

**Los porqués del "de acá nos van a sacar muertos".  
Procesos de recuperación de tierras en la Patagonia Norte**

---

**Explanations of "they will take us out dead from here". Processes of  
land retrieval in Northern Patagonia**

Claudia Briones\*

[brionesc@gmail.com](mailto:brionesc@gmail.com)

Ana Ramos\*

[aramosam@gmail.com](mailto:aramosam@gmail.com)

*Enviado para su publicación: 05/06/20*

*Aceptado para su publicación: 24/07/2020*

### **Introducción**

En Argentina, rara vez los temas que involucran las vidas de los pueblos originarios alcanzan a ser parte de las agendas que se definen como de interés nacional. Eventualmente, los medios masivos lamentan la muerte por desnutrición, o en estos días por el COVID-19, de habitantes indígenas del norte del país --sea en las provincias del Chaco, Formosa o Salta. Sin embargo, desde los últimos años, el Pueblo Mapuche-Tewelche de Patagonia norte ingresa recurrentemente en las arenas de debate público, aunque no como víctimas de la desidia del estado federal o de los estados provinciales, sino como victimarios que desestabilizan una convivencia que se pretende armoniosa.<sup>1</sup>

Esta dispar visibilidad no parece casual. De todas las demandas indígenas que devienen particularmente audibles desde los inicios de los años ochenta en

---

\*Dra. en Antropología Social, Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, UNRN, CONICET

\*Dra. en Antropología Social, Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, UNRN, CONICET

<sup>1</sup> Particularmente desde agosto de 2017, con la desaparición de Santiago Maldonado y su aparición sin vida en octubre, en el marco de la represión por un corte de ruta para reclamar la libertad de Facundo Jones Huala y apoyar la recuperación de Pu Lof en Resistencia del Departamento de Cushamen (Chubut) iniciada en marzo de 2015, y luego en noviembre de ese año, con el asesinato de Rafael Nahuel en el marco del intento de desalojo del lof Lafken Winkul Mapu, a 30 km. de Bariloche (Briones y Ramos, 2018).

Argentina, cuando empezaba ya a resquebrajarse la última dictadura militar, el derecho a las propias tierras y territorios es quizás una de las que más fricciones y oposiciones genera. A la vez, es la que más sostenidamente se enuncia desde los pueblos originarios como condición necesaria de cualquier otra política de reconocimiento. Por ello, en el marco de esta tensión y en paralelo a la lucha por el establecimiento de marcos jurídicos federales y provinciales así como de adopción de normativas internacionales, se han ido dando procesos de recuperación de tierras como forma de practicar un derecho y lograr su reconocimiento. Así, en la región que nos ocupa, la recuperación de *Ragiñ-Ko* -- en las cercanías de Senillosa, Neuquén-- en 1992 constituye un temprano gesto para demandar que el ámbito estatal se comprometiese con asegurar "la posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan, así como la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano", tal como va a mandar la reforma de la constitución federal de 1994 (Briones, 1999).

Desde la perspectiva jurídica, muchos han sido los debates para desambiguar por ejemplo qué debe entenderse por "ocupación tradicional". Desde lo político, distintos sectores --mayormente las sociedades rurales de distintas provincias-- han introducido la sospecha que de los derechos indígenas constitucionalmente reconocidos son una amenaza a la idea de propiedad privada sancionada por el código civil. Muchas veces, el argumento acerca de la inexistencia de institutos jurídicos apropiados para dar existencia legal propia a la figura de "propiedad comunitaria indígena" ha sido la excusa perfecta para evitar efectivizar reconocimientos concretos. Pero no son estos debates los que nos interesa tomar en cuenta aquí. Antes bien, nuestro foco pasa por analizar qué es lo que hace que, a pesar del aparente avance de políticas de reconocimiento de derechos indígenas sin antecedentes en el país (Carrasco, 2000), la conflictividad en la región parece escalar. Para ello, reconstruimos cómo, a lo largo de casi cuatro décadas, distintos procesos de recuperación de tierras en Patagonia norte han ido, por un lado, escenificando diferentes dimensiones del desacuerdo y, por el otro, adquiriendo dinámicas cambiantes y modificando los vocabularios y gramáticas de la disputa en permanente diálogo con distintas duplicidades estatales y transformaciones en sus entornos.

Nuestro punto de partida es que, ante abusos reiterados y demandas insatisfechas, distintas maneras de fundamentar el derecho a recuperar/retornar/resguardar/controlar el territorio han sido modificadas por transformaciones en --pero a la vez han buscado modificar-- los campos de interlocución con el estado y los privados. No obstante, nuestro argumento en este artículo pasa por sostener un triple argumento. Primero, la contradicción entre propiedad privada/propiedad comunitaria en efecto es un ámbito en que se ponen en juego y tensan intereses dispares tanto de particulares como de premisas fundantes de las formas estatales de espacialización de sus competencias y jurisdicciones. Deviene así la superficie de emergencia de desacuerdos ideológicos que son fundamentales al momento de enmarcar los topes de las políticas de reconocimiento de los derechos indígenas. No obstante, nuestro segundo punto pasa por sostener que el escalamiento de las conflictividades muestra también desacuerdos de otra índole, ontológicos y epistemológicos (Briones, 2014b), que siempre formaron parte de las maneras mapuche-tewelche de hacer mundo, pero que empiezan a esgrimirse pública y políticamente como cimiento del derecho propio, tanto por los recurrentes incumplimientos estatales de políticas de reconocimiento acordadas, como por la negación o trivialización de lo que se consideran fundamentos del sentido mapuche-tewelche de pertenencia y devenir. Al respecto, en este artículo hacemos hincapié en desacuerdos vinculados a la manera en que, si desde una perspectiva hegemónica se confunde historicidad con historicismo cuando de reconocer pertenencias y derechos indígenas al territorio se trata, la etnografía que venimos realizando de diversos procesos de recuperación de tierras del Pueblo Mapuche-Tewelche indica que los mismos se han ido basando y enmarcando en distintos regímenes propios de historicidad que resultan más o menos (in)audibles e (in)visibles, más o menos desafiantes para el sentido común preponderante, es decir, para las convicciones ontológicas y epistemológicas hegemónicas. Por último, aunque distintas recuperaciones vayan tomando rumbos y modalidades específicos y aunque haya una heterogeneidad de perspectivas mapuche-tewelche sobre cómo obrar al momento de defender

derechos, es en la mutua inteligibilidad de esos regímenes de historicidad que se entrama pertenencia compartida a pesar de las divergencias.

Para desplegar este triple argumento, realizamos primero una sumaria periodización de la lucha mapuche-tewelche desde los años ochenta a la actualidad, identificando puntos de inflexión que contribuyen a entender los escenarios más amplios dentro de los cuales se van sucediendo distintas recuperaciones de tierras, y lo que nombramos tensionamientos y desplazamientos sucesivos en las formas de demandar derechos y transformaciones en los campos de interlocución. Desarrollamos a continuación lo que identificamos como tres regímenes de historicidad preponderantes que parecen dar sentido a distintos procesos mapuche-tewelche de recuperación de tierras, a través de la presentación de casos que ayudan a mostrar tanto interesantes especificidades como ciertas articulaciones de prácticas y sentidos en sus desarrollos. Resumimos, por último, lo que entendemos constituye el meollo de una conflictividad que no podrá tramitarse colectivamente si no se advierten sus densas tramas.

### **Campos de interlocución y puntos de inflexión en la orientación de la lucha mapuche**

Es siempre un desafío hacer un resumen de los cambios de rumbo en las acciones mapuche-tewelche de reclamo, pues son múltiples los factores que inciden en posibilidades y procesos de articulación y diversificación. Hablamos por lo pronto de prácticas que cubren un vasto territorio --mayormente las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut así como iniciativas instaladas en y desde Buenos Aires como centro del estado federal-- de modo que hay varias cuestiones que no podríamos desarrollar aquí. Nos referimos, por ejemplo, a tomar en consideración el modo en que el surgimiento y práctica de diversas organizaciones con filosofía y liderazgo mapuche-tewelche va siendo receptada

desde comunidades no sólo con trayectorias y experiencias históricas propias<sup>2</sup>, sino que hacen de las prácticas autonómicas parte medular del derecho propio. En similar dirección, los modos en que los mismos procesos, sus logros y reveses, van generando distintas trayectorias y desacuerdos al interior de organizaciones cuyas visiones y líneas de trabajo se van consecuentemente fisionando o fusionando según evalúen y se inserten o no en los campos de interlocución estatalmente patrocinados.

Otros dos factores no menores que deben tomarse en cuenta al evaluar transformaciones en los escenarios hacen, por un lado, al modo en que los acuerdos o tensiones entre el estado federal y los estados provinciales han dificultado o favorecido la convergencia de esfuerzos para definir e implementar políticas de reconocimiento, así como las alternativas que esa tensión entre estados ha ido abriendo a las comunidades y organizaciones para acordar o confrontar selectivamente en cada uno de los distintos ámbitos de gestión. Por otro lado, en cuatro décadas, es muy notable el modo en que se han ido modificando las formas de entender y de practicar los vínculos entre la vida en medios rurales y urbanos. Tanto la mayor disponibilidad de vehículos como las redes de comunicación han posibilitado que las vinculaciones se hiciesen más fluidas y regulares. Los mismos cambios en las condiciones de vida en los "pueblos" han estimulado los "retornos" o al menos la emergencia de formas rur-urbanas de existencia, aproximando realidades que antes quedaban más bifurcadas. En síntesis, distancias que antes eran más insalvables se fueron estrechando. Del mismo modo, las periferias urbanas como lugar de residencia de integrantes de distintas comunidades empezaron a operar como un espacio de articulación entre familias de distintas comunidades, siendo un escenario de gestación de dispares iniciativas, además de favorecer procesos de regionalización de acciones de reclamo que antes quizás parecían quedar en mayor desconexión.

