

# “¿Qué tenemos que demostrar?”

## Recuperar vínculos con el pueblo mapuche frente a los discursos sobre la pérdida de identidad en Viedma (provincia de Río Negro)

Autor:

Cecchi, Paula Inés

Tutor:

Rodríguez, María Eva

2022

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

Posgrado

Paula Inés Cecchi

**“¿Qué tenemos que demostrar?”**

**Recuperar vínculos con el pueblo mapuche frente a los  
discursos sobre la pérdida de identidad en Viedma  
(provincia de Río Negro)**

Tesis de Doctorado en Antropología

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

Directora Mariela Eva Rodríguez

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

2022

Recuperar lo imposible  
como Leftraru cuando todo estaba inaccequible

No te rendiste  
cuando todo estaba invisible

(Luanko, *Champurria*, 2021)

A Nieves Bravo.

## Agradecimientos

Agradezco a las personas vinculadas al pueblo mapuche con quienes compartí instancias de trabajo de campo, a quienes me convocaron a participar en sus proyectos y a pensar y construir otros en conjunto: el *Trokinche Inan Leufu Mongueiñ*, la *lof Waiwen Kürruf*, la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán, la *lof Coña Huenchufil*, la familia de Atahualpa Martínez Vinaya, Taiana Quinteros, Lilén Manquín, Hugo Aranea, Inti Aranea, Nicolás Echandi, Hermelinda Tripailafken, Carla Ruiz, Yolanda Victorica, Ana Navarro, Carlos Godoy, Claudia Curaqueo, Juan Millaqueo, Cecilia Palma, Dalia Chaina, Ailén, Rocío Schlieper Llanca, Rocío Andrade, Pedro Arballo, Adela Cayupán, Juan Carlos Anduelo. Gracias por la disposición a conocernos, a conversar, a enseñarme, a interpelarme y a sentipensar juntas.

A mi directora Mariela Eva Rodríguez, por todo el camino recorrido juntas desde que era estudiante de Licenciatura. Por acompañarme con amor, paciencia y confianza, por promover espacios en los que hacer mi camino e impulsarme a construirlo. Por todas sus (muchas) lecturas, conversaciones y correcciones hechas con dedicación, que me enseñaron a hacer lo que hago. Por hacerlas siempre desde el cuidado y el respeto hacia mi trabajo.

A quienes construyen y luchan diariamente por una educación pública y popular, y especialmente a quienes fueron mis docentes. A la Universidad de Buenos Aires, donde cursé mis estudios de grado y posgrado. A las instituciones que financiaron esta investigación: el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET); la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación; y la Universidad Nacional de Río Negro.

A mis compañeros del Grupo de Estudio sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS), y particularmente, a aquellas con quienes más instancias de trabajo he compartido:

Malena Pell Richards, Marcela Tomás, Kaia Santisteban, Mariel Bleger, Ayelén Fiori, Valentina Stella, Ana Ramos, Celina San Martín y Carolina Crespo. Desde el viaje a El Hoyo donde las conocí, agradezco formar parte de un espacio en el que aprendo no solo a hacer Antropología, sino que el compañerismo y la sororidad existen en el ámbito académico.

A mis compañeres del Centro Interdisciplinario de Estudios sobre Derechos, Inclusión y Sociedad (CIEDIS) de la Universidad Nacional de Río Negro, y especialmente a Mariana Rulli y Soledad Vercellino, quienes me abrieron las puertas de ese espacio cuando llegué a Viedma y promueven un espacio de trabajo fundado en el cuidado y el respeto. A Javier Serrano por su codirección de mi beca doctoral de CONICET y por convocarme a los proyectos de investigación que dirige.

A las personas con quienes compartí la participación en los proyectos de extensión “*Müley iñ mishawael kimün*” (Universidad Nacional de Río Negro) y “*Taiñ nütram, taiñ zungüm*” (Universidad Nacional del Comahue) en Viedma.

A mis amigos que viven en otros lugares, por todas las formas que encontramos de superar la distancia física desde que volví a Viedma. A Joaquín y Laura, quienes a partir de entonces me hicieron sentir acompañada en el regreso. A Sol, Ana, Carla y Gabriel, por dejarme seguir en el grupo y por continuar dudando juntas en torno a la Antropología. A Estefanía, Sofía, Irina y Lucía por las conversaciones diarias, por no necesitar preguntar para saber que estamos y nos tenemos. A Mariana, por seguir haciendo crecer nuestro amor de hermanas. A Julieta, por lo hermoso de compartir un poco de vecindad. A María Paula, por darme una segunda oportunidad después de la primera. A mis compañeres del Bachillerato Popular 2 de enero y de Wallmapu Rebelde.

A la familia, por acompañarnos con amor y apreciar mi trabajo, aun sin saber muy bien de qué se trataba: Noemí, Pedro, María Elena, Silvia, Alejandra, Marcos, Facundo, Gerardo, Hilda y toda la familia de Rodrigo. A mi mamá, a Daniel y a Alejandra, por cuidarnos con

amor, y especialmente por cuidar a Manu y darme mucho del tiempo que me llevó este trabajo. A Alicia, mi mamá, por enseñarme a sostener mis proyectos. A Gustavo, mi papá, por enseñarme a conversar. A los dos por mostrarme lo hermoso de disfrutar el trabajo propio.

A mi compañero, Rodrigo, por ser el primero en valorar mi trabajo. A Manu, por acompañarme en tantos viajes e instancias de trabajo para esta tesis, que empezaron cuando él estaba en la panza. A ambos, gracias por tanto amor como para cambiar el paso y esperarme en esta etapa. También por a veces no hacerlo, y llevarme a priorizar lo hermoso de vivir el presente juntas.

### **Financiamiento**

Esta investigación ha sido financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) a través de una Beca Interna Doctoral otorgada al proyecto titulado: *Procesos de visibilización de comunidades mapuche y mapuche-tehuelche en la Zona Atlántica de la provincia de Río Negro*, (2016-2022). Asimismo, ha sido parcialmente financiada por los siguientes proyectos de investigación: “Procesos de recordar y olvidar en contextos de subordinación. Memoria como producción de conocimiento y de políticas de re-categorización” PICT 1117-2014 (2014-2017), dirigido por Ana M. Ramos; “Regímenes de historicidad, parentesco y cosmopolítica en comunidades indígenas de tres regiones argentinas: Gran Chaco, Piedemonte andino y Pampa Patagonia” PICT 2757-2016 (2017-2021), dirigido por Florencia C. Tola; “Las nuevas comunidades indígenas en el valle inferior de Río Negro” PI 40-C-587 2017 UNRN (2017-2019), dirigido por Javier Serrano; “Conflictos ideológicos, epistemológicos y ontológicos. Reflexiones desde el *diálogo de saberes* entre pueblos indígenas, investigadores académicos y gestión pública” UBACYT 20020170200258BA (2019-2020), dirigido por Mariela E. Rodríguez; “Proyectos de vida y migración en contextos rurales rionegrinos” PI 40-C-734 2019 UNRN (2019-2021), dirigido por Javier Serrano;

“Conflictos ideológicos, epistemológicos y ontológicos entre pueblos indígenas, académicos y Estados. Reflexiones desde etnografías comprometidas colaborativas, políticas interculturales y humanidades digitales” UBACYT 20020190100173BA (2020-2022), dirigido por Mariela E. Rodríguez; “Territorialidad, relacionalidad y ancestralidad: Los procesos de organización política de comunidades mapuche y tehuelche y los heterogéneos escenarios de estatalidad” PICT 2019-2019-2642 (2021-2023), dirigido por Valentina Stella; y “Subjetivaciones políticas del pueblo Mapuche Tehuelche. Trayectos diversos en los procesos de pertenencia y de devenir” PI 40-B-897 UNRN (2021-2024), dirigido por Ana M. Ramos.



