriba--. Los pobladores se constituyen como personas en una relación cotidiana junto a mallines, cerros, pampas, cañadones y demás seres no humanos que definen el aspecto o el ser poblador de un paraje específico en relaciones afectivas, cognitivas e históricas que dan marco de interpretación para la propia subjetividad. Sin embargo, como explica Ingold, no es ontológicamente diferenciado, sino ontogenéticamente particular. En ese sentido, es similar al *azchege*n o forma de ser persona que especifica el pensamiento mapuche.

En función de profundizar en esta idea, retomo el concepto de lo rizomático planteado por Deleuze y Guattari (2004) que me ayuda a explicar estas multiplicidades de movimiento y conexión que se despliegan al tiempo que repliegan otras. Por ejemplo, la espacialización de pertenencias en un paraje es un plegamiento disponible que reactualiza intersecciones de trayectorias y movimientos condicionados. Como sintetiza Ramos (2017), retomando la idea de pliegue de Deleuze: “plegar es conectar experiencias pasadas y presentes, y en estas conexiones

es que se entiende [...] que la producción de memorias (como movimientos de plegado) es la condición de posibilidad para producir conocimiento, pensar y resistir” (pág. 36). Ese plegamiento de la memoria espacializada, en este momento específico de rearticulación como comunidad, se anuda con experiencias de movilización exitosa de organización como las del CAI o las cooperativas que imprimen un tipo de estilo de comunidad. Pero también con el proceso previo de haber reflexionado sobre experiencias de articulación pasadas. En el primer caso que analizamos, las de los “escribanos” que fueron los agentes indígenas que conocían el lenguaje burocrático que se necesitaba para encauzar reclamos. En segundo lugar, pese a ser una experiencia no exitosa, la demanda de 1941 fue incorporada al proceso de formación de la comunidad *Newen Ñuke Mapu* como parte de un proyecto de reversión de la historia. De esta manera, trayendo al presente un momento desconocido, silenciado y olvidado se posibilitó dar cuenta de la larga duración de los procesos de reclamo en la zona y de la importancia de mantenerse juntos frente a los embates externos. Si bien esta experiencia fue evaluada como fracaso por algunos de los mayores de la comunidad durante el trabajo de campo, en la reunión fue releída por los más jóvenes como una historia larga de luchas por el territorio y de permanencia del colectivo legada por “los abuelos”. Finalmente, el proceso de recordar en conjunto no sólo permite seleccionar aquellos elementos que son significativos para los pobladores mapuche de esta zona, sino también espacializarlos en estos parajes, trayendo las historias de marcha pasadas, y dando fundamento al por qué se trata de defender estos espacios como propios.

Al decir “espacializados”, no sólo me refiero a la experiencia histórica de las personas en una materialidad, sino también a cómo las memorias sociales compartidas que son traídos al presente configuran lugares de afecto y sentidos de lugar e, incluso, se subjetivan en la noción de poblador. Según la teoría de Ingold, las líneas de devenir se moldean en sus anudamientos y,

cuando se desatan de otras, pueden conservar la memoria de las formas que tenían. Si consideramos que tránsitos, vivencias, formas de experimentar la relación con otras entidades y (re)conocerse, así como trayectorias y memorias de marcha pueden ser líneas de devenir, podemos entender cómo aquello que fue desterritorializado, conserva la memoria de sus anudamientos pasados. Esa metáfora nos permite explicar cómo en el espacio del paraje practicado y vivido del presente, las regiones ontológicas –entendidas en el sentido que le da Grossberg y que trabajé en el capítulo 6—de los *azuleros*, los *boranos*, de la gente de la meseta o del norte del río Limay, siguen operando como afectividades que traen esas memorias de marcha al presente de las trayectorias de los pobladores en estos parajes. A la vez que nos permite trazar una continuidad entre esa experiencia de los “abuelos” y las presentes, nos permite espacializar sus movimientos y reconectarlos en el paraje. Pero, al mismo tiempo, nos condiciona y habilita tipos posibles de relacionalidades, entregando mandatos y objetivos a los grupos cuyas trayectorias se intersectan en esos anudamientos. Así no es posible pensar la formalización de una comunidad sin los “otros significativos” que traman ese paraje, incluyendo las personas.

En esa noción de espacialización hay eslabones históricos, políticos, económicos que se traman entre las personas (Deleuze y Guattari, 2004: 13)¹⁴⁴, pero también con las entidades del territorio que cobijaron a los antecesores en huidas y arribos tras el *awkan* o que posteriormente resguardaron a los abuelos y padres de las agresiones de la violencia estatal –*una cueva, un cañadón, un cerro--*; otras que guardan memorias personales, familiares y comunitarias de tránsitos, movilidades y detenciones –*taperas, lagunas, arboledas, montales, mallines, aguadas, menuko*, entre otras--; o de alianzas y relacionalidades que intersectaron a grupos con “pampas” de *kamaruko* –por nombrar algunos de los plegamientos o anudamientos que vimos en esta

¹⁴⁴ Según los autores, un rizoma “no cesaría de conectar eslabones semióticos, organizaciones de poder [...] Un eslabón semiótico es como un tubérculo que aglutina actos muy diversos, lingüísticos, pero también perceptivos, mímicos, gestuales, cogitativos” (pág. 13).

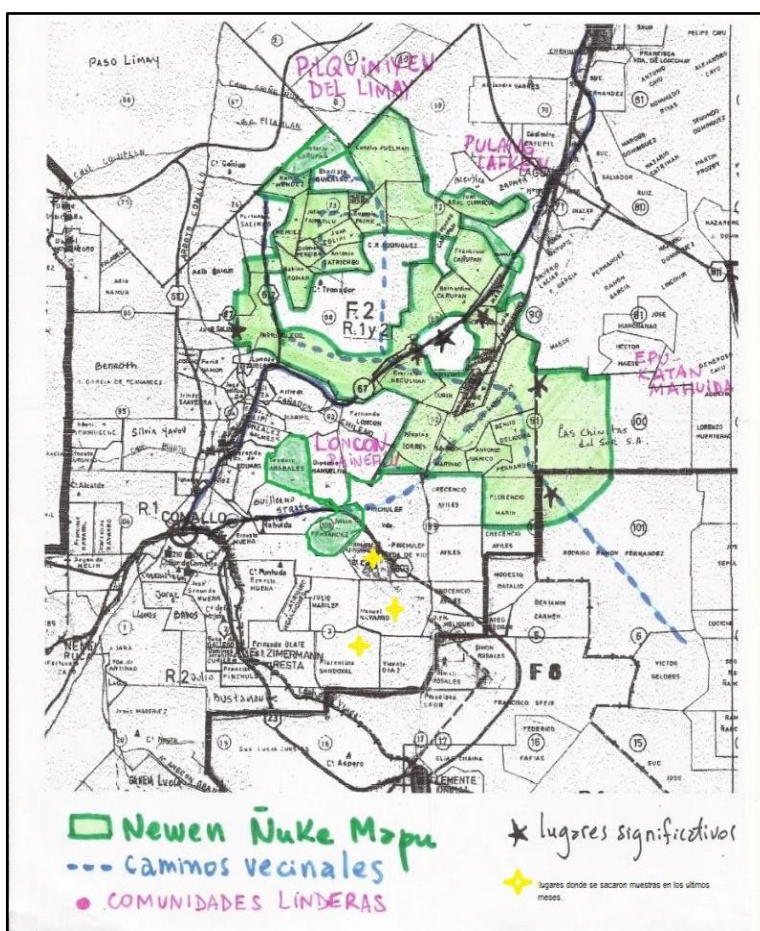
tesis—. Esas relaciones se pueden convertir en “líneas de fuga” que abren en el presente posibilidades de articulación en distintas instancias de movilización colectiva o pueden convertirse en “líneas de segmentariedad”, que cierran esas experiencias o las desconectan de los procesos comunitarios, familiares o personales.

Pero el paraje no es un espacio de exclusiva autonomía de la experiencia, las trayectorias o las memorias de marcha mapuche. También ocurren otros anudamientos con experiencias de imposición de lógicas administrativas, como la sección, el lote, la legua, el límite de la propiedad privada o los espacios de la administración estatal –ruta, camino vecinal, escuela, destacamento policial, entre otros—. Me resulta difícil explicar estos anudamientos y por eso recorro a una imagen que fue elaborada en un taller realizado con integrantes de la comunidad *Newen Ñuke Mapu* en ocasión de la implementación del relevamiento territorial propuesto por la Ley Nacional 26.160 (ver figura 23).¹⁴⁵

¹⁴⁵ El Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas fue diseñado a partir de la sanción de la Ley 26.160 en el año 2006 con el objetivo de realizar la demarcación de los territorios de las comunidades “para generar las condiciones tendientes a la instrumentación del reconocimiento de la posesión y propiedad comunitaria” (INAI, s/f: 5). La provincia de Río Negro se sumó a la implementación de la Ley 26.160 en el año 2007 y designó al Co.De.C.I. como organismo ejecutor. El Programa implicó redefiniciones tanto en los criterios de aplicación, como en las categorías operativas (para un análisis en profundidad, ver Guiñazú, 2016). Sin embargo, la continuación del Programa estaba sujeto a una nueva firma de un Convenio entre la nación y la provincia. Desde su finalización en el año 2012, no ha vuelto a ser implementado por la negativa del gobierno rionegrino.

FIGURA 23:

Mapa elaborado por integrantes de la comunidad Newen Ñuke Mapu e investigadoras del equipo en el marco del Taller previo al relevamiento territorial



Fuente: archivo de la comunidad Newen Ñuke Mapu, 2012

En ese croquis, sobrepuesto sobre un mapa catastral con fracciones, leguas y secciones –o “líneas fantasmas”, según Ingold (2007)¹⁴⁶–, se delimitaron los contornos de la comunidad y se referenció la ubicación de comunidades linderas en los parajes que los pobladores mapuche vivencian. En esos contornos, ingresan los fraccionamientos de la burocracia estatal y también las sinuosidades de los “cuadros chicos” que los pobladores pudieron titularizar –analizados en el

¹⁴⁶ Entre su clasificación de líneas, Ingold distingue a las líneas “fantasma”, que son imaginarias pero que tienen consecuencias muy reales en la vida de la gente. Entre ellas, nombra las líneas que delimitan el espacio aéreo, las que distinguen usos horarios o las longitudes y latitudes en un plano (Ingold, 2007: 77 y 78).

capítulo 5—, pero también los “otros” que forman parte del “nosotros” compartido: la comunidad *Pulang Lafken*, la comunidad de *Pilquiniyeu del Limay*, así como la *Epu Katan Mahuida* o el *Lof Loncon* y el *Lof Painefilu*. Además, esa espacialización de las trayectorias contempla las rearticulaciones devenidas del proceso de reformulación de los territorios indígenas toda vez que conjuga adscripciones étnicas con inserción económica, como la noción de pequeño productor indígena que ocupa una fracción sinuosa dentro del proyecto capitalista de extensión de grandes estancias (Cañuqueo, Kropff y Pérez, 2006).

Coincido con Pérez (2016) quien, entre las caracterizaciones que realiza del paraje, menciona el carácter de lugar en disputa que se define en la fricción con otros agentes, incluido el estado y los estancieros no indígenas (pág. 415), muchos de ellos artífices del despojo a lo largo del siglo XX. Es decir, que allí están contenidas las territorializaciones de la zona constituidas por distintos regímenes de verdad instaurados sobre el espacio. En el espacio del plano esos regímenes operan sobreimpresos. En términos de Lefebvre (2013), es por la percepción del espacio en la cotidianeidad que los pobladores se apropian, representan y categorizan el paraje. Pero entiendo que esas percepciones están modeladas por las formas particulares en que se han distribuido los lugares sociales tras el proceso de colonización, que han incluido particulares formas de movilidad por el espacio, subalternización de conocimientos, atomización de formas de organización y construcción de subjetividad. Es por eso que, en momentos excepcionales de crisis, las líneas de devenir de estas poblaciones subalternizadas se anudan y se desunen de acuerdo a diferentes fricciones y regímenes de verdad que tensionan marcos de interpretación sobre la propia historia, la relación con el territorio, los lugares sociales, las formas de agencia y las posibilidades de futuro.

La perspectiva de líneas de devenir o trayectorias que se encuentran tramando un paraje, sugiere que estas pueden moverse, concentrarse en determinados puntos en cierta ocasión, desligarse y

cambiar a otras posiciones, modificando las características afectivas de ese espacio tramado. Como puntualiza Massey (2005), un lugar es una articulación constituida por relaciones y conexiones a una escala mucho mayor de lo que en un momento determinado consideramos como lugar en sí (pág. 27). En situaciones de peligro —como la implementación reciente de proyectos extractivistas megamineros—, las reflexiones y las memorias de movilización sobre la defensa del territorio espacializado en los parajes, se vuelven a actualizar y posibilitan reconexiones —más allá de la espacialidad concreta de la comunidad *Newen Ñuke Mapu*— con actores que surgen de los nuevos anudamientos con otras comunidades de la zona e, incluso, con otros actores no indígenas.

En su proyecto político de rearticulación comunitaria, la *Newen Ñuke Mapu* me permitió pensar en esas experiencias particulares, familiares y personales, así como en las historias de alianza y relacionalidad que son localizadas en los parajes, que operan construyendo nociones particulares de “poblador” mapuche. Entendemos que esta articulación desde la noción de paraje también interpela la noción de territorio físico “comunitario” del ámbito administrativo, o el de la “reserva” o la proyectada en la noción de *lof* por el activismo mapuche contemporáneo. Por eso, en el siguiente apartado, me detendré a compartir algunas de las proposiciones que me sugiere pensar estas relacionalidades.

3. *Las territorialidades mapuche desde las “memorias de marcha”*

En primer lugar, me gustaría compartir algunas reflexiones que surgieron en una serie de talleres llevados adelante en la comunidad *Newen Ñuke Mapu* en el marco de la implementación de los relevamientos territoriales en la provincia. Como vimos, la organización del espacio provincial bajo una lógica de zonificación espacializa la capacidad de agenciamiento de los actores de acuerdo con sus ubicaciones materiales y simbólicas. Si bien ese esquema ha cimentado el

sentido común provincial en la Línea Sur donde se encuentra la población indígena, las formas de articulación en comunidades suelen estar condicionadas a una serie de esquemas de alteridad que se presentan como requisitos para tramitar reconocimientos. El marco que condiciona los reconocimientos de las comunidades “nuevas” a una serie de criterios, tales como la definición de una historia común, un territorio y autoridades, implica la anulación de otras trayectorias sociales de articulación.

Entiendo que el caso concreto de la *Newen Ñuke Mapu* es un ejemplo claro de comunalización gestada a partir de trayectorias de desplazamiento tras el *awkan*. Esa rearticulación, sin embargo, se encuentra permanentemente interpelada desde adentro y desde afuera del movimiento mapuche. El hecho de que el colectivo fuera atomizado a lo largo del siglo XX y que, pese a los esfuerzos por responder a los cánones del estado, no fuera incluido ni como reducción ni como reserva, ha provocado efectos en el presente. Esa atomización hace que sus pobladores sean interpelados como “dispersos” y se considere una “novedad” su existencia, aun cuando su condición étnica no es puesta en cuestión (Cañuqueo, Kropff y Pérez, 2015). En términos de reconocimiento a los territorios de “ocupación tradicional”, estas subjetificaciones enmarcadas en la idea de una “comunidad tradicional” tiene efectos.