---

<sup>2</sup> Para identificar algunos derroteros de los procesos de formación de comunidades mapuche-tewelche en Patagonia, ver por ejemplo Briones (2016); Briones y Ramos (2016b); Cañumil y Ramos (2016); Ramos (2010).

Todas estas cuestiones hacen al panorama que queremos resumir aquí, pero no podemos detenernos en ellas en esta oportunidad. Optamos en cambio por retomar la idea de desacuerdo de Rancière (1996) para poder identificar puntos de inflexión en los procesos de instauración de litigios que llevan a reorganizar los campos de interlocución, sea en lo que el autor define como sus lógicas de policía o las de la política. Como analizamos en esta oportunidad (Briones y Ramos, 2010), lo interesante es ver cómo iniciativas promovidas desde alguna comunidad u organización, y no necesariamente acordadas o aceptables para otras, pueden lograr ir corriendo los pisos de lo que se puede decir, hacer, oír, esto es, los mismos lenguajes contenciosos (Roseberry, 1994), de modos que habilitan vocabularios y gramáticas de lucha para esas otras. A modo de ejemplo, familias que en un país históricamente negador de las presencias indígenas (Briones, 2005) practicaban comunidad sin ser reconocidas como tales han ido progresivamente enmarcando sus reclamos en marcos jurídicos cuya promulgación ha sido batallada desde otros colectivos y organizaciones. Como parte entonces de las vías para visibilizar sus demandas que, aún siendo históricas, permanecieron por décadas inaudibles e invisibles, hicieron pública una subjetivación comunal indígena solicitando por ejemplo reconocimiento de su persona jurídica, como vocabulario hegemónicamente habilitado por una nueva lógica de policía para devenir interlocutores estatalmente legitimados. A su vez, estas transformaciones que resultan de la dialéctica entre demandas y políticas estatales de reconocimiento, fue paradójicamente instalando la percepción de lo que en Patagonia se resume públicamente con la frase que afirma que "están saliendo mapuches de debajo de las piedras".

Cualquier periodización de estos procesos debe por tanto señalar que, en Argentina y a diferencia de otros países de América Latina, las luchas indígenas debieron partir de un piso muy consistente de negación de la existencia y relevancia de los pueblos originarios en el proceso de conformación de la nación-como-estado. Desde este punto de partida --evidenciado en que recién se logra la sanción de la primera ley indigenista de carácter integral en 1985<sup>3</sup>--

---

<sup>3</sup> Nos referimos a la Ley Nacional 23302, sobre Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes de carácter integracionista, sancionada en 1985 y reglamentada en 1989.

identificamos cuatro puntos de inflexión que han ido marcando no solo cambios en las formas de demandar a modo tanto de diagnóstico como de crítica a los campos estatalmente habilitados de interlocución.<sup>4</sup>

En un primer momento --desde mediados de los años ochenta y hasta el primer lustro de los años noventa-- organizaciones que empiezan a conformarse desde el principio de ordenarse bajo una filosofía y liderazgo mapuche comienzan a forzar un cambio de vocabularios para visibilizar los reclamos indígenas, al avanzar sus demandas desde los conceptos de Pueblo, Autonomía, Territorio. Aceptados como estos conceptos están al día de hoy, en su momento constituyeron un claro desafío a una forma de pensar la nación que sólo podía admitir la existencia de un único pueblo, el argentino. Ese desafío a la lógica de policía imperante llevó a que se instauraran las primeras sospechas sobre ciertos activistas mapuche como "agitadores" con vínculos con grupos terroristas extranjeros (Briones, 1999).

Un segundo momento puede identificarse desde los primeros años de la década del noventa, cuando lo que se empieza a demandar es que esos vocabularios se incorporen a una gramática jurídica acorde con las transformaciones que a nivel internacional venían precisamente reconociendo derechos a los pueblos indígenas como tales, fuese desde el Convenio 169 de la OIT o desde los prolongados debates que fueron dando acuerdos sobre la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas en las Naciones Unidas y la Organización de Estados Americanos. Como muestra de lo dificultoso de esta adecuación, más allá de que la reforma de la constitución federal de 1994 plantea un cambio sustantivo en los marcos jurídicos disponibles respecto de la Ley 23303, resulta ilustrativo que el Convenio 169 de la OIT, adoptado por el Congreso Nacional en 1992 por la Ley 24071, recién entra en vigencia en 2001, cuando el Poder Ejecutivo deposita la firma correspondiente.

Más allá de lograr reconocimientos jurídicos, empieza a superponerse una lucha más prolongada que apunta a que la letra de la ley se encarne en políticas públicas efectivas de reconocimiento (Briones, 2014a). Es decir, que la lógica de

---

<sup>4</sup> Una presentación un poco más desarrollada de estos puntos de inflexión puede encontrarse en Briones (2019a y 2019b).

policía se implemente de maneras concretas en los diferentes campos en que se comprometen acciones estatales efectivas. A modo de ejemplo, la conformación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas estipulado como organismo indigenista federal por la Ley de 1985, recién empieza a ponerse en funcionamiento --de manera incompleta en lo que hace a la representación indígena-- una década después. A su vez, el Consejo de Participación Indígena (CPI) que vehiculiza dicha representación recién se efectiviza en 2004. Sin pretender agotar las muy diferentes acciones indígenas que tratan de demandar la puesta en acto de los discursos jurídicos y legislativos en los diversos ámbitos de vida involucrados (tierras, educación, salud, vivienda, patrimonio, etc.), el punto que resulta interesante destacar es que hacia 2004 esa lucha lleva incluso a algunos referentes mapuche que venían siendo caras visibles de los procesos de lucha descritos desde los años ochenta a integrarse en 2006 a la estructura estatal federal para asegurar la implementación de políticas y el fortalecimiento organizacional desde la Dirección de Pueblos Originarios y Recursos Naturales dentro de la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable (Briones, 2015).

En paralelo a las formas de demandar y proponer que venimos sumariando, se empiezan a plantear hacia 2009 otras formas de enmarcar los reclamos mapuche-tewelche e identificar antagonismos, desde acciones que desafían los lenguajes de contienda habilitados y visibilizan un nuevo lugar de enunciación pues parten de validar "todas las Formas de Lucha", incluidos actos de sabotaje. Si bien este nuevo punto de inflexión comienza a hacerse visible en la última administración de Cristina Fernández, extrema la conflictividad durante la administración de Mauricio Macri, lo cual nacionaliza y reorganiza en otras direcciones el campo de interlocución en torno a los derechos indígenas. En este marco, tanto la recuperación de Pu Lof en Resistencia del Departamento de Cushmanen que se inicia en 2015, como el proceso que se hace visible con la Primera Marcha de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir son indicadores de la emergencia de maneras novedosas de plantear desacuerdos. Cada una de estas iniciativas con sus propias dinámicas comienza a esgrimir públicamente maneras propias de ver, pensar y sentir que se hacen públicas como modo de señalar la inoperancia y escasez de los marcos jurídicos y las políticas de reconocimiento implementadas. De algún



modo, no sólo se profundizan ciertos debates ideológicos que ponen de relieve el carácter racista, colonizador y sexista de las prácticas estatales, sino que se escenifican y enuncian con voz más firme los bordes ontológicos y epistemológicos que esas prácticas apuntaron históricamente a desoír, invisibilizar y anular. Hablamos de formas que al día de hoy no están siendo escuchadas y menos digeridas desde la lógica de policía y que, desde los procesos hegemónicos, se leen como síntomas de una "conflictividad mapuche-tewelche" indomesticable por sus modos de desafiar de maneras intolerables los lenguajes de contienda habilitados.

En este sentido, nos interesa destacar tres cosas. Primero, la teoría del desacuerdo a la Rancière no agota lo que debe ser explicado respecto de este último punto de inflexión en el proceso reseñado (Briones y Ramos, 2016a), porque se ancla en contextos presumidamente monolingües en lo político y se limita a mapear conflictos ideológicos, desoyendo nuevamente y no tomando en cuenta la simultánea existencia de disensos ontológicos y epistemológicos. Luego, los puntos de inflexión identificados surgen principalmente del monitoreo reflexivo hecho por comunidades y organizaciones sobre las limitaciones de los campos de interlocución abiertos, y son en todo caso recentrados desde un análisis etnográfico que busca entramar las distintas prácticas y reflexiones vinculadas a diversos casos que involucran diferentes comunidades y/u organizaciones. Por último, aunque las recuperaciones de tierra son sólo una de las prácticas desplegadas por los procesos de lucha para el reconocimiento de derechos, se advierte en ellas una progresión argumentativa que no es ajena -- aunque tampoco responde linealmente -- a cambios en los campos de interlocución --cambios que a veces buscaron efectivizar y, a veces, buscaron promover. Es por ende del examen de varias de ellas que pudimos ir advirtiendo variaciones en los énfasis argumentativos que se han ido haciendo públicos y esgrimiendo como urdimbre de la legitimidad de los reclamos. En el acápite siguiente, damos cuenta de estos cambios en términos de los distintos regímenes de historicidad puestos en prevalente juego.

