

# “Este compromiso que hemos asumido con la mapu avanza” Una etnografía sobre el proceso de recuperación territorial de la comunidad mapuche Santa Rosa Leleque, Chubut, Argentina

**Virginia A. Lincan**

virginalincan@gmail.com

Licenciatura en Antropología

Directora de TFL: Carolina Álvarez Ávila

Codirector de TFL: José María Bompadre

Beca de Iniciación en la Investigación SeICyT FFyH UNC (2018)

Recibido: 31/05/2020 - Aceptado: 23/06/2020

---

## Resumen

En el marco del Trabajo Final de Licenciatura en Antropología (FFyH, UNC) realicé una investigación etnográfica de la comunidad mapuche Santa Rosa Leleque, quien mantiene una disputa por la propiedad de las tierras con la Compañía de Tierras del Sud Argentino S. A.<sup>1</sup> Este trabajo buscó contribuir a los análisis sobre recuperación territorial atendiendo a la sujeción/subjetivación desde el estudio puntual del caso del pueblo mapuche. En el mismo busque analizar la categoría nativa recuperación territorial y sus implicancias sociales, políticas e históricas, indagando a la vez, los sentidos relacionados a la recuperación territorial de otros actores no mapuche como agentes estatales, la compañía y actores vinculados a esta. Por otra parte, se busco indagar sobre los procesos de subjetivación política no sólo de los miembros que habitan en el predio de Santa Rosa Leleque y conforman la comunidad, sino también de allegados y familiares. Este escrito presenta los principales puntos centrales de la investigación, que incluye los debates en torno a naturaleza y cultura (Ingold 1990, Viveiros de Castro 2004, de la Cadena 2010, Descola 2010), vinculados al concepto de “equivocación controlada” del antropólogo Viveiros de Castro (2004) y la “restauración de mundos” de Ana Ramos (2016) para analizar algunas categorías nativas y el proceso de subjetivación.

*Palabras clave:* Recuperación territorial- subjetivación- mapu

---

## 1. Introducción

El presente artículo se desprende de mi Trabajo Final de Licenciatura de Antropología (en adelante TFL) defendido en noviembre de 2019. En el mismo aborde el proceso de recuperación territorial de la comunidad mapuche Santa Rosa Leleque, ubicada en la localidad de Leleque provincia de Chubut. La misma se conformó el 14 de febrero de 2007, cuando desde la ciudad de Esquel se regresa a las tierras que la justicia había determinado en el año 2004 que pertenecen a la Compañía de Tierras del Sud Argentina S.A. (en adelante CTSA S.A), a pesar de la ausencia de títulos de propiedad. Santa Rosa Leleque está integrada por diez familias y veintiuna personas, aunque en el territorio comunitario viven Atilio Curiñanco y Rosa Rúa Nahuelquir, quienes son las caras visibles y autoridades de la comunidad. El resto de los integrantes viven algunos en Esquel, otros en Río Mayo (Chubut) y Pico Truncado (Santa Cruz) y regresan cada vez que pueden al territorio.

En dicha investigación retomamos parte de la experiencia vivida con la comunidad en el año 2007, en la que participé activamente por pertenecer al pueblo mapuche, aunque formalmente se inicia entre 2012 y 2016. El enfoque y método elegido fue el etnográfico y el trabajo de campo demandó estancias prolongadas en el lugar, donde se realizaron registros, observaciones y recolección de datos. La unidad de estudio fue la propia comunidad mapuche y mis interlocutores en campo son sus miembros, la familia Curiñanco-Nahuelquir. Las entrevistas se realizaron en el predio comunitario y en la ciudad de Esquel, donde asisten para realizar trámites administrativos y participar de otras actividades. Tuvimos en cuenta, asimismo, la dinámica de la comunidad con su diversidad de actores mapuche y no mapuche. Y si de metodología se trata, considero indispensable detenerme en mi propia autoadscripción y trayectoria. Si bien el hecho de ser mapuche y de haber participado en el regreso al territorio, ha condicionado mi mirada sobre algunas cuestiones y ha distinguido mi participación en el campo, hay detrás un arduo trabajo de "reflexividad" que se hace presente en el desarrollo del trabajo, y que por momentos coincide con la de mis informantes, también se contrasta, resignifica y tropieza o descubre un nuevo lugar (Guber 2004). Debo decir que el hecho de formar parte del pueblo mapuche y hacer un trabajo de investigación antropológica ha constituido una tensión permanente, pero las reflexiones de Julieta Quirós (2014) me inspiraron e impulsaron a pensar que nuestra condición de seres vivos es parte de la investigación etnográfica, en la que buscamos aprehender el proceso social vivo.

El objetivo de este trabajo se orientó a contribuir a los análisis sobre recuperación territorial atendiendo a la sujeción/subjetivación desde el estudio puntual del caso del pueblo mapuche. En el mismo busque analizar la categoría nativa recuperación territorial y sus implicancias sociales, políticas e históricas, indagando a la vez, los sentidos relacionados a la recuperación territorial de otros actores no mapuche como agentes estatales, la CTSA S.A y actores vinculados a esta. Por otra parte, se buscó indagar sobre los procesos de subjetivación política no sólo de los miembros que habitan en el predio de Santa Rosa Leleque y conforman la comunidad, sino también de allegados y familiares.

La experiencia de la familia, la comunidad, la movilización generada alrededor del conflicto y la recuperación territorial ha sido y es de gran importancia para nosotros como pueblo mapuche, ya que ha impactado en las subjetividades de diversas generaciones, despertando el orgullo de ser mapuche y encontrando allí -para quienes vivimos en la urbanidad- la posibilidad de conectarnos con nuestra *mapu* -tierra- y mantener la relación de reciprocidad con todos los seres que habitan en ella como *futakecheyen* -antiguos-, *pu newen* -fuerzas de la naturaleza- y *pu ngen* -espíritus proyectores-.<sup>2</sup> De esta manera en el TFL quedo plasmado mi propio proceso de "subjetivación política" y la de mi familia, ya que la recuperación en Santa Rosa interpeló las subjetividades de mis propios familiares. De esta manera visualizamos cómo opera la "sujeción y subjetivación", tanto a nivel personal como colectivo (Briones y Ramos 2010).

Recurrir al análisis desde la "subjetivación" fue una apuesta para reflejar lo procesual en las formaciones identitarias, así como su carácter contextual, histórico y contingente (Hall en

Restrepo 2004). Dicho esto, reconocemos un punto de partida en la concepción de Rose (2003), donde la "subjetivación" es un recurso "para designar los procesos y prácticas heterogéneas por medio de los cuales los seres humanos llegan a relacionarse consigo mismo y con los otros como sujetos de cierto tipo" (2003: 219). Inspirado en la propuesta de Foucault, Rose (2003) nos permite pensar que la circulación entre normas, prácticas legales, técnicas y relaciones de autoridad, influyen sobre la conducta de las personas, que para el caso mapuche-tehuelche incluye -en ese movimiento- la relación con la *mapu*. En suma, el regreso al lote implicó para los/las mapuche-tehuelche incluir acciones orientadas al nivel del reconocimiento estatal y legal, pero a su vez también, atender a las fuerzas de la naturaleza.