## Índice

<b>Resumen</b> .....	11
<b>Introducción</b> .....	12
Estructura de la tesis.....	18
<b>Capítulo 1. Coordinadas teóricas y metodológicas</b> .....	23
Situando una etnografía.....	24
<i>De las políticas asimilacionistas a las multiculturales e interculturales</i> .....	24
<i>La Capital Histórica de la Patagonia</i> .....	27
Nación, aboriginalidad y mestizaje en Argentina .....	31
Traducción e hibridez en la conceptualización de lo racial y el mestizaje .....	37
El mestizaje como ideología, hegemonía y dispositivo .....	41
Procesos de sujeción, subjetivación e identificación .....	46
Agencia cotidiana y memoria en contextos de sufrimiento social .....	48
Recorridos metodológicos: Estrategias, desvíos y conversaciones.....	52
Puntos suspensivos.....	61
<b>Capítulo 2. Fijación y violencia epistémica en la categoría descendiente. Sedimentaciones históricas del mestizaje en Río Negro</b> .....	62
Asimilar: La epistemologización del saber provincial y las políticas desarrollistas.....	65
<i>“Sobre el alma del tehuelche puso el sello el español”: El desarrollo y el espíritu provincial</i> .....	66
<i>“Marginales heteromorfos”: Descendientes en un estudio antropológico</i> .....	73
<i>Interdiscursividades: La Antropología que fue y la que no fue</i> .....	82
Incluir o excluir: Formas de violencia epistémica en tiempos de neoliberalismo y de fortalecimiento del pueblo mapuche .....	89

<i>“Sus riquezas para todos construyendo la Nación”</i> : Neoliberalismo, seguridad y diversidad cultural.....	90
<i>“Descendientes piqueteros”</i> : El discurso de la seguridad y la criminalización de la protesta .....	96
<i>Descendientes cuantificables: El discurso de la inclusión</i> .....	108
Reflexiones finales .....	117
<b>Capítulo 3. Articulaciones entre el mestizaje, el dispositivo de tierras fiscales y las políticas de archivamiento</b> .....	120
Pérdidas y dispersiones en el archivo de la Dirección de Tierras .....	123
<i>Sangre mapuche en las manos: La regulación moral de lxs pobladores</i> .....	125
<i>Sedimentaciones del mestizaje en los usos de la categoría poblador disperso</i> .....	135
<i>Medio públicos, medio privados: Las políticas de archivamiento</i> .....	146
La “política de desaparición de la memoria” del Archivo Histórico de Río Negro.....	153
<i>Esto no es un archivo: Historia de una emergencia</i> .....	154
<i>“Es indetenible que la memoria aparezca”</i> : Archivo y recuperaciones desde perspectivas mapuche.....	163
Reflexiones finales .....	175
<b>Capítulo 4. “Encontré que había otros tan raros como yo”. Críticas al racismo, emociones y procesos de sanar entre jóvenes mapuche</b> .....	178
Enunciar y denunciar el racismo .....	182
<i>“Los sin nadie vamos a venir y vamos a estar acá”</i> .....	184
<i>“Estábamos atravesados por esa violencia”</i> .....	189
“Transformar el dolor en amor y en arte” .....	199
<i>Encontrarse en torno al dolor y la bronca Crece Desde el Pie</i> .....	200
<i>“Uno se cae y diez nos levantamos”</i> .....	206

“ <i>Mapuche escucha, únete a la lucha</i> ” .....	215
No hay revoluciones tempranas .....	221
<b>Capítulo 5. “No sé qué tenemos que demostrar”. Desplazamientos e impensables del dispositivo de pérdida de identidad en la experiencia de la <i>lof</i> Lonconao Ñanculeo Diumacán</b> .....	225
La compulsión a recordar y demostrar .....	229
“La historia es la que habla por nosotros, de por qué estamos ahí desde hace mucho” .....	234
Papeles perdidos, consejos guardados y la larga historia de disputa territorial .....	241
Expectativas, desencuentros y reflexividades en el campo: ¿Algo que demostrar? .....	247
Contradicciones y desplazamientos frente a la pérdida de pureza .....	256
Reflexiones finales .....	262
<b>Capítulo 6. “<i>Inche tu fa ñi küpalme</i>”. Heteroglosias y conflictos ontológicos en torno a la descendencia en contextos de recuperación del <i>mapuzugun</i></b> .....	265
“ <i>Trawleiñ feimew wiñolei taiñ mapuche ngen</i> : Nos reunimos para regresar a nuestro ser mapuche” .....	269
<i>Lugares y estrategias mapuche: Pentukün en un taller de mapuzugun</i> .....	271
<i>Desvíos y ocasiones cotidianas en torno al cambio de código</i> .....	277
Descendiente como categoría autoadscriptiva .....	281
Conflictos ontológicos desde el concepto de <i>küpalme</i> .....	291
No quedarse en la foto: Diálogos en torno a la reconstrucción de un tejido social .....	299
Reflexiones finales .....	313
<b>“Estamos vivos para acordar cómo seguir caminando”. Reflexiones a modo de cierre</b>	317
<b>Referencias bibliográficas</b> .....	326
<b>Fuentes</b> .....	357

## Resumen

A partir de una etnografía desarrollada en Viedma (Río Negro, Argentina) entre 2015 y 2022, esta tesis analiza las tensiones entre los proyectos de fortalecimiento identitario mapuche y la hegemonía sustentada en la ideología del blanqueamiento y el mestizaje degenerativo. Se argumenta que el discurso que postula la pérdida de identidad mapuche como un proceso lineal e irreversible se articula al estereotipo del “mapuche puro” como parte del *dispositivo de pureza y pérdida de identidad*, que produce sujeciones a través de su reiteración cotidiana. Actualmente dicho dispositivo opera a través de una *doble ambivalencia*, en base a la cual las personas a quienes se les adjudican o que reconocen vínculos con el pueblo mapuche son definidas como incompletas, y se les exige que demuestren requisitos para “poder ser” reconocidas como mapuche, a la vez que mediante prácticas racistas se las excluye de la argentinidad. Desde marcos ontológicos propios relativos a la constitución subjetiva, los proyectos de las comunidades y organizaciones mapuche orientados al fortalecimiento de su pueblo les permiten compartir recuerdos y silencios, y configurar comunidades emotivas. Al participar en dichos proyectos, quienes reconocen tal ancestralidad, se posicionan frente a dicho dispositivo mediante *desplazamientos subjetivos*. Los colectivos mapuche refieren a estos procesos como “sanar”, en tanto implican releer experiencias personales y familiares dolorosas desde el reconocimiento del lugar de alterización subordinada en la que el Estado y la sociedad les han colocado, y habilitar lugares de agencia en la vida cotidiana, aun cuando éstos no necesariamente se traducen en categorías establecidas de identidad/diferencia.

## Introducción

Un domingo de abril de 2016, la comunidad *Waiwen Kürruf* de la ciudad de Viedma organizó una jornada recreativa en un terreno del Barrio Santa Clara. El objetivo de la actividad era visibilizar a la *lof* en el barrio —específicamente en un lugar que tenía valor comunitario, donde habían pintado un mural— y convocar a les vecines<sup>1</sup>, con la intención de que se preguntaran por su identidad y sus vínculos con el pueblo mapuche. El Santa Clara, habían comentado en una reunión de la comunidad, es un barrio popular en el que históricamente ha vivido mucha gente mapuche<sup>2</sup>.

Unos días antes del domingo, integrantes de la *lof* se acercaron a la Escuela Primaria N° 263 para invitar a les niños del barrio a la jornada y mostrarles de qué se trataba el juego de *palín* que iban a desarrollar. Según explicaron ese día, el *palín* es un juego que en el pasado se usaba para resolver discusiones, y se realiza en equipos, con palos llamados *wüño* y una pelota. Aclararon también que no es un juego de competencia, sino que gana el equipo más unido y compañero, que haga participar y ayude a todes sus integrantes. Si bien en aquel entonces me encontraba viviendo en Buenos Aires, en esa ocasión había viajado a Viedma (capital de la provincia de Río Negro), por lo que fui invitada a ambas actividades.

---

<sup>1</sup> He orientado la escritura de este texto a partir de criterios de lenguaje no sexista e inclusivo, tal como ha sido aprobado por el Consejo Directivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (2019). Esta decisión se basa en un posicionamiento que —antes que nada— es político y retórico, que asume la performatividad del lenguaje (tal como analizo en relación a otros temas en la tesis) y que constituye una apuesta y un agenciamiento que, al no estar regulado, permanece abierto a la multiplicidad (Kalinowski et al., 2020). Particularmente, mi interés ha estado puesto en no imponer identidades genéricas arbitrariamente, lo que ocurre cuando se usa el masculino genérico, y las declinaciones heterosexuales (*a/o*). En esta búsqueda, he utilizado términos inclusivos y no declinados por el género (como por ejemplo *persona*), la “e” (cuando esta letra marca el inclusivo) o la “x” (cuando la “e” masculiniza el término) al describir el campo etnográfico.