## **Recuperaciones y regímenes de historicidad**

La idea de historicidad opera en dos planos. Como efecto de verdad, remite a la existencia real y comprobada de un acontecimiento que adquiere el carácter de histórico. Como práctica de enmarcado, da cuenta de la importancia y trascendencia de un hecho --valoración de una relevancia que es lo que amerita que ese hecho forme parte de la historia.

Desde el sentido común, admitimos que la interpretación de un hecho puede ser debatible. Por eso el debate historiográfico se empeña en discutir y precisar cuáles serían epistemológicamente las mejores técnicas y teorías para estudiar, analizar e interpretar la historia y es una actividad "especializada". Mucho menos se pone en cuestión desde qué idea ontológica de realidad operan esos debates, aunque es en buena medida desde esa idea que se distingue lo verdadero de lo falso. Por ello, partimos aquí de que, en cualquiera de esos dos planos, la inteligibilidad de los acontecimientos puede poner en juego premisas y disensos de índole no sólo ideológica sino también ontológica y epistemológica y que es este análisis el que permite entender desde qué regímenes disputados de historicidad las visiones encontradas fundamentan qué del pasado explica o no el presente, y qué de ese pasado explica y justifica o no acciones actuales que buscan modificar, reparar, transformar "lo que pasó y sigue pasando".

En relación entonces a lo que nos interesa analizar, un antecedente relevante es el modo en que Dipesh Chakrabarty identifica el historicismo en tanto modo de pensar medularmente inscripto en la episteme hegemónica desde la Modernidad euporea, lo que lleva a asumir que

para entender la naturaleza de algo en este mundo nosotros debemos verlo como una entidad desarrollándose históricamente, es decir, primero, como un individuo y un todo único —como algún tipo de unidad por lo menos en potencia— y, segundo, como algo que se desarrolla con el tiempo (Chakrabarty, 2000: 23)

Aunque Chakrabarty reconoce antecedentes de su planteo en Foucault, a diferencia de éste busca provincializar el pensamiento europeo moderno desde la India, lo que se acerca más a nuestra identificación de regímenes de historicidad en pugna pero a su vez atravesadas por la diferencia colonial.

Retomamos entonces aquí esta idea de historicismo porque es la que organiza el sentido común hegemónico y el discurso jurídico acerca de lo que es una

comunidad indígena y, por ende, cuáles colectivos tienen derecho a "la posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan" y cuáles serían, en el mejor de los casos, el resultado de afirmaciones oportunistas de pertenencia para sacar ventajas.<sup>5</sup>

La conflictividad entonces que se focaliza y agudiza en torno a los procesos de recuperación de tierras suele remitir en su superficie de emergencia a dos cuestiones principales. Por un lado, a la puesta en duda de quienes la realizan, desde una visión historicista de las pertenencias que exige demostrar permanencias continuadas en un mismo sitio por décadas, sin tomar en consideración procesos frecuentes de relocalizaciones compulsivas, desalojos o migraciones forzadas a las ciudades. Por el otro, a la tensión ideológica que resulta de buscar contener demandas de propiedad comunitaria desde los vocabularios y gramáticas de propiedad estatalmente avalados y protegidos una vez instaurada la supuesta unidad de la nación-como-estado, vocabularios y gramáticas que regulan los lenguajes contenciosos habilitados.

Sin embargo, cuando se apela a la eventualización foucaultiana como procedimiento de análisis para trabajar la singularidad de los acontecimientos -- y, en nuestro caso, de las conflictividades--, esto es, cuando recentramos desde otras perspectivas ciertas constantes e invariantes hegemónicas desde las que se haría evidente e inteligible la verdad o falsedad de los hechos, advertimos que los ejecutores de distintas recuperaciones territoriales entran su fortaleza

---

<sup>5</sup> Analizamos en otra parte (Briones, 2016) cuáles son los atributos que el historicismo hegemónico impone como expectativa propia a los sentidos mapuche-tewelche de pertenencia y devenir. Brevemente, sólo tienden a considerarse legítimos los reclamos de comunidades entendidas como unidades tradicionales compuestas por conjuntos de familias que se han mantenido por décadas en un mismo territorio, sosteniendo una misma pertenencia y conservando sus prácticas culturales, aunque se admita una cuota "tolerable" de "aculturación" o "pérdida" de sus diferencias "legítimas" --por ejemplo, el idioma-- respecto de la sociedad no indígena. Aunque esta visión deshistoriza la complejidad de los procesos de formación de comunidades en Patagonia norte, en ella se hace patente la operatoria historicista. En palabras de Restrepo, que "el historicismo opera desde el establecimiento de constantes históricas, esto es, supone la existencia de entidades -potenciales o actuales- que mantienen su naturaleza, unidad e identidad por debajo de las apariencias a lo largo de una serie de desarrollos que se remontan a los albores de un tiempo histórico secular, vacío y homogéneo. El principio de inteligibilidad consiste, entonces, en remitir a estas entidades, generales y últimas, las particularidades o especificidades identificadas, las cuales no pueden ser más que accidentes de su manifestación en un momento dado" (2008: 118).

argumental y derecho desde otros regímenes de historicidad que legitiman e incluso mandatan qué corresponde hacer.<sup>6</sup>

No pretendemos aquí describir distintas recuperaciones territoriales, sino identificar lo que vemos como tres regímenes de historicidad en que se fueron fundando -e incluso sobre las que se fueron recentrando argumentativamente varias de ellas. Antes de eso, cabe realizar varias aclaraciones. Las historicidades a presentar aquí están presentes en casi todas ellas, aún cuando los casos a través de las que las haremos manifiestas se seleccionan de acuerdo a los énfasis desde los que se argumenta su legitimidad públicamente desde la perspectiva propia. Veremos incluso que, en su devenir, esos énfasis se traslapan y superponen según los campos de interlocución disponibles en distintos momentos busquen deshabilitarlas o jaquearlas. En síntesis, los regímenes de historicidad a presentar no se suceden cronológicamente, aun cuando sí hay cierta correlación entre qué se hace o no público de los fundamentos propios y ciertas transformaciones en los campos de interlocución más amplios, sea para hacer más inteligible el reclamo ante ellos, sea para tensarlos. A su vez, por las dinámicas autonómicas de interdigitación entre comunidades y organizaciones, podrían señalarse otro tipo de características de enmarcado y devenir en recuperaciones territoriales que se inician a instancia de una familia o comunidad o las que surgen de la iniciativa de alguna organización. Sin embargo ésta es una cuestión que no podemos desarrollar aquí. Por el contrario, buscaremos dar cuenta parcial de los efectos de esas interdigitaciones desde prácticas autonómicas a partir de reconstruir el devenir de los casos seleccionados para identificar los distintos regímenes de historicidad. En todo caso, esa selección ha tomado en cuenta situaciones que han marcado tendencias o con más claridad ilustran maneras específicas de asignar entidad y enmarcar los hechos. Entendemos en este punto que, así como determinados casos fueron corriendo los pisos de los lenguajes de contienda hegemónicamente habilitados, esos

---

<sup>6</sup> Como sintetiza Restrepo, "en el procedimiento de la «eventualización» la pregunta relevante es por el «cómo» se constituye en un momento determinado un suceso o serie de sucesos que establecen un objeto, una posición de sujeto, una red de categorías, una práctica o unas subjetivaciones determinadas" (2008: 120).

desplazamientos han ido a su vez reorientando y dando nuevos sentidos a los proyectos políticos de otras comunidades y organizaciones.

### **a) Historicidad del parentesco**

Como anticipamos, la primera recuperación territorial por iniciativa organizacional fue la de *Rajiñ Ko*, en 1992. Su impronta en el contexto de la disputa pública fue instalar lo mapuche urbano obligado a migrar desde las comunidades para conformar las periferias mapuche en las ciudades. Este reclamo por tierras suficientes y una vida digna adquirirá una visibilidad mediática mayor a otros previos, porque empieza ya a fundamentarse desde las ideas de Pueblo, Autonomía y Territorio.

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que ya mucho antes que en la década del ochenta se venían dando reclamos y recuperaciones territoriales por iniciativa de las comunidades rurales. El principal fundamento de estos reclamos se basaba en el convencimiento de que esos territorios habían sido injustamente usurpados a sus padres y madres, o abuelos y abuelas. La decisión de retornar o defender el lugar donde vivieron sus ancestros directos solía estar respaldada por archivos familiares conformados por cartas, solicitudes y documentos oficiales que testimoniaban décadas de "diligencias" por distintas instituciones estatales para que se "haga justicia" y poder "vivir tranquilos" en su territorio. Éste es el caso, por ejemplo, de la familia de Cipriano Prane, una de las tantas familias que sufrió el desalojo de 1937 en Boquete Nahuelpan (Chubut) llevado a cabo por particulares<sup>7</sup> y que, después de un largo derrotero por la región, en la década de 1950 decide recuperar de hecho el territorio del que había sido violentamente expulsada (Briones y Ramos, 2016b).

Estas dos recuperaciones pioneras ejemplifican respectivamente las diferentes iniciativas organizacionales y comunitarias que fueron configurando —a veces de modos articulados— el escenario político de los primeros años de la apertura democrática. La confluencia de estas dos líneas fue definiendo la acción de

---

<sup>7</sup> Ese particular es Lorenzo Amaya, quien tenía entonces un cargo como funcionario del Gobierno. Las presiones sobre la comunidad para obtener las firmas que validasen legalmente el desalojo son llevadas a cabo por particulares junto con miembros del Ejército y de la Iglesia.

recuperar territorio como un reclamo que, amparado en las ideas de Pueblo, Autonomía y Territorio, buscaba revertir los desalojos injustos de los padres, madres, abuelos y/o abuelas.