## **2.a "Entre comunidad, reservas, lof e idealizaciones. Tensiones alrededor de la "mapuchidad"**

La comunidad Santa Rosa Leleque se conformó el 14 de febrero de 2007, día que se regresó desde la ciudad de Esquel al lugar donde algunos de sus integrantes habían sido desalojados en el año 2002 y que desde el 2004 eran propiedad de la CTSA S.A por determinación de la justicia. Narrar el proceso de conformación comunitaria me llevó a indagar las representaciones y los sentidos de comunidad que manifiestan diferentes actores como el Estado, la CTSA y los propios sujetos mapuche involucrados en este conflicto.

Conformarse en comunidad implica cierto reconocimiento estatal, en el que se debe acreditar la ocupación tradicional del territorio, la historia y la organización interna del grupo. Esta es una de las formas en las que se han administrado las relaciones entre el Estado argentino y los pueblos originarios desde inicios de la década de 1980 (Briones 2005). La comunidad es la figura sobre la que se legisla en el país y de esta manera se excluye a aquellos grupos o individuos que no puedan acreditar estas pautas (Escolar 2007). Por consiguiente, se desconoce la diversidad de procesos de aboriginalidad por fuera de lo comunitario (Delrio 2004). De ahí que la comunidad indígena es la figura jurídica hegemónica en Argentina (Bidaseca et al 2008, Lenton 2009, Cladera 2013, Álvarez Ávila 2014a) y la obtención de la personería para ser reconocidos como comunidad es el mecanismo legítimo para lograr el reconocimiento, permitiendo así el acceso a diversos reclamos (Ramos y Delrio 2005). Este hecho forma parte de un proceso de construcción de "aboriginalidad", que siendo histórica y cambiante, Briones (2005, 1998) la define como un proceso de producción de alteridad.

Específicamente en Chubut los procesos de producción de "otros internos" (Briones 1998 y 2002) se orientaban a reconocer la existencia indígena en las reservas o colonias creadas por el Estado en el ámbito rural (Delrio 2005, Delrio y Ramos 2005, Crespo 2006). Para explicar ese reconocimiento hegemónico que asocia la idea de comunidad indígena con las reservas y colonias, necesariamente hay que remitirse a su origen, al siglo XIX, en las que las mismas fueron creadas por el Estado luego de las campañas militares perpetradas bajo la denominada "Conquista del Desierto" (1879 - 1885), en el que se incorpora el espacio patagónico al Estado nación. Esto se efectúa en concordancia con el modelo económico agroexportador, en el que las

tierras habitadas por distintos grupos indígenas, junto a su fuerza de trabajo, formaban parte de los bienes apreciados (Delrio 2005). De esta manera los pueblos originarios fueron desalojados de las mejores tierras, quedando bajo el control de la administración estatal y, básicamente, las tierras incorporadas al Estado Nación argentino se destinaron a la agricultura y ganadería, aunque entregadas a manos de grandes capitales (Delrio 2005). La localización de los sujetos indígenas en colonias, reservas o misiones, fue pensada como paso intermedio antes de su desaparición, asimilación o invisibilización (Briones 2004). Esto explica, en parte, que la política multiculturalista de la provincia reconozca a los indígenas que habitan las reservas surgidas en ese contexto (Delrio y Ramos 2005), desconociendo e invisibilizando otras identidades indígenas que están por fuera de esa espacialización.

Quienes participamos en la recuperación de Santa Rosa, desconocíamos otras formas de vivir la aboriginalidad por fuera de ese ámbito comunitario y al igual que la interpretación hegemónica, creíamos que en las comunidades rurales, se encontraba la vida "propiamente" mapuche. Previamente al retorno de Santa Rosa, en el proceso de autoadscripción, desde la ciudad recurriamos a las comunidades rurales en búsqueda del *kimün*, del conocimiento y saber mapuche ancestral. Para nosotros ese era el espacio donde se produciría por excelencia el mantenimiento de la tradición cultural. Considerábamos que allí se vivía una: Preservación (...) de cultura, lengua, arquitectura, creencias religiosas, pautas culinarias, modos de vestimenta, cultura material, modos de subsistencia, pautas de intercambio, etc... (Zapata, 2014: 9). De ahí que recuperar el lote Santa Rosa implicaba también recuperar esa forma de vida comunitaria que veíamos en los ámbitos rurales, representación hegemónica que nosotros/as, como mapuches movilizados y en la ciudad, también habíamos incorporado de manera acrítica y de la cual nos hacíamos eco de manera inconsciente. Articulado a esto, la situación particular de la comunidad en la que solo Rosa y Atilio habite todo el año el territorio, implicó el cuestionamiento de parte de otros/as mapuches movilizados, quienes han expresado: "¡No son comunidad! Porque hay una sola familia". Es decir, por un lado, nosotros/as como parte del pueblo mapuche tehuelche<sup>3</sup> y parte del activismo reproducíamos los esencialismos identitarios que se articulan con los sentidos sobre el campo, la ciudad y la autenticidad. Y por otro lado, la reproducción de la idea reificada, discreta y prístina de comunidad, que se relaciona con la figura legal predominante del Estado nación argentino para con los pueblos indígenas, pero que también forma parte de ciertas teorías clásicas que la antropología tenía sobre los grupos no occidentales, en la que predominaba la idea de comunidad como un todo cerrado y una unidad en sí misma. Si bien la comunidad Santa Rosa Leleque está compuesta por diez familias y veintiuna personas, todos emparentados con el matrimonio Curiñanco-Nahuelquir, la mayoría debe migrar, no sólo por cuestiones económicas, hacia a otros lugares de la Patagonia regresando cada vez que pueden a la comunidad. La construcción de una *ruka* -casa- en el año 2011 en la comunidad, fue otro de lo cuestionamiento que le han hecho a Santa Rosa otras personas mapuche, develando una vez más, ciertas idealizaciones de la forma de vida "puramente mapuche", en el que los materiales utilizados para su construcción (ladrillos, cemento y chapas) serían ajenos a la forma de construcción tradicional

que veíamos en las comunidades rurales. Alrededor de esta crítica se encuentran representaciones ancladas que se asimilan con condiciones que presentan a la pobreza como parte articulada a la vida mapuche, imagen que también reflejan los sectores hegemónicos provinciales.