A partir del registro etnográfico de algunos talleres realizados en el marco del programa de relevamiento territorial de comunidades indígenas, pude visualizar las múltiples maneras de negociar, tensionar y dirimir estrategias políticas que dan cuenta de las diferentes formas en que la agencia indígena y la estatal se relacionan. Entre ellas, la negociación para descentrar las formas habilitadas de concebir comunidad a partir de una historia sin “hiatos”, con autoridades tradicionales y alojada en un espacio discretamente definido y fijo. Los talleres estuvieron orientados a reflexionar en conjunto sobre las historias de desplazamiento, de reclamo y de organización para revertir la aparente falta de legitimidad o de autenticidad que el colectivo tiene

en comparación con las comunidades “tradicionales”. Sin embargo, el peso que estos estándares tienen, sigue ejerciendo presión y preocupación en muchas personas. Me centraré en el aspecto vinculado al espacio.

La experiencia del movimiento de los antepasados por el espacio en busca de un lugar se entiende como menos legítimo que la fijación aparente de otros colectivos indígenas. En ese imaginario, la “reserva” sigue apareciendo como legítima e incuestionable por su aparente estabilidad. Aunque como ya dimos cuenta, ninguna comunidad mapuche escapó al proceso desterritorializador, estas asociaciones reforzadas por el sentido común provincial siguen operando en las generaciones políticas que participaron de los procesos de movilización en los ochenta, aunque comienzan a ser cuestionadas por las generaciones que participaron de las discusiones del movimiento mapuche en los noventa y dos mil.

Pero también en los talleres se actualizaron conflictos y resignificaciones en torno a concepciones de uso, ocupación tradicional y tenencia de la tierra. El paraje, aun cuando es una forma de espacialización inteligible para los mapuche de distintas zonas –incluso para aquellos que hemos nacido en la ciudad—aún no puede ser introducido como forma de ocupación tradicional. Al inicio de las conversaciones con técnicos y referentes mapuche, resultó necesario dar con ciertos criterios de vínculo con el espacio que suelen ser entendidos como incuestionables, como los rituales que, a su vez, permitían visualizar lugares ceremoniales –“altares” o “tótem”--. Sin embargo, pese a haber existido en la zona varias comunidades ceremoniales, el proceso de construcción de silencios en torno a ellas hace que los mayores disocien sus prácticas de la idea de “lo ceremonial” y que las nuevas generaciones las desconozcan. En su lugar, sí emergieron otras formas de usos que generan articulaciones entre distintos espacios y en diferentes dimensiones, como los “descansos” que los pobladores visitan para prender velas a los muertos; las rastrilladas de animales que guían las orientaciones de los ganaderos; los lugares de caza; los

caminos y huellas por donde los pobladores transitan para realizar trabajos colaborativos entre vecinos —esquila, señalada, marcación de yeguarizos, entre otros—. Aunque reconocidas por todos, esas prácticas eran las menos validadas en los esquemas de relevamiento como “territorios de ocupación mapuche tradicional”.

Me parece importante destacar las maneras particulares en que las geografías del conocimiento se espacializan en cada lugar, así como las formas de relacionamiento que surgen de estos encuentros de trayectorias tras el *awkan*, porque si no corren el riesgo de ser esquematizadas en sistemas y lógicas rígidos. Entiendo que esos formatos —personería jurídica o formas sedimentadas de entender las ocupaciones tradicionales indígenas—cobran relevancia en instancias de demandas, en tanto organizan los lenguajes contenciosos a los que un colectivo subordinado tiene que amoldarse para dirimir sus reclamos con el estado. Pero también constituyen una arena privilegiada para disputar o innovar en torno a ciertas articulaciones, como en los intentos por reformular los modos de entender la política con el fin de poner en relieve el vínculo con el territorio definido por las experiencias de paraje en los términos que venimos proponiendo analizar. No obstante, será necesario seguir indagando en las formas de gestación de comunalización, pertenencia y territorialización que la agencia mapuche ha desplegado en distintas circunstancias para que se amplíen esos criterios.

En segundo lugar, quisiera compartir algunas reflexiones en torno a la categoría de *lof*. Coincido con Ramos y Cañumil (2016) en que la noción de *lof* se produce entre dos procesos de entrelazamiento: las territorialización como *lofmapu* y los procesos de grupidad o relacionalidad como *lofche*. Utilizando la misma conceptualización propuesta por los autores, adhiero a entender el *lof* como *mapu* el espacio tangible y no tangible de la tierra, y al *lof* como *che* la comunidad de gente que habita o transita ese espacio (Ramos y Cañumil, 2018: 4). Ya he dado cuenta de cómo los procesos de articulación comunitaria se producen entramados al espacio, pero me interesa

detenerme en las conexiones que se establecen en el paraje a partir de los movimientos o las marchas.

Si como venimos proponiendo, las “memorias de marcha” están constituidas por los tránsitos, las negociaciones, resistencias o luchas que, a lo largo de las relaciones con otros agentes no indígenas, se han establecido para sostener los colectivos indígenas, en esta zona es en el paraje donde esas memorias se encuentran y se espacializan. El paraje como “malla” donde se conectan las distintas trayectorias mapuche incluyendo las “historias tristes” (Ramos, 2017) de despojos, violencias y sufrimiento es aquel donde se conectan los eventos-lugar propios y los heredados. También es el lugar de anclaje de concepciones particulares acerca de los otros seres del territorio, transmitidas y actualizadas en distintos usos y formas de relacionarse en instancias cotidianas —como los recorridos para buscar los animales y traerlos al rodeo—o excepcionales —como “pagarle” a un cerro cuando se lo visita, como conté en el Prólogo—. Entiendo, entonces, que las memorias de marcha también producen el paraje como *lof mapu*, territorio de afecto y pertenencia, y que el movimiento pasado y presente, condicionado por lógicas externas y propias, cobra una significación fundamental en la producción de este espacio.

Los *gütjam* que narran experiencias de desplazamiento en el *awkan* me han servido como marco de interpretación para contextualizar en las definiciones de Grossberg de entorno-situación, territorio-lugar y región ontológica—los sentidos socioculturales de esta producción del espacio a partir del movimiento y las conexiones (o desconexiones) que propicia. Los pobladores de esta zona produjeron sus relaciones de comunalización desde formas de articulación y alianza —entre ellos y con el espacio—que, pese a formar parte de las tramas comunitarias mapuche, permanecieron silenciadas o desconocidas —incluso algunas de ellas siguen estándolo—. En ese sentido, y a diferencia de otros grupos articulados en torno a linajes, comunidades ceremoniales o “caciques” con reconocimiento oficial, las tramas comunitarias quedaron borroneadas o menos

visibles para las organizaciones mapuche, así como para los analistas que indagaron sobre grupos indígenas en la Norpatagonia, al menos hasta los noventa. En el pasado vimos que las personas que arribaron a este lugar fueron entramando con el paraje sus historias, sus lugares de origen, sus derroteros, sus pérdidas y sus encuentros, sus conocimientos y bienes materiales a través de distintas relacionalidades, familiarizaciones, emparentamientos, prohijamientos, comunidades ceremoniales y alianzas a través de *pu ülmen*. Algunas de estas formas de relacionalidad se rearticulaban de diferentes maneras en contextos de demandas, disputando o adhiriendo a otros regímenes de verdad que operaron en la producción del espacio. Por eso, compartimos la lectura de Ana Ramos (op. cit.) quien advierte que centrar los análisis en sistemas rígidos de alianza, a los que podemos agregar los de producción del espacio, no permitirá entender cómo las personas pueden recrear y negociar sus relaciones y modificar sus criterios de pertenencia a un “nosotros” de acuerdo con los contextos.

Hacemos referencia a esta situación y colocamos el acento en la necesidad de seguir historizando las diferentes formas en que los mapuche han construido relaciones con el espacio a partir de memorias sociales que registran el movimiento y las trayectorias en un proceso de subordinación. Me pregunto si el paraje, al ser creado a partir de las intersecciones de trayectorias, nos permita a los mapuche pensar en modos de resignificar y recuperar lo aparentemente perdido o enajenado — la versión de la historia, las relacionalidades, las formas de comunalización, los conocimientos propios o el mapuche *kimün* y los espacios territoriales—. Considero que, al repensar el paraje como el punto de intersección, lugar de encuentro y de producción del lof mapu, categorías como las de *kupalme*, entendidas como “origen social del mapuche, ligado a una historia familiar y comunitaria”, pueden también ser resignificadas. Una noción que incorpore los puntos conectados por el movimiento, quizás nos permita religarnos a una historia familiar y comunitaria que no sólo recupere los vínculos “ancestrales” con el territorio, sino que también incluya las

diferentes maneras en que abuelos y padres restauraron las vidas en un contexto de violencia, racismo y marginalidad. Claramente, esa reconexión estará permeada por contradicciones o rupturas dolorosas, pero al mismo tiempo esos anudamientos quizás permitan incluir en “la explicación del origen de cada persona y el origen propio y de nuestras familias”, según la definición de *tuwün* promovida por el movimiento mapuche en los noventa, las trayectorias que las “memorias de marcha” actualizan. Es en este sentido que entiendo que las memorias de marcha participan del proyecto de restauración de colectivos silenciados o invisibilizados. No sólo porque nos permite disputar sentidos del pasado que a su vez nos permiten ampliar nuestras preguntas acerca de qué nociones de nosotros queremos construir en el presente, sino porque nos conectan, en sus anudamientos históricos y actuales, a nuestros lugares de apego, como el paraje.

Coda: La política de intersubjetividad y los sentidos afectivos del espacio en las “memorias de marcha”

El proceso de indagación sobre la historia de mi propio *lof* produjo una metodología en función de unir los trazos disgregados de la memoria social. Esto no sólo me permitió reconstruir una trama de relacionalidad colectiva –tal como ha sucedido en otras experiencias mapuche (Stella, 2020)--, sino también reorientar de forma novedosa la idea de “política de la intersubjetividad” que habíamos esgrimido varios años atrás con la Campaña Wefkvletuyiñ. Con la Campaña habíamos pensado en que la trama de una agenda política se integraba con los afectos, aquellos que denominamos nuestros “otros significativos” –familia, amistades, organizaciones, referentes y dirigentes indígenas y no indígenas, entre otros—, y que nos permitieron tener una objetivación reflexiva del afecto. Esto es, dar cuenta de que el afecto constituye una fuerza que vincula y moviliza agentes con trayectorias disímiles que son redefinidos en ese mismo proceso de vinculación. Por un lado, la noción de trayectoria permite reconstruir las prácticas y las

situaciones heterogéneas en las que los grupos fueron construyendo sus lugares de apego y sus instalaciones estratégicas. Por otro lado, el afecto analizado como práctica política permite entender cómo, en distintos contextos, esos grupos retoman elementos significativos socialmente —como el parentesco, la familiarización, los valores morales, entre otros— que movilizan y fundamentan proyectos comunes. Un agente que no habíamos incluido en nuestro análisis y que se tornó significativo al trazar trayectorias y afectividades fue el espacio. El territorio como intersección de trayectorias de humanos y no humanos, también es lugar de apego desde el cual se produce conocimiento, pero que también posee agencia con la cual se establece tipos particulares de relacionalidad. Sin embargo, el análisis sobre la agencia del espacio resultaría inacabado sin incorporar los marcos de geografías de poder o de relaciones de poder/saber que configuraron las maquinarias territorializadoras a lo largo del siglo XX en la zona.

Teniendo en cuenta estos niveles de análisis, partimos de indagar en las trayectorias de esos otros significativos con quienes transitamos la experiencia de activismo a inicios del siglo XXI. Por eso fue trascendente historizar las memorias o reconstruir la historia de las memorias (Ramos, 2011) de las familias indígenas de la zona de Comallo con las que el *lof* Mariano Epulef entraba en relación. Así no sólo retomé lo que se decía en las conversaciones, sino que también el espacio fue cobrando trascendencia. Dicho de otro modo, se tornó importante analizar lo que los sitios en los que se inscribían esas memorias transmitían en determinados contextos. Sin embargo, reconstruir la historia de las memorias implica necesariamente poner en relación lo que transmiten con el proceso de distribución de la tierra desde principios a mediados del siglo XX en la zona. Ese proceso fue recuperado a partir del trabajo con los expedientes de tierras contenidos en el Archivo Histórico de la provincia de Río Negro, los que pusimos en relación con los documentos de los archivos familiares y de las organizaciones mapuche. De esta forma, por un lado, no sólo fue posible historizar las categorizaciones que a fuerza de repetición se impusieron

como un orden dado sobre los indígenas –interpelados como intrusos, ocupantes precarios, fiscaleros o como parte de una reducción--. También fue viable desnaturalizarlas e identificar aquellos intersticios donde la agencia indígena disputó otros significados posibles en el proceso de negociación de lugares para la radicación, que pugnarón por preservar formas de organización y promover estilos de representación que impidieran la desarticulación del colectivo. Dicho de otro modo, esa puesta en relación de documentos producidos en un contexto particular de subordinación permitió rastrear las formas en las que la agencia de los grupos alterizados ha ido variando, aun cuando esos documentos fueran producidos en situación de asimetría. Walter Delrio (2005b) ha advertido que la triangulación entre memorias y archivo no resuelve el dilema planteado por los Estudios Subalternos sobre si es posible dar voz al subalterno. Más bien, permite abrir otros campos de significación que permanecieron menos visibles ante la reproducción de ciertas categorías. Al mismo tiempo, le permite al investigador analizar las propias repeticiones y categorizaciones a las que recurre para evidenciar los presupuestos de los que parte. En mi caso, partí del presupuesto de que estas memorias de marcha analizadas eran mapuche. En el proceso encontré otras categorías igualmente significativas –reducción, indígena, paisano—que, analizadas en base a la idea de trayectoria, permitieron acceder a conocer las formas heterogéneas en las que se ha tramado las formas de agenciamiento indígena en la zona de estudio.

A partir de la triangulación metodológica entre memorias, archivo y espacio es que fui reconstruyendo las formas de territorialización y subjetivación que operaron en la cuenca del Arroyo Comallo. Por eso, el trabajo de reconstrucción se fue dando a partir de fragmentos de narrativas biográficas, memorias de vecinos, datos de archivo y tránsitos por el espacio (Ramos y Rodríguez, 2020; Ramos, 2020). Esta forma de triangular y reconstruir el pasado adquiere una

nueva particularidad metodológica: la orientación conectora de mis propias percepciones y experiencias plegadas como mi memoria.