En este marco, y particularmente durante la década de 1990, se llevaron a cabo numerosas recuperaciones de territorio, en las que empezaban a confluír iniciativas organizacionales y las comunitarias<sup>8</sup>. A los fines de describir el tipo de historicidad con el que empezaron a hacerse inteligibles los reclamos del Pueblo Mapuche-Tewelche, nos detendremos en el caso de la comunidad mapuche tewelche Vuelta del Río.

El paraje de Vuelta del Río ha formado parte de la "Colonia Cushamen" o del colectivo señalado como "la tribu del cacique Nahuelquir". Desde la fundación de la Colonia a fines del siglo XIX, la gente de "Cordillera" --como a veces es nombrado este paraje por los pobladores de la zona-- ha entretejido sus historias de pertenencia con los itinerarios históricos de las otras familias y linajes de Cushamen. Sin embargo, en la década de los años noventa, y frente a un inminente desalojo de sus tierras en beneficio de ciertos privados, las distancias físicas y sociales comenzaron a cobrar mayor visibilidad, comenzando para Vuelta del Río una trayectoria propia de organización y comunalización. En este paraje, las historias de discriminación, pobreza y despojos se experimentaron de modos más profundos que en otras zonas de la Colonia, llevando a sus pobladores a conformarse como una comunidad separada y a emprender sus propios reclamos (Ramos, 2006).

La historia de la comunidad ubica en las décadas de los años treinta y cuarenta (nombradas como los "años de la crisis") el inicio de las injusticias, e identifica como responsables del despojo territorial a los comerciantes ("los turcos") que llegaron entonces a la zona:

...la historia esa empieza con los viejos Breide y El Khazen. Y El Khazen ya había empezado con el lugar de mi abuelo Rafael [hermano de Ñancuche] cuando llegó a su casa [en Ranquilhuao] y le alquiló un lugar que tenía ahí.

---

<sup>8</sup> Por ejemplo, la recuperación territorial llevada a cabo por la comunidad Huisca Antieco en Alto Río Corinto (Chubut) en articulación estrecha con la Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche 11 de Octubre en el año 1996. O, en otra dirección, la confluencia entre los reclamos que venían llevando a cabo las comunidades Prane y Vuelta del Río (Chubut) y la línea política que venía desarrollando la Organización 11 de Octubre (Ramos, 2017b).

¿Y qué pasó? Se enajenó el derecho. Después pasaron para arriba en la Cordillera y ahí tienen mucho más, como 11 lotes que dicen que es propiedad (Nahuelquir 1996)

El problema es que aparecen estos señores y dicen que ellos tienen un título de propiedad, pero nadie sabe su procedencia (...) Y eso no es de ahora, eso vienen haciendo de años y años, desde que estaban nuestros abuelos y nuestros padres. Siempre luchando por la tierra, reclamando, y las autoridades dentro de eso, siempre combatiendo de desalojarnos a nosotros (...) Pero yo digo, somos muchas familias que nosotros somos. Todos tenemos un derecho, por parte de un abuelo, de la madre... Y así todos los que estamos que somos parte de una familia, pero los tipos esos y las autoridades dicen: "ustedes no tienen derecho, ustedes han venido acá a agarrar así nomás, entrar así nomás". ¿Cómo? Si nosotros nacimos y criamos en Vuelta del Río, hasta ahora. Y yo digo como le dije a las autoridades, "yo desde que tenía conocimiento hemos estado acá" (S. Huenchunao 2003)

En el año 1994, los sucesores de Haikel El Khazen entablan una demanda de desalojo judicial contra algunas familias de la comunidad Vuelta del Río. A partir de entonces, los miembros de la comunidad empiezan a circular periódicamente entre conferencias de prensa<sup>9</sup>, citaciones, inspecciones judiciales y notas burocráticas. Diez años después (2003), veinte oficiales de la policía destruyen los bienes y adelantos realizados por la familia Fermín, respondiendo al dictamen favorable del Juez de Instrucción de Esquel ante la medida cautelar presentada por El Khazen. Aun cuando no llegó a instanciarse el desalojo, la comunidad emprendió la defensa esgrimiendo públicamente su reclamo y fundamentándolo en las memorias vividas y heredadas de sus antepasados en ese territorio.

En este caso, la conflictividad en torno al territorio remite preponderantemente a la tensión ideológica que contrapone la propiedad privada a la propiedad comunitaria. Por lo tanto, la disputa acerca de lo que sucedió en el pasado se lleva a cabo dentro de un mismo régimen de historicidad (historicismo). Es decir, los relatos de la memoria se organizan en una narrativa histórica que discute acerca de la veracidad de los hechos y de las formas de encuadrarlos sin poner en cuestión los criterios epistémicos y ontológicos de la historicidad hegemónica. Esto responde a los márgenes de maniobra que habilitaban entonces los lenguajes de contienda disponibles y a la necesidad de producir discursos

---

<sup>9</sup> Apariciones públicas que ya en 1996 realizaban junto a la Organización de Comunidades Mapuche Tehuelche 11 de Octubre.

alternativos para posicionarse como Pueblo ante el desacuerdo ideológico acerca de quiénes son los legítimos dueños de las tierras en conflicto.

Sin embargo, desde este posicionamiento, la comunidad Vuelta del Río discute en dos planos con el historicismo. Por un lado, sosteniendo la existencia real y comprobada del engaño que sufrieron sus padres, madres, abuelos y/o abuelas por parte de los "turcos". El argumento del reclamo inicia afirmando que éste es un acontecimiento que debe adquirir el carácter de histórico en contraposición con quienes sostienen que ese acontecimiento nunca existió y que, por lo tanto, no debe tener carácter histórico. En esta línea, las comunidades y organizaciones mapuche fueron profundizando sus conocimientos históricos sobre los dispositivos estatales y privados que llevaban a cabo el engaño, al mismo tiempo que pusieron en entredicho las definiciones dominantes de legalidad. Por otro lado, poniendo en valor acontecimientos negados o silenciados por la historia oficial. Las narrativas mapuche detallaban las "diligencias" de sus antepasados para obtener el territorio como, por ejemplo, las negociaciones de los caciques con los funcionarios de gobierno a principios del siglo XX en contexto de relocalización, los viajes y trámites que continuaron haciendo durante muchos años ante las permanentes amenazas de los privados, y la permanencia de sus abuelos, abuelas, padres y madres en el territorio a pesar de las dificultades (crisis económicas, presiones de comerciantes y terratenientes, maltrato de las policías, etc.).

Esta historicidad, a la que identificamos como "historicidad del parentesco" abarca las narrativas que solíamos nombrar como "fundacionales" y "de las injusticias" (Ramos, 2005a). En el caso de Vuelta del Río, las primeras reconstruyen los sacrificios y las negociaciones del cacique Miguel Ñancuche Nahuelquir para obtener en 1903 el decreto de creación de la Colonia del ejecutivo nacional. Las segundas, enumeran las injusticias sufridas por sus ancestros a causa de las connivencias entre jueces locales, policía y privados para despojarlos de sus territorios. Estas descripciones detalladas de los despojos concretos sobre ancestros específicos se actualizan para sus descendientes como el mandato ineludible de reparar esas injusticias para las próximas generaciones.



La historicidad del parentesco, centrada en las memorias de la ocupación territorial de padres, madres, abuelos y abuelas, se sintetiza en la frase de una anciana de Vuelta del Río: "de qué manera esto no es nuestro si nuestros abuelos siempre vivieron aquí". Estos desacuerdos de opinión, en torno a las evidencias y sobre los puntos de vista, crean un posicionamiento alternativo y opositor, cuyo cuestionamiento a la historicidad moderna queda circunscripto a lo ideológico.

Ese desacuerdo se irá haciendo inteligible y pronunciable a través de la institución de nuevos vocabularios ("ocupación tradicional", "territorio ancestral"), incorporándose en los lenguajes hegemónicos de contienda como un conflicto entre privados a ser arbitrado por el Estado, y en los marcos epistémicos y ontológicos de la disciplina histórica.

Ahora bien, la historicidad del parentesco no solo profundiza los sentidos de derecho ancestral sino que también, y progresivamente, amplía –y habilita– la identificación de los antagonistas. En el marco de esta historicidad se fue incorporando como agente/parte del conflicto al Estado –a través de instituciones como el ejército, parques nacionales, policía–, desplazando la idea de que solo se trata de un conflicto entre privados.

Así, por ejemplo, se incorporó al imaginario de las luchas del Pueblo Mapuche-Tewelche la fotografía en la que un integrante de la comunidad Prane (José Prane) impedía que un tanque del ejército ingrese a su territorio montado a caballo y portando como única arma un palo de madera. Del mismo modo, la decisión de la comunidad Vuelta del Río, tomada en un parlamento autónomo convocado por la Organización 11 de Octubre, de no aceptar la propuesta del Estado de indemnizar a El Khazen por la expropiación de las tierras usurpadas, lo que corría al Estado de lugar habitual de árbitro neutro de los conflictos. No obstante, la negativa a aceptar un reconocimiento resultante de una expropiación se basó en la idea de que expropiar implicaba reconocer a los privados como propietarios, en vez de valorar "los hechos" de despojo injusto que habrían cometido contra los mayores.

Aun cuando el potencial político de la historicidad del parentesco sigue vigente en la actualidad, y muchas veces se acompaña con la búsqueda de cualquier tipo de documento que avale ese reclamo ante la justicia, la profundización de sus

argumentos fue dando lugar a un nuevo tipo de historicidad, que identificamos como "historicidad de la subordinación".