<sup>2</sup> En ese momento no lo sabía, pero varias situaciones y experiencias significativas que analizo en la tesis ocurrieron en el barrio Santa Clara: las reuniones de la *lof Waiwen Kürruf* (cuya historia analizo en el capítulo 4) en la casa de Hugo Aranea, el *logko* de la comunidad; un taller de *mapuzugun* (al que me refiero en el capítulo 6), y también la investigación de la antropóloga Antonia Peronja realizada en la década de 1970 (que analizo en el capítulo 2).

Viedma no solo era el lugar que había elegido para realizar el trabajo de campo en el marco de mi investigación doctoral, sino también mi ciudad natal. Cuando llegué al lugar, además de varias personas de la *lof* a quienes ya conocía, estaba Chango, a quien me habían nombrado pero no sabía quién era. Chango resultó ser Nico, un excompañero de la primaria. Nos pusimos al día en la puerta de la escuela, mientras esperábamos que las maestras y los niños vinieran al patio. Me contó que hacía un tiempo había empezado a buscar la historia de su familia y a reconocerse como mapuche.

Chango y yo cursamos la primaria en la década de los noventa, en la Escuela Primaria N° 1 “Francisco de Viedma”, ubicada en el centro de la ciudad. Él iba al curso B y yo al A. Varios de mis compañeros se cambiaron a escuelas privadas durante la primaria, y muchos lo hicieron al comenzar la secundaria. Del B no se cambió nadie. La mayoría de quienes realizaron estudios superiores o universitarios y quienes accedieron a cargos como funcionarios fueron a mi curso. Aunque no las pudiéramos explicar, nos dábamos cuenta de que había diferencias en la composición social entre las dos divisiones. Al A íbamos sobre todo niños de familias de clase media que vivían en el centro. Quienes iban al B en general vivían en barrios más periféricos y sus familias tenían menos recursos económicos.

Muchas veces nos vinculábamos de formas que hacían palpables y establecían formas de discriminación en torno a esas desigualdades. Recuerdo a compañeros de mi curso entrar al aula después de haber jugado al fútbol contra el otro curso en el recreo, y decir del otro equipo que eran unos negros. Cuando tenía nueve o diez años, supe que un compañero de escuela del otro curso “gustaba de mí” y, cuando estaba con mis amigas, solía referirme a este compañero con una expresión discriminatoria, que hacía alusión al color oscuro de la piel.

Los libros y los temas que trabajábamos en clase no decían nada sobre las desigualdades, la discriminación y el racismo que atravesaban nuestros vínculos. Tampoco decían algo que hubiera posibilitado a Chango (entonces Nico) pensar que él era mapuche. “Lo

que hacíamos sobre el pueblo mapuche era como un trabajo más, sobre algo del pasado, ajeno”, dijo una vez que hablamos sobre la primaria (Nicolás Echandi, comunicación personal, 23 de junio de 2018). En mi memoria, el manual de 4° grado sobre la historia y geografía de Río Negro presentaba a los pueblos mapuche y tehuelche como una sumatoria de rasgos folclóricos (recuerdo tener que dar lección sobre cada uno), los ubicaba antes de la *Conquista del desierto* y después hacía borrón y cuenta nueva<sup>3</sup>. La tapa del libro tenía a un indígena en taparrabos mirando hacia la derecha, replicando a aquel dibujado en el escudo provincial oficial en ese momento<sup>4</sup>. Los 12 de octubre celebrábamos el *Día de la raza* (y unos años más tarde en la secundaria, les docentes nos hicieron pintarnos la cara y vestir con plumas).

La presentación del *palin* se hizo corta en la escuela del Barrio Santa Clara. Todas las niñas querían pasar a jugar, pero no había tanto tiempo. Después del juego, Claudia (una de las maestras, que es mapuche) y los integrantes de la comunidad explicaron que el *palín* no es un juego de competencia, y les enseñaron a gritar el *afafan*<sup>5</sup>. Salimos de la escuela casi sordos, y conmovidos. “¡Qué energía!” Dijo alguien. Reencontrarme con Chango otra vez en una escuela me pareció paradójico. Aunque la escuela nos posicionó en determinados lugares, que marcaban desigualdades, e invisibilizó su historia y la de muchas personas que la transitaban (no solo estudiantes), él terminó tomando otro camino; incluso volvió a una escuela a enseñar y a decir que la historia de otras niñas podía ser como la suya.

Un tiempo después, en otro viaje de trabajo de campo, me encontré con la edición actual del manual de 4° grado que habíamos usado en la primaria. El texto era el mismo, cambiaban algunas imágenes (entre ellas la de la tapa). Esta vez lo usaba un niño mapuche, que le había

---

<sup>3</sup> La mamá de una amiga, que guardó todos los manuales que usamos en la escuela, me prestó el libro de mi amiga. Me sorprendí al reconocer que el manual describe a la Conquista como un acontecimiento violento, y menciona que no todas las personas indígenas murieron en ese momento. No guardo mi carpeta, pero no recuerdo que ninguna de esas ideas estuviera incluida entre los contenidos de nuestras clases.

<sup>4</sup> En el segundo capítulo detallo los cambios en el escudo provincial, y analizo su relación con los cambios en el discurso hegemónico sobre los pueblos indígenas y la identidad provincial.

<sup>5</sup> El *afafan* es un canto mapuche que se realiza para dar fuerza y movilizar buenas energías.

explicado a su maestra que su pueblo existía, por lo que hablar de sus prácticas y costumbres en tiempo pasado estaba mal. También había decidido que, en el acto de promesa a la bandera, él prometería por la *wenufoye*, la bandera mapuche.

Las escenas con Chango y el reencuentro con el manual se presentaron como situaciones que condensan y sintetizan sentidos y lecturas acerca de ese contexto social, en el que había crecido y al que ahora volvía para estudiar. Estas situaciones muestran que, en los últimos veinte años, algunas cuestiones cambiaron en los procesos de reconocimiento del pueblo mapuche, en tanto que otras permanecen igual. Seguramente, también, algunas de ellas existían durante mi infancia, pero no me resultaban visibles en ese entonces. Actualmente, algunos libros escolares y narrativas oficiales se mantienen intactas, y siguen definiendo al pueblo mapuche como parte del pasado. A la vez, es posible prometer a la *wenufoye* en muchas escuelas, el 12 de octubre se conmemora como *Día de Respeto a la Diversidad Cultural*, y las comunidades mapuche llevan sus propuestas y conocimientos a los espacios escolares. También hay personas que, como Chango, han orientado búsquedas a partir de las cuales se reposicionan frente a los discursos hegemónicos que las alterizan y discriminan, y se “reencuentran” o “recuperan” vínculos con el pueblo mapuche que les habían sido negados previamente.

Las experiencias como la de Chango ponen en tensión una idea vigente en el sentido común, que recuerdo haber escuchado muchas veces como habitante de la ciudad: la de que en Viedma no hay gente mapuche, sino en todo caso *descendientes*, ya que —según estos discursos— en caso de existir deberían parecerse a las imágenes que mostraba el manual y vivir en el campo, entre otras cuestiones. A medida que fui avanzando con el trabajo etnográfico que analizo en esta tesis, reconocí que esta idea se entramaba en disputas en torno a cómo nombrar —y junto con ello cómo y dónde posicionar— a quienes se les adjudican y/o reconocen vínculos con el pueblo mapuche, pero no se autoadscriben de ese modo. Precisamente, términos



tales como *descendientes, pobladores dispersos, nadies, sin nadies, gente de los barrios, negros* suelen atribuir vínculos con el pueblo mapuche (autoidentificaciones y/o adscripciones impuestas) entre personas que no se identifican como indígenas. Estas disputas alcanzan también a quienes sí se reconocen como mapuche, pero cuya pertenencia es puesta bajo sospecha desde lecturas hegemónicas. En estos conflictos, identifiqué con claridad dos posiciones: la de colectivos mapuche y la de las agencias hegemónicas —tanto estatales como privadas, entre las que se encuentran fundaciones y algunos medios de comunicación—. Más que palabras solamente, fui reconociendo que estas formas de nombrar producen de modos distintos, y en conflicto, aquello que se busca nombrar: al pueblo mapuche y a la población que vive en la provincia<sup>6</sup>. También, comprendí que tales apelativos afectan y son afectados según los modos en que las personas vivencian y actúan en su vida cotidiana, así como también de acuerdo con los caminos que les habilitan o impiden la posibilidad de vincularse con sus historias familiares y con la del pueblo mapuche.