En el nivel de la política de la intersubjetividad el trabajo de búsqueda de memorias y archivos estuvo guiada por los planteos del movimiento mapuche de las décadas de 1980 y 1990 que apuntaron a que el Estado reconociera su responsabilidad en torno a la reducción de tierras, no solo en las etapas primeras de la “Conquista del Desierto”, sino también a lo largo de las décadas del siglo XX. En confluencia con la producción de nuevas formas de interlocución con el estado impulsada por organizaciones y comunidades mapuche durante las últimas décadas, emergió la posibilidad de hacer públicas las trayectorias de desplazamientos forzados que se encontraban latentes en una memoria social que poco a poco comenzó a ser espacializada. Recuperar la dimensión colectiva de la experiencia social situada del paraje significó para los integrantes del *lof*, pero también para algunos pobladores, impugnar un imaginario creado sobre nuestra familia, nuestros vecinos y sobre la población indígena en general. Ese imaginario cimentado en las maquinarias diferenciadoras y territorializadoras de distribución de la tierra nos mostraban una historia de hombres que habían vendido la tierra por “un litro de vino”, de “paisanos” que se habían resignado y de gente sin aptitudes condenada al fracaso por su condición de “indios”. Esos sentidos racistas fueron puestos en jaque en muchas ocasiones y cuestionados en las reuniones que durante la década de 1980 propició el CAI. Durante los 2000, las discusiones ampliaron las lecturas en torno a las responsabilidades del estado nación como ejecutor de prácticas que configuraron accesos desiguales a la tierra en el marco de una política genocida. Fue esta arena de debate la que permitió ahondar en la especificidad que cobró para la población indígena mapuche la instauración de la matriz de estado-nación-territorio en Argentina y la reivindicación de derechos y la demanda de políticas reparatorias. Esos horizontes posibilitaron la rearticulación

en términos del *lof* en el siglo XXI de muchos grupos mapuche, pero aún restaba entramarla con los procesos colectivos de la zona.

Desde la teoría del pliegue de Gilles Deleuze (1987), el proceso de rearticulación como *lof* Mariano Epulef permitió conectar con los reclamos territoriales de las primeras décadas del siglo XX desde otros marcos de interpretación plegados en la memoria social y en el espacio. En ese sentido, el vínculo entre esas experiencias colectivas de despojo y las específicas de mi familia permitió reconectar datos sueltos sobre “robos de tierras”, relatos familiares cargados de impotencia, papeles de archivo, trazados de alambres, silencios, arboledas y taperas, nombres de lugares y mapas catastrales. También, a partir de esta historización pude entender los reproches y retos de los mayores por traspasar alambres y “cuadros”.

Los regímenes de verdad que estructuraron criterios de sujeción durante todo el siglo XX interpelaron despectivamente a los indígenas en la vida cotidiana y al espacio que ocupaban. De esta manera, modelaron la vida social, la subjetividad de las personas de esta zona y menospreciaron la agencia del territorio y su capacidad de intelocución en los procesos comunalizadores de la población indígena. Teniendo en cuenta estos regímenes, entendemos que uno de sus efectos haya sido el silenciamiento de experiencias de organización comunitaria. En la medida en que esas matrices de alteridad devinieron en prácticas estabilizadas en la zona, las experiencias de demanda colectiva fueron leídas por los mismos pobladores indígenas como “fracasos” de la organización comunitaria y, por ende, destinadas a ser olvidadas. Los funcionarios estatales, la escuela, la policía, los juzgados de paz, los agentes de la iglesia, la prensa, los comerciantes, los vecinos, los pobladores no indígenas, los estancieros y las propias familias indígenas cooperaron, con razones y motivos diferentes, en la negación de toda organización colectiva pasada, presente o futura. La atomización de colectivos indígenas y la posterior desestimación del pedido de la pretendida “reducción de indígenas” terminarían

socavando la reproducción de este grupo. De hecho, sólo unos pocos pobladores descendientes de aquellos firmantes del documento de 1941 recordaban algo de esta experiencia; la gran mayoría la desconocía en absoluto. Asimismo, la negación de las relacionalidades mapuche, como la del padrino, también serían utilizadas como estrategia de apropiación de los bienes y las tierras ocupadas por las familias indígenas, como en el caso de Fernández contra Epulef. Pero, si en apariencia, ese montaje de técnicas y prácticas de dispersión fue exitoso en producir olvidos y en desvalorizar en tiempos contemporáneos, entre otras cosas, la experiencia del *lof* Mariano Epulef, ¿por qué entonces hablamos de la “persistencia de la relacionalidad”? En principio, porque no existe ningún régimen de dominación que sea coherente y unívoco (Rose, 2005); porque aquello que parecía borrado de la superficie puede reaparecer a partir de conexiones novedosas entre el pasado y el presente. A la luz de los nuevos momentos de articulación de la memoria en el presente —propiciadas por un movimiento de organización colectiva desde fines de los ochenta—, las lecturas de los procesos de organización indígena del pasado empezaron a ser redescubiertas. Esas formas de relacionalidad que operaron en aquellos tiempos y que se asemejan a las de otras etapas de la vida comunitaria de los parajes, se actualizan en diferentes momentos de demanda. Desde esa complejidad se explica el proceso del *lof* y la comunidad a la que pertenezco: no hay forma de entender su historia sin conectar con la trama de los parajes y sin entender las memorias sobre los procesos de movilización y los sentidos afectivos locales de espacio.

La memoria es un proceso en construcción que ilumina, se solapa, se entremezcla, tiene secretos, se arma y se desconecta, se devela y configura mapas materiales y simbólicos. Las huellas en archivos, marcas espaciales y memorias orales permitieron conectar a las primeras generaciones de mapuche expulsados de sus territorios con las que lograron radicarse en el lugar. Esa lectura nos sirve para comenzar a entender cómo esas unidades de espacio tiempo constituyentes de cambios, devenires y movi­lidades diversas (Salamanca, 2012), en las que superponen

trayectorias, han ido entramando el paraje como territorialización mapuche. Por lo pronto nos interesa marcar que este trabajo de reconexión de documentos del “archivo estallado” (Pérez, 2016) y de huellas en el espacio dio lugar a otro tipo de reconexión con la propia historia que restituyó lazos sociales y vínculos con el territorio (Ramos, 2017). Es esa reconexión la que llevó a mi hermano, Cristian Linares, a afirmar en pleno proceso de disputa territorial entre nuestro *lof* y las “Chinitas S.A. Agropecuaria”, que lo único que les pertenecía en nuestro lugar, era el alambre que habían levantado. Lo demás, ese lugar que afectivamente designamos como “el campo”, “la zona”, “el paraje” en nuestro territorio de Anecón Chico, es de los mapuche y lo ocupa y lo defiende el *lof* Mariano Epulef. Es desde agenciamiento y la necesidad de elaborar un marco explicativo que nos incluya que me propuse trabajar con las “memorias de marcha” de los pobladores que analizamos en esta tesis. Anhele que las trayectorias, las formas de construir territorialidad, alianza, pertenencia y comunalización que me permitieron vincular esas memorias de marcha en el marco de un proyecto restaurativo de un *lof* mapuche rearticulado a inicios del siglo XXI, no sólo sirvan para hacer *tukulpan* o acordarse de algo, sino también *koniünpanien zugu*, es decir, para tenerlo presente en las demandas y reivindicaciones de los procesos actuales de *inarumekintun* o indagación que los propios mapuche hacemos sobre nuestro pueblo y sus agendas políticas.

Bibliografía

- Abercrombie, T. (2006). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: Sierpe.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Aguiar, C.; Allaria, G. S.; Amore, S.; Bante, S. M.; Bonifacio, J. L.; Calvo, J. O.; Cogliati, M. G.; Cosentino, S. V.; Fernández, Z.; Ferreyra, P. A.; García, A. B.; Landriscini, S. G.; Molfese, M.; Molina, C. R.; Muñoz, L.; Navarro Floria, P. (Dir.); Nicoletti, M. An (Dir.); Raffo, M. V.; Tambussi, A. L. y Teobaldo, M. E. (2005). *El gran libro de la provincia de Río Negro*. Buenos Aires: BarcelBaires-Alfa.
- Ahmed, S. (2004). Affective economies. *Social text*, 22(2), 117-139.
- Alonso, A. (1994). The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology*, 23.
- Alsina, A. (1977). *La nueva línea de fronteras: memoria especial del Ministerio de Guerra y Marina. Año 1877*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Álvarez, M. (2021). *Prácticas escénicas mapuche contemporáneas: poéticas de aboriginalidad en disputa*. [Tesis de Doctorado en Artes, Mención Teatro, Universidad Nacional de Córdoba]. Recuperado de <https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/26389>
- Álvarez Ávila, C. (2016). A través del mito de *chreng chreng* y *cay cay filu*: pozos y puentes sobre el ser mapuche, en C. Briones y A. Ramos (comps.), *Parentesco y política. Topologías indígenas en la Patagonia* (pp. 137-166). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro. Recuperado a partir de <https://rid.unrn.edu.ar/handle/20.500.12049/67>
- Álvarez, J. S. (1940). *Policía desamparada*. Viedma: ed. del autor.

- Anderson, B. (2007 [1983]). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aniñir Guilitraro, D. (2005). *Mapurbe, venganza a raíz*. Santiago de Chile: Odiokracia Autoediciones.
- Arias, P. (2020). *Topografía de las guaridas. Una historia espacial del deseo y del pánico en la Conquista del Desierto* [Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional del Sur]. Recuperado a partir de <https://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/5664>
- (2012). *Nosotros vamos a dibujar nuestro propio espacio territorial. Reapropiación del territorio y apropiación de la Cartografía en la Zonal Pewence* [Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional del Sur] Recuperado a partir de <https://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/3014>
- Astuti, R. (2000). Kindred and descent groups: new perspectives from Madagascar, en J. Carsten (ed.), *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship* (pp. 90-103). Cambridge: Cambridge UP.
- Augusta, F. J. de (1916). *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.
- Ayilef, E. (2012). *Mariano Epulef: relato de sus hijos*. Rawson: Secretaría de Cultura de la Provincia del Chubut.
- Bandieri, S. (2011). Persistencia y control de las antiguas formas de articulación del comercio ganadero entre la norpatagonia argentina y el sur chileno, en J. P. Rodríguez (ed), *Araucanía, siglos XIX y XX. Economía, migraciones y marginalidad* (pp. 171 – 198). Osorno: Editorial Universidad de Los Lagos.
- (2005). *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

- (1993). Condicionantes históricos del asentamiento humano después de la ocupación militar del espacio. *Historia de Neuquén*, 109-146.
- Barés, A. D. (2021). Lawrence Grossberg: aportes al debate estructura/agencia. *La Trama de la Comunicación*, Vol. 25(1), 91-101. Universidad Nacional de Rosario. Recuperado a partir de <https://www.redalyc.org/journal/3239/323968002005/323968002005.pdf>
- Basso, K. (1996). Wisdom Sits in Places. Notes on a Western Apache Landscape, en S. Feld y K. Basso (eds.), *Senses of Place* (pp. 53-90). Santa Fe, N.M.: School of American Research Press.
- Bauman, R. y Briggs, C. (1990). Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life. *Annual Review of Anthropology*, 19, 59-88.
- Bayer, O. (Coord.) (2010). *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio contra los Pueblos Originarios*. Buenos Aires: El Tugurio.
- Becerra Parra, R. (2017). ¿Forma del objeto móvil, trayectoria o manera de moverse...? Cómo hablar del movimiento en mapudugun, en R. Becerra Parra y G. Llanquino Llanquino (eds.), *Mapun kimün. Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio* (pp. 213-240). Santiago de Chile: Ocho Libros Editores.
- Bechis, M. (1992). Instrumentos para el estudio de las relaciones interétnicas en el periodo formativo y de consolidación de los Estados nacionales, en C. Hidalgo y L. Tamagno (Comps.), *Etnicidad e Identidad* (pp. 82-111). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Beckett, J. (Ed.) (1988). *Past and Present. The construction of Aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Bello Maldonado, A. (2014). Cordillera, naturaleza y territorialidades simbólicas entre los mapuche del siglo XIX. *Scripta Philosophiae Naturalis*, (6), 21-33.

- (2011). *Nampülkafe. El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas. Territorio, política y cultura en los siglos XIX y XX*. Temuco: Ediciones UC Temuco.
- Benedetti, A. (2011). Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea, en P. Souto (coord.), *Territorio, Lugar, Paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía* (pp. 11-82). Buenos Aires: Editorial de la FFyL-UBA.
- (2009). Los usos de la categoría región en el pensamiento geográfico argentino. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias sociales*, Vol. XII(286). Barcelona: Universidad de Barcelona. Recuperado a partir de <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-286.htm>
- Bengoa, J. (1987). *Historia del pueblo mapuche (Siglo XIX y XX)*. Santiago de Chile: Ediciones Sur.
- Benjamin, W. (2005). Tesis sobre la historia, en B. Echeverría (trad.), *La mirada del ángel. En torno a las "Tesis sobre la historia" de Walter Benjamin*. México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1999a). *Para una crítica de la violencia*. Buenos Aires: El Aleph.
- (1999b). Teoría del conocimiento, teoría del progreso, en *Libro de los pasajes* (pp. 459-490). Madrid: Akal.
- (1973). *Tesis de filosofía de la historia*. Traducción de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus.
- Bennett, T.; Grossberg, L. y Morris, M. (eds.) (2005). Place y Space, *New Keywords. A Revised Vocabulary of Culture and Society* (256-257 y 331-334). Oxford: Blackwell.
- Berliner, D. (2005). An 'impossible' transmission: Youth religious memories in Guinea-Conakry. *American Ethnologist*, 32 (4), 576-592.