## **b) Historicidad de la subordinación**

Por muchos años, la expresión pública de los conflictos por el territorio solía circunscribirse al ámbito de la ruralidad, definiéndose como un litigio con y entre "privados". Se advierte un cambio cuando las familias o comunidades dejan de presentarse como personas particulares --aunque eventualmente colectivas-- para identificarse con la historia más larga y amplia del Pueblo Mapuche o Mapuche-Tewelche. Como anticipamos arriba, el principal antagonista va desplazándose progresivamente del comerciante o terrateniente (por ejemplo, "los turcos") al sistema y las instituciones --estatales pero no sólo estatales aunque protegidas por los estados-- que históricamente los han violentado como pueblo (ejército, policía, parques nacionales, latifundios).

Paralelamente, el reclamo basado en una vida digna y la necesidad de acceder a las tierras para dejar las periferias urbanas, mayormente iniciativa organizacional, fue desencadenando también en un nuevo argumento. En este último, el territorio ancestral ya no se circunscribe a aquel "ocupado tradicionalmente" por una determinada comunidad, sino que comienza a remitirse al Wall Mapu, territorio en el que el Pueblo Mapuche-Tewelche había sido soberano antes de las campañas militares.

Con este reposicionamiento, las ideas de pueblo y genocidio, que siempre se usaron, empiezan a operar como grandes articuladoras, introduciendo nuevas líneas argumentativas en los trabajos de la memoria y de reconstrucción histórica. Por un lado, la idea de genocidio empieza a encarnarse públicamente en imágenes que hasta entonces eran impensables, como campos de concentración, deportación de personas, trabajos forzados, torturas y muertes, y empieza a leer las experiencias familiares de violencia y despojo como una experiencia compartida por un Pueblo. Por otro lado, la reconstrucción de estos sucesos y la consecuente definición de los mismos como un evento crítico (Das, 1995) que desestructuró las formas de vida y los vínculos, al mismo tiempo que produjo desplazamientos forzados y masivos, puso en evidencia la imposibilidad de

reconstruir, un origen ancestral "continuo" en un mismo lugar, basándose solo en la linealidad parental.

La recuperación territorial llevada a cabo en el año 2003 por la comunidad Santa Rosa Leleque es una de las primeras en ir recentrando estos argumentos públicamente<sup>10</sup>. Las familias de Atilio Curiñanco y Rosa Rúa Nahuelquir provienen de Colonia Cushamen pero, en distintos años y por similares motivos económicos, debieron migrar, mayormente hacia las ciudades, en búsqueda de trabajo. En el año 2002, Atilio y Rosa vivían con sus hijos en un barrio periférico de la ciudad de Esquel y, por efecto de la crisis económica que atravesaba Argentina, estaban desempleados. Deciden entonces retornar a su vida en el campo trasladándose con sus pertenencias a un lote aledaño a la zona de Cushamen, que era de público conocimiento que nadie ocupaba desde hacía más de cincuenta años y que, según información de una oficina estatal<sup>11</sup>, se trataba de tierras fiscales. Ese mismo año la familia es desalojada por la fuerza policial debido a la orden dictada por un juez como respuesta a una denuncia de usurpación realizada por la empresa multinacional Benetton (accionista mayoritaria de la Compañía de Tierras del Sud<sup>12</sup>). En el periodo entre ese desalojo y la recuperación del territorio en el año 2007<sup>13</sup>, esta comunidad mapuche --llamada Santa Rosa-Leleque, igual que el territorio-- en articulación con la Organización 11 de Octubre, sobrelleva un juicio oral y público por usurpación como acusada, mientras participa de distintas manifestaciones públicas y parlamentos autónomos mapuche, llegando a convertirse en "un caso" para las prensa y la televisión nacional y en un referente dentro de los movimientos mapuche en lucha. Fue en esos años cuando

---

<sup>10</sup> En el año 1999 la familia Millan --junto con otras allegadas-- recuperó cerca de Corcovado un territorio que estaba en manos de la policía desde que, en la década del treinta, se desalojaron de allí a varias familias mapuche. Acciones colectivas como ésta --de recuperar territorios usurpados al pueblo mapuche (y no a una familia en particular), llevada a cabo por personas mapuche que vivieron la mayor parte de sus vidas en la ciudad-- habían ido ya sin duda ampliando los campos de interlocución hasta producir lo que llamamos aquí historicidad de la subordinación.

<sup>11</sup> Instituto Autárquico de Colonización y Fomento Rural.

<sup>12</sup> La Compañía de Tierras del Sud, S.A. se conformó a fines del siglo XIX entre privados ingleses, con el fin de adquirir las tierras patagónicas que las campañas militares contra el indígena habían liberado. En 1896, cuando la Compañía obtiene las tierras por parte del gobierno, todavía eran muchas las personas mapuche que se encontraban huyendo o en campos de concentración. En el año 1991, la empresa multinacional Benetton compra las acciones de esta misma Compañía.

<sup>13</sup> La comunidad Santa Rosa Leleque actualmente continúa viviendo en el territorio recuperado.

se organizó el discurso histórico con el que se fueron orientaron las decisiones y acciones políticas.

Aun cuando Atilio y Rosa no dejaron de inscribir sus memorias en una historicidad de parentesco (*"la decisión mía ha sido a través de los trámites hechos para solicitar el lugar... volver al lugar donde nací, porque toda mi familia, mi padre, mi mamá, vivió toda la vida ahí casi, yo también quería volver al lugar"*, Atilio, en Briones y Ramos, 2005), los discursos que se iban pronunciando empezaban a hacerse inteligibles en otro tipo de historicidad, aquella que aquí identificamos como historicidad de la subordinación, la cual ya se hace explícita cuando retornan como "comunidad" a recuperar el mismo lote en 2007.

La apuesta de esta historicidad consistió sobre todo en plantear un cambio radical de encuadre en torno a qué hechos son los importantes al momento de dirimir un conflicto indígena de tierras. En esta dirección, el tratamiento mapuche del conflicto con Benetton fue poniendo en valor otras relevancias sobre el acontecer histórico a la hora de fundamentar los reclamos territoriales. Los hechos históricos que adquirieron mayor trascendencia para explicar el presente fueron aquellos en los que el Pueblo Mapuche-Tewelche —y no solo una familia— es el agente de la historia. Este cambio de encuadre también implica ampliar la temporalidad de la historia oficial hacia otra de más larga duración que alcanza los tiempos en que el Pueblo Mapuche-Tewelche preexistió al estado-nación.

Esto implica, según relatos emergentes, que el territorio de Santa Rosa es parte del *Wallmapu* (territorio mapuche) porque allí vivían soberanos distintos grupos parentales del Pueblo Mapuche-Tewelche. Así, desde esta forma de enmarcar los hechos, el conflicto no inicia cuando Benetton denuncia a Atilio y a Rosa como usurpadores de sus tierras, sino cuando el Estado argentino lleva a cabo un genocidio contra el Pueblo Mapuche-Tewelche y un despojo masivo de sus territorios. Y se escala cuando el Estado, en complicidad con los intereses capitalistas nacionales y extranjeros, distribuye el territorio de la Patagonia expropiado a los mapuche, mientras muchos de éstos todavía estaban encerrados en campos de concentración, o dispersos en los lugares donde habían sido forzados a huir o donde habían sido deportados como mano de obra barata, casi esclava.

Lo que este desplazamiento en formas de identificar agencias y la temporalidad histórica de los conflictos puso en relieve es que, por haber sido desplazado y desmembrado, el Pueblo Mapuche-Tewelche también podía organizarse, reclamar y recuperar territorio desde los centros urbanos (Ramos y Delrio, 2005).

Tenemos que tener en claro que la gente está volviéndose a sus comunidades (...) En el caso de la familia Curiñanco, ellos volvieron a la tierra con el mismo derecho que la gente que ha regresado a su comunidad (...) Sin duda el ejemplo Curiñanco es muy importante, porque plantearon volverse a la tierra para trabajar, para generar una economía autónoma y descomprimir la situación de hacinamiento (...) Cuando se plantea ese tipo de salida el gobierno hace todo lo posible para impedir que esto se transforme en un faro en una luz para la gente que está desesperanzada en los barrios" (Mauro Millan, *werken* de la 11 de Octubre, 23/02/03, en Ramos y Delrio, 2005)

En este caso, las narrativas detalladas de los despojos concretos sobre ancestros específicos empezaron a ser reemplazadas por el relato común de un despojo masivo, histórico y continuado sobre el Pueblo Mapuche-Tewelche.

No al saqueo de nuestro territorio. Nos ponemos de pie frente a la estancia Leleque, uno de los símbolos de la usurpación. Ayer vinieron con las armas, hoy vienen con los billetes, pero no deja de ser un despojo (...) La multinacional que dice promocionar los derechos humanos es la más clara expresión de la usurpación globalizada en el corazón del Territorio Mapuche (...) La estancia Leleque fue la base de operaciones de estas fuerzas de ocupación de nuestro Wallmapuche. Nuevamente se evidenció la sumisión del Estado al poder económico, actuando las 'fuerzas de seguridad' como guardias privadas de la corporación Benetton" (Comunicado público de la Organización 11 de Octubre, 14/02/03, en Ramos, 2005b)

En todo caso, es el genocidio sufrido por todos los antepasados el que debe ser reparado por sus descendientes o, en otras palabras, son sus luchas inconclusas las que en el presente se deben retomar colectivamente como Pueblo. Así lo expresaba, por ejemplo, Mauro Millan, *werken* de la Organización 11 de Octubre, ante las cámaras de la televisión: "hermanas, hermanos, estamos marcando, estamos escribiendo otra parte de nuestra historia, esa historia que escribieron nuestros antepasados con sangre"<sup>14</sup>.