El objetivo de esta tesis consiste en analizar las tensiones, los disensos y los desplazamientos que se producen cotidianamente entre, por un lado, las prácticas involucradas en los procesos de recuperación de vínculos con los ancestros y con la lucha del pueblo mapuche, en contextos de fortalecimiento identitario en la ciudad de Viedma y, por otro, los dispositivos hegemónicos que, además de instalar la pérdida de identidad como un proceso lineal e irreversible, imponen formas normativas de ser mapuche.

El argumento central es que el discurso que postula la pérdida de identidad mapuche como un proceso lineal e irreversible se articula con el estereotipo del *mapuche puro* como

---

<sup>6</sup> Esos conflictos se expresan, por ejemplo, en las lecturas sobre la proporción de habitantes mapuche en la provincia. Mientras que según el último Censo Nacional de Población y Vivienda (Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2015) el 7,1 % de la población de Río Negro se reconoce como descendiente de o perteneciente a un pueblo originario —y el 87,9 de ese porcentaje lo hace como mapuche, lo que representa el 6,24 % de la población provincial—, durante mi trabajo de campo he escuchado a muchas personas mapuche decir que la mayoría o más del 60 % de la población provincial es mapuche y/o tiene ese origen.

parte de un dispositivo normativo de poder, que produce sujeciones a través de su reiteración cotidiana. Dicho dispositivo se inscribe en la ideología hegemónica en Argentina sobre el blanqueamiento y el mestizaje degenerativo, y se basa en una concepción sustancialista de la identidad. En el contexto actual, en el que los discursos sobre la asimilación, el multiculturalismo y la interculturalidad se sedimentan de maneras contradictorias y no sistemáticas en el sentido común, el *dispositivo de pureza y pérdida de identidad* opera a través de una doble ambivalencia. En base a ella, las personas a quienes se les adjudican o que reconocen vínculos con el pueblo mapuche son definidas como incompletas, y se les exige que demuestren requisitos para “poder ser” reconocidos como mapuche, a la vez que mediante prácticas racistas se les define como tampoco del todo argentines. La norma de pureza y pérdida de identidad se articula de maneras particulares con distintas políticas: con aquellas criminalizadoras hacia el pueblo mapuche, con las que reconocen los derechos indígenas, pero reproducen la imposición de identidad y la negación de la agencia de personas que se autoadscriben como mapuche y descendientes, y con las que naturalizan los procesos de despojo territorial y de la memoria.

En oposición a esta norma, los proyectos orientados por personas y grupos mapuche hacia el fortalecimiento de su pueblo posibilitan compartir recuerdos, olvidos, silencios y emociones, y configuran *comunidades emotivas* —que desde marcos epistemológicos y ontológicos propios implican conversaciones con otras personas y seres—. Los colectivos mapuche refieren a esos procesos como *prácticas de sanar*, en la medida en que implican releer experiencias personales y familiares dolorosas, desde el reconocimiento del lugar de alterización subordinada en la que el Estado y la sociedad les han colocado. Quienes reconocen ancestres, pero no se autoadscriben como mapuche, más que sostener una oposición unívoca plantean desplazamientos y actúan en intersticios frente a la hegemonía. Al poner en acto estos movimientos y relacionarse con los proyectos de recuperación y fortalecimiento del pueblo

mapuche, quienes los impulsan se reposicionan en sus vínculos con sus ancestros y ya no los definen únicamente por lo que —en términos hegemónicos— les falta para “demostrar” o “poder ser” mapuche. Dichos reposicionamientos son resultado de trabajos de articulación y emergen como resultado de procesos sobredeterminados.

En otras palabras, en el marco de prácticas cotidianas de socialización y recuperación de conocimientos, memorias y territorios, los posicionamientos y movimientos heterogéneos de quienes reconocen vínculos con el pueblo mapuche —relacionados con posibilidades, pero también con intencionalidades diversas— no necesariamente se traducen en categorías establecidas de identidad/diferencia. Sin embargo, producen efectos —también heterogéneos— en relación a los dispositivos hegemónicos. Esta cotidianeidad involucra acciones, que no siempre se enmarcan como dando una lucha, pero desde las cuales sus protagonistas habilitan lugares de agencia y reflexionan sobre sus sentidos de pertenencia cotidianamente.

### **Estructura de la tesis**

He organizado la tesis en seis capítulos, de los cuales el primero contextualiza histórica, teórica y metodológicamente el trabajo que abordaré en los restantes. Al inicio de este primer capítulo describo el recorte espacial y temporal de la tesis. El recorte temporal está centrado en el pasaje entre dos momentos históricos: aquel, marcado por la provincialización de Río Negro, en 1957, en el que operaron políticas asimilacionistas, y el que comienza en el periodo de la transición democrática, en 1983, y llega hasta el presente, en el que las políticas públicas y los procesos organizativos del pueblo mapuche ponen el acento en la valoración de la diversidad cultural y en los derechos indígenas. Describo el contexto espacial en torno al relato oficial, que erige a la ciudad de Viedma como *Capital Histórica de la Patagonia*. La delimitación del

marco teórico, por otra parte, aborda los siguientes ejes, que estructuran el argumento central de la tesis: las políticas de construcción de nación y aboriginalidad en Argentina, con particular atención a aquellas que involucran al pueblo mapuche; las conceptualizaciones acerca de cómo operan y qué efectos producen la alterización étnico-racial y el mestizaje, así como los modos en los que dichas conceptualizaciones se inscriben en tanto ideologías, construcciones hegemónicas y dispositivos; los procesos de sujeción-subjetivación e identificación; y las prácticas cotidianas a través de las cuales, en contextos atravesados por la violencia y el sufrimiento, los sujetos elaboran modos de rehabitar e intervenir en el contexto social. Finalmente, presento la perspectiva metodológica construida en el transcurso del trabajo, orientada a comprender la reflexividad de las personas con quienes me vinculé, y a construir instancias de diálogo, compromiso y colaboración. A lo largo de la tesis, la misma investigación se fue constituyendo como tema de reflexión colectiva y articulándose con proyectos definidos por las personas y colectivos mapuche, mientras iba explicitando mi propia reflexividad y complejizando el enfoque teórico que orientó el análisis de los procesos abordados.

En el segundo capítulo, contextualizo históricamente y analizo las continuidades y discontinuidades en los usos hegemónicos del término *descendiente*, que se han ido produciendo y solapando en Río Negro desde su conformación como provincia en 1955. Las continuidades se relacionan con el hecho de que, a lo largo del período estudiado, la adscripción de descendencia ha sido impuesta, a partir de los mismos diacríticos y de la idea generalizada sobre la pérdida de identidad, que inscribe las políticas de mestizaje en el ámbito local. Caracterizo a esa imposición como una *fijación* y una forma de *violencia epistémica*, que define a quienes son nombrados como descendientes por lo que *les falta, no tienen o perdieron* y, al hacerlo, niega sus experiencias subjetivas. Las discontinuidades en los usos de dicha categoría se vinculan con cambios en los modos de producción de vínculos entre nación y pueblos

indígenas desde la década de 1980. En la primera etapa, los descendientes eran nombrados para ser asimilados. En ese momento, la Antropología tuvo un lugar central en la construcción del saber sobre la descendencia. En la segunda etapa, se enuncia la alteridad del pueblo mapuche respecto a la nación argentina, pero para orientar políticas heterogéneas y contrapuestas. Por un lado, las que al imponer descendencia instalan la sospecha sobre la autenticidad y la peligrosidad mapuche. Por otro, las que imponen identidad para construir políticas afirmativas y de discriminación positiva que, sin embargo, tampoco asumen la politicidad de aquellos a ser incluidos.