- Blanco, M. (1992). *Breve historia de mis abuelos y abuelas paternos y maternos. Lengua mapuche*. Viedma: Textos Ameghinianos. Biblioteca de la Fundación Ameghino.
- Blanco, G. (2016). Los ocupantes de tierras en la Norpatagonia. Los Inspectores nacionales, el colono ideal y el poblador real al comenzar el siglo XX. *Historia Regional. Sección Historia*, Año XXIX(35), julio-diciembre, 51-66. Recuperado a partir de <http://historiaregional.org/ojs/index.php/historiaregional/index>
- Blanco, M. (2012). ¿Autobiografía o autoetnografía?. *Desacatos*, (38), 169-178.
- Boccara, G. (1999). Etnogénesis Mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del Centro-Sur de Chile (Siglos XVI-XVIII). *The Hispanic American Historical Review*, Duke University Press, Vol. 79(3), 425-461.
- Bohoslavsky, E. (2009). *El complot patagónico. Nación, conspiracionismo y violencia en el sur de Argentina y Chile (siglo XIX y XX)*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Bourdieu, P. (2003). Participant objectivation. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 9(2), June, UK, 281-294.
- Bourdieu, P. y Eagleton, T. (2000). Doxa y vida ordinaria. *New Left Review*, 191, 0, ene/feb, 219-231. Recuperado a partir de <https://newleftreview.es/issues/0/articles/terry-eagleton-pierre-bourdieu-doxa-y-vida-ordinaria.pdf>
- Boyarin, J. (1994). Space, Time, and the Politics of Memory, en J. Boyarin (ed.) *Remapping Memory. The Politics of TimeSpace* (1-37) London-Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Briones, C. (comp.) (2005). *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

- (1999). Weaving ‘the Mapuche People’: The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership. *University Microfilms International UMI*, Ann Arbor, Michigan, (9959), 459-495.
- (1998). *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- (1994). Con la tradición de las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: usos del pasado e invención de la tradición. *Runa*, Vol. XXI, 99-130. Recuperado a partir de http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/2233/uba_ffyl_ICA_a_Runa_21-01_99-129.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Briones, C. y Ramos, A. (2016). Agenciando formas de ser juntos en contextos interculturales: anudamientos de memoria, parentesco y política, en C. Briones y A. Ramos (comps.), *Parentesco y política. Topologías indígenas en la Patagonia* (pp. 11-52). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro. Recuperado a partir de <https://rid.unrn.edu.ar/handle/20.500.12049/67>
- Briones, C.; Cañuqueo, L.; Kropff, L. y Leuman, M. (2007). Escenas del multiculturalismo neoliberal, una proyección desde el Sur, en A. Grimson (ed.), *Cultura y Neoliberalismo*, (pp. 265-299). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Briones, C. y Delrio, W. (2007). La “Conquista del Desierto” desde perspectivas hegemónicas y subalternas. *Runa*, (XXVII), 23-48. Recuperado a partir de <https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/82683/2639-5632-1-SM%20Brio.pdf?sequence=5&isAllowed=y>
- (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 (pp. 45-78). Córdoba: Alción Editora.
- Briones, C. y Lenton, D. (20-23 de mayo de 1997). *Debates parlamentarios y nación. La construcción discursiva de la inclusión / exclusión del indígena*, III Jornadas de Lingüística Aborígen, Instituto de Lingüística, UBA, Buenos Aires, pp. 303-318.
- Brow, J. (1990). Notes on community, hegemony and uses of the past. *Anthropological Quarter*, 63(1), pp. 1-6. Traducción de la cátedra de Etnolingüística de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Butler, J. (1993). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Calveiro, P. (2006). Los usos políticos de la memoria, *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Candau, J. (2008). *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Cano, N. y Pérez, P. (2019). Racismo, fijación y movilidad social en los parajes del oeste del Pichileufu, en L. Kropff; P. Pérez; L. Cañuqueo y J. Wallace (comps.), *La tierra de los otros: la dimensión territorial del genocidio indígena y sus efectos en el presente*, (pp. 131-164). Bariloche: Colección Aperturas, Universidad Nacional de Río Negro.
- Recuperado de: http://editorial.unrn.edu.ar/index.php/catalogo/346/view_bl/61/aperturas/84/la-tierra-de-los-otros?tab=getmybooksTab&is_show_data=1
- Cañuqueo, L. (2018). Trayectorias, academia y activismo mapuche. *Avá*, (33), 57-78. Recuperado a partir de <https://www.ava.unam.edu.ar/index.php/ava-33>
- (2016). "Las poblaciones que dejó la gente": taperas, memorias y pertenencias en la Línea Sur de Río Negro", en A. Ramos, C. Crespo y A. Tozzini (eds.), *Memorias en*

lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad (pp. 183-200).

Viedma: Universidad Nacional de Río Negro. Recuperado a partir de <https://books.openedition.org/eunrn/208>

----- (2015a). El Territorio Revelado, el Territorio Disputado. Apuntes sobre la Implementación de Ley Nacional 26.160 en Río Negro, Argentina, *Revista de Geografía Norte Grande*, Pontificia Universidad Católica de Chile, 62, 11-28. Santiago de Chile. Recuperado a partir de <https://revistanortegrande.uc.cl/index.php/RGNG/article/view/41413>

----- (2015b). 'Tramitando' comunidad indígena en Río Negro. Diálogos entre activismo, políticas de reconocimiento y co-gestión, *Identidades*, Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, 8(5), Junio, 61-80. Recuperado a partir de <https://iidentidadess.files.wordpress.com/2013/06/04-identidades-8-5-2015-canuqueo.pdf>

----- (2010b). Pewma: la memoria de gira por su territorio, en L. Kropff (comp.), *Teatro mapuche: sueños, memoria y política*. Buenos Aires: Ediciones Artes Escénicas. 52-71.

----- (2010a). *Discursos sobre pertenencias mapuche: las formas habilitadas de pensar la 'comunidad mapuche' en Río Negro* [Tesis de Licenciatura en Comunicación Social, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Comahue]. Recuperado a partir de <http://rdi.uncoma.edu.ar/handle/uncomaid/16457>

----- (2004). El Territorio Mapuche desde la perspectiva del Ngutram. *Asuntos Indígenas, Derechos territoriales*, N° 4(04), pp. 33-37. Copenhague: IWGIA.

Cañuqueo, L. y Wallace, J. (2019). La tierra pública en Río Negro: marco jurídico, discordancias y desafíos en torno su administración, en L. Kropff; P. Pérez; L. Cañuqueo y J. Wallace (comps.), *La tierra de los otros: la dimensión territorial del genocidio indígena y sus*

efectos en el presente, (pp. 233-270). Bariloche: Colección Aperturas, Universidad Nacional de Río Negro. Recuperado de: http://editorial.unrn.edu.ar/index.php/catalogo/346/view_bl/61/aperturas/84/la-tierra-de-los-otros?tab=getmybooksTab&is_show_data=1

Cañuqueo, L. y Kropff, L. (2012). *Etnografía y activismo en Río Negro a principios del siglo XXI: una nota al pie*. Terceras Jornadas Internacionales de Problemas Latinoamericanos, Movimientos sociales, estados y partidos políticos en América Latina: (Re)Configuraciones institucionales, experiencias de organización y resistencia. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

----- (16 y 17 de noviembre de 2007a). *La reapropiación del género fanzine en el circuito heavy-punk mapuche. Notas sobre corporalidad, moralidad y política*. I Reunión Nacional de Investigadores en Juventudes. Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Trabajo Social. La Plata, Buenos Aires. Actas en CD.

----- (2007b). MapUrbe'zine: Los cuerpos de 'la lucha' en el circuito Heavy-Punk Mapuche, *E-misférica* n° 4.2, Body Matters/Corpografías. Instituto Hemisférico de Performance y Política, Universidad de Nueva York, ISSN 1554-3706. Recuperado de http://www.hemisphericinstitute.org/journal/4.2/esp/es42_pg_canuqueo_kropff.html

Cañuqueo, L., Kropff, L. y Pérez, P. (2015). A la sombra del Estado: comunalización indígena en parajes de la pre-cordillera de Río Negro, Argentina. *Revista del Museo de Antropología*, 8(2), 159-170. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/article/view/10688>

----- (2008). *¿Un 'ulmenche' en el territorio patagónico del siglo XX': el caso de Mariano Epulef*. 3ras Jornadas de Historia de la Patagonia.

Bariloche, 6 al 8 de Noviembre, Actas en CD-ROM.

----- (2006). El 'paraje' y la 'comunidad' en la construcción de pertenencias colectivas mapuche en la provincia de Río Negro. VIII CAAS, Mesa: Relaciones interétnicas.

Cañuqueo, L. y Tozzini, A. (2013). *Ideas de territorio en disputa. Un análisis desde la implementación de la Ley N° 26.160 en Río Negro*. 5tas. Jornadas de Historia de la Patagonia. Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. Comodoro Rivadavia. Chubut. Actas en CD.

Cañuqueo, L.; Kropff, L.; Rodríguez, M. y Vivaldi, A. (2005). Tierras, indios y zonas en la provincia de Río Negro, en C. Briones (ed.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de Alteridad* (pp. 119-149). Buenos Aires: Antropofagia.

Carrasco, M. (2000). *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: Editorial Vinciguerra.

Carsten, J. (Ed.) (2000). *Cultures of relatedness: New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- (2007). Introduction: Ghosts of Memory, en J. Carsten (ed.), *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness* (pp. 1-35). Australia: Blackwell.

Carsten, J. y Hugh-Jones, S. (1995). Introduction: About the House. Levi-Strauss and Beyond, en J. Carsten y S. Hugh-Jones (eds.), *About the House. Levi-Strauss and Beyond* (pp. 1-46). Cambridge: Cambridge University Press.

Castro García, M. (1977). *Río Negro, Mi Provincia*. Gral. Roca: ed. del autor.

Chirico, M. (comp.) (1992). *Los relatos de vida. Retorno a lo biográfico*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

- Chucair, E. (1993). Partidas sin regreso de árabes en la Patagonia. *Don Elías Chucair. Historiador y poeta rionegrino. Historias que merecen ser contadas*. Recuperado de: <http://doneliaschucair.blogspot.com/p/partidas-sin-regreso-de-arabes-en-la.html>
- Cianis, A. y Rey, H. (2005). Tipificación socioeconómica de los ocupantes de tierras fiscales precordilleranas. Departamento Ñorquincó. 1920, en H. Rey (comp.), *La cordillera rionegrina: economía, Estado y sociedad en la primera mitad del siglo XX* (pp. 183-212). Viedma: Editorial 2010 Bicentenario.
- Claval, P. (2011). ¿Geografía cultural o abordaje cultural en Geografía?, en P. Zusman; R. Haesbaert; H. Castro y S. Adamo (eds.), *Geografías culturales. Aproximaciones, intersecciones y desafíos* (pp. 293-314). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Cole, J. (1998). The Work of Memory in Madagascar. *American Ethnologist*, 25 (4): 610-633.
- Colectivo GUIAS (2010). *Antropología del genocidio. Identificación y restitución: "colecciones" de restos humanos en el Museo de La Plata*. La Plata: Ediciones De La Campana.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (2002). Naturalizando la nación: aliens, apocalipsis y el estado poscolonial. *Revista de Antropología Social*, N° 11, Madrid.
- (1992). Sobre totemismo y etnicidad: conciencia, práctica y signos de desigualdad. *Ethnos*, 52(1987), 301-323. Disponible en: <https://xdoc.mx/preview/los-comaroff-y-la-etnicidad-como-desigualdad-5e20c5e6cecc0>
- Comunidad de Historia Mapuche (2015). Awükan ka kuxankan zugu. Kiñeke rakizuam, en *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew* (pp. 9-20). *Violencias coloniales en Wajmapu*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

- (2012). Introducción: Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün, en *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (pp. 11-25). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Concheiro, P. A. (2008). Las cuestiones de límites argentino–chilenas en los textos de geografía escolar: del peligro geopolítico a la vecindad estratégica. Análisis del contenido escolar en el período 1960–2006. *Revista Teomai* (18). Recuperado de <http://www.revistatheomai.unq.edu.ar/numero18/Concheiro.pdf>
- Connerton, P. (2008). Seven types of forgetting. *Memory Studies*, 1(1), 59–71. Recuperado a partir de <https://doi.org/10.1177/1750698007083889>
- (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coordinadora de Organizaciones Mapuche *Tayiñ Kiñegetuam* –Para volver a ser uno– (1995a). “Posición Mapuche ante los reconocimientos jurídicos del estado argentino para los pueblos originarios”, Mimeo.
- 1995b. “Estatuto Autónomo del Lof Kalfvkura”, Mimeo.
- 1995c. “Autonomía y Pueblos Originarios”, Primer Seminario Regional El Derecho Internacional y los Pueblos Originarios, U.N.C., 29 de Septiembre al 2 de Octubre, Puelmapu, Mimeo.
- Cornell, S. (1990) Land, Labour and Group formation: Blacks and Indians in the United States. *Ethnic and Racial Studies*, 13 (3), 368-88.
- Curtoni, R. (2019). Rastrilladas. *Rastrilladas*, 1, Dirección Provincial de Patrimonio Cultural, Secretaría de Cultura del Gobierno de La Pampa, 10-11. Recuperado a partir de https://issuu.com/revista.rastrilladas/docs/revista_rastrilladas_-_n_mero_1
- D’Addario, L. M. (2013). *Las políticas Estatales hacia los Pueblos indígenas y las prácticas de normalización durante el primer peronismo. Perspectivas de análisis desde un estado de*

la cuestión. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.
Recuperado a partir de <https://cdsa.aacademica.org/000-010/513.pdf>

Das, V. (1995). *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. New Delhi/Oxford: Oxford University Press

Das, V. y Poole, D. (2008). El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, 27, 19-52. Recuperado a partir de <https://www.redalyc.org/pdf/1809/180913917002.pdf>

De Certeau, M. (1996). Relatos de Espacio, en *La invención de lo cotidiano I. Artes de Hacer*, (pp. 127-142). México: Universidad Iberoamericana.

De Jong, I. (2015). El acceso a la tierra entre los indios amigos de la frontera bonaerense (1850-1880). *Revista de Ciencias Sociales, Segunda Época*, 87(27), 87-117.

----- (2009). Armado y desarmado de una confederación: el liderazgo de Calfucurá en el período de la organización nacional, *Quinto Sol*, Vol. 13, 11-45, Universidad Nacional de La Pampa. Recuperado a partir de: <https://www.redalyc.org/pdf/231/23133472001.pdf>

----- (2002). Indio, Nación y soberanía en la cordillera norpatagónica, en L. Nacuzzi (Comp.), *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y patagonia (siglos XVIII y XIX)*. Buenos Aires: Publicaciones de la Sociedad Argentina de Antropología.

Deleuze, G. (1987). Los pliegues o el adentro del pensamiento (sujetivación), en G. Deleuze, *Foucault* (pp. 125-158). Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Deleuze, G y Guattari, F. (2004 [1988]). I. Introducción: Rizoma y 12.1227. Tratado de Nomadología: la máquina de guerra, en *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia* (pp. 9-29 y 359-431). Valencia: Pre-textos.

- Delrio, W. (2015). Caciques, concentraciones y reclutamientos. Campañas de conquista e imposición estatal en el norte de la Patagonia. *Revista TEFROS*, Vol. 13(1), 149-181. Recuperado a partir de <file:///C:/Users/Win/Downloads/Dialnet-CaciquesConcentracionesYReclutamientosCampanasDeCo-5072769.pdf>
- (2010). Del no-evento al genocidio. Pueblos Originarios y Políticas de Estado en Argentina. *Eadem Utraque Europa*, Año 6, N 10-11, 219-254. Recuperado de: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/59525>
- (2005a). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal: UNQ.
- (2005b).
- Delrio, W. y Malvestitti, M. (2018). Memorias del awkan, en W. Delrio, D. Escolar, D. Lenton y M. Malvestitti (comps.), *En el país de nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950* (pp. 23-68). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
- Delrio, W. y Pérez, P. (2020). Beyond the “Desert”: Indigenous Genocide as a Structuring Event in Northern Patagonia, en C. R. Larson (Ed.), *The Conquest of the Desert: Argentina’s Indigenous Peoples and the Battle for History* (136-159). México: University of New Mexico Press.
- (2019). Cambios y continuadores en las (des)territorializaciones estatales en Río Negro (1878-1955), en L. Kropff, P. Pérez, L. Cañuqueo y J. Wallace (coords.), *La tierra de los otros. La dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente* (pp. 31-70). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro. Recuperado a partir de <https://books.openedition.org/eunrn/4028?lang=es>
- (2011). Territorializaciones y prácticas estatales: percepciones del espacio

- social luego de la conquista del desierto, en P. Navarro Floria y W. Delrio (Comps.), *Cultura y espacio: Araucanía-Norpatagonia* (pp. 237-252). Bariloche: UNRN-IIDyPCa.
- Delrio, W.; Guiñazú, S.; Bianchi, M.; Arias, P.; Bechis, F.; Cañuqueo, L. y Sabatier, Y. (2019). *Espacio social y relaciones de poder/saber en Norpatagonia: discutiendo itinerarios, fronteras y cartografías*. II Jornadas de Antropología Histórica de Araucanía, Pampas y Patagonia. Historia y Antropología de los pueblos indígenas de la Araucanía, Pampas y Patagonia: temas y problemas de la investigación hoy. Bahía Blanca. Recuperado a partir de <https://rid.unrn.edu.ar/handle/20.500.12049/4049>
- Delrio, W.; Guiñazú, S.; Bianchi, M.; Bechis, F.; Savatier, Y.; Arias, P y Cañuqueo, L. (2018). Cartografías y construcciones de espacios fronterizos en Norpatagonia (fines del siglo XIX), *Revista TEFROS*, Vol. 16(2), 6-50.
- Delrio, W.; Arias, P.; Bechis, F.; Bianchi Vilelli, M.; Cañuqueo, L; Guiñazú, S.; Sabatella, M. E. y Stella, V. (2014). *Itinerarios y cartografías históricas de Norpatagonia*. V Jornadas de Historia Social de la Patagonia, W. Delrio; L. Pierucci; F. Ertola; L. Méndez; M. Lezcano; L. Luseti; I. Barelli; J. Benclowicz; A. Azcoitia; S. Romaniuk y V. Fernández (eds.). Bariloche: IIDyPCa. Recuperado a partir de: http://iidypca.homestead.com/V_Jornadas_de_Historia_Social_de_la_Patagonia_1_.pdf
- Delrio, W.; Lenton, D.; Musante, M.; Nagy, M.; Papazian, A. y Raschcovsky, G. [Red de Investigadores sobre Genocidio y Política Indígena] (2007). *Reflexiones sobre la dinámica genocida en la relación Estado Argentino-Pueblos Originarios*. II Encuentro Internacional Análisis de las prácticas sociales genocidas. De Europa a América Latina y más allá: la continuidad de las prácticas sociales genocidas, Universidad Nacional de Tres de Febrero, 20 al 22 de noviembre.