Si bien las representaciones hegemónicas sobre lo indígena articularon en cierta forma la subjetividad mapuche, la posibilidad de comparar entre los sentidos solapados de estos con los de los sectores de poder como la CTSA S.A y la Sociedad Rural de Esquel, va a permitirnos observar las diferencias en los discursos emitidos por cada uno de los grupos. Desde un principio el argumento de la CTSA S.A giraba alrededor de poner en duda la autenticidad indígena para deslegitimar la recuperación territorial de Santa Rosa Leleque, negando la conformación comunitaria y pretendiendo llevar a juicio sólo a personas físicas como Rosa Nahuelquir y Atilio Curiñanco. Por otro lado, la Sociedad Rural de Esquel, integrada también por la CTSA, en febrero de 2011, a partir de un discurso difundido por los medios locales y provinciales, dijo reconocer solo a los aborígenes que habitan en las reservas, calificando como pseudoaborígenes a quienes realizaban recuperaciones territoriales, remarcando que realizaban usurpaciones, pero además tenían plata y estaban asesorados. De esta manera y bajo estas características, ese grupo hegemónico de la provincia desmerecía y negaba otras identidades indígenas que no se ajustaban a esos parámetros de aboriginalidad, predominando una mirada evolucionista y la dicotomía de la civilización versus la barbarie, ideas que movilizaron la consolidación del Estado Nación en el siglo XIX (Segato 2007, Gordillo y Hirsch 2010), esencializando así la falta de desarrollo de los sujetos indígenas (Lenton 2009). La mirada de estos grupos de poder es, en cierta forma, compartida con la de algunos grupos mapuche que, como vimos, esencializan la "comunidad". Sin embargo, podemos observar una primera distinción, ya que los grupos hegemónicos niegan directamente la identidad indígena de todas las personas mapuche que no se ajusten al parámetro estereotipado de pasividad y ruralidad. La impugnación de otros mapuches a Santa Rosa, en ningún momento desmerece la identidad étnica de quienes integran la comunidad, sino que remarcan que la conformación comunitaria gira alrededor de una sola familia, los Curiñanco-Nahuelquir, lo cual según ellos no es suficiente para constituir un *lof*. Por otro lado, el reconocimiento a las reservas aborígenes desde ambos sectores, manifiesta otras diferencias. Principalmente, estas constituían para nosotros/as desde la urbanidad, las únicas referencias étnicas y de ahí deviene su influencia en nuestras miradas a la hora comprender una comunidad y la mapuchidad en sí; que de todas maneras se alejan de la dicotómica mirada del progreso, a pesar de que se naturaliza la pobreza como aspecto constitutivo de lo mapuche. Contrariamente, el reconocimiento aborígen de los sectores hegemónicos contiene los parámetros del "multiculturalismo neoliberal" (Zizek 2001, Briones 2014) en el que los aspectos sociohistóricos se encuentran ausentes. Y aquí es donde se evidencia el problema, ya que las recuperaciones territoriales han desafiado a la hegemonía latifundista (Briones 2014) y por ello se pone en juego la disputa por la tierra. De esta manera, el mensaje de estos grupos se orienta a limitar a las reservas como el único espacio que podrían habitar los indígenas en la provincia. Así

se oculta en dicho mensaje la defensa de la propiedad privada, base del sistema económico occidental (García Hierro 2015). A partir de estas comparaciones se puede observar que los efectos de esas impugnaciones son diferentes, y que los sentidos solapados en la subjetividad mapuche distan mucho de los de los grupos hegemónicos.

## **2.b “Entre pliegues y comunalización: historias de vida, sentidos de pertenencias e identificaciones en el lof Santa Rosa Leleque”**

Las historias de vida de Atilio y Rosa me permitieron profundizar en lo que Rose (2003) denomina la “genealogía de la subjetificación”, evitando reducir el análisis solo a la dominación o subordinación a un sistema ajeno. Sin hacer hincapié en las historias de las personas, se busca su comprensión a partir de los diversos lugares, espacios y tiempos que han transitado históricamente, donde se manifiestan diferentes dispositivos, que en nombre de ciertos objetivos, procuraron modelar a los grupos sociales (Foucault, 1991).

Atilio Curiñanco nació el 16 de julio de 1952 en la localidad de Leleque, su mamá se llamaba Candelaria Llancaqueo y su papá Julio Curiñanco, ambos vinculados con los primeros pobladores de la reserva aborigen Cushamen y Ranquilhuao<sup>4</sup>. Su niñez remite a un espacio amplio de circulación entre las reservas aborígenes mencionadas y el lugar donde nació. Específicamente en el predio recuperado se encuentran dos ruinas de viviendas abandonadas - *taperas*-, donde vivieron varios familiares de él. Al reconstruir su vida antes de la recuperación Atilio no puede eludir la presencia de la Compañía o la Estancia, categorías que refieren a la “Estancia Leleque”, lugar donde está emplazado un Museo de la historia de la Patagonia y que pertenece a la CTSA S.A. Apenas se conformó la comunidad, Atilio cumplió el rol de *werkén* - mensajero- y en la actualidad es *lonko* del lof Santa Rosa Leleque, principal autoridad sociopolítica. Él hizo hasta sexto grado en la escuela N° 90 de Leleque, sin terminar nunca sus estudios primarios. A pesar de que su papá, luego de trabajar en muchas estancias de la zona, se incorporó a trabajar en la Estación Ferrocarril ubicada en dicha localidad, su sueldo resultaba insuficiente para mantener a toda la familia. Por eso cuando era niño junto a su padre pedían permiso a la administración de la Compañía para ir achurar, para poder alimentarse y a la vez practicaban la caza de liebre, de zorro y vendían las pieles de estos animales para subsistir. Sus innumerables recuerdos manifiestan una diferenciación a otras formas de vida en la que aún no estaba tan delimitada la propiedad privada y era incipiente la expansión del control sobre los territorios. Entre sus vivencias, algo que tiene muy presente es que, durante su niñez, le enseñaron la importancia del *respeto*. Y en este sentido, al igual que lo observado por Álvarez Ávila en Ancatruz (2014), el respeto forma parte de una categoría nativa central que se opone a una forma de vida *winka*- no mapuche-. También Atilio relata que durante su infancia “cuando venían los capataces de la estancia (empleados de la Estancia Leleque CTSA) todos tenían que hacer que trabajaban, sino los llevaban a trabajar a la estancia (...). Ley de la vagancia le llamaban” (Atilio, enero de 2012). Esta normativa mencionada fue creada en el siglo XIX para sostener la mano de obra del modelo latifundista (Lobato 2000).

Específicamente, el relato de Atilio se ancla en el periodo en el que los sujetos indígenas ya se encontraban bajo el dominio de un Estado argentino inserto plenamente en el mercado mundial (Briones y Delrio 2002). El año en que nació el *lonko* -1952- remite al periodo del gobierno peronista (1946-1955), cuya política indigenista se caracterizó por una retórica populista e inclusiva, donde se incrementaron y adquirieron algunos derechos de ciudadanía como la obtención del DNI y el mejoramiento del trabajo rural (Gordillo e Hirsch 2010, Lenton 2009). Hasta aproximadamente los catorce años, Atilio participó en distintas ceremonias mapuche como casamiento, *catan cahuín*<sup>5</sup>, y en los *camarukos*<sup>6</sup> que hacían un año en Cushamen y otro año en Ranquilhuao. Allí iba con su mamá y su abuela, quienes hablaban en *mapuzungun* -habla de la tierra-, aunque su madre ya había incorporado palabras del castellano. A los 17 años viajó a Buenos Aires a hacer los trámites para ingresar al servicio militar. Allí estuvo dos años y tuvo que trabajar hasta juntar dinero y poder regresar al sur. Una vez que volvió, trabajó en una diversidad de empresas constructoras, hasta que finalmente terminó en el frigorífico de Esquel, sin recordar el año que se trasladó a vivir a esa localidad.