En el tercer capítulo analizo los supuestos sobre el pueblo mapuche, el territorio y las pérdidas, que se ponen en juego en el funcionamiento cotidiano y el acceso desigual tanto al Archivo Histórico de Río Negro como al Archivo de la Dirección de Tierras. Las políticas oficiales de archivo, sostengo, se producen en articulación con el discurso sobre la pérdida de identidad y el régimen de tierras fiscales, que opera como un dispositivo que regula no solo la tierra, sino fundamentalmente a sus pobladores. En su funcionamiento cotidiano se naturaliza la perpetuidad del carácter fiscal de las tierras, se individualizan los procesos históricos de desplazamientos forzados, y se los inscribe en el dispositivo que establece el mestizaje degenerativo como camino hacia el blanqueamiento y hacia una ciudadanía individualizada, tal como lo expresa el uso de la categoría *poblador disperso*. El deterioro y los obstáculos en el acceso al Archivo Histórico producen materialmente la irreversibilidad de la pérdida de documentación y, junto con ella, de derechos. En oposición, los colectivos mapuche despliegan luchas contra las políticas oficiales de archivo, afirman que las pérdidas son efectos del genocidio estatal hacia su pueblo, pero no son irreversibles, y desandan su naturalización mediante prácticas de *recuperación* de memorias, documentos, territorios y pertenencias.

En el cuarto capítulo analizo los procesos de racialización que operan hacia personas y colectivos vinculados al pueblo mapuche y los términos a través de los cuales estos actores

orientan acciones políticas para revertirlas. La reflexión gira en torno a la constitución del asesinato, en 2008, de Atahualpa Martínez Vinaya —un joven de origen mapuche y aymara habitante de un barrio popular— como caso paradigmático de la violencia institucional y del racismo estructural. En ese momento, un grupo de jóvenes formaron el colectivo *Crece desde el pie* y relejeron el racismo como efecto del sometimiento histórico del pueblo mapuche. En las situaciones de racismo y racialización analizadas en el capítulo, opera una ambivalencia vinculada con estereotipos sobre los jóvenes de barrios populares y, por otro lado, con las luchas que establecen grupos y personas mapuche para reacentuar las lecturas de lo racial como signo de una historia compartida. Orientados por la autoadscripción de Atahualpa y por historias personales, algunos de ellos comenzaron a reconocerse en el espacio público como mapuche. Las emociones que generó el crimen fueron fundamentales para comprender y criticar la discriminación que sufrían cotidianamente, así como también para rearticular experiencias históricas y orientar procesos de subjetivación.

En el quinto capítulo analizo cómo se posicionó la *lof* Lonconao Ñanculeo Diumacán en relación al discurso hegemónico sobre la pérdida de identidad y el mestizaje degenerativo en el contexto de su lucha territorial. En base a discursos que afirmaban la pérdida de identidad o les exigían demostraciones para considerar válido su reclamo, el Estado y los medios hegemónicos locales lo deslegitimaban. La *lof* Lonconao Ñanculeo Diumacán recupera territorio y transmite memorias compartidas de formas que son, en gran medida, *impensables* hegemónicamente. Por un lado, lo impensable se manifiesta en que, a través de las pérdidas y de experiencias no marcadas como mapuche, sus ancestros y ellos transmitieron sentidos de pertenencia. Por otro lado, reflexionar sobre la incomodidad que me producían tanto las contradicciones como los silencios, cuando en nuestras charlas orientaba la conversación hacia el pueblo mapuche, me llevó a reconocer que yo asumía que su lucha estaría centrada en posiciones de sujeto claras y reafirmadas públicamente. Explicitar mi reflexividad me llevó a

entender que, en muchas situaciones, la familia actuaba sin asumir ni oponerse al discurso hegemónico de modos explícitos, y a comprender sus acciones como *desplazamientos* respecto al mestizaje, que pasaban desapercibidos desde mi perspectiva inicial.

En el sexto capítulo, analizo el lugar que ocupa el *mapuzugun* en el reconocimiento de vínculos con el pueblo mapuche y las heteroglosias, tensiones y conflictos que atraviesan a los posicionamientos en torno a la *procedencia* y la descendencia. Sostengo que el uso del *mapuzugun* es una práctica comunalizadora, que crea contextos en los que se explicitan y comparten vínculos con el pueblo mapuche, tanto cuando es hablado en el marco de *estrategias* de grupos mapuche en torno al fortalecimiento de su pueblo, como en encuentros *ocasionales*, que tienen lugar incluso entre personas que no se consideran hablantes. Por otro lado, las reflexiones entre integrantes del pueblo mapuche sobre el término descendiente involucran dos planos: uno *ideológico* y otro *ontológico*. En el primero, cuestionan la violencia epistémica inherente al discurso hegemónico, mientras que, en el segundo, como expresa la categoría *küipalme*, discuten también con la ontología moderna, que solo asume la agencia humana y considera a la herencia como un fenómeno biológico, dado y relativo al pasado. Quienes se autoadscriben como descendientes y buscan reencontrarse con esa historia se ven afectadas por el discurso hegemónicos sobre quién puede ser mapuche, a la vez que critican el supuesto de la pérdida irreversible de identidad. Por último, analizo el contexto en el que este conocimiento fue producido, en el marco de proyectos de extensión universitaria en los que establecimos procesos de coteorización.

## Capítulo 1.

### Coordenadas teóricas y metodológicas

En la introducción describí dos situaciones etnográficas, vivenciadas al comienzo del trabajo de campo en el que se basa esta tesis, que se volvieron significativas en el transcurso de mi investigación. Una de estas escenas implicó mi reencuentro —en una actividad reafirmativa del pueblo mapuche en una escuela— con un excompañero de escuela primaria que, en su infancia, no se reconocía como mapuche, pero que actualmente sí lo hace. La otra refería a un manual escolar publicado por primera vez hace cerca de veinte años, que esencializa a los pueblos originarios y los considera parte del pasado. Si bien este manual continúa teniendo vigencia, en el presente su narrativa es cuestionada por niños mapuche en su cotidianeidad escolar.

Estas situaciones remiten a los modos en los que me vi interpelada en tanto que antropóloga en el transcurso del trabajo que aquí analizo, a la vez que como oriunda y habitante de la ciudad de Viedma. Por otro lado, despertaron preguntas que me orientaron a delimitar el campo de indagación que aborda esta tesis. Concretamente, ¿por qué —en un contexto marcado por la hegemonía del discurso valorizador de la diversidad cultural— se siguen usando manuales escolares que localizan al pueblo mapuche en el pasado? ¿Cómo se han explicado las contradicciones y superposiciones cotidianas entre los discursos que postulan la asimilación de ese pueblo a la nación argentina y aquellos que reconocen a los pueblos indígenas como sujetos de derechos? Además de la escuela, ¿en qué otros ámbitos, en torno a qué temáticas y problemáticas se expresan esas yuxtaposiciones? Pero, sobre todo, ¿qué producen las sedimentaciones estos discursos? ¿Cómo se vinculan con la idea hegemónica de que la identidad mapuche “se pierde”? ¿Y con los estereotipos sobre el ser mapuche? ¿Cómo



inscriben experiencias y procesos de sujeción? ¿Cómo las viven y cómo se posicionan en relación con estos discursos quienes reconocen vínculos con el pueblo mapuche? ¿Qué lecturas, proyectos y estrategias elaboran tanto los colectivos como las personas mapuche en torno a dichos estereotipos y exigencias?

A partir de las preguntas planteadas, en este capítulo contextualizaré el campo en el que desarrollé mi trabajo, y delinearé las principales discusiones teóricas y metodológicas que han guiado la investigación. Estas discusiones serán retomadas con mayor profundidad a lo largo de la tesis, en relación con el *corpus* documental. El capítulo se organiza en torno a tres ejes: el contexto histórico jurídico-político, el marco teórico y el enfoque metodológico. En la primera sección, situaré las coordenadas espaciales y temporales de los procesos analizados. A continuación, introduciré el campo de discusión teórica, al que he organizado en cinco apartados: (a) Nación, aboriginalidad y mestizaje en Argentina; (b) Traducción e hibridez en la conceptualización de lo racial y el mestizaje; (c) El mestizaje como ideología, hegemonía y dispositivo; (d) Procesos de sujeción, subjetivación e identificación; y (e) Agencia cotidiana y memoria en contextos de sufrimiento social. Finalmente, presentaré la perspectiva etnográfica en torno a la que trabajé.