- Dwyer, L. (2009). A politics of silences: violence, memory and treacherous speech in post-1965 Bali, en L. Hinton y K. Lewis O'Neill (comps.), *Genocide, Truth, memory and representations* (pp. 113-146). Durham and London: Duke University Press.
- Ellis, C., Adams, T. E., y Bochner, A. P. (2015). Autoetnografía: un panorama. *Astrolabio*, (14), 249-273. Recuperado a partir de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/issue/view/1081>
- Ellis, C. y Bochner, A. P. (2000). Autoethnography, personal narrative, reflexivity, en N. K. Denzin e Y. S. Lincoln (eds.), *Handbook of qualitative research* (2nd ed., pp.733-768). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Escolar, D. (2009). *El repartimiento de prisioneros indígenas en Mendoza durante y después de la Campaña del Desierto*. III Jornadas de Historia de la Patagonia, Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 6 al 8 de Noviembre.
- Fairclough, N. (1993). *Discurso y Cambio Social*. UK, Polito Press, Blackwell Publishers, Cambridge-Oxford. Traducción de Julia Zullo, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Febrés, A. (1765). *Arte de la lengua general del reyno de Chile*. Lima. Recuperado de <https://benmolineaux.github.io/texts/1765-Febres-Gramatica.pdf>
- Feldman, A. (2004). Memory theaters, virtual witnessing, and the trauma-aesthetic. *Biography*, 27(1), 163-202.
- Ferreya, G. (2002). *Tierra, familia y trabajo: la configuración sociocultural de los chacareros de Allen, Alto Valle de Rio Negro* [Tesis de Maestría en Antropología Social, Programa de Postgrado en Antropología Social, Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional de Misiones].
- Fernández Bravo, N.; Girola, F.; Goldberg, C.; Kropff, L.; Lorenzetti, M.; Szulc, A.; Vivaldi, A.; Wainer, R. (2000). *La temática indígena en el Censo Nacional de Población y Vivienda*

2001. VI Congreso Argentino de Antropología Social, Colegio de graduados de Antropología, Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, publicación en CD.

Finkelstein, D. (2002). La Colonia Pastoril Aborigen de Cushamen. Algunos retazos de su historia. *Pueblos y Fronteras de la Patagonia Andina, Revista de Ciencias Sociales*, 3, 32-41.

Foerster, R. (2018). *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión?. Una aproximación histórica y antropológica a los mapuche de la costa de Arauco, Chile*. Santiago de Chile: Pehuen.

----- (2010). Acerca de los nombres de las personas (üy) entre los mapuches. Otra vuelta de tuerca. *Revista Chilena de Antropología*, 21, 81-110.

----- (1980). *Estructura y funciones del parentesco mapuche: su pasado y su presente* [Tesis de Licenciatura, Escuela de Antropología, Universidad de Chile]. Recuperado a partir de <https://archive.org/details/126038728EstructuraYFuncionesDelParentescoMapucheSuPasadoYPresente/page/n5/mode/2up>

Foucault, M. (1991). Nuevo orden interior y control social, en M. Foucault, *Saber y Verdad*. Madrid: La Piqueta.

----- (1975). *El orden del Discurso*. Barcelona: Tusquets.

García, P. A. (1974 [1836]). *Diario de un viaje a Salinas Grandes en los Campos del Sud de Buenos Aires*. Buenos Aires: EUDEBA.

García Hierro, P. (2004). Territorios indígenas: tocando a las puertas del Derecho, en A. Surrallés y P. García Hierro (Eds.), *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 277-306). Lima: IWGIA y Tarea Gráfica Educativa.

- Geertz, C. (1973). La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados, en C. Geertz, *La Interpretación de las Culturas* (pp. 219-261). Barcelona: Gedisa.
- GELIND, Grupo de Estudios en Legislación Indígena (2000). El indigenismo posible o los límites de una reforma constitucional en Argentina. *Legal and Judicial Issues*, Seminario Virtual, The University of Saint Andrews.
- Guevara, T. y Mañkelef, M. (2002 [1912]). *Kiñe mufü trokiñche ñi piel: Historias de familias. Siglo XIX*. Temuko: Liwen y Santiago de Chile: CoLibris.
- Giddens, A. (1979). *Central problems in social theory*. Londres: Macmillan.
- Gieryn, T. F. (2000). A Space for Place in Sociology. *Annu. Rev. Sociol.*, (26), 463–96.
- Gissi, N. e Ibacache, D. (2013). Fricción interétnica, movilidad rur-urbana y el desafío de la articulación mapuche en el siglo XXI: el ngillatun como rito político-religioso. *Revista Geográfica del Sur*, Vol. 3(1), 113-127.
- Gnecco, C. y Zambrano, M. (2000). El pasado como política de la historia. En C. Gnecco y M. Zambrano (eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia* (pp. 11-22). Bogotá/Cauca: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad del Cauca. Recuperado a partir de <https://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/files/3714/7948/8645/gnecco.pdf>
- Godelier, M. (1991). Los Baruya de Nueva Guinea: Un ejemplo reciente de subordinación económica, política y cultural de una sociedad ‘primitiva’ a Occidente’, en M. Godelier (dir.), *Transitions et Subordination au Capitalisme*. Paris: Editions de la Maison de Sciences de l’Homme. Traducción de Victoria Arribas y Carlos Kuz. Recuperado a partir de <https://antropologiacbc.files.wordpress.com/2008/09/los-baruya-de-nueva-guinea-godelier.pdf>

- Golluscio, L. (2006). *El Pueblo Mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- (2002). *Etnografía del Habla. Textos Fundacionales*. Buenos Aires: EUDEBA.
- (1987). *Problemas de la comunicación lingüística y etnolingüística en comunidades mapuches de la Argentina* [Tesis de Doctorado en Letras, Universidad Nacional de La Plata]. Recuperado de: <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.92/te.92.pdf>
- González, M. (2018). El sistema laku mapuche-pewenche y los límites étnicos del parentesco. *Revista Antropologías del Sur*, 5(10), 53-68. Recuperado a partir de [file:///C:/Users/Win/Downloads/Dialnet-ElSistemaLakuMapuchepewencheYLosLimitesEtnicosDelP-6756886%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Win/Downloads/Dialnet-ElSistemaLakuMapuchepewencheYLosLimitesEtnicosDelP-6756886%20(1).pdf)
- Gordillo, G. (2010). *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- (2006). *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Prometeo Libros: Buenos Aires.
- Gramsci, A. (2010). *Antología. Antonio Gramsci*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Grossberg, L. (2010). Teorización del contexto. *La Torre del Virrey*, 1(9, 2010/2), 17-22. Recuperado a partir de <https://revista.latorredelvirrey.es/LTV/article/view/717>
- (2009). El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad. *Tabula Rasa*, 10, 13-48. Bogotá. Recuperado a partir de <https://www.revistatabularasa.org/numero10/el-corazon-de-los-estudios-culturales-contextualidad-construccionismo-y-complejidad/>
- (2003). Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?, en S. Hall y P. Du Gay (eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 148-180). Buenos Aires: Amorrortu.

- (1992). *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge.
- Guber, R. (2013). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Guiñazú, S. (2016). *Política indigenista, agencia indígena y prácticas de reconocimiento estatal. La implementación de la Ley 26.160 en Río Negro* [Tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires]. Recuperado a partir de <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/4600>
- Gumperz, J. (2002). Las bases lingüísticas de la competencia comunicativa, en L. Golluscio (comp.), *Etnografía del Habla. Textos Fundacionales* (pp. 151-164). Buenos Aires: EUDEBA.
- Gumperz, J. y Hymes, D. (1964). The ethnography of communication. *American Anthropologist*, 66(6), 2.
- Gupta, A. y Ferguson, J. (1997). Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference, en A. Gupta y J. Ferguson (Eds.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology* (pp. 33-51). Durham and London: Duke University Press.
- Gutiérrez, P. (2001). La lucha por la tierra en Río Negro: el Consejo Asesor Indígena, en N. Giarraca (comp.), *La protesta social en la Argentina* (pp. 231-289). Buenos Aires: Alianza.
- Guzmán-Peñuela, L. (2019). Reseña de La vida de las líneas, de Tim Ingold. *Revista de Antropología y Sociología VIRAJES*, 21(2), 207-210. Recuperado a partir de <https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/virajes/article/view/2940/2718>

- Haesbaert, R. (2007). *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” á multiterritorialidade* (3° ed.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Halbwachs, M. (1980). *The Collective Memory*. New York: Harper and Row.
- Hale, C. (2002). Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, 34, 485-524.
- Hall, S. (1985). Signification, representation, ideology: Althusser and the post-structuralist debates. *Critical studies in media communication*, 2(2), 91-114.
- Harvey, D. (1996). From Space to Place and Back Again, en *Justice, Nature and the Geography of Difference* (pp. 291-326). London: Blackwell.
- Hill, J. D. (1992). Contested pasts and the practice of anthropology: Overview. *American Anthropologist*, 94(4), 809-815.
- Hirt, I. (2012). Mapeando sueños/soñando mapas: entrelazando conocimientos geográficos indígenas y occidentales. *Revista Geográfica del Sur*, Vol. 3(1), 63-90.
- (2006). Descolonizando y reconstruyendo el lof: procesos de autonomía mapuche en el sur de Chile, a través de una experiencia de cartografía indígena, en P. González, M. Barahona, J. Joo, M. Garrido (eds.), *Resistencia territorial en América Latina. Los espacios como posibilidad y como potencia* (pp. 43-77). Santiago de Chile: Universidad de Humanismo Cristiano. Recuperado a partir de <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:12391>
- Huiliñir Curio, V. (2015). Los senderos pehuenches en Alto Biobío (Chile): articulación espacial, movilidad y territorialidad. *Revista de Geografía Norte Grande*, 62, 47-66. Recuperado a partir de https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-34022015000300004
- Ingold, T. (2007). *Líneas. Una breve historia*. Barcelona: Gedisa.

----- (2000). *The perception of environment, Essays in livelihood, dwelling and skills*. USA-Canada: Routledge.

Inostroza Córdova, L. I. (2016). Agricultura familiar y comerciantes mapuche en el mercado regional de Nueva Imperial, sur de Chile, 1870-1930. *América Latina en la historia económica*, 23(3), 80-114. Recuperado a partir de <https://www.scielo.org.mx/pdf/alhe/v23n3/2007-3496-alhe-23-03-00080.pdf>

Iñigo Carrera, V. (2020). Consejo Asesor Indígena (Provincia de Río Negro, 1985-2020), en A. Salomón y J. Muzlera (eds.), *Diccionario del agro iberoamericano* (pp. 397-408). Buenos Aires: Teseo. Recuperado a partir de <https://rid.unrn.edu.ar/bitstream/20.500.12049/7966/1/Diccionario%20del%20agro%20iberoamericano%20I%c3%bligo%20Carrera.pdf>

----- (2019). Relaciones capitalistas y conflictos territoriales: una aproximación a su emergencia y desarrollo en la cordillera rionegrina, en L. Kropff, P. Pérez, L. Cañuqueo y J. Wallace (coords.), *La tierra de los otros. La dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente* (pp. 185-216). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro. Recuperado a partir de <https://books.openedition.org/eunrn/4028?lang=es>

Iuorno, G; Pica, E. y Tricheri, A. (2001). La historia oculta del Fuerte del Carmen: la comunidad negra, en B. Bellucci (ed.), *Cultura, poder e tecnologia: África e Ásia face à Globalização* (pp. 225-250). Rio de Janeiro, Brasil: EDUCAR.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Jelin, E. y Kaufman, S. (1998). *Subjetividad y figuras de la memoria*. Madrid: Siglo XXI Editores.