Al enmarcar y dar transcendencia a otros hechos y a otras conexiones entre ellos, la historicidad de la subordinación tuvo que enfrentarse a un historicismo hegemónico que se negaba a admitir la existencia real de la mayor parte de esos

---

<sup>14</sup> Telenoche, canal 13 de aire, 25/05/04. En Briones y Ramos (2005).

acontecimientos. La pugna por las evidencias se volcaba hacia la comprobación o no de los siguientes hechos: la preexistencia del Pueblo Mapuche-Tewelche al Estado-nación argentino versus la extranjería mapuche; la existencia o no de campos de concentración; la cantidad de personas efectivamente muertas durante las distintas campañas militares; la adecuación de la palabra genocidio para nombrar la violencia institucional hacia el indígena. Estas discusiones sobre la veracidad de los hechos se llevaron a cabo también en la academia, en los medios de comunicación y en las instituciones de gobierno. En el año 2006, la Organización 11 de Octubre, junto con las comunidades Prane y Santa Rosa-Leleque organizaban el *Primer Encuentro de Historia, Cultura y Conocimiento de la Nación Mapuche* en la ciudad de Esquel. Quizás porque este nuevo encuadre cuestionaba los cimientos de la historia oficial del Estado, lo cierto es que, como nunca antes, comprobar la existencia real de los hechos se constituyó en el caballo de Troya para acceder a otras maneras de contar legítimamente lo que sucedió en el pasado.

Más que la historicidad del parentesco --cuyo debate queda limitado a conseguir documentación producida por distintos aparatos estatales-- la historicidad de la subordinación empieza a plantear disensos frontales con el historicismo hegemónico, al punto de hasta llegar a incomodar a ciertos sectores del *establishment* intelectual.<sup>15</sup> Sin embargo, estos desacuerdos siguen estando planteados públicamente en un plano mayormente ideológico. Más que cuestionar los criterios epistémicos y ontológicos de la ciencia, la historicidad de la subordinación hizo uso de ellos para pelear en términos afines al historicismo hegemónico la veracidad de los hechos.

Ahora bien, en el momento en que se iba desarrollando el conflicto entre la comunidad Santa Rosa-Leleque y la empresa Benetton, el Pueblo Mapuche-Tewelche fue dando forma colectivamente a este nuevo régimen de historicidad, en el sentido de que la lucha por Santa Rosa-Leleque daba sentido a muchas trayectorias, historias y situaciones. Por ello, algunos de los desacuerdos que los mapuche iban poniendo en escena se fueron haciendo inteligibles, en el ordenamiento policial de esos años, a través de los vocabularios disponibles de

---

<sup>15</sup> Como ejemplo de estos debates, ver por ejemplo (Briones, 2018; Lenton, 2011).

la desigualdad social ("David contra Goliat"<sup>16</sup>), ya sea en la clave de reclamos de "reformas agrarias" o de las denuncias a la "extranjerización de la tierra"<sup>17</sup> que empezaron a resonar entre sectores no indígenas.

En esos contextos, casi una década después que Rosa y Atilio recuperaran el territorio en Santa Rosa por segunda vez, un grupo de jóvenes familias mapuche que vivía en las ciudades decide recuperar, a principios del 2015, otra parte del territorio que también se encontraba en manos de la empresa multinacional Benetton. La emergencia de Pu Lof en Resistencia de Cushamen en las arenas políticas se acompañó de dos debates. Por un lado, el que se centró en el uso de capuchas para cubrir sus rostros y en las declaraciones públicas de la comunidad a favor de las acciones de sabotaje como medio de lucha. La discusión fue escalando en el contexto de un gobierno que sostuvo prácticas represivas y discursos que los estigmatizaban como terroristas, llegando a su punto más álgido cuando, en el año 2017, desaparece y muere el joven Santiago Maldonado, durante la intervención de gendarmería en la comunidad, como mencionamos al inicio del artículo. Por otro lado, empieza a escucharse hablar públicamente de *nwen* (fuerzas del entorno), *ngen* (dueños del territorio) y *pvllv* (espíritus de los ancestros), en arenas públicas donde no solían esgrimirse temas tan "delicados" para los mapuche-tewelche, para activar conexiones argumentativas con estos seres que no eran frecuentemente escuchadas fuera de ámbitos en los que se protegía la privacidad del *kimvn* o sabiduría y *rakizoam* o pensamiento mapuche.

Así, Pu Lof en Resistencia empieza a hacer inteligibles sus desacuerdos desde dos vertientes, pues esgrimen públicamente los encuadres y verdades de la historicidad de la subordinación, pero también en las arenas públicas comienzan a recentrar algunos debates desde un nuevo tipo de historicidad, al que identificamos como "historicidad de los existentes".

---

<sup>16</sup> "Hoy les vamos a contar una historia bastante desigual, la historia de un mapuche contra una multinacional poderosa, una empresa muy conocida de la industria textil" (Punto.doc, canal 2 de aire, 6/11/03); "el litigio puede ser visto como una re-definición de la lucha entre David y Goliat" (Telenoche, canal 13 de aire, 25/5/04). En Briones y Ramos (2005).

<sup>17</sup> "Todo terminará cuando se exporte el agua patagónica y ya se derrumben las montañas por falta de nieve y cuando los últimos guanacos ya estén bajo vidrio en Miami. Gracias a Roca, Menem permitió la venta de las 900.000 hectáreas a Benetton" (Página/ 12, 5/06/04).

### **c) Historicidad de los existentes**

La comunidad Prane acompañó su regreso al Boquete Nahuelpan con una ceremonia de traslado de su *rewe*. En la comunidad Vuelta del Río, junto a la defensa jurídica y política del territorio, se levantaron ceremonias intracomunitarias para fortalecer sus interacciones con las fuerzas del lugar y los espíritus de los ancestros. Rosa y Atilio tuvieron *pewma* reveladores y fueron reconociendo los *newen* de su territorio. El juicio oral y público por el conflicto entre la comunidad Santa Rosa y la empresa Benetton inició con un *nguillipun* privado e íntimo en las periferias boscosas de Esquel, al que solo asistieron las comunidades mapuche-tewuelche. Estos ejemplos remiten a una dimensión de la vida que ha sido central en el devenir de las familias y las comunidades a través del tiempo (Ramos, 2008).

Los vocabularios y lenguajes que las personas utilizan en esos espacios privados suelen referir a temas "delicados", a una naturaleza "celosa", a cuestiones "muy prohibidas", o a dimensiones "muy íntimas" del ser mapuche. Pero lo mencionamos aquí para resaltar que, a pesar de su privacidad, los vínculos con los ancestros y las fuerzas del entorno que en esas ocasiones se actualizan, robustecen y reorganizan siempre fueron parte --no pública-- de las acciones políticas. Esos vínculos, implícitos en los espacios internéuticos, siempre han constituido alianzas que, en aparente silencio, acompañan, comprometen, orientan, habilitan y fortalecen las acciones políticas. A estas acciones cotidianas que diariamente hacen el mundo donde las personas, las fuerzas y los espíritus conviven, intercambian, se comunican y se cuidan, es a las que hemos llamado en otros trabajos prácticas de relacionalidad mapuche tewelche (Ramos, 2008 y 2017a).

Ahora bien, en los últimos años, esos vocabularios y lenguajes han empezado a ser utilizados, cada vez con más frecuencia, en las esferas públicas. Esto no quiere decir que los discursos políticos de antaño no utilizaran palabras como *newen* o como *ngen*. De hecho, ha sido frecuente su uso en los comunicados públicos desde los años de apertura democrática. Tampoco nos estamos olvidando de que las organizaciones vienen levantando ceremonias, como el *wiñoy tripantu* u otras, en espacios públicos y contextos politizados. La nueva



historicidad que queremos introducir en este apartado no solo se define por el desplazamiento de las relacionalidades del ámbito privado al público, sino más bien por activar políticamente esas experiencias, afectos y lenguajes de relacionalidad. En relación al tema que nos convoca, esto se manifiesta al recentrar el argumento de las recuperaciones territoriales en prácticas de relacionalidad y hacer de éstas un poderoso y alternativo lenguaje de contienda. Estos cambios son los que vamos a llamar aquí como la historicidad de los existentes.

Por distintas razones, estos recentramientos se hicieron evidentes en el año 2017 con la recuperación de territorio llevada a cabo por la Lof Lafken Winkul Mapu a orillas del Lago Mascardi (San Carlos de Bariloche), en un espacio que está bajo la jurisdicción de Parques Nacionales. Supimos de esta recuperación varios meses después de haberse llevado a cabo, cuando la comunidad se vio obligada, por circunstancias mayores, a contar sobre ella. Una de sus voceras explicó entonces que estaban protegiendo un territorio del paso de personas, porque allí estaban preparando el lugar en el que se harían las ceremonias necesarias para "levantar" a la *machi*<sup>18</sup> de la comunidad. Puesto que por ese lugar se hacían caminatas y subía gente, se vieron obligados a descender del cerro para anunciar al resto de la sociedad que ellos ya tenían el control territorial.

Inmediatamente después, un triste suceso llevó estas explicaciones a los debates públicos, provinciales y nacionales, de los comunicadores mediáticos y de los funcionarios de gobierno. Rafael Nahuel, un joven emparentado con los integrantes de la comunidad, es asesinado en la Lof Lafken Winkul Mapu por la Prefectura durante un operativo que respondía a una orden de desalojo (Ramos, 2018).