## **Situando una etnografía**

### *De las políticas asimilacionistas a las multiculturales e interculturales*

El recorte temporal de esta tesis se ceñía inicialmente a procesos situados en el transcurrir de varias etapas de trabajo de campo etnográfico, que implicaba la reconstrucción de memorias y la búsqueda de material de archivo. Sin embargo, tal como expresa la experiencia del niño que en la escuela pudo prometer la *wenufoye*, a la vez que usaba un manual

que nombraba a su pueblo en tiempo pasado, en el sentido común los discursos valorizadores de la diversidad cultural conviven con los asimilacionistas, los cuales remiten respectivamente a distintos momentos históricos.

Desde la perspectiva de la política indigenista —es decir, la política hegemónica dirigida a los pueblos indígenas— los cambios entre uno y otro discurso se vinculan con el pasaje entre dos modos de producción de soberanía estatal. Este pasaje se produjo desde el *modelo de estado de bienestar* —correspondiente a regímenes biopolíticos disciplinarios y a políticas asimilatorias hacia los pueblos indígenas, establecidas a partir de la década de 1930— hacia el *modelo neoliberal* —a partir de la década de 1980, en el que se expandieron los dispositivos biopolíticos de control y las políticas que tematizan y valorizan la diversidad cultural—.

El pasaje de un modelo a otro se expresó en una nueva forma de articulación de la alteridad en la etapa de acumulación flexible del capital a nivel internacional. En un contexto de *politización de la cultura* (Wright, 1998), el *multiculturalismo* primero —como forma de articulación de la alteridad que valorizó la diversidad cultural en función de favorecer la acumulación económica (Restrepo, 2004)— y las lecturas hegemónicas de la interculturalidad después, han conllevado el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho. Los discursos sobre la interculturalidad se constituyeron en un metarrelato, en cuyo marco diferentes actores disputan los sentidos que adquiere, que van desde lecturas hegemónicas —planteadas como política focalizada, que tematiza la diversidad, pero reproduce la desigualdad— a lecturas contrahegemónicas —concebidas como política transversal orientada a la transformación de la colonialidad que configura el orden social (Walsh, 2002)—.

Sin embargo, esta valorización hegemónica de la diversidad cultural no solo evitó considerar las desigualdades que organizan las relaciones de poder capitalistas, sino que se articuló a la restricción de los derechos económicos, sociales y culturales, que tuvo lugar en el

marco de las políticas neoliberales (Briones, 2005b; Hale, 2002; Sieder, 2006). En ese contexto, los Estados transfirieron responsabilidades a la sociedad civil y construyeron lo indígena en un doble sentido: como *problema* y como *emergencia* sobre la que gobernar (Lenton y Lorenzetti, 2005). Estos cambios han reinscrito formas normativas de aboriginalidad (Briones, 2005a) y se solaparon con otras reglamentaciones, que mantuvieron el rol del Estado como reconocedor, a través de requisitos que condicionan el ejercicio de derechos (Guiñazú y Tolosa, 2014) y, en el caso del pueblo mapuche, discursos que criminalizan a quienes sostienen procesos de lucha (Briones, 1999, Muzzopappa y Ramos, 2017).

Al mismo tiempo, los procesos autoadscriptivos actuales se vinculan con cambios en la política indígena —es decir, aquella construida por los indígenas desde proyectos políticos propios—, que pueden resumirse en su creciente organización y fortalecimiento a partir de la reapertura democrática en Argentina. En Río Negro, uno de estos cambios se expresó en la conformación de instancias organizativas supracomunitarias, durante la década de 1980<sup>7</sup>, entre las que se encuentran el Consejo Asesor Indígena (CAI), los centros mapuche en las ciudades y, más adelante, la Coordinadora del Parlamento del Pueblo Mapuche en Río Negro (Kropff Causa, 2005; Valverde, 2013). Desde fines de la década del ochenta, en esa provincia y en Neuquén, los movimientos que articulaban demandas indígenas con las de actores sociales definidos a partir de otros clivajes sociales (como el campesinado o la clase trabajadora) reorientaron las disputas políticas desde la producción y discusión cultural y metacultural, hacia lo que Claudia Briones (1999) denominó como organizaciones *con filosofía y liderazgo mapuche*, centradas en el activismo cultural. Estos procesos se inscriben en el fortalecimiento

---

<sup>7</sup> Los cambios en la organización del pueblo mapuche desde la reapertura democrática se enmarcan en procesos de largo plazo de organización y reestructuración con posterioridad a la denominada *Conquista del desierto* y la incorporación subordinada y alterizada a la nación que le siguió (Delrio, 2005; Pérez, 2016; Ramos, 2010). A fines de los años sesenta y principios de los setenta del siglo XX, militantes y colectivos indígenas crearon nuevas instancias y modalidades de organización colectiva supracomunitaria —tanto a nivel de la coordinación entre distintos pueblos como al interior de varios de ellos, entre los cuales el mapuche fue uno de los primeros—, que fueron reprimidas durante la última dictadura militar (Lenton, 2015; Radovich, 2014).

del pueblo mapuche a ambos lados de la cordillera de los Andes y en un proceso más amplio caracterizado como una *nueva oleada de militancia indígena* en América Latina (Gordillo y Hirsch, 2010).

Las transformaciones en la política indígena y en la política indigenista se expresaron en normativas que reconocieron a los pueblos originarios como sujeto colectivo de derecho, y establecieron cambios en los lenguajes y criterios oficiales para referir a la identidad indígena, que se superpusieron de modos contradictorios a los discursos asimilacionistas. Reconocer estas yuxtaposiciones me llevó a ampliar la escala temporal de análisis hasta el momento en que los discursos asimilacionistas se institucionalizaron y formalizaron como parte del proyecto de comunidad imaginada provincial, a partir de la provincialización de Río Negro en 1955.

### *La Capital Histórica de la Patagonia*

La Carta Orgánica de Viedma, actualizada en el año 2010, establece que la investidura de *capital* identifica a la ciudad y “distingue a Viedma con el atributo de Capital Histórica de la Patagonia en reconocimiento a la función que le tocó cumplir en los años de gestación de la soberanía nacional sobre estos territorios” (Convención Constituyente Municipal de Viedma, 2010). En las últimas décadas, ese *atributo* de “capital histórica” se ha vuelto el principal *slogan* del Estado municipal, utilizado por sucesivos gobiernos, tanto del poder ejecutivo como legislativo, en discursos, documentos, videos, propaganda y proyectos de ley. Ese *slogan* se expresaba, hasta hace poco, en la sección histórica de la página de Internet de turismo de Viedma, que establecía el año de la fundación del Fuerte Nuestra Señora del Carmen como hito inicial de la historia regional, de la que afirma que es posible encontrar hoy “un exquisito complemento de vestigios históricos” (Subsecretaría de Turismo, s.f.). En otros documentos

—entre los que se encuentran varios proyectos de ley y notas periodísticas—, el título de “Capital Histórica” establece una continuidad entre la fundación del Fuerte en la etapa colonial, el funcionamiento de Viedma como capital de la Gobernación de la Patagonia durante la *Conquista del desierto*, del Territorio Nacional de Río Negro después, y de la provincia homónima actualmente (Asociación Civil “Amigos de lo Nuestro,” 2017; Lazzarini, 2011a).

Ese relato, que naturaliza la posición de capital provincial que ocupa la ciudad, se sustenta en factores históricos en base a los que esta zona de la provincia se diferencia de otras. En primer lugar, la zona de Viedma-Patagones fue colonizada tempranamente, lo que implica una larga historia de vinculación entre autoridades estatales, instituciones de la sociedad civil colonial y grupos indígenas<sup>8</sup>. La conformación de Viedma como capital de la Gobernación de la Patagonia primero, del Territorio Nacional de Río Negro después y, por último, de la provincia implicó, además, el establecimiento en dicho lugar de las autoridades políticas y de las instituciones encargadas de construir el relato oficial y guardar los registros sobre el pasado.