- Jimeno, M. (2007). Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. *Antípoda*, 5, Julio-Diciembre. Recuperado a partir de <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/abs/10.7440/antipoda5.2007.08>
- Kaufman, S. (1998). Sobre violencia social, trauma y memoria. *Trabajo preparado para el seminario: Memoria Colectiva y Represión auspiciado por el SSRC*. Montevideo, 16-17.
- Kropff, L. (2019). Racismo estatal y alienación indígena en el proceso de concentración de tierras de una casa commercial en la Línea Sur, en L. Kropff; P. Pérez; L. Cañuqueo y J. Wallace (comps.), *La tierra de los otros: la dimensión territorial del genocidio indígena y sus efectos en el presente*, (pp. 97-130). Bariloche: Colección Aperturas, Universidad Nacional de Río Negro. Recuperado de: http://editorial.unrn.edu.ar/index.php/catalogo/346/view_bl/61/aperturas/84/la-tierra-de-los-otros?tab=getmybooksTab&is_show_data=1
- (2018). Emoción e identidad en relatos biográficos de jóvenes mapuche a principios del siglo XXI. *Etnografías Contemporáneas*, 4(7). Recuperado de <http://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/471>
- (2011). Los jóvenes mapuche en Argentina: entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras. *Alteridades*, 21, 77-89. Recuperado de https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172011000200006
- (Ed. y comp.) (2010). *Teatro mapuche: sueños, memoria y política*. Buenos Aires: Ediciones Artes Escénicas.
- (2008). *Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad entre jóvenes mapuche* [Tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires]. Recuperado de <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1286>

- (2005a). Bariloche: ¿una suiza argentina?. *Desde la Patagonia: difundiendo saberes*, 2, 32-37. Secretaria de Extensión Universitaria, Centro Regional Universitario Bariloche, Universidad Nacional del Comahue, Bariloche.
- (2005b). Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas, en P. Dávalos (comp.), *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia* (pp. 103-132). Buenos Aires: Grupos de Trabajo, CLACSO. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/davalos/CapKropff.pdf>
- Lázzari, A. y Lenton, D. (2000). Etnología y Nación: facetas del concepto de Araucanización. *Avá. Revista de Antropología*, (1), 125-140. Posadas: U.Na.M.
- Le Bonniec, F. (2009). Reconstrucción de la territorialidad Mapuche en el Chile contemporáneo. Un acercamiento necesario desde la historia y la etnografía, en J. Calbucura y F. Le Bonniec (Eds.), *Territorio y Territorialidad en contexto post-colonial. Estado de Chile - Nación Mapuche* (pp. 44-79). Estocolmo: Ñuke Mapuförlaget.
- Lefebvre, H. (2014 [1974]). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Lenton, D. (2014). Nuevas y viejas discusiones en torno a la aplicabilidad del concepto de genocidio en la historia de las relaciones entre el genocidio y los pueblos originarios, en J.L. Lanata (comp.), *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectiva transdisciplinaria* (pp. 32-51). Bariloche: IIDyPCa-CONICET. Recuperado de http://iidypca.homestead.com/Prcticas_Genocidas_y_Violencia_Estatal_en_perspectiva_transdisciplinaria.pdf
- (2005). *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista Argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)*. [Tesis de doctorado en Antropología, Universidad de Buenos Aires]. Recuperado de <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1268>

- Lenton, D.; Delrio, W.; Pérez, P.; Papazian, A.; Nagy, M. y Musante, M. [Red de Investigadores sobre Genocidio y Política Indígena] (2015). Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en Argentina. *Conceptos*, Universidad del Museo Social Argentino, 493, 119-142. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/52773/L-0587-120-143.pdf?sequence=5&isAllowed=y>
- Levaggi, A. (2000). *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (siglos XVI-XIX)*. Buenos Aires: Universidad del Museo Social.
- Lins Ribeiro, G. (1989). Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica, *Cuadernos de Antropología Social*, Vol. 2(1), 65-69.
- Llamin, S., Llancaqueo, M. y Salazar, A. (2015). *Segundo Llamin ñi kuyfike nüttram. Las antiguas conversaciones de Segundo Llamin*. Valparaíso: Ediciones Librería Crisis.
- Lois, C. (2006). Técnica, política y “deseo territorial” en la cartografía oficial de la Argentina (1852-1941). *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Vol. X(218), 52.
- (2004). La invención de la tradición cartográfica argentina. *Litorales. Teoría, método y técnica en geografía y otras ciencias sociales*, Año 4(4).
- Madariaga, M. C. (2007). Estructura agraria de la Cuenca del Arroyo Comallo-Río Negro”. *Repositorio INTA, Centro Regional Patagonia Norte, EEA Bariloche*. Recuperado a partir de file:///C:/Users/Win/Downloads/INTA_CRPatagoniaNorte_EEABariloche_Madariaga_M_C_Estructura_Agraria_De_La_Cuenca_Del_Arroyo_Comallo.pdf
- Maggiore, E. (2004). *La cruzada patagónica de la fronteriza*. El Bolsón: Cuadernos de historia, N° 2, Ediciones del Grupo de Amigos del Libro.

- Malkki, L. H. (1992). National Geographic: The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees. *Cultural Anthropology* (7), 24–44.
- Malvestitti, M. (2012). *Mongeleluchi zungu. Los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche*. Berlín, Alemania: Ibero-Amerikanisches Institut Preubircher Kulturbesitz-Gebr. Mann Verlag.
- (2006). *Waizüfche ni ngütram narrativas acerca de la historia indígena en la Norpatagonia en la época del aukan*. Gral. Roca: II Jornadas de Historia de la Patagonia.
- (2005). *Kiñe Rakizuum. Textos mapuche de la Línea Sur*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- (2002). El poblamiento mapuche de la Línea Sur después del aukan. Aspectos históricos y lingüísticos. *Anclajes*, VI(6), Parte I, 79-102. Recuperado a partir de <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/anclajes/article/view/3029/2953>
- Manzanal, M. (2007). Territorio, poder e instituciones. Una perspectiva crítica sobre la producción del territorio, en M. Manzanal; M. Arzeno y B. Nussbaumer (Comps.), *Territorios en construcción. Actores, tramas y gobiernos: entre la cooperación y el conflicto* (pp. 15-50). Buenos Aires: Ediciones CICCUS.
- Mariman, P. (2014). *Trai Traiko Mapu Ñi Tukulpazugun. Memoria e Historia Mapuche de los Territorios de Imperial*. Nueva Imperial: Municipalidad de Nueva Imperial.
- (1996). *Elementos de historia mapuche*. Denver: Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu.
- Martinelli, M. L. (2019). Procesos de territorialización y reservas indígenas en Ñorquincó: apuntes para la reconstrucción de las trayectorias de las comunidades Ancalao y Cañumil (1900-1950), en L. Kropff; P. Pérez; L. Cañuqueo y J. Wallace (comps.), *La tierra de los otros: la dimensión territorial del genocidio indígena y sus efectos en el presente* (pp. 71-

96). Bariloche: Colección Aperturas, Universidad Nacional de Río Negro. Recuperado de: http://editorial.unrn.edu.ar/index.php/catalogo/346/view_bl/61/aperturas/84/la-tierra-de-los-otros?tab=getmybooksTab&is_show_data=1

Martínez Berrios, N. (2015). Prácticas cotidianas de ancestralización de un territorio indígena: el caso de la comunidad pewenche de Quinquén. *Revista de Geografía Norte Grande*, 62, 85-107. Recuperado de <file:///C:/Users/Win/Downloads/41447-Texto%20del%20art%C3%ADculo-105583-1-10-20210901.pdf>

Martínez Berrios, N.; Sepúlveda, B. y Palomino-Schalscha, M. (2015). La cuestión territorial indígena en América Latina: algunas perspectivas desde Chile y Argentina. *Revista de Geografía Norte Grande*, 62, 5-9. Recuperado de <https://revistanortegrande.uc.cl/index.php/RGNG/article/view/41405>

Mases, E. (2010). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Buenos Aires: Prometeo.

Mases, E. y Gallucci, L. (2007). La travesía de los sometidos. Los indígenas en el territorio de Río Negro, 1884-1955, en M. Ruffini y R. Massera, (comps.), *Horizontes en perspectiva. Contribuciones para la historia de Río Negro 1884-1955* (pp. 123-162). Viedma: Fundación Ameghino-Legislatura de Río Negro.

Massey, D. (2012). *Un sentido global del lugar*. Barcelona: Icaria, Espacios Críticos.

----- (2005a). La filosofía y la política de la espacialidad. Algunas consideraciones, en L. Arfuch (comp.), *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias* (pp. 101-127). Buenos Aires: Paidós.

----- (2005b). *For Space*. London: Sage Publications.

----- (2000). Travelling Thoughts, en Gilroy, P.; Grossberg, L. y McRobbie, A. (eds.), *Without Guarantees. In Honour of Stuart Hall* (pp. 225-232). London-New York: Verso.

- (1992). Politics and space/time, en *New Left Review*, 1(196), 65-65.
- Mauss, M. ([1925] 2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Mazza, C. J., y Bruno, P. A. (2017). Las infraestructuras ferroviarias en la historia del territorio: proyectos y realizaciones en la Patagonia norte argentina en la primera mitad del siglo XX. *Registros. Revista De Investigación Histórica*, 13(1), 37–54. Recuperado de <https://revistasfaud.mdp.edu.ar/registros/article/view/120>
- McCole, J. (1993). *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Melin, M., Mansilla, P. y Royo, M. (2017). *Mapu Chillkantukun Zugu: descolonizando el mapa en Wallmapu, construyendo cartografía cultural en territorio mapuche*. Temuco: Pu Lof Ediciones Ltda.
- Menard, A. y Pavez, J. (2007). *Mapuche y anglicanos. Vestigios fotográficos de la Misión Araucana de Kepe (1896-1908)*. Santiago: OchoLibros.
- Méndez, L. M. (2010). *Estado, frontera y turismo. Historia de San Carlos de Bariloche*. Buenos Aires: Prometeo.
- Méndez, L. y Tozzini, A. (2011). De espacialidades y temporalidades en la Norpatagonia Andina. Algunos aportes para su construcción y estudio. *Cultura y Espacio. Araucanía y Norpatagonia*, 158-171.
- Menni, A. M. (1996). La provincia de Río Negro. La sanción de la ley Integral del Indígena, en: U.N.C./A.P.D.H., *Defensa y Reivindicación de Tierras Indígenas, Informe Final, Proyecto Especial de Investigación y Extensión*, pp. 58-61. Neuquén: UNCo.
- Minieri, R. (2006). *Ese ajeno sur*. Viedma: Fondo Editorial Rionegrino.

Moesbach, E. W. de (1930). *Vida y costumbre de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Primera edición. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.

Mohanty, C. T. (1995). Feminist encounters: locating the politics of experience. *Social postmodernism: Beyond identity politics*, en L. Nicholson y S. Seldman (ed.), *Social postmodernism. Beyond identity politics* (pp. 68-86). Cambridge: Cambridge University Press.

Mombello, L. (2011). *Por la vida y el territorio. Disputas políticas y culturales en Norpatagonia* [Tesis de doctorado en Antropología, IDES, Universidad Nacional de General Sarmiento]. Recuperado a partir de https://repositorio.ungs.edu.ar/bitstream/handle/UNGS/7/Tesis_Mombello.pdf?sequence=1&isAllowed=y

----- (1991). *El juego de identidades en la arena política. Análisis textual y contextual de la ley Integral del Indígena de la provincia de Río Negro* [Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires]. Mimeo.

Mombello, L. y Spivak L'hoste (2019). Catriel: tenencia de la tierra y ordenamiento territorial en una localidad petrolera, en L. Kropff; P. Pérez; L. Cañuqueo y J. Wallace (comps.), *La tierra de los otros: la dimensión territorial del genocidio indígena y sus efectos en el presente* (pp. 165-184). Bariloche: Colección Aperturas, Universidad Nacional de Río Negro. Recuperado de: http://editorial.unrn.edu.ar/index.php/catalogo/346/view_bl/61/aperturas/84/la-tierra-de-los-otros?tab=getmybooksTab&is_show_data=1

- Moreno, F.P. (1898). *Apuntes preliminares sobre una excursión a los territorios del Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz*. La Plata: Revista del Museo de La Plata. Recuperado de <https://publicaciones.fcnym.unlp.edu.ar/rmlp/article/view/1169/1169>
- Musante, M., Papazian, A. y Pérez, P. (2014). Los campos de concentración indígena como espacios de excepcionalidad en la matriz estado-nación-territorio argentino, en J. L. Lanata (comp.), *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectiva transdisciplinar* (pp. 66-95). Bariloche: IIDyPCa-CONICET. Recuperado de: http://iidypca.homestead.com/Prcticas_Genocidas_y_Violencia_Estatal_en_perspectiva_transdisciplinar..pdf
- Nacuzzi, L. (Comp.) (2002). *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y patagonia (siglos XVIII y XIX)*. Buenos Aires: Publicaciones de la Sociedad Argentina de Antropología.
- Nahuelquir, F., Sabatella, M. E. y Stella, V. (2011). Analizando los “no saberes”. Reflexiones de procesos de memoria-olvido a partir de experiencias situadas de agenciamiento indígena. *Identidades, Revista del Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia*, Año 1, N° 1, 21-47. Comodoro Rivadavia: Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNSJB. Recuperado de: <https://iidentidadess.files.wordpress.com/2011/03/2-identidades-1-1-2011-nahuelquir-sabatella-stella.pdf>
- Nagy, M. (2014). Los Catriel, de amigos a apresados ¿El fin o la continuidad de una estrategia?. *Runa*, Vol. 35(1), 93-112.
- Namuncura, D. (1999). *Ralco: ¿represa o pobreza?*. Santiago de Chile: LOM Ediciones. Recuperado de http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx/archivos/descargas/ddb1dde1a_ralcorepresaobreza.pdf

- Navarro Floria, P. (2010). La Conquista de la Patagonia y el reparto de tierras, en Archivos del Sur. Biblioteca Popular Osvaldo Bayer (comp.), *Historias de las Familias Mapuche Lof Paichil Antriao y Lof Quintriqueo. Mapuche de la Margen Norte del Lago Nahuel Huapi*. Tercera edición actualizada (pp. 21-34). Villa La Angostura: Ferreyra Editor
- (Coord.) (2007). *Paisajes del progreso. La resignificación de la Patagonia Norte, 1880-1916*. Neuquén: EDUCO/CEP.
- (6-8 de noviembre de 2005). *La "Suiza argentina", de utopía agraria a postal turística: la resignificación de un espacio entre los siglos XIX y XX*. 3as Jornadas de Historia de la Patagonia. Recuperado de <http://www.hechohistorico.com.ar/Trabajos/Jornadas%20de%20Bariloche%20-%202008/NavarroFloria1.pdf>
- Navarro Floria, P. y Vejsberg, L. (2009). El proyecto turístico barilochense antes de Bustillo: entre la prehistoria del Parque Nacional Nahuel Huapi y el desarrollo local. *Estudios y perspectivas en turismo*, 18(4), 414-433. Recuperado a partir de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-17322009000400004
- Nicoletti, M. A. (2008). *Indígenas y misioneros en la Patagonia. Huellas de los Salesianos en la cultura y en la religiosidad de los pueblos originarios*. Buenos Aires: Continente.
- Nora, P. (1989). Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire, en N. David y R. Starn (Eds.), *Representations: Special Issue of Memory and Counter-Memory*, 26, 7-24. University of California Press.
- Núñez, P. G., Matossian, B., y Vejsbjerg, L. (2012). Patagonia, de margen exótico a periferia turística. Una mirada sobre un área natural protegida de frontera. *PASOS Revista de turismo y patrimonio cultural*, 10(1), 47-59.

- Olascoaga, M. J. (1881). *Conquista del Desierto. Tomo I. Estudio topográfico de la Pampa y Río Negro*. Buenos Aires: Ostwald y Martínez. Recuperado de <https://museochoelechoel.org/conquista-del-desierto-tomo1/>
- Ortner, S. B. (2005). Subjectivity and cultural critique. *Anthropological theory*, 5(1), 31-52.
- Oslender, U. (2002). Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una “espacialidad de resistencia”. *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Vol. VI(115). Recuperado a partir de <https://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-115.htm>
- Paladino, M. y Zapata, L. (2018). “Imaginación y coraje”: Producción académica y militancia etnopolítica de intelectuales indígenas en Argentina, Brasil, Guatemala y México. *Avá*, (33), 9-34. Recuperado a partir de <https://www.ava.unam.edu.ar/index.php/ava-33>
- Papazian, A. (2013). “*El territorio también se mueve*”: relaciones sociales, historias y memorias en *Pulmarí (1880-2006)*. [Tesis de doctorado en Antropología]. Recuperado de <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1658>
- Papazian, A. y Nagy, M. (2010). Prácticas de disciplinamiento indígena en la Isla Martín García hacia fines del siglo XIX. *Revista TEFROS*, Vol 8. Río Cuarto: UNRC. Recuperado de <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/219/200>
- Parsons, T. (2002). *Pioneros olvidados*. Edición del autor. Bariloche.
- Pavez Ojeda, J. (2008). *Cartas mapuche*. Santiago de Chile: CoLibris.
- Peluso, N.L. (1995). Whose woods are these?: counter-mapping forest territories in Kalimantan, Indonesia, *Antipode*, 27(4), 383-406.
- Petit, L. (2015). *Memorias, Saberes e Identidades: construcciones psico-sociales de una comunidad mapuche*. [Tesis de doctorado en Psicología]. Recuperado a partir de <http://www.biblioteca.psi.uba.ar/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=50968>
- Pérez, P. (2016). *Archivos del silencio. Estado, indígenas y violencia en Patagonia Central*,

1878-1941. Buenos Aires: Prometeo.