El centro de las miradas se dirigió entonces a la adolescente que, en ese entonces, aún era *machil*, es decir, que estaba transitando el proceso que, en el futuro, y cumplido el aprendizaje, la convertiría en *machi*. En ese momento, la

---

<sup>18</sup> La o el *machi* es quien tiene la capacidad de identificar enfermedades y sus modos de cursarse, qué *lawen* (remedio) utilizar y qué ceremonia hay que hacer para restablecer los vínculos con las fuerzas y espíritus que habitan en las personas y en el territorio.

comunidad se enfrentó al desafío de decidir qué aspectos y saberes mapuche de este proceso debían mantenerse en secreto, y cuáles podían ser explicados (a través de traducciones sencillas y generales) para fundamentar políticamente la acción política de resguardar y controlar ese territorio. Y en esto, el punto a destacar es que, si bien hay un gran traspaso de la cultura privada a los ámbitos públicos bajo la forma de argumentos políticos, no todos los aspectos vinculados a la privacidad cultural pueden hacerse públicos.

En este ejercicio colectivo, en el que intervinieron los integrantes de la comunidad, pero también otras comunidades, organizaciones y personas mapuche tewelche, se fue entramando un nuevo argumento en las contiendas políticas. Nos detenemos a continuación en algunos de sus principales puntos.

En primer lugar, se puso en conocimiento público el vínculo de la *machil* con el territorio en conflicto. En un barrio marginal de la ciudad de Bariloche, una familia se entera, a través de un *machi*, que una de sus integrantes, muy pequeña entonces, tenía capacidades especiales y "espíritu" de *machi*. Pese al ambiente urbano y a los pocos recursos económicos, la familia logra cumplir con el compromiso de brindarle la formación necesaria. Ese proceso que duró varios años estuvo motivado por razones familiares y privadas. Hace unos años atrás, la *machil* supo que *pu ngen, pu newen, pu lonko* (fuerzas de la naturaleza)<sup>19</sup> de ese territorio la estaban llamando para terminar allí su proceso. A través de sueños, revelaciones o ceremonias, las fuerzas del entorno se relacionan con las personas, tanto para darse a conocer como para crear lazos de reciprocidad y cuidados mutuos. La recuperación territorial en el lago Mascardi se fundamentaba, entre quienes la emprendieron, con estos argumentos. Al producirse la represión y la judicialización de la lof, parte de esos argumentos empezaron a hacerse públicos.

En segundo lugar, se recentraron en otras líneas argumentativas las explicaciones y fundamentos de la recuperación territorial. Ya no se trata únicamente de detallar los despojos concretos sobre ancestros específicos;

---

<sup>19</sup> Usamos aquí las traducciones generales que circulan públicamente para respetar los secretos o silencios que las personas mapuche decidieron mantener respecto de las particularidades de los existentes del lugar.

tampoco la expropiación masiva, histórica y continuada sobre el Pueblo Mapuche-Tewelche que, de todos modos, se sigue explicitando. Ahora se suma otra explicación. Ese mundo mapuche que siempre estuvo ahí, a la espera, es el que las nuevas generaciones deben volver a levantar y con el que se deben restablecer los vínculos y relaciones. La respuesta inmediata de apoyo que esta comunidad recibió de parte de otras comunidades y organizaciones se debió, en gran parte, al hecho de que el compromiso de la *machil* con el territorio devino un mandato compartido por el Pueblo Mapuche-Tewelche. Y es ese mandato el que se sostiene solidariamente entre distintas comunidades. En la Proclama del Pueblo Mapuche que se leyó en el Senado de la Nación en el año 2019, distintas comunidades en conflicto decían: "Sin territorio no es posible la existencia del mapuche, y a ese territorio le debemos una fiel alianza, por eso nos comprometemos a resguardarlo y a defender la perpetuidad de todas las fuerzas que habitan en él".

Finalmente, las ideas de Pueblo y Territorio también se vieron resignificadas. Las acciones de resguardo y control territorial no solo se distancian de un reclamo de propiedad –incluso de un reclamo de propiedad comunitaria– sino que, además, el Pueblo Mapuche-Tewelche, en tanto agente, incluye seres no humanos propios de cada lugar, existentes de y en ellos.

Los planos en los que opera la historicidad se vieron profundamente transformados, porque los hechos que adquieren trascendencia como acontecimientos históricos pueden también ocurrir en sueños, visiones o pronósticos de *machi*. Ésta es una historicidad centrada en la constante presencia de las cosas y los existentes, incluidos los *kiufikecheyem*. Los hechos trascendentes se encuadran en una temporalidad presente mucho más abarcadora, incluso, que la historia de larga duración, pues los *pu pvllu* de ancestros que fueron *che* o persona en otras temporalidades simplemente están aquí y ahora, y es con ellos que se activan acuerdos de cuidado mutuo. Dishonar esos desacuerdos comporta desoír y traicionar un mandato. Además, como se explica, produciría en esos existentes un enojo que se expresaría en catástrofes para la comunidad, pero también para toda la región, mapuche y no mapuche

incluidos. De allí la convicción que se expresa con el preocupante aserto "de acá nos van a sacar muertos".

Con respecto a la determinación sobre la existencia real y comprobada de los hechos, este nuevo encuadre rompe, en principio, con los efectos de verdad que rigen para el historicismo/naturalismo. El argumento de la comunidad Lafken Winkul Mapu no solo da por sentada la realidad sobre los existentes y sus vínculos con ellos sino que, además, no está interesado en convencer sobre ella a nadie, y menos a la sociedad no mapuche, lo que a menudo se interpreta como nuestra de su "intransigencia".

En todo caso, el punto a destacar es que este régimen de historicidad presupone los lenguajes y argumentos que orientaban las vidas privadas de las familias y comunidades pero, al escenificarlos y actuarlos en espacios públicos, los transforma en articuladores políticos de conocimientos, pertenencias, relaciones y luchas. En este sentido, instaura un litigio que desafía como nunca antes las certezas de los campos de interlocución y de lenguajes de contienda habilitados.

Por ello, estos discursos suelen ser apropiados por los medios y las instituciones a través de estigmas y racismos o, en el mejor de los casos, de formas banalizadas o tendientes al exotismo. Ello se debe a que los desacuerdos que esta historicidad plantea al historicismo ya no son sólo de índole ideológica, sino que ponen en cuestión los criterios epistémicos acerca de cómo transmitimos, conocemos o comprobamos la existencia real de los hechos, y los principios ontológicos acerca de cómo el mundo está constituido.

### **A modo de cierre: invirtiendo las miradas o ¿qué deben "reconocer" las políticas de reconocimiento.**

Empezamos este artículo señalando lo que, en los últimos años, emerge como un problema recurrente en las arenas públicas de Patagonia norte y Argentina: la llamada "conflictividad mapuche". Buscamos analizarla haciendo una historia del presente de lo que parecen ser las expresiones más visibles de ese carácter problemático, esto es, procesos de reclamo que algunos definen como de

recuperación/resguardo/control territorial, y que suelen quedar judicializados como "usurpación".

Para ello, hicimos foco en los distintos modos en que reivindicaciones territoriales heterogéneas, con historias propias, han ido no obstante mostrando énfasis diferenciales en regímenes de historicidad que operan como marco de inteligibilidad del propio accionar, pero que se han ido haciendo manifiestos en diferentes momentos, para fundamentar públicamente los reclamos. Los casos que seleccionamos para dar cuenta de esos énfasis fueron presentados según el perfil y las características que tuvieron en el primer momento de su aparición pública, sin poder profundizar en cómo sus procesos específicos de lucha, sus argumentos políticos y subjetivaciones fueron cambiando, a medida que los pisos de debate de los campos de interlocución en que se dirimían se iban corriendo o tensionando.

Llegadas a este punto, nos interesa resumir lo que nuestro análisis antropológico fue aprendiendo de ese recorrido respecto de los procesos de lucha por derechos pero, también, volver la mirada a lo que ello nos muestra respecto de las limitaciones y los pendientes de las políticas estatales de reconocimiento.

En la primera dirección y desde una persuasión anti-esencialista, siempre ha sido una preocupación central entender cómo se recrean sentidos de pertenencia y se sostienen prácticas de comunalización en contextos históricos signados por desplazamientos compulsivos, arrinconamientos y desmembramientos familiares, discriminación y negación. Sin duda, muchas recuperaciones territoriales emergen como cara visible de prácticas más sostenidas y silenciosas que han buscado revertir contextos que han diversificado las experiencias y trayectorias -colectivas y personales-- tanto de quienes sostienen o restauran su autoadscripción al Pueblo Mapuche-Tewelche, como de quienes la eliden. Así, aunque toda síntesis necesariamente socava la heterogeneidad y complejidad de las pertenencias y procesos de lucha, existen no obstante algunos puntos que vale resaltar.

Por empezar, hacen a esas complejidades las distintas dinámicas y tempos de acción de familias, comunidades y organizaciones. Se suma a ello el valor asignado a sus prácticas autonómicas, lo que no sólo posibilita sino que acepta

que se tomen decisiones propias en cada uno de esos ámbitos, generando una sensación de fluidez o hasta de no permanencia de los vínculos. No obstante, a pesar de los desacuerdos sobre modos apropiados o pertinentes de proceder, el apoyo que fueron logrando distintas recuperaciones --sobre todo cuando escalaba la conflictividad en torno a ellas, fuese por judicializaciones o desalojos-- constituye un síntoma de qué factores operan como aglutinadores en las divergencias. En esto, argumentamos que las maneras de enmarcar los reclamos en regímenes de historicidad que resuenan con historias propias o escuchadas de los mayores generan un reconocerse en padecimientos e injusticias compartidos, así como la predisposición al mutuo cuidado y respaldo, incluso cuando se admita que se tomaron "caminos equivocados".