Por su parte, Rosa Rúa Nahuelquir nació el 20 de julio de 1960 en Mina de Indio, paraje que forma parte de colonia Cushamen. Cuando tenía cinco años sufrió su primer desalojo, gendarmería llegó hasta el lugar, y junto a su familia los llevaron a la fuerza a vivir a localidad de El Maitén. Ella tenía diez hermanos y debió alimentarse de las achuras que iban a buscar a la Estancia del mismo nombre, que pertenece a la CTSA. También, tuvo que salir a trabajar y a limpiar casas "para comer un poco de pan" (Rosa Nahuelquir, febrero de 2017). Allí fueron a la escuela donde era muy discriminada por su apellido, y cuando se comunicaban con sus hermanos en *mapuzungun*, "las maestras les pegaban y les daban con la regla hasta que dejaron de hablarlo" (Rosa Nahuelquir, febrero de 2017). También, en la escuela le cortaron las largas trenzas que tenía porque decían que eran propensas a tener piojos. Esto condice con la política indigenista nacional que en el siglo XX conjuga reformismo liberal e higienismo con el fin de buscar la extinción indígena definitiva o su asimilación (Lenton 2009). La escuela primaria fue un instrumento de la política de asimilación y de castellanización adoptada en el siglo XIX bajo el proyecto de modelo de nación europea y homogénea (Golluscio 2006). Actualmente Rosa entiende más del *mapuzungun* de lo que lo habla, y le resulta difícil reconstruir el aprendizaje de su lengua. A los siete años fue enviada a trabajar a un hotel de Ñorquinco, la patrona no tenía hijos y la estaba criando, Rosa administraba en el hotel y ayudaba en todas las labores a cambio de comida y vestimenta, sin un sueldo de por medio. En Ñorquinco vivió hasta los trece años cuando su madre la fue a buscar y así se trasladó hasta la ciudad de Esquel junto a su mamá, y allí tuvo que trabajar limpiando casas, y debió recursar primer grado en la Escuela número 24, continuando hasta sexto grado, sin llegar nunca a finalizar la primaria. Rosa es bisnieta de Miguel Ñancuche Nahuelquir, figura reconocida de la colonia Cushamen, referenciado como el "último cacique" (Delrio 2010, Ramos 2010). Uno de sus abuelos, Remigio Nahuelquir, marido de Paula Nahueltripay siempre le decía a Rosa "¿Cuándo vamos a ir a plantar bandera a Cushamen? ¡Si supiera que ahora tenemos plantado acá!" (Entrevista Rosa Nahuelquir, 2017). Con este

comentario el abuelo le sugería ir a hacer la ceremonia del *camaruko*. Su abuela Paula además, era tamborera en dichos eventos, rol importante que cumplen algunas mujeres y que consiste en tocar durante la ceremonia el instrumento mapuche denominado *cultrún*. Su abuela, siempre le habló a Rosa del *camaruko*, pero ella nunca había participado de esta ceremonia hasta que se inició el conflicto en el año 2002.

Rosa y Atilio se conocieron hace 44 años, en el barrio Bella Vista de Esquel. Este fue el tercer barrio periférico creado en dicha ciudad, que se formó luego del desalojo del año 1937 realizado en Colonia Nahuelpán<sup>7</sup>, y del desalojo del entonces barrio Las Latas, hoy denominado Don Bosco. Allí tuvieron tres hijos. Luego se fueron a vivir al Barrio Vepam, este se funda luego del desalojo de lo que fue el Barrio El Calafatal, ubicado en el barrio Estación de Esquel en la época de la dictadura. En el año 1986 Rosa empezó a trabajar en la fábrica textil denominada "Texcom", donde ganaba ochenta centavos la hora, y para poder ganar un poco más, trabajaba un mes completo haciendo horas extras, incluyendo los días domingo. Allí estuvo trabajando veinte años, hasta 2002, cuando cerró la fábrica. Esta experiencia es común a otras trayectorias de personas mapuche y fue señalada como una nueva subjetividad que Ramos y Delrio (2005) llaman "desocupado mapuche". Este periodo de la historia nacional coincide con el proceso de desindustrialización, en el que se produce el cierre de la industria nacional y la desocupación, pleno momento de hegemonía neoliberal (Escolar 2007).

Desde acá podemos comprender la forma en que se traman ciertos regímenes y prácticas que van a determinar las relaciones y experiencias de Rosa y de Atilio antes de la recuperación territorial. Las historias de vida de Rosa y de Atilio nos muestran que ya consolidado el Estado-nación, transitaron un proceso de "subalternización" (Ramos 2017), en el cual la administración estatal ya había definido los lugares para ubicar a los indígenas y los criterios para negociar ciudadanía. Al mismo tiempo, su experiencia viviendo en un barrio periférico de la ciudad en Esquel, se encuentra atravesada por el "proceso de alteridad", en el que al igual que mi familia, no se manifestaba una autoadscripción desde la identidad étnica mapuche. La experiencia de la desocupación fue nodal en ese proceso que incidió en el auto-reconocimiento mapuche y en la recuperación territorial.

Luego del cierre de la fábrica textil, en agosto de 2002, Rosa, Atilio, y algunas de sus hijas y nietos, vuelven al lote Santa Rosa de 712,70 hectáreas. Por información de los familiares de Atilio que vivían ahí, sabían que ese predio se encontraba abandonado y que no pertenecía a la compañía. El organismo que trata en Chubut los asuntos de tierras, el Instituto Autárquico de Colonización, confirmó oralmente que esas tierras eran fiscales y que estaban desocupadas, aunque luego negó haber realizado tal confirmación. Pero en octubre de 2002 las fuerzas policiales los desalojaron. Posterior a esto, el matrimonio es acusado del delito de usurpación por la CTSA. Transitar esta experiencia también va a ser importante en el proceso analizado, ya que luego del desalojo es que se acercan a la Organización 11 de Octubre<sup>8</sup> y de ahí comienzan a relacionarse con otras comunidades mapuche-tehuelche y a articular con distintos movimientos sociales para defenderse ante tal acusación y reclamar el lote en cuestión. Así emprenden distintas acciones



como: conferencias de prensa, cortes de rutas, comunicados, entre otras, con el objetivo de denunciar la apropiación ilegal del lote por parte de la multinacional Benetton. Es en este contexto que comienzan a participar en distintos *camarukos* y Rosa retoma la práctica del tejido mapuche *-witrál-*, conocimiento que su mamá le transmitió desde niña, pero había dejado de practicar desde que trabajaba en la fábrica. En el año 2004 se dio inicio al juicio en el Tribunal de Justicia de Esquel, resultando ser sobreseídos de los cargos de delito de usurpación en el ámbito penal. Pero en la instancia civil, la justicia determinó que las tierras pertenecen a la CTSA, a pesar de la ausencia de títulos de propiedad, de las pruebas contundentes presentadas por los abogados defensores que develaron el negociado de la tierra en Patagonia, junto al recuerdo de Atilio de haber nacido en la zona. En noviembre de ese mismo año el matrimonio junto a otras personas mapuche y no mapuche viajaron a Italia, a reunirse con el empresario Luciano Benetton para expresarle la restitución del lote Santa Rosa, sin llegar a ningún acuerdo que pusiera fin al conflicto.

Estas trayectorias permiten entrever ciertos mecanismos que van a derivar en que Atilio y Rosa recuperen el lote en el año 2007. Aquí es donde la memoria adquiere cierto potencial para sostener el arraigo al territorio (Ramos, Tozzini y Crespo 2016), aquello que Ramos (2017) menciona como las "memorias indígenas en contexto de lucha" (2017:35). Por tanto, este componente se configura en un instrumento, que va a determinar los conocimientos, la experiencia y las relaciones para poder sostener la recuperación territorial y disputar así la propiedad de las tierras (Rose 2003). Entonces es de manera paulatina que se van desarrollando esos procesos de subjetivación política, que además se van a articular con la experiencia de lo que Ramos denomina "restaurar mundos" (2016), en la que la relación con los ancestros, los *newen* y la *mapu* van a resultar relevantes para sostener el devenir comunitario.

El resto de los integrantes de la comunidad, con el paso del tiempo, han ido ocupando diferentes roles que hacen a la vida de la comunidad y a su autonomía. Para sostener la recuperación territorial todos contribuyen económicamente y regresan cada vez que pueden a Santa Rosa, aunque siempre están presentes para las actividades mapuche que son de suma importancia como las ceremonias del *wiñoy tripantu* (año nuevo mapuche) y el *camaruko*, de todas maneras, su regreso también está condicionado por el calendario escolar y laboral, regresando en temporada de invierno y verano. Graciela Curiñanco (43) es la hija mayor del matrimonio de Atilio y Rosa, también fue parte del retorno a la tierra en 2002 junto a su marido e hijos, cuando ambos estaban desocupados. Luego del desalojo migraron a Pico Truncado (Santa Cruz), allí se encuentran trabajando hasta el día de hoy. Ella siempre recuerda la odisea de ir visitar a su abuela cuando se encontraba en Ranquilhuao. Graciela, al igual que su mamá Rosa, tiene el rol de *werkén*. Su hijo Emir (17) fue *piwichen*, rol importante que ejecutan los varones jóvenes durante el *camaruko*. Liliana Curiñanco (36) es la hija menor del matrimonio y también se trasladó hasta Pico Truncado por el mismo motivo que Graciela. Ella es ama de casa y trabaja de manera independiente haciendo trabajos de costura. Hoy es la *cultrunera* de la comunidad, rol que fue transmitido por *pewma*<sup>9</sup>, y adquirido mientras aprendía junto a las *pillan kushe-ancianas con*

*fuerzas*- que iban a Santa Rosa para las rogativas de los primeros años, aprendiendo además a cantar *tayil*, que son los cantos sagrados que referencian algún elemento de la naturaleza que se asocia además con el espíritu de las personas. Lily en Pico Truncado participa de la organización Newen Mollfuñ -fuerza de sangre- junto a sus tres hijos. Allí realizan actividades de recuperación y fortalecimiento de la cultura, y se encuentran en un proceso de revitalización del *mapuzungun*. Dos de sus hijos cumplen el rol de *piwichen*, y en Pico Truncado se opuso a que uno de ellos realizara el juramento a la bandera argentina. Esto le generó algunas discusiones con las docentes que cuestionaron su identidad. José (41) es el más chico de los varones y nació en Ranquihua, asistido por su abuela paterna quien era partera, actualmente vive en Pico Truncado y es obrero de la construcción. Por lo general, cuando se encuentra desocupado vuelve al territorio. Cristian (42) es el mayor de los varones y vivió en Leleque junto a sus abuelos hasta 1999, cuando ingresó al Ejército Argentino: "Conozco todo... algunos campos que tienen de más, las reservas... Me acuerdo que en el 97 o 98 inauguraron el museo, pero mi abuela no quiso ir...por algo habrá sido..." (Cristian Curiñanco, febrero de 2017). Él vive en Río Mayo (Chubut) junto a su compañera y sus tres hijas, dos de ellas son *calfumalen* - *mujer azul*- de la comunidad, y en junio del 2016 enterraron la placenta de su hija más chica en el territorio comunitario "así que ella es de allá" (Cristian Curiñanco, febrero de 2016). En el *camaruko* es quien ordena la ceremonia. Franco Curiñanco (23) es hijo de Graciela, pero fue criado por Rosa y Atilio, a quienes quiere como padres. Él está más presente en el territorio, ya que vive en Esquel y por eso su vida actualmente transcurre entre esa ciudad y el predio recuperado. Desde niño Franco ha vivenciado todo este proceso, fue el primer *piwichen* de la comunidad y en palabras de él "me he criado con eso de creer en lo ancestral, en la tierra y trabajarla..." (Franco Curiñanco, febrero de 2017). Más allá de que todos los hijos e hijas del matrimonio no habiten el territorio todo el año, esto no significa que los mismos no participen de la vida comunitaria, ya que ocupando diferentes roles a lo largo del tiempo, hacen a la unidad tradicional mapuche como es el *lof* y a su organización interna (Brow 1990), disputando los criterios clásicos de comunidad "territorializada".

## **2.c "Lo jurídico: entre plegamientos y rupturas"**

Si bien el conflicto se desenvuelve en el ámbito jurídico, desde el 2011 se encuentra suspendido el procedimiento seguido por la CTSA S.A. en contra de la comunidad mapuche Santa Rosa Leleque, ya que la Cámara de Apelaciones del Noroeste de Chubut declaró aplicable la ley nacional de emergencia en materia de propiedad y posesión indígena N° 26.160.<sup>10</sup> Ahora bien, analizar este proceso permitió observar otras sujeciones y subjetivaciones diferentes a las de antes (Rose 2003).

Desde un principio la comunidad cuenta con el asesoramiento jurídico del Grupo de Apoyo Jurídico por el Acceso a la Tierra<sup>11</sup>, y durante este lento proceso tanto Rosa como Atilio han ido adquiriendo con el devenir del conflicto ciertos conocimientos sobre esto, aunque sin llegar a ser expertos jurídicos. En este sentido, Atilio expresaba:

Nosotros no tenemos claridad de la justicia *winka*... pero nosotros hemos roto una barrera y justamente es la ley...la recuperación se ha hecho...nosotros estamos acá. Hemos luchado con lo que hemos podido, hemos tenido miles de denuncia, hemos tenido las autoridades muchas veces acá...pero el mejor producto que podemos mostrar es que hemos roto una barrera y es que nosotros estamos en el territorio...el respeto al territorio es nuestra guía... (Atilio Curiñanco, febrero de 2017).

Ahora bien, abordar este aspecto e indagar sobre ello, me permitió observar que el énfasis del devenir de la comunidad está puesto, no tanto en el proceso judicial, sino más bien en las prácticas rituales. Por este motivo, han desafiado varias medidas impuestas por la CTSA y, por otra parte, ellos estiman que "si la Mapu hubiese querido que nos vayamos, ya lo hubiera hecho sentir. Así que parece que tan mal no estamos haciendo" (registro de campo, febrero de 2014). El cuidado del predio es parte de ese respeto al territorio, pero además, desde ese 14 de febrero de 2007 se hizo *guellipún* o rogativas pequeñas para pedir permiso a las fuerzas del lugar e ingresar al lote. También se realizaron estos rituales en cada instancia en la que se intervenía el lugar, como por ejemplo cuando se comenzó a construir una *ruka*, aunque también ante las reiteradas demandas de desalojo. Sumado a esto, desde el primer año de recuperación la comunidad comenzó a realizar *camarukos*.

## **2.d "El devenir comunitario: mapu, newen y futakecheyen. Tensiones entre cultura y naturaleza"**

Al recuperar el territorio prevalecía la idea de que retornando a la *mapu* recuperábamos el contacto con ella y todos los seres que en ella habitan, como *newen* y *futakecheyen*. De esta forma íbamos recobrando nuestra cultura que en las ciudades no habíamos podido aprender, practicar, reproducir del todo y libremente, ya que la habíamos perdido bastante producto de la imposición *winka*. Esto forma parte del proceso de subjetivación política, que incluye a la familia Curiñanco- Nahuelquir, pero también a otros activistas mapuche de la zona. Es decir que la noción de cultura cobraba sentido para nosotros/as a partir de la misma relación con la *mapu*.