- (2015). Futuros y fuentes: las listas de indígenas presos en el campo de concentración de Valcheta, Río Negro (1887). *Nuevo mundo Mundos Nuevos*. Recuperado de <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.68751>
- (2014). De Azul a Colonia Catriel: Estado, indígenas y la producción del espacio social en geografías condicionadas (1877-1899). *Revista TEFROS*, Vol. 12(1), 123-152. Recuperado a partir de <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/280>
- (2013). Modos históricos de construcción de una excepcionalidad normalizante en los márgenes del estado argentino. *Identidades, Revista del Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia*, Dossier Primer Encuentro Patagónico de Teoría Política, 107-114. Comodoro Rivadavia: Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNSJB. Recuperado de: <https://iidentidadess.files.wordpress.com/2013/08/perez-pdf.pdf>
- (2009a). “Inspectores y “escribanos”. *Archivos y memorias de disputas territoriales mapuche en Río Negro en la primera mitad del siglo XX*. VIII Reunión de Antropología del Mercosur, Buenos Aires, 29 de Septiembre al 2 de Octubre.
- (2009b). *Las policías fronterizas: mecanismos de control y espacialización en los territorios nacionales del sur a principios del siglo XX*. XII Jornadas Interescuelas de Historia, Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 29 al 31 de Octubre.
- Pérez, P. y Cañuqueo, L. (2018). El secreto del Estado, el estado de los secretos, en W. Delrio, D. Escolar, D. Lenton y M. Malvestitti (comps.), *En el país de nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950* (pp. 205-240). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.

- Pérez Clavero, L. (2021). De amigos a reducidos. Persecución, reducción y reparto de la población manzanera en el campamento de Chichinales, Norpatagonia (1885-1888). *Revista Tefros*, Vol. 19, N°1, enero-junio: 112-144.
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- Ponce Bravo, L. (2018). *Estado, violencia social, bandidaje y antropofagia: El crimen de los inmigrantes sirio-libaneses durante la colonización de la Patagonia Noroccidental 1900-1910*. [Informe para optar por el título de Licenciado en Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile] Recuperado de <https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/167818/Estado-violencia-social-bandidaje-y-antropofagia.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Popular Memory Group (1982). *Popular Memory: Theory, Politics, Method*. R. Johnson, G. McLennan; I. Schwarz y D. Sutton (eds.), *Making Histories* (pp. 205-252). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pratt, M. L. (2000). Modernidades, otredades, entre-lugares. *Desacatos*, (3), 21-37.
- Quijada, M. (1999). La ciudadanización del “indio bárbaro”. Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la Pampa y la Patagonia, 1870-1920. *Revista de Indias*, 59(217), 675-704.
- Quintero, S. (2002). Geografía regional en la Argentina. Imagen y valorización del territorio durante la primera mitad del siglo XX. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias sociales*, Vol. VI(127). Recuperado a partir de <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-127.htm>
- Radovich, J. C. (1992). Política Indígena y Movimientos Étnicos: el caso Mapuche. *Cuadernos de Antropología*, Vol. 4, 47-65, Universidad Nacional de Lujan.

- Radovich, J. C. y Balazote, A. (1995). Transiciones y Fronteras Agropecuarias en Norpatagonia, en H. Trinchero (ed.), *Producción Doméstica y Capital. Estudios desde la Antropología Económica* (pp. 63-80). Buenos Aires: Biblos.
- Raffestin, C. (1993 [1980]). *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Atica.
- Ramos, A. R. (2007). ¿Hay lugar aún para el trabajo de campo etnográfico?. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 231-261.
- Ramos, A. (2020). Etnografía de los fragmentos, en A. Ramos y M. Rodríguez (eds.), *Memorias fragmentadas en contextos de lucha* (pp. 43-66). Buenos Aires: Editorial Teseo.
- (2017). Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias, en A. Bello, Y. González, P. Rubilar y O. Ruiz (eds.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria* (pp. 32-50). Temuco: UFRO, Instituto de Estudos Avancados da Universidade de Sao Paulo. Recuperado a partir de <https://bibliotecadigital.ufro.cl/?a=view&item=1319>
- (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, Vol. 21, N°42 (julio-diciembre), 131-148. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, DF, México. Recuperado de <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/119/119>
- (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuche-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: EUDEBA.
- (2008). El *nawel* y el *pillañ*. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche. *World Anthropologies Network*, E-Journal n° 4(abril), 57-79. Recuperado de http://www.ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/3-ramos.pdf

- (2003). *Modos de hablar y lugares sociales. El liderazgo mapuche en Colonia Cushamen (1995-2002)* [Tesis de Maestría en Análisis del Discurso, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras].
- Ramos, A. y Rodríguez, M. (2020). Memorias fragmentadas y tramas de memoria, en A. Ramos y M. Rodríguez (eds.), *Memorias fragmentadas en contextos de lucha* (pp. 11-42). Buenos Aires: Editorial Teseo.
- Ramos, A.; Crespo, C. y Tozzini, A. (2016). En busca de recuerdos ¿perdidos? Mapeando memorias, silencios y poder, en A. Ramos, C. Crespo y A. Tozzini (eds.), *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 13-50). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro. Recuperado a partir de <https://books.openedition.org/eunrn/208>
- Ramos, A. y Cañumil, P. (2016). Algunas reflexiones sobre los procesos de formación de lof, en C. Briones y S. Kradolfer (eds.), *Dinámicas políticas e identitarias de pueblos indígenas: pertenencias, límites y fronteras*. Berlin: Estudios Indiana de la editorial Gebr. Mann Verlag (en prensa).
- Ramos, A. y Kradolfer, S. (2011). Las memorias de ruta. Repensando los movimientos y las fijeas, *Anuario Americanista Europeo*, 9, 101-118. CEISAL-REDIAL, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, París.
- Ramos, A. y Delrio, W. (2011). Mapas y narrativas de desplazamiento. Memorias mapuche-tehuelche sobre el sometimiento estatal en nortpatagonia. *Antíteses, Universidade Estadual de Londrina, Brasil*, 4(8), digital. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/1933/193321417005.pdf>

- (2008). Corrales de piedra, campos abiertos y pampas de camaruco. Memorias de relacionalidad en la meseta central de Chubut. *Memoria Americana*, 16(2), 149-165.
- (2001). Paralaje: perspectivas en la historia de origen. Voces recobradas. *Revista de Historia Oral*, Instituto Histórico de la ciudad de Buenos Aires, 12, 26-34.
- Ranciere, J. (1996). *El Desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rappaport, J. (2008). Beyond participant observation: Collaborative ethnography as theoretical innovation. *Collaborative anthropologies*, 1(1), 1-31.
- (2004). Geografía y la concepción de la historia de los Nasa, en A. Surralés y P. García Hierro (Eds.), *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 173-85). Lima: IWGIA y Tarea Gráfica Educativa.
- (1989). Geography and Historical Understanding in Indigenous Colombia, en R. Layton (Ed.), *Who Needs the Past? Indigenous Values and Archaeology* (pp. 84-94). London and New York: Routledge.
- Ratto, S. (1998). Relaciones interétnicas en el Sur bonaerense, 1810-1830. Indígenas y criollos en la conformación del espacio fronterizo, en D. Villar (Ed.), *Relaciones interétnicas en el Sur bonaerense 1810-1830* (pp. 19-47). Bahía Blanca: UNS y UNCPBA.
- Rey, H. y Vidal, L. (dirs.) (1975). *Historia de Río Negro. Texto para el establecimiento de enseñanza de la provincia*. General Roca: Gobierno de Río Negro
- Ricoeur, P. (1981). Narrative time, en J. Michels (Ed.), *On Narrative* (pp. 206-288). Oxford: Oxford University Press.
- Risler, J., y Ares, P. (2013). *Manual de mapeo colectivo: recursos cartográficos críticos para procesos territoriales de creación colaborativa*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.
- Rose, N. (2005). Identidad, genealogía, historia, en S. Hall y P. Du Gay (eds.), *Cuestiones de identidad* (pp. 214-250). Buenos Aires: Amorrortu.
- Roseberry, W. (2002). Hegemonía y el Lenguaje de Contienda, en *Taller Interactivo Prácticas y Representaciones de la Nación, Estado y Ciudadanía en Perú*. Lima: IEP. Recuperado a partir de http://theomai.unq.edu.ar/conflictos_sociales/Roseberry_Hegemon%C3%ADa%20y%20el%20lenguaje%20de%20la%20contienda.pdf
- Rögind, W. (1937). *Historia del ferrocarril sud*. Buenos Aires: Establecimiento Gráfico Argentino.
- Ruffini, M. (2007). *La pervivencia de la República posible en los territorios nacionales. Poder y ciudadanía en Río Negro*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- (2005). Gestando ciudadanía en la cordillera: participación y representación política en la región andina rionegrina (1920-1945), en H. Rey (comp.), *La cordillera rionegrina: economía, Estado y sociedad en la primera mitad del siglo XX* (pp. 123-181). Viedma: Editorial Patagonia Gráfica.
- Rumsey, A. (2001). Tracks, Traces, and Links to Land in Aboriginal Australia, New Guinea, and Beyond, en A. Rumsey y J. Weiner (Eds.), *Emplaced Mith. Space, narrative and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea* (pp.19-42). Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Rumsey, A. y Weiner, J. (2001). *Emplaced Mith. Space, narrative and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

- Sabatella, M. E. (2012). De los desplazamientos a las experiencias del caminar. La actualización de subjetividades políticas a partir de los procesos de memoria y olvido. *Revista Pasado Por-venir*, Trelew, vol. 6 (digital), 75-94. Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. Disponible en: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/11416>
- Sack, R. (1986). *Human territoriality. Its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sahlins, M. (1963). Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History*, 5, 285-303.
- (1983). *La economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.
- Salamanca, C. (2012). *Alecrin. Cartografías para territorios en emergencia*. Rosario: UNR Editora.
- (2011). *Movilizaciones indígenas, mapas e historias por la propiedad de la tierra en el Chaco argentino. La lucha de las familias tobas por poxoyaxaic alhua*. Buenos Aires: FLACSO-IWGIA.
- Salgado, J. y Gomiz, M. (2010). *Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas. Su aplicación en el derecho interno argentino*. Buenos Aires: ODHPI e IWGIA.
- Salomon Tarquini, C. (2010). *Largas noches en La Pampa. Itinerarios y resistencias de la población indígena (1876-1976)*. Buenos Aires: Prometeo.
- Santos, M. (1994). El retorno del territorio, en M. Santos; M. Souza y M. Silveira (Org.), *Territorio. Globalização e Fragmentação*. San Pablo: Hucitec.
- Santos-Granero, F. (2006). Paisajes sagrados arahuacos: Nociones indígenas del territorio en tiempos de cambio y modernidad. *Revista Andina* 42(1), 99-124.
- (1998). Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist*, 25(2), 128-48.

- Sarmiento, D. F. (2011[1985]). *Conflicto y armonías de las razas en América*. Buenos Aires: Terramar Ediciones.
- Schama, S. (1995). *Landscape and Memory*. Knopf Doubleday Published Group.
- Schneider, S. y Peyré Tartaruga, I. G. (2006). Territorio y enfoque territorial: de las referencias cognitivas a los aportes aplicados al análisis de los procesos sociales rurales, en M. Manzanal; G. Neiman y M. Lattuada (Org.), *Desarrollo Rural, Organizaciones, Instituciones y Territorio* (pp. 71-102). Buenos Aires: Ed. Ciccus.
- Segato, R. (2006). En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea, en D. Herrera Gómez y C. Piazzini Suárez (Eds.), *(Des)territorialidades y (No)lugares: Procesos de configuración y transformación social del espacio* (pp. 75-94). Medellín: La Carreta Ed.
- Sider, G. (1997). Against Experience: The Struggles for History, Tradition, and Hope among a Native American People, en G. Sider y G. Smith (eds.), *Between History and Histories: The Making of Silences and Commemorations* (pp. 62-79). Toronto: University of Toronto Press.
- Silverstein, M. (1976). Shifters, linguistic categories, and cultural description, en K. Basso y H. Selby (eds.), *Meaning in anthropology* (pp. 11-55). Albuquerque: University of New Mexico.
- Sirimarco, M., y L'Hoste, A. S. (2018). Introducción. La emoción como herramienta analítica en la investigación antropológica. *Etnografías contemporáneas*, 4(7). Recuperado a partir de <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/467>
- Smith, L. T. (2016). *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.

- Sommer, D. (ed.) (2006). Wiggle Room, en *Cultural Agency in the Americas* (pp. 1-28). Duke University Press.
- Soja, E. W. (1996). *Thirdspace; journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*. Malden: Blacwkell.
- Stella, V. (2020). Otras formas de construir parentesco: procesos de familiarización y memorias genealógicas entre los mapuche-tehuelche de la costa y el valle (Chubut, Argentina). *Antipoda, Revista de Antropología y Arqueología*, 38(1), 115-136. Recuperado a partir de <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/full/10.7440/antipoda38.2020.06>
- (2018). *Relacionalidad, memoria y subjetividades políticas. Un análisis sobre los sentidos de pertenencia mapuche-tehuelche en la costa y valle de la provincia de Chubut*. [Tesis de doctorado en Antropología]. Recuperado a partir de http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/9979/uba_ffyl_t_2018_16552.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Stewart, P. J. y Strathern, A. (2001). Origins versus Creative Powers. The Interplay of Movement and Fixity, en A. Rumsey y J. Weiner (eds.), *Emplaced Myth: Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea* (pp. 79-98). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Strathern, M. (1992). *After nature: english kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Suárez, G. (2003). La Policía en la Región Andina Rionegrina 1880-1920. *Revista Pilquen*, N° 5. Viedma: CURZA-UNCO.
- Surrallés, A. (2004). Horizonte de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi, en A. Surrallés y P. García Hierro (eds), *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 137-162). Lima: IWGIA y Tarea Gráfica Educativa.