Por otro lado, tal como analizó Lidia Nacuzzi (2005), los relatos de Tomás Harrington, Federico Escalada, Rodolfo Casamiquela y Milcíades Vignati —a los que refiere como los primeros etnógrafos de la zona— caracterizaron a la región de Viedma y Patagones como poblada por grupos pertenecientes al pueblo tehuelche, que habrían sido los últimos desplazados del territorio provincial por aquellos a los que definían como araucanos, a la vez que por la *Conquista del desierto*. Desde estos discursos suele afirmarse que los mapuche son

---

<sup>8</sup> La prosperidad del fuerte *Nuestra Señora del Carmen*, fundado en 1776, solo fue posible mediante el intercambio y la participación en la vida local de los grupos indígenas, que vivían en zonas cercanas y no tan cercanas (Nacuzzi, 2005; Vezub, 2011). Desde mediados del siglo XIX, estas relaciones fueron transformadas por el avance del Estado nacional sobre los territorios indígenas y la pérdida de autonomía política de parcialidades y familias (Dall’armelina y Palma, 2017; Davies Lenoble, 2013). Estos cambios implicaron el creciente despojo de territorios en la margen sur del río Negro pertenecientes a familias originarias en un proceso que comenzó antes de la *Conquista del desierto*, aunque fue acentuado por esta (Palma y Dall’armelina, 2018). Las políticas genocidas desarrolladas en el marco de la *Conquista del desierto* abarcaron en esta zona la entrega de niños a familias de la clase dominante local y a la congregación salesiana, desplazamientos forzados, reclusión de prisioneros indígenas para ser trasladados a Buenos Aires, bautismos y borramiento en los papeles de los datos de las familias de origen (Argeri, 1998; Bustos y Dam, 2012; Nicoletti y Fresia, 2014).

recién llegados a este territorio, y que el verdadero pueblo originario sería el tehuelche, clausurando el tema al afirmar que este *se extinguió*.

Situados en Viedma, los procesos sociales que aborda esta tesis se inscriben de modos específicos en la formación de alteridad rionegrina. A través del concepto de *formaciones de alteridad*, que retoma y amplía el de *formaciones raciales* (Omi y Winant, 2015), el Grupo de Estudios sobre Aborignalidad, Provincias y Nación (GEAPRONA) ha analizado cómo los procesos globales y regionales de producción de alteridades se procesan de maneras diversas a nivel nacional y provincial (Briones, 2005b). Las formaciones de alteridad se explican a partir de que las fronteras estatales tienen efectos performativos y han ido sedimentando desde su formación histórica modos particulares de subordinación y alterización de los pueblos originarios preexistentes en cada territorio. Como parte de estas sedimentaciones históricas, las *geografías hegemónicas* han ido excluyendo e incluyendo la diversidad interior a las fronteras estatales de modos heterogéneos, que se vinculan con los recursos económicos en disputa, los mecanismos políticos a través de los que se aseguran esos recursos y las concepciones sociales que legitiman ese orden social (Briones, 1998, 2005).

En Río Negro, la formación de alteridad se configura en función de las *zonas* en las que se organizó la provincia en términos hegemónicos (Cañuqueo et al., 2005), de acuerdo con los cuales la población indígena fue visibilizada exclusivamente en la Línea Sur y en la región Cordillerana. En este sentido, aun cuando se desarrolló en Chubut, el trabajo de Valentina Stella (2018) resulta relevante porque analiza geografías de inclusión y exclusión en la zona costera y en el valle de esa provincia, en las que hasta hace algunas décadas la hegemonía no admitía la presencia del pueblo mapuche-tehuelche. La autora plantea que las particularidades de esa zona inciden en los modos en los cuales las personas y los colectivos mapuche han producido formas de *estar juntos*, desde la restauración de memorias y la creación de afectividades.

Entre los análisis antropológicos sobre la construcción de alteridades en el presente en Viedma se destaca el trabajo de Vivian Spoliansky (1997) quien, a partir de analizar la construcción del espacio urbano hegemónico en la década de 1990, explicó la invisibilización y deslegitimación del pueblo mapuche como un efecto de la construcción de los pueblos indígenas como *otros internos* a la nación. Las relaciones entre contexto colonial tardío y las políticas patrimoniales actuales de las provincias de Río Negro y de Buenos Aires fueron estudiadas por Aylén Enrique (2014), en su análisis sobre la invisibilización —en documentación de archivo, legislación y narrativas oficiales— de las relaciones interétnicas en el pasado y las territorialidades en disputa en la construcción de lo que denomina *paisaje mestizo*. La autora refiere con esta categoría a los procesos de disputa y negociación a través de los que se constituyó y se otorgaron sentidos al territorio, en los que intervinieron agencias indígenas y colonizadoras (españolas primero y posteriormente nacionales). Tal como ocurre en Viedma, en Carmen de Patagones la narrativa oficial local remonta sus orígenes a la etapa colonial, y sitúa como protagonistas a los colonizadores. Por último, Javier Serrano (2020) caracteriza a las comunidades urbanas del valle inferior del río Negro como nuevas, particularizadas por no poseer un territorio común ni un pasado ancestral compartido, y destaca la proyección de un futuro común como factor de agrupamiento.

En síntesis, como parte del silenciamiento tanto de las políticas indígenas como de las genocidas, lo que se ha reproducido en el relato hegemónico local es la existencia continua de instituciones de gobierno occidentales de larga data, en un espacio proyectado hacia el pasado como desierto desde el comienzo, lo que se expresa en la idea de “Capital histórica de la Patagonia”. Los vínculos con los pueblos originarios son sistemáticamente omitidos, presentados como “amenaza” o, eventualmente, como parte de los “vestigios”. Este relato le da profundidad histórica a la vigencia en el sentido común local de discursos que caracterizan a las personas mapuche como “arrogándose” pertenencias.

## Nación, aboriginalidad y mestizaje en Argentina

Que en los manuales escolares el pueblo mapuche sea nombrado en tiempo pasado se vincula con los procesos históricos a través de los que fue subalternizado y ubicado como *otro interno* respecto a la nacionalidad argentina. En el contexto de la incorporación de Argentina al mercado mundial capitalista y de organización del Estado, a fines del siglo XIX, los pueblos preexistentes fueron definidos como *barbarie*, en oposición a la *civilización* identificada con la nación.

Las campañas militares realizadas por el Estado, denominadas oficialmente como *Conquista del desierto*, implicaron desmembramientos familiares, matanzas, deportaciones y trabajo forzado, reclusión en campos de concentración y desplazamientos territoriales (Delrio, 2005; Delrio et al., 2018; Mases, 2010; Nagy y Papazian, 2011). En consonancia con lo que han sostenido distintas organizaciones mapuche, estos análisis han definido a dichas políticas como un *genocidio* hacia los pueblos indígenas de la región Pampa y Patagonia, fundacional del orden social, político y económico actual (Delrio, 2010; Delrio et al., 2010; Pérez y Delrio, 2019; Pérez, 2019). En palabras de Walter Delrio (2019), hablar de genocidio y no de guerra “denuncia las asimetrías como posiciones de poder y advierte sobre las formas en que la violencia simbólica, la construcción de la otredad, devienen en prácticas de eliminación sustentadas desde estructuras de relación estatales” (p. 72). Dichos trabajos señalan además los efectos actuales de las políticas genocidas, los cuales incluyen la negación y construcción como olvido de los hechos ocurridos en el pasado, la deshumanización de los colectivos que los sufrieron y su construcción como enemigo interno<sup>9</sup>. En el caso del pueblo mapuche, se agrega

---

<sup>9</sup> Estos trabajos se vinculan con discusiones más amplias orientadas a explicar cómo determinados *genocidios fundacionales* establecieron las bases de estructuras sociales que se sostuvieron con posterioridad a las políticas de eliminación directa (Moses, 2008). A diferencia de aquellos proyectos colonizadores que incorporaron a los pueblos preexistentes a la sociedad colonial —siempre en condiciones de dominación y desigualdad— lo que caracteriza al *colonialismo de colonos* es que las políticas colonizadoras buscan eliminar a los pueblos



la vigencia del discurso de la *araucanización* de las Pampas, mediante el que es extranjerizado y presentado como de nacionalidad chilena, en base a desconocer su preexistencia a ambos Estados y a definir retrospectivamente la frontera entre dichos países como ahistórica y esencial (Lenton, 1998; Mandrini y Ortelli, 1995).