En los últimos años la disciplina antropológica ha incluido nuevos debates y cuestionamientos en torno a la cultura, puesto que la concepción más difundida se limita a identificarla con la acción propiamente humana. Sobre todo se remarca, que dicha noción es propia de los pueblos occidentales y que adquiere sentido a partir de su distinción con la naturaleza a la que se puede dominar o contemplar. En efecto, la naturaleza sería todo aquello que es independiente a la intervención humana (Ingold 1990, Viveiros de Castro 2004, de la Cadena 2010, Descola 2012). De acuerdo a Latour (2007) esto sería constitutivo del pensamiento moderno, y expandido por Europa ha orientado a concebir a los indios en una etapa inferior de evolución, o últimamente, como portadores de otra cultura (Blaser 2013, de la Cadena 2010). Contrariamente la cultura de los pueblos no occidentales, como la mapuche-tehuelche, incluye interacciones que para muchos pertenecerían al orden de la naturaleza (de la Cadena, 2010).

Sin embargo, me interesa retomar que el concepto de cultura presente en este proceso puede ser repensado como un "equivoco", parafraseando al antropólogo Viveiros de Castro, quién propone la categoría analítica de "equivocación controlada". Con esta idea se refiere precisamente a que "no es una falla en el entendimiento sino una falla al entender que los entendimientos no son los mismos y que no están relacionados con modos imaginarios de "ver el mundo" sino con los mundos reales que están siendo vistos" (2004: 11). Entonces esta propuesta da pie para pensar que por un lado se refleja un uso de la noción de cultura predominante, pero por otro lado no es así ya que dicha noción es articulada con otros seres no humanos, como la *mapu*. Desde la "equivocación controlada" no se busca corregir la equivocación sino más "bien enfatizarla y potencializarla para ampliar el espacio imaginativo entre dos lenguajes conceptuales en contacto" (Viveiros de Castro, 2004: 10).

La comunidad enuncia, que entre las actividades que realizan se encuentra el "Fortalecimiento de la cultura comenzando desde la espiritualidad en defensa de nuestro territorio". Y manifiestan la "Recuperación de la tradición: ej. Vivencias, autonomía, costumbres, artesanías, etc" (Carpeta Relevamiento Territorial página 8, folio 23). Precisamente la espiritualidad forma parte de ese contacto con la *mapu*. Ahora bien, con respecto a la recuperación de la tradición, hay un uso contradictorio de los términos. Por un lado, para la Real Academia significa la "transmisión de noticias, composiciones literarias, doctrinas, ritos, costumbres, etc., hecha de generación en generación" (<http://dle.rae.es/?id=aDbG8m4>). Y por otro, recuperación refiere a la adquisición de lo que antes se poseía. Este componente contradictorio, al igual que sucede con la definición de cultura, necesariamente invita aquella propuesta analítica de "equivocación controlada". De ahí que el uso de algunos términos contienen otros aspectos o dimensiones que no se ajustan con las denominaciones convencionales. Al cumplir los diez años de la recuperación territorial, la comunidad expresó en un comunicado lo siguiente:

A lo largo de estos años se ha logrado recuperar el derecho ancestral y cultural, el derecho que el estado no ha reconocido. Cuando hablamos de derecho ancestral y cultural nos referimos a la utilización de los conocimientos que nos han dejado nuestros ancestros; al afianzamiento del pensamiento originario mapuche; al contacto con la *mapu* (tierra) realizando nuestras acciones con respeto, conciencia, sentimientos cuidados y trabajo a la tierra; a la realización de diversas actividades ancestrales como, *camarikun*, *nguellipún*, *trawn*, *katancawin*, entierro ancestral, nacimiento ancestral; cada actividad llevada adelante de acuerdo a la normativa de la naturaleza que aunque no esté escrita, nuestros abuelos y antepasados nos dejaron como legado (Comunicado, 14 de febrero de 2017).

En concordancia con de la Cadena (2010), que la comunidad Santa Rosa Leleque apele al derecho ancestral y cultural no reconocido estatalmente, puede constituirse en un indicador de ruptura con la política moderna. Para la investigadora, la política indígena incorpora lo que ha sido establecido al ámbito de lo ritual, simbólico o religioso, y es por eso que las actividades de los sujetos indígenas trascienden las distinciones entre el mundo natural y social. Ana Ramos (2016) al estudiar los mapuche movilizados de la zona del noroeste patagónico, inspirada en los trabajos de Walter Benjamin propone pensar en términos de "restauración", es decir, comprender la

historia como parte de un deterioro, destrucción y pérdida. Esta perspectiva incluye una concepción de la política centrada en la ideología de la recuperación del pasado, pero que nada tiene que ver con realizar una copia fiel de lo pretérito. En ese sentido, la antropóloga no hace foco en la "ontología mapuche" sino en la "política de restauración mapuche", que según ella se orienta hacia la reconstrucción de lazos (entre personas mapuche con sus ancestros y fuerza del entorno) y, hacia la producción de lenguajes que disputan y tensionan las categorías ontológicas hegemónicas. Pensando desde esta propuesta de Ramos, el proceso de recuperación territorial puede enmarcarse como parte del camino hacia la "restauración de mundos", la cual se conjuga con un derecho ancestral que incluye la vida pasada traída al presente y la continuidad, o como dice la comunidad: lo que los "abuelos y antepasados nos dejaron como legado", develando así otra lógica diferente a la *winka*.

En esta dirección, cuando realizamos la recuperación ese 14 de febrero del 2007 estuvimos atentos a otras normas, prácticas y relaciones de autoridad (Rose 2003) que involucran la relación con la *mapu* y todos los seres que en ella habitan. Quienes participamos ese frío verano supimos que la relación con la *mapu* se estaba concretando ya que llovió, las montañas aparecieron nevadas y un arco iris inmenso se hizo presente. Lo que podría haberse entendido como un clima no favorable (de la Cadena 2009), para nosotros era una de las formas en que la naturaleza, es decir la *mapu* y todos sus seres, se manifestaban, expresaban y se hacían presente ante nosotros/as. Álvarez Ávila (2017), al levantarse viento en la rogativa de la comunidad de Ancatruz, analiza las señales como categoría nativa mapuche y propone que las mismas no deben homologarse con mensajes propiamente dichos sino más bien pensarse como instancias de comunicación. Como ella observa, esas señales se relacionan con las fuerzas existentes de la naturaleza que poseen intencionalidad y agencia como los humanos, y pueden percibirse como un afín, como un otro constitutivo, sea dañino, inocuo o benéfico.

Atilio de manera ofuscada decía:

(...) Acá es donde uno asume el compromiso y descubre mejor como es el planteo del compromiso. Porque a ser desalojado, que el juez nos diga que no se puede hacer nada porque la causa estaba terminada y todo eso (...) nosotros no somos más que un ejército, no somos más que los jueces. Esto no es tan simple, si fuera una cosa simple si, ya nos hubiese dejado de hinchar las pelotas (...). Por eso digo, si hacemos las dos comparaciones, si nosotros nos quedamos con la normativa aquella del *winka*, nosotros no estaríamos acá (...) (Atilio, febrero de 2017).

Como ya mencionamos, a pesar de que parte del conflicto entre la comunidad mapuche Santa Rosa y la multinacional no deja de desenvolverse en el ámbito jurídico, la importancia de permanecer en el territorio recuperado radica en la voluntad de la *mapu*, que en palabras de Atilio sería lo contrario a la normativa *winka*. Precisamente el enojo de Atilio, lejos está de una simple manifestación. La decisión de habitar el territorio, entonces no se reduce a entender la tierra como un bien para obtener recursos. En 13 años de habitar Santa Rosa, la comunidad aún no puede practicar el anhelo de una economía de auto subsistencia, y las condiciones de habitarla son difíciles por la falta de agua caliente, gas, luz eléctrica, entre otros. Se suma a esto, el

duro invierno patagónico que con nevadas y heladas hace difícil sobrellevar la vida en Santa Rosa. Por ello, es la *mapu* y todas las fuerzas del lugar como *newen* y *futakecheyen* quienes afectan en el devenir de la comunidad y en las decisiones de las personas mapuche. De esta manera, la *mapu* y su compromiso con ella no forma parte de una "ontología occidental", que contrariamente a los mapuche llevaría estas nociones al ámbito de la naturaleza.

Articulado a lo que vengo narrando, existe una concepción mapuche denominado: *az mapu*. Esta refiere al orden del mundo y vida mapuche que deriva de la relación de reciprocidad generada entre las personas y el espacio territorial específico que se habita, involucrando elementos sociales, religiosos, económicos, políticos, entre otros. Por eso aquí radica la importancia de la práctica del *camaruko*, que adquiere un carácter obligatorio y se configura como la actividad primordial y sacralizada (Course 2008, Petit y Álvarez Ávila 2014). Esta ceremonia se realiza en febrero como parte de las actividades para conmemorar el aniversario de recuperación, es decir la fecha en que retornamos a la *mapu*. Por lo general dura tres días y tiene un propósito de agradecimiento a las fuerzas y espíritus de la naturaleza. El *camaruko* además de ser el espacio y el momento primordial de contacto con la naturaleza, es el lugar donde se sociabiliza con la *mapu* y todos los seres. Pero a la vez es donde se actualiza nuestro mundo mapuche y donde se adquiere *kimün*. Así, las habilidades de habitar y devenir de Santa Rosa, se articulan con todos los seres presentes en la naturaleza, en la *mapu* y por ende en la cultura.

### 3. Conclusiones

Este escrito presenta los principales puntos centrales de la investigación del TFL en la que abordé el proceso de recuperación territorial del lof Santa Rosa Leleque, teniendo en cuenta los procesos de sujeción y subjetivación política. La perspectiva de la subjetivación de Rose (2003), permitió, por un lado, transgredir el criterio instrumental y estratégico con el que suelen pensarse estas recuperaciones, por ejemplo, en los abordajes de los medios masivos de comunicación. Por otro lado, permitió indagar sobre la idea hegemónica de comunidad en la provincia, que gira alrededor de las reservas creadas en el siglo XIX, develando el desconocimiento de las personas mapuche sobre otras formas de vivir la mapuchidad por fuera de esa grupidad, como así también la esencialización alrededor de la figura de las reservas. También pudimos entrever los discursos de los diferentes actores como el Estado, la multinacional y el propio mundo mapuche-tehuelche, abordar cada uno nos permitió percibir que el efecto de los mismos es disímil, ya que los mensajes de los grupos hegemónicos se orientan hacia la defensa de la propiedad privada, mientras que los de los grupos mapuche se orientan alrededor de la idea de (re)estructurar el mundo o "restaurarlo" (Ramos 2016), en una provincia donde está profundamente desacreditado ser indio por fuera de la espacialización de las reservas.

Las historias de vida de Atilio y Rosa nos revelan cómo ha sido la incorporación de ellos a la vida nacional, una vez consolidado el Estado-nación. En definitiva, las vidas de los integrantes del lof permitieron mostrarnos aspectos estructurales que atraviesa a todo el pueblo mapuche. Incluir la narrativa de otros integrantes de la comunidad, posibilitó observar los procesos de

comunalización (Brow 1990) y tensionar de esta manera la idea de identidad y comunidad territorializada, fija, cerrada y estable. Entonces, en relación al objetivo propuesto, observamos múltiples variables y dimensiones que inciden en la vida de las personas. Entre estas se encuentra el aspecto jurídico y legal, dimensión que se articula con el desarrollo del retorno al territorio y en las personas que transitan este proceso. Ahora bien, el trabajo de campo en la comunidad nos llevó a reflexionar y observar que dicho aspecto no es desestimado por la comunidad, y de acuerdo a esto, es que los integrantes de Santa Rosa han ido reconociendo ciertos argumentos legales, pero el énfasis de sus miembros está orientado hacia las prácticas rituales y ceremoniales. Como hemos ido advirtiendo la cultura de los pueblos no occidentales, como la mapuche-tehuelche, incluye interacciones que para muchos pertenecerían al orden de la naturaleza. Y en el proceso de "restaurar el mundo" (Ramos 2016), al desandar este camino el modo de cohabitar depende de los acuerdos con esos otros seres que habitan la *mapu*. Así se manifiesta la relación de reciprocidad entre las personas y el espacio territorial específico que se habita y se articula con la concepción mapuche, el *az mapu*. De acá deriva la importancia de la ceremonia del *camaruko* y su realización adquiere un carácter obligatorio, debido a esa relación recíproca.

En vista del objetivo propuesto, observamos que los procesos de sujeción/subjetivación (política) no desaparecen y no son libres, ni autónomos. En relación a esto es que lo agenciamientos políticos continúan articulándose encontrando sujeciones y subjetivaciones diferentes. Ya son trece años de habitar Santa Rosa y la *mapu* lejos está de comprenderse como algo inerte, sin vida. Contrario a ello, la *mapu* y todos los seres que en ella habitan tienen voluntad y agencia, de ahí que emerge ese sentimiento de confianza, de habitarla y de sostener la vida en el lugar a pesar de lo difícil de sobrellevarlo.

#### 4. Notas

<sup>1</sup> La Compañía de Tierras del Sud Argentino S.A. fue fundada en 1889 y pertenece al grupo italiano Benetton. Posee más de 900 mil hectáreas en las provincias de Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz. Su principal actividad es la ganadería, pero además practica la agricultura. También se dedica a la forestación de pinos y posee acciones en la industria petrolera y minera.

<sup>2</sup> Para profundizar sobre este tema, ver Foerster (1993), Álvarez Ávila (2014 a y b, 2017).

<sup>3</sup> En Chubut sobresale la referencia indígena como Mapuche-Tehuelche.

<sup>4</sup> Colonia Cushamen fue creada en el año 1884, por el Estado argentino para reubicar a los grupos mapuche que se encontraban bajo representación del cacique Miguel Ñancuche Nahuelquir. Y Ranquilhuao es un paraje ubicado en dicha Colonia Pastoril.

<sup>5</sup> Ceremonia que se realiza en el tránsito hacia la juventud de las mujeres y consiste en perforar sus orejas para que puedan portar *chaway*- aros-.

<sup>6</sup> El *camaruko*, referenciado también como Nguillatún, es la principal ceremonia que se realiza en época de levantamiento de cosecha.

<sup>7</sup> Nahuelpan es la reserva más cercana a la ciudad de Esquel, referencia del turismo local y provincial.

<sup>8</sup> Organización de comunidades mapuche-tehuelche, creada en 1992 en la ciudad de Esquel, referente de los reclamos indígenas en la provincia de Chubut (Ramos y Delrio 2005, Briones y Ramos 2010). Actualmente se encuentra disuelta.

<sup>9</sup> Traducido literalmente como sueño, su significado tiene importancia en la vida individual y colectiva.

<sup>10</sup> Ley que declara la emergencia en materia de posesión y propiedad indígena. Suspende por cuatro años la ejecución de sentencias y cualquier acto procesal o administrativo cuyo objeto sea el desalojo o desocupación de las tierras contempladas. Esta ley fue prorrogada desde entonces.

<sup>11</sup> Organización que conforma el Centro de Políticas Públicas para el Socialismo (Ceppas) y brinda asesoramiento jurídico a pueblos originarios y campesinos.

## 5. Bibliografía

ÁLVAREZ ÁVILA Carolina (2014) "Ser Mapuche en (tre) mundanizaciones: sentidos y tensiones de pertenencia y devenir en una comunidad mapuche neuquina". Tesis doctoral inédita. Doctorado en Ciencias Antropológicas, FFyH- UNC.

--- (2017) "Levantar viento en la rogativa. Señales, equivocaciones y comunicaciones entre humanos y fuerza de la naturaleza." Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología (N° 29): pp. 149-173. Doi: <https://dx.doi.org/10.7440/antipoda29.2017.07>

BIDASECA, K.; GIGENA, A.; GUERRERO, L.; MILLÁN, F. y QUINTANA, M. "Dispositivos miméticos y efectos de identidad. Ensayo de una interpretación crítica sobre las personerías jurídicas y las comunidades originarias". Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. Año 2 (n° 3): pp. 1-18.

BLASER, Mario (2013) "Ontological Conflicts and the Stories of peoples in spite of Europe. Toward a Conversation on Political Ontology". Current Anthropology Vol. 54, (N°. 5): pp.547-568.

BRIONES, Claudia (1998) La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia. Buenos Aires: Ediciones del Sol. 112

---(2005) Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad. Buenos Aires: Antropofagia.

---(2014) "Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos". Cuadernos de Antropología Social (N°40): pp. 49-70.

BRIONES Claudia y RAMOS Ana (2010) "Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación. Aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut". En GORDILLO Gastón y HIRSCH Silvia. (comps.), Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina, (pp. 39-78). Buenos Aires: La Crujía.

BRIONES Claudia y DELRIO Walter (2002). "Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)". En TERUEL Ana, LACARRIEU Mónica y JEREZ Omar (comps). Fronteras, ciudades y estados, (pp. 45-78). Córdoba: Alción editora.

BROW, James (1990) "Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past". Anthropological Quarterly, Vol. 63 (N°1): pp. 1-6.

CRESCO, Carolina (2006) ""Entre el "deber" y el "derecho": patrimonio arqueológico y obligaciones sociales en Patagonia Argentina". Intersecciones en Antropología, 7: pp. 63-75. DESCOLA, P. (2012) Más allá de la Naturaleza y la Cultura. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

DE LA CADENA Marisol (2009) "Política indígena: un análisis más allá de „la política“". WAN E-Journal Red de Antropologías del Mundo/World Anthropologies Network, 4: pp. 139-171.



- (2010) "Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond `politics". *Cultural Anthropology* 25(Nº2): pp. 334-370.
- DELRIO Walter (2005) *Memorias de expropiación Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- DELRIO Walter; LENTON Diana; PAPAZIAN Alexis (2010) "Agencia y política en tres conflictos sobre territorio Mapuche: Pulmarí/ Santa Rosa- Leleque/ Lonko Purran. *Sociedades de Paisajes Áridos y Semi-áridos*. *Revista Científica del Laboratorio de Arqueología y Etnohistoria de la Facultad de Ciencias Humanas*, Año II, vol. II: pp. 125-143.
- DELRIO Walter y RAMOS, Ana (2008) "Corrales de piedra, campos abiertos y pampas de camaruco. *Memorias de relacionalidad en la Meseta Central de Chubut*". *Memoria Americana* 16 (Nº 2): pp.149-165.
- ESCOLAR Diego (2007) *Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en la Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- FOUCAULT, Michel (1991) *La gubernamentalidad*. En AAVV, *Espacios de poder*. Madrid: La Piqueta.
- FOERSTER Rolf. (1993) *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Universitaria S.A.
- GROSSBERG Lawrence. 1992. "Power and Daily Life". En *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge: 89-111. Resumen no literal para el seminario "Las trayectorias de la memoria. Debates y perspectivas, el espacio social hegemónico y la memoria situada". Ana Ramos, Mariela Rodríguez. 2008.
- GARCIA HIERRO Pedro (2004), "Territorios Indígenas: tocando a las puertas del derecho". *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. (Nº 39): pp. 277- 306.
- GOLLUSCIO Lucía (2006) *El Pueblo Mapuche. Poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- GORDILLO, G y HIRSCH Silvia (2010), "La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas y emergencias indígenas en la Argentina". En GORDILLO Gastón y HIRSCH Silvia (comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, (pp. 15-38). Buenos Aires: La Crujía.
- GUBER Rosana (2004) *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- INGOLD Tim (1990), *Sociedad, naturaleza y el concepto de tecnología*. *Archeological Review from Cambridge* 9 (Nº1): pp. 5-17. Traducción de Andrés Laguens. INGOLD, Tim. 2000. *The perception of the Environmet: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge.
- LENTON Diana (2009), "Política indigenista: una construcción inconclusa". *Anuario Antropologico*, I, junho 2010, ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro: pp. 1- 42.
- LOBATO, Mirta (2000), "Los trabajadores en la era del "progreso"". En LOBATO, Mirta. *El progreso, la modernización y sus límites (1880-1816)*. Colección Nueva Historia Argentina T.V., (pp. 465- 506). Buenos Aires: Sudamericana.
- PETIT Lucrecia y ÁLVAREZ ÁVILA Carolina (2014) "Pero que el camaruco no lo dejen de hacer, pase lo que pase". *Tensiones y (meta) reflexiones sobre las rogativas mapuche*. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol. 4 (Nº 2). Disponible en: <http://corpusarchivos.revues.org/1226> QUIRÓS, Julieta. 2014. "Etnografiar mundos vividos. Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología". *Publicar*, Año XII (Nº XVII): pp. 47-65.
- RAMOS, Ana (2005). *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)*. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. m.i.
- (2010) *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuche-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2016), "Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche"; *Avá*; 29 (Nº12): pp. 131-154.

--- (2017), "Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias". En BELLO Álvaro, GONZÁLEZ Yéssica, RUBILAR Paula y RUIZ Olga (Eds.), Historia y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria, (pp. 32-50). Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.

RAMOS Ana, CRESPO Carolina, TOZZINI Alma (2016) "En busca de recuerdos ¿perdidos? Mapeando memorias, silencios y poder." En RAMOS Ana, CRESPO 117 Carolina, TOZZINI Alma (Comps), Memorias en Lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad, (pp. 13-50). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.

RESTREPO, Eduardo. 2004. "Cartografiando los estudios de la etnicidad". En Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault, (pp. 15-33). Bogotá: Editorial Universidad del Cauca.

ROSE, Nikolas (2003), "Identidad, genealogía, historia". En HALL Stuart y DU GAY Paul (comps.) Cuestiones de identidad cultural, (pp. 214-250). Buenos Aires: Amorrortu:

SEGATO R. 2007. La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad. Buenos Aires: Prometeo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2004) "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America 2 (N°1): pp. 3-22.

ZAPATA, Laura (2014), "Ser y no ser indio/a Mapuche. Pueblo indígena y diseminación". En GUBER Rosana (Comp.), Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo, (pp. 185-227). Buenos Aires: Miño y Dávila.

ZIZEK Slavoj (2001), "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En JAMESON Frederik y ZIZEK Slavoj (comps.), Estudios culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo, (pp. 137-188). Buenos Aires: Paidós. Fuentes primarias: 118 Carpeta de Relevamiento Territorial. 2014