- Tamagnini, M. y Pérez Zavala, G. (2010). *El fondo de la tierra. Destinos errantes en la Frontera Sur*. Río Cuarto: Editorial de la Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Trincheró, H. H. (2005). Estigmas del genocidio indígena en el cuerpo del estado-nación. Repositorio de la UBA, FFyL.
- Trpin, V. (2004). *Aprender a ser chilenos: identidad, trabajo y residencia de migrantes en el Alto Valle de Río Negro*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Trouillot, M-R. (2017). *Silenciado el pasado. El poder y la producción de la historia*. Granada: Comares.
- Tsing, A. L. (2005). *An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- (1993). *In the Realm of the Diamond Queen. Marginality in an Out-of-the-Way Place*. Princeton: Princeton University Press.
- U.N.C./A.P.D.H. (1996). *Defensa y Reivindicación de Tierras Indígenas. Informe Final*. Proyecto Especial de Investigación y Extensión, Neuquén. Mimeo.
- Van Dijk, T. (1994). Discurso, poder y cognición social. *Cuadernos de la Maestría en Lingüística*, 2(2). Recuperado a partir de <https://www.textosenlinea.com.ar/academicos/Discurso%20poder%20y%20cognici%C3%B3n%20social.pdf>
- Vallmitjana, R. (1999). *Aborígenes en la Colonia Agrícola Nahuel Huapi. Jornadas de Historia Rionegrina*. Jornadas de Historia Rionegrina, Bariloche, Universidad FASTA
- Valverde, S. (2011). Resistencias del pueblo indígena mapuche de Argentina, sus demandas territoriales y su conformación como sujetos sociales: el conflicto de “Pulmarí”, en A. Balazote y L. Hocsman (Comps.), *Conflictividad agraria y defensa del territorio campesino-indígena en América Latina*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Recuperado de <https://www.researchgate.net/profile/Regina->

[Kretschmer/publication/342992395_Disputas_territoriales_y_disputas_de_la_modernidad_en_Paraguay/links/5f10b35fa6fdcc3ed70c2c3f/Disputas-territoriales-y-disputas-de-la-modernidad-en-Paraguay.pdf#page=140](https://www.researchgate.net/publication/342992395_Disputas_territoriales_y_disputas_de_la_modernidad_en_Paraguay/links/5f10b35fa6fdcc3ed70c2c3f/Disputas-territoriales-y-disputas-de-la-modernidad-en-Paraguay.pdf#page=140)

----- (2003). *Etnicidad y lucha política: las organizaciones indígenas de Río Negro. I Jornadas de Jóvenes Investigadores en Antropología Social*. Actas en CD. Buenos Aires, Sección de Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Vansina, J. (1968). *La tradición oral*. Barcelona: Labor.

Vapnarsky, C. A. (1983). *Pueblos del Norte de la Patagonia, 1779-1957*. General Roca: Editorial de la Patagonia.

Verdesio, G. (2018). Coloniality, colonialism, and colonial studies: towards a subalternist-inflected comparative approach. *Tabula Rasa*, (29), 85-106.

Vezetti, H. (2002). *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI

Vivaldi, A. (2011). Stuck on a Muddy Road: Frictions of Mobility amongst Urban Toba in Northern Argentina. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 18, 599-619.

Wainwright, J., y Bryan, J. (2009). Cartography, territory, property: postcolonial reflections on indigenous counter-mapping in Nicaragua and Belize. *Cultural geographies*, 16(2), 153-178.

Walther, J.C. (1976). *La conquista del desierto. Lucha de frontera contra el indio*. Buenos Aires: EUDEBA.

Williams, R. (2009). *Marxismo y Literatura*. Buenos Aires: Editorial Península/Biblos.

Willis B. (2017). *El Norte de la Patagonia. Tomo II: Estrategias y Proyectos. Comisión de Estudios Hidrológicos. Bailey Willis 1911-1914*, G. M. De Jong, E. M. Bessera, M. D. Mare (eds). Neuquén: EDUCO-Universidad Nacional del Comahue. Recuperado a partir

de <http://rdi.uncoma.edu.ar/handle/uncomaid/6826>

Zapata Silva, C. (2008). Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista. *Discursos/prácticas*, 2(1), 113-140.

Zeballos, E. (1878). *La Conquista de Quince Mil Leguas. Estudio sobre la traslación de la frontera sud de la república al Río Negro dedicado á los gefes y oficiales del ejército expedicionario*. Buenos Aires: La Prensa. Recuperado de <https://museochoelechoel.org/mhch-1878-bi0005/>

Zusman, P. y Haesbaert, R. (2011). Introducción, en P. Zusman; R. Haesbaert; H. Castro y S. Adamo (Edts), *Geografías culturales. Aproximaciones, intersecciones y desafíos* (pp. 5-18). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.

Zusman, P. y Minvielle, S. (1995) Sociedades geográficas y delimitación del territorio en la construcción del Estado-nación argentino. Actas del V Encuentro de Geógrafos de América Latina. La Habana. Recuperado de <https://www.sociedad-estado.com.ar/wp-content/uploads/2014/04/5.1-%20Zusman-Minvielle%20-%20Sociedades.pdf>

Lista de fuentes primarias consultadas

Archivo General de la Nación (AGN), AI, Tierras, colonias e inmigración. Libro copiator de notas 24.

Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN), Expediente DGTyC (Dirección General de Tierras y Colonias) N° 48.511/1927.

Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN), Expediente DGTyC (Dirección General de Tierras y Colonias) N° 93.200/1929 y acumulados.

Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN), Expediente DGTyC (Dirección General de Tierras y Colonias) N° 11.927/1934.

Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN), Expediente DGTyC (Dirección General de Tierras y Colonias) N° 119.240/1937.

Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN), Expediente DGTyC (Dirección General de Tierras y Colonias) N° 122.031/1938

Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN), Expediente DGTyC (Dirección General de Tierras y Colonias) N° 122.209/1938.

Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN), Expediente DGTyC (Dirección General de Tierras y Colonias) N° 122.220/1938.

Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN), Expediente DGTyC (Dirección General de Tierras y Colonias) N° 123.944/38.

Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN), Expediente DGTyC (Dirección General de Tierras y Colonias) N° 124.360/1938.

Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN), Expediente DGTyC (Dirección General de Tierras y Colonias) N° 132.898/1938.

Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN), Expediente DGTyC (Dirección General de Tierras y Colonias) N° 122.031/1939.

Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN), Expediente DGTyC (Dirección General de Tierras y Colonias) N° 130.716/40.

Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN), Expediente DGTyC (Dirección General de Tierras y Colonias) N° 144.436/41.

Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN), Expediente DGTyC (Dirección General de Tierras y Colonias) N° 140.074/41.

Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN), Expediente DGTyC (Dirección General de Tierras y Colonias) N° 159.515/1942 y acumulados 48.511/1927, 122.219/1938 y 154.315/1943.

Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN), Expediente DGTyC (Dirección General de Tierras y Colonias) N° 66.616/49.

Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN), Expediente DGTyC (Dirección General de Tierras y Colonias) N° 66.617/1949.

Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN), Expediente DGTyC (Dirección General de Tierras y Colonias) N° 114.676/1954.

Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN), Expediente DGTyC (Dirección General de Tierras y Colonias) N° 415.348/1955.

Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN), Expediente DGTyC (Dirección General de Tierras y Colonias) N° 10.641/1971.

Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN), Inspección General de Tierras (IGT), Tomo XIV, 1919-1920.

Consejo Asesor Indígena (C.A.I.) (1993). *Werquen*. Periódico mensual. Viedma, Año 1, N° 1, Marzo.

Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas (Co.De.C.I.) (2001). *Personería Jurídica de las Comunidades Indígenas de la Provincia de Río Negro. Convenio Nro. 156/01*. Ministerio de Gobierno de la Provincia de Río Negro, Viedma. Mimeo.

Dirección de Estadísticas y Censos de Río Negro (s/f.). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010*. Recuperado el 15 de diciembre de 2020 de <https://www.rionegro.gov.ar/index.php?contID=15965>

Mapoteca, Educar, Ministerio de Educación, Presidencia de la Nación, 2022. Sitio web.

Recuperado a partir de http://mapoteca.educ.ar/.files/wp-content/mapas/rio-negro/demografico/download/rio-negro_demografico.jpg?dl

Organización Mapuche Newentuayíñ y Pu Weche Fiske Menuko (2001). *Postura Mapuche frente a la incorporación de “la variable indígena” en el Censo Nacional de Población y Vivienda 2001*. Recuperado de

<http://www.mapuche.info/mapuint/Newentuayin011000.html>

Programa de Salud Mental Comunitaria y Adicciones, Ministerio de Salud (2022). *Zonificación del sistema de salud de la provincia de Río Negro*. Sitio oficial.

Entrevistas

Cañupal, Rosario (2009). Entrevista realizada por Laura Kropff, Fita Huau, Río Negro.

Cumilaf, Natalia (2008). Entrevista realizada por Lorena Cañuqueo, Laura Kropff y Pilar Pérez, Cañadón Chileno, Río Negro.

Cumilaf, Juan (2008). Entrevista realizada por Lorena Cañuqueo y Pilar Pérez, Las Mellizas, Río Negro.

Curinao, Juana (2008). Entrevista realizada por Lorena Cañuqueo, Laura Kropff y Pilar Pérez, Anecón Chico, Río Negro.

Inalaf, Manuel; Mármol, Haydeé e Inalaf, Sofía (2011). Entrevista realizada por Lorena Cañuqueo y Pilar Pérez, Laguna Blanca, Río Negro.

Juanico, José María (2008). Entrevista realizada por Lorena Cañuqueo, Laura Kropff y Pilar Pérez, Anecón Chico, Río Negro.

Juanico, Segundo (2008). Entrevista realizada por Lorena Cañuqueo, Anecón Chico, Río Negro.

Juanico, Claudina (2008). Entrevista realizada por Lorena Cañuqueo, Laura Kropff y Pilar Pérez,

Cañadón Chileno, Río Negro.

Linares, Huberlinda (2011). Entrevista realizada por Lorena Cañuqueo, Bariloche. Río Negro.

Linares, Delidora (2008). Entrevista realizada por Lorena Cañuqueo, Bariloche. Río Negro.

Llancaqueo, Raúl (2008). Entrevista realizada por Lorena Cañuqueo, Laura Kropff y Pilar Pérez,
Cañadón Chileno, Río Negro.

Marín, Crecilda (2011). Entrevista realizada por Lorena Cañuqueo, Laura Kropff y Pilar Pérez,
Las Mellizas, Río Negro.

Marín, Crecilda (2008). Entrevista realizada por Lorena Cañuqueo y Pilar Pérez, Las Mellizas,
Río Negro.

Marinao, Domingo (2012). Entrevista realizada por Lorena Cañuqueo, Comallo, Río Negro.

Neculman, Evaristo (2012). Entrevista realizada por Lorena Cañuqueo y Pilar Pérez, Cañadón
Chileno, Río Negro.

Neculman, Onorinda (2008). Entrevista realizada por Lorena Cañuqueo, Laura Kropff y Pilar
Pérez, Comallo, Río Negro.

Neculman, Manuela (2008). Entrevista realizada por Lorena Cañuqueo y Pilar Pérez, Las
Mellizas, Río Negro.

Ñancurpay, Julio T. (2008). Entrevista realizada por Lorena Cañuqueo, Laura Kropff y Pilar
Pérez, Anecón Chico, Río Negro.

Puelman, Manuela (2009). Entrevista realizada por Lorena Cañuqueo, Laura Kropff y Pilar
Pérez, Comallo, Río Negro.

Torres, Teresa (2008). Entrevista realizada por Lorena Cañuqueo y Pilar Pérez, Cañadón Chileno,
Río Negro.

Leyes, informes y convenios

Área de Información General de la Casa de Río Negro en Buenos Aires (A.I.G.C.R.N.) (1994).

Documento de difusión pública. Mimeo.

Coordinadora del Parlamento del Pueblo Mapuche (C.P.P.M.) (1997). *Acta Acuerdo*. Viedma, 17 de Noviembre. Mimeo.

Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas (Co.De.C.I.) (2022). *Personería Jurídica de comunidades y expedientes administrativos*. Viedma, 13 de Diciembre de 2022. Mimeo.

Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas (Co.De.C.I.) (2001). *Informe. Síntesis de los hechos más sobresalientes desde la puesta en marcha del Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas de la Provincia de Río Negro*. Viedma, 07 de Septiembre. Mimeo.

Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas (Co.De.C.I.) y Ministerio de Gobierno, Ministerio de Coordinación, Secretaría de Planificación de Políticas Públicas (2000). *Proyecto Convenio*. Viedma, 7 de Noviembre. Mimeo.

Código Civil y Comercial argentino, aprobado por Ley N° 26.994/2014.

Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato (2001). *Mapas, Volumen II, Merced de tierra a comunidades mapuche*. Fichas 301 a 310. Recuperado a partir de http://www.serindigena.org/libros_digitales/cvhynt/mapas/t_ii/fichas_301_a_310.pdf

Constitución Nacional de la República Argentina. Sancionada por el Congreso Nacional Constituyente en 1994.

Constitución de la Provincia de Río Negro. Sancionada por la Convención Constituyente Provincial el 3 de junio de 1988.

Instituto Nacional de Derechos Humanos (INDH) (2019). *Informe Misión de Observación Comuna de Alto Biobío*. Editorial INDH. Recuperado de <https://bibliotecadigital.indh.cl/bitstream/handle/123456789/1194/mision-alto->

[biobio.pdf?sequence=15](#)

Juzgado de Primera Instancia en lo Civil, Comercial y Minería Nro 5. Secretaría única. 2004.

Autos “Sede, Alfredo y otros c/Vila, Herminia y otro s/desalojo” (Expediente 14012-238-99). IIIa Circunscripción Judicial de Río Negro. 12 de agosto. Recuperado a partir de <http://biblioteca.camdp.org.ar/fallos/sedea.pdf>

Ley Nacional N° 3088/1894. *Código Rural para los Territorios Nacionales*. Recuperado a partir de <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-3088-218422>.

Ley Nacional N° 14408/1955. *Territorios Nacionales. Provincialización de Territorios Nacionales*. Recuperado a partir de <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-14408-197786>

Ley de Tierras N° 279. Sancionada el 6 de octubre de 1961 y publicada el 10 de Noviembre de 1961. Provincia de Río Negro.

Ley Provincial N° 2287. *Ley Integral del Indígena de la provincia de Río Negro*. Promulgada el 22 de diciembre de 1988 y reglamentada el 7 de septiembre de 1990. Legislatura de la Provincia de Río Negro. Boletín Oficial 2628, 2 de enero de 1989. Recuperado de <https://www.legisrn.gov.ar/L/L02287.html>

Ley Nacional N° 23.302. *Sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes*. Sancionada en 1985 y reglamentada en 1989.

Poder Judicial de Río Negro. OS4-228-STJ2019 - Comunidad Mapuche Pilquiniyeu del Limay y Fundación Adalqui s/ Mandamus. 10 de Septiembre de 2019. Recuperado a partir de https://fallos.jusrionegro.gov.ar/protocoloweb/protocolo/protocolo?id_protocolo=7ded7289-1b8e-4d1a-a1b2-e6bc7f57a834&stj=1

Oficina Internacional del Trabajo. 1989. *Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales*. Suscripto en la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo en

Ginebra, el 27 de junio de 1989 (76° Reunión). Ratificado por Ley Nacional N° 24.071.

Recuperado de [https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/—americas/—ro-
lima/documents/publication/wcms_345065.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/—americas/—ro-
lima/documents/publication/wcms_345065.pdf)