Como analizó Diana Lenton (2014), la alterización centrada en la dicotomía *civilización/barbarie* y en la incapacidad atribuida a los indígenas para alcanzar la ciudadanía plena se sostuvo —con variaciones históricas y geográficas— más allá de ese período fundacional, y continúa operando en la actualidad. Esta constitución del sujeto contemplado en las políticas indigenistas estuvo atravesada históricamente por tensiones entre las políticas asimilacionistas orientadas a la invisibilización de los sujetos indígenas y aquellas que diferenciaron y buscaron delimitar a colectivos particulares como indígenas.

En el ámbito académico, el discurso asimilacionista y el de la araucanización fueron sostenidos por la Escuela Histórico-Cultural, que planteó la posibilidad de delimitar grupos étnicos a partir de definiciones *sustancialistas* de la identidad, que la conciben como sumatoria de rasgos raciales, culturales y espaciales cohesionados, discretos y estáticos (Canals Frau, 1946; Casamiquela, 1965; Vignati, 1965). A nivel internacional, las teorías sustancialistas comenzaron a ser criticadas desde la década de 1950 desde diferentes enfoques, que señalaron que la identidad étnica no es una característica innata ni estática, sino un proceso relacional y contextual —a través del que se marcan *diacríticos* de diferencia (Barth, 1976)— e histórico atravesado por relaciones de poder. En la región Patagónica, dichos cuestionamientos comenzaron a instalarse con fuerza al finalizar la última dictadura militar, en el contexto de procesos de organización de los pueblos indígenas, que tuvieron efectos en las visibilizaciones temáticas producidas en la Antropología (Lazzari et al., 2015).

---

preexistentes en un territorio y reemplazarlos por población proveniente de otros lugares (Wolfe, 2006). Lorenzo Veracini (2011) sostiene que estas diferencias explican por qué, mientras que los primeros proyectos refuerzan la existencia de la colonia, los segundos buscan borrarse a sí mismos y los modos en que se constituyeron.

Algunos estudios comenzaron a analizar las articulaciones entre la etnicidad y la clase social, y a señalar las desigualdades sociales implicadas en las marcaciones de diferencia étnica en la Patagonia, vinculándolas con los *frentes económicos* (Radovich y Balazote, 1995). Briones (1998), por su parte, focalizó en la alterización como proceso de marcación de las diferencias en el contexto de construcción de la nación<sup>10</sup>. Retomó para ello el concepto de *aboriginalidad*, desarrollado por Jeremy Beckett (1988) en el marco de su trabajo con pueblos aborígenes en Australia. Beckett definió la aboriginalidad como una forma particular de etnicidad, producida a partir del establecimiento de Estados coloniales y modernos en un territorio conquistado, que ha implicado la subordinación y alterización de los pueblos preexistentes. Estos enfoques analizan el carácter esencial y estático que la hegemonía suele adjudicar a las identidades étnicas, como un efecto de poder, en base al cual se establecen legitimidades y reconocimientos desiguales a distintos grupos. Briones (1998) propuso estudiar cómo distintos grupos indígenas producen y disputan los procesos de marcación étnica y racial, y cómo la aboriginalidad se articula con otros *clivajes*, entre ellos el género y la clase, en contextos cambiantes histórica y geográficamente.

En este marco, algunos análisis se orientaron a problematizar el carácter *nuevo, ad hoc y/o instrumental* que se les adjudica a los procesos de organización y visibilización pública del pueblo mapuche en las últimas décadas. Esta problematización ha llevado a analizar los modos en los cuales se producen articulaciones y desarticulaciones identitarias, y a criticar imágenes estereotipadas y criterios hegemónicos esencialistas, que producen exclusiones y jerarquizaciones en los modos de reconocerse mapuche. De acuerdo con Ana Ramos (2006,

---

<sup>10</sup> En los procesos de formación de los Estados nacionales modernos, las clases dominantes han construido su hegemonía a partir de identificar su proyecto particular con la nacionalidad (Corrigan y Sayer, 2007; Parekh, 2000). En tanto comunidad imaginada (Anderson, 2007), la nación es producida como homogénea y natural a través de metáforas esencialistas asociadas a lazos de parentesco y sanguíneos, así como a narraciones épicas del origen nacional (Alonso, 1994; Brow, 1990) e inscrita cotidianamente mediante prácticas rutinarias y rituales. A la par de este proceso de totalización de la población, los Estados producen a determinados grupos como *otros internos*.

2008), analizar *trayectorias de aboriginalidad* apunta a comprender los procesos a través de los cuales determinados sujetos marcados en su carácter de indígenas, y ubicados hegemonícamente en lugares de subalternización, confrontan dicha disposición desde posicionamientos subjetivos y de agencia, y la transforman desde marcos de la memoria, epistemologías, afectividades y ontologías propios.

Las discusiones y preguntas que atraviesan mi trabajo se inscriben, de este modo, en un campo delineado por otras etnografías, que han analizado cómo los sujetos mapuche se oponen a las concepciones hegemónicas y articulan posicionamientos subjetivos en el marco de trayectorias singulares, que dan cuenta de formas heterogéneas de ser mapuche. Estas pueden implicar, entre otras: ser jóvenes y vivir en ámbitos urbanos (Kropff Causa, 2008); ser comunidad, aunque no se viva en un mismo lugar (Cañuqueo, 2015b); construir lazos de parentesco, que no se rigen por criterios biológicos (Ramos, 2010; Stella, 2018); no ser pobres (Cabrapán Duarte et al., 2014) o no haber entextualizado y objetivado la memoria familiar (Briones, 2020). Estos trabajos aluden a trayectorias a través de las cuales las personas y los colectivos atravesaron procesos que comparten un recorrido desde la desadscripción hacia la adscripción como mapuche, e implican reflexiones sobre las condiciones que habilitan o no dichos procesos. Lo relevante de estos análisis es que dan cuenta de que los posicionamientos subjetivos no pueden ser categorizados a priori ni previstos, ni responden a una esencia, sino que —en el marco de condicionamientos dados— son el resultado de la acción de los sujetos y operan *sin garantías* (Hall, 2010a).

Justamente, mi trabajo apunta a analizar trayectorias y procesos de agenciamiento que, si bien han llevado a sus protagonistas a autoidentificarse como mapuche en algunos casos, no necesariamente llevaron a la autoadscripción. En este sentido, Briones (2007, 2016) ha llamado la atención sobre la importancia de analizar no solo los procesos de adscripción, sino también de desadscripción. La autora sostiene que, en el contexto de creciente organización indígena y

de su reconocimiento como sujetos colectivos de derechos, “lo que emergen no son necesariamente indígenas, sino precisamente espacios de agencia y politicidad” (2016, pp. 68). En estos espacios, las personas deciden cómo posicionarse de acuerdo a sus formas de darle coherencia a trayectorias que suelen ser sinuosas. Su planteo pone de manifiesto la importancia de analizar, a la par que procesos de adscripción, procesos de desadscripción, así como de vinculación y desvinculación.

Si bien el término *mestizo* no es utilizado hoy en la Patagonia, los procesos que analizo se basan en, e inscriben, la idea de que la vinculación entre la sociedad mapuche y la no mapuche modifica a la población —la “asimila” o le “hace perder la identidad”, por mencionar algunos términos usados en el ámbito local—. Los discursos y prácticas sobre esta vinculación la presentan como un movimiento unidireccional desde la identidad mapuche a la argentina, y se basan en la ideología que estableció al *blanqueamiento* y a una nación eurodescendiente como horizonte de llegada. Su correlato supuso la pérdida de la identidad étnica e impuso la invisibilización de los pueblos indígenas mediante dispositivos orientados a la extinción, aculturación y/o asimilación de estos grupos a la ciudadanía nacional (Briones, 1996, 2002; Geler y Rodríguez, 2020). Además, de acuerdo al principio de hipodescendencia (Briones, 2002), los sujetos marcados por su hibridez fueron subalternizados no solo por su condición de *no blancos*, sino por su *impureza* y *degeneración* respecto a las identidades étnicas, concebidas de modo estático y esencialista.

Las ideologías en torno al *mestizaje* en Argentina han sido analizadas en el