No es entonces inusual que sean aparentemente las organizaciones las que vayan buscando ampliar los campos de interlocución de maneras más visibles, o que vayan desafiando los lenguajes contenciosos habilitados con iniciativas y recuperaciones que resultan más "conflictivas" que las demandas de comunidades que siguen fundamentándose públicamente en la historicidad del parentesco, por ejemplo. Como surge de muchas declaraciones y documentos, los fallos recurrentes de las políticas de reconocimiento demandadas o acordadas hacen que la instauración de litigios emerja como única vía disponible para hacer audible lo que sigue inaudible, para hacer visible lo que sigue quedando invisibilizado. Y lo que se advierte en proceso es que, desde su propia autonomía, distintos sectores resuenan con esa contienda y van recreando y resignificando sus discursos y prácticas, entramándolas y entramándose en y desde el ámbito de pertenencia extenso e intenso al Pueblo Mapuche-Tewelche.

Desde esta perspectiva, la politización de bordes ontológicos y epistemológicos que parece caracterizar la conflictividad actual es simplemente otro momento en ese proceso. La diferencia quizás radique en que no es simplemente ese pasado de injusticias y maltratos lo que legitima e indica qué hay que hacer, sino fundamentalmente el puro presente y presencia de los existentes lo que indica caminos a seguir.

En la dirección de las políticas estatales de reconocimiento, empezamos mostrando desde qué pisos de negación partieron los procesos de demanda de

reconocimiento de la existencia y de los derechos de los pueblos indígenas en Argentina. Resumimos algunos de los incumplimientos y demoras en la efectiva implementación de derechos, incluso estando ya constitucionalmente reconocidos.

Pero la dificultad que han ido enmarcando en sordina los procesos reseñados es que esas políticas han tendido a seguir construyendo al "otro" como problema sobre el cual operar de modo focalizado, en vez de procurar pensarse como parte de un cambio necesario de la convivencia en un sentido denso: no tanto --o no sólo-- para admitir lo que se ha invisibilizado históricamente, o lo que no se ha implementado aún de compromisos ya asumidos, sino para identificar los fundamentos mismos que las políticas públicas tendrían que revisar y transformar de sí para dar paso a co-existencias interculturales más justas y plurales.

De identificarse la pertinencia de esta otra perspectiva, cabría por ejemplo revisar razonamientos historicistas que están en la base de determinar desde prejuicios propios las pertenencias de otros; razonamientos que encorsetan "las evidencias" que tienen o no peso al momento de reclamar derechos; que malentienden una idea de pre-existencia pues proyectan retroactivamente fronteras estatal-nacionales donde no las había, y desde allí establecen varas propias de verdad/falsedad para descalificar reclamos. También, lo que lleva a que, a través de distintas administraciones, las políticas y prácticas estatales vayan reaccionando defensivamente, con escasa o nula capacidad de escucha, desde certezas ontológicas y epistemológicas propias que se asumen tan inmodificables que se exculpan de pensar qué del propio hacer ha llevado a que se politizaran otros bordes ontológicos y epistemológicos que hasta hace poco operaban como ámbito de la privacidad cultural. Incluso que, por apostar más a neutralizar conflictividades que a encontrarle canales de legítima expresión, derivaran en que los reclamos mapuche-tewelche fueran quedando encuadrados desde el Ministerio de Seguridad antes que desde el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Políticas y prácticas estatales que, en este sentido, podrían verse como parte del problema más que de la solución.

### **Referencias bibliográficas.**

Briones, C. (1999). *Weaving "the Mapuche People": The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership*. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International.

\_\_\_\_\_ (2005). Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (ed.) *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad*, (11-43). Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

\_\_\_\_\_ (2014a). Los derechos territoriales de los pueblos indígenas en Argentina. Un balance de los reconocimientos y las políticas. En Ramos, A. (comp.) *Constituciones Nacionales y Pueblos Indígenas*, (179-233). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

\_\_\_\_\_ (2014b). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social, FFyL-UBA*, (40), 49-70.

\_\_\_\_\_ (2015). Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la "nacional y popular" de la última década. *Antípodas*, (21), 21-48.

\_\_\_\_\_ (2016). Caminos de enraizamiento en la mapu: Procesos de formación de "comunidad" en Norpatagonia, Argentina. En En C. Briones y A. Ramos (comps.) *Parentesco y Política: Topologías indígenas en la Patagonia*. Viedma: Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro, 53-70.

\_\_\_\_\_ (2018). Luchas clasificatorias, memorias públicas y procesos hegemónicos: Reflexiones en torno a "la cuestión mapuche". En Giudicelli, C. (coord.) *Luchas de clasificación Las sociedades indígenas entre taxonomía, memoria y reapropiación*, (287-318). Rosario: Prohistoria Ediciones; Lima: IFEA.

\_\_\_\_\_ (2019a). *Conflictividades Interculturales: Demandas Indígenas como crisis fructíferas*. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara.



\_\_\_\_\_ (2019b). Luchas del pueblo mapuche-tewelche en la Patagonia Norte de Argentina y aprendizajes antropológicos en perspectiva. En Hammerschmidt, C. (ed.) *Patagonia Literaria V. Representaciones de la identidad cultural mapuche*, (393-430). Germany: Inolas Publishers Ltd.

Briones, C. y Ramos, A. (2005). Audiencias y Contextos: la historia de "Benetton contra los Mapuche". *E-misférica*, 2(1), [http://hemisphericinstitute.org/journal/2\\_1/briones.html](http://hemisphericinstitute.org/journal/2_1/briones.html).

\_\_\_\_\_ (2010). Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut. En Gordillo, G. y Hirsch, S. (comps.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (39-78). Buenos Aires: la Crujía-FLACSO.

\_\_\_\_\_ (2016a). Agenciando formas de 'ser juntos' en contextos interculturales: Anudamientos de memoria, parentesco y política. En C. Briones y A.M. Ramos (comps.) *Parentesco y Política: Topologías indígenas en la Patagonia*, (11-52). Viedma: Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro.

\_\_\_\_\_ (2016b). "Andábamos por todos lados como maleta de loco": Impactos de un desalojo sobre las memorias y prácticas de la comunidad del Boquete Nahuelpán, noroeste de Chubut. En C. Briones y A. Ramos (comps.) *Parentesco y Política: Topologías indígenas en la Patagonia* (167-214) Viedma: Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro.

\_\_\_\_\_ (2018). "Todo lo que es sólido (casi) se desvanece en el aire, todo lo sagrado (casi) se vuelve profano": manifestaciones discursivas de una crisis de hegemonía cultural. En *Heterotopías*, 1(1), 1-38.

\_\_\_\_\_ (2016). Algunas reflexiones sobre los procesos de formación de lof. En Briones, C. y Kradolfer, S. (eds.) *Dinámicas políticas e identitarias de pueblos indígenas: pertenencias, límites y fronteras* (en prensa). Berlín: Estudios Indiana de la editorial Gebr. Mann Verlag.

Carrasco, M. (2000). Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina. En M. Carrasco (ed.) *Asociación de Comunidades Indígenas Lhaka Honhat e International Working Group on Indigenous Affairs. Serie Documentos en Español # 30*. Buenos Aires: VinciGuerra Testimonios.

Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Das, V. (1995). *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.

Lenton, D. (2011). Genocidio y política indigenista: debates sobre la potencia explicativa de una categoría polémica. *Revista Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 2 (1), CAICYT, CONICET.

Ramos, A.M. (2005a). Narrativas de origen y sentidos de pertenencia. *RUNA*, (25), 131-143.

\_\_\_\_\_ (2005b). Disputas metaculturales en la antesala de un juicio. El caso "Benetton contra mapuche". En Wilde, G. y Schamber, P. (comp.) *Historia, poder y conflictos* (103-132). Buenos Aires: SB.

\_\_\_\_\_ (2006). Movilidades estructuradas en un conflicto por tierras: juicios y desalojos en la comunidad Vuelta del Río. En G. Boccara y S. Ortelli (comp.) *Hegemonías, clasificaciones etnopolíticas y protagonismo indígena, siglos XVII-XX*, Anuario IEHS, (21), 129-150.

\_\_\_\_\_ (2008). El nawel y el pillañ. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche. En *World Anthropologies Network E-Journal*, (4), 57-79.

\_\_\_\_\_ (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.

\_\_\_\_\_ (2017a). Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche. *Avá Revista de Antropología* (29), 131-154.

\_\_\_\_\_ (2017b). Los caminos sinuosos del kizugüneun (autonomía): reflexiones situadas en las luchas mapuche. *PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales, XIV (XXIII)*, 53-72.

\_\_\_\_\_ (2018). Levantar los ritmos antiguos. Memoria y política en contextos de violencia. *ABYA-YALA: Revista sobre Acesso À Justiça e Direitos nas Américas, 2(2)*, 86-120.

Ramos, A.M. y Delrio, W. (2005). Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut. En Briones, C. (comp.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, (79-118). Buenos Aires: Antropofagia.

Rancière, Jacques. 1996. *El Desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Restrepo, E. (2008). Cuestiones de método: "eventualización" y problematización en Foucault. *Tabula Rasa, (8)*, 111-132.

Roseberry, W. (1994). Hegemony and the Language of Contention. En J. Gilbert y D. Nugent (eds.) *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (355-366). Durham and London: Duke University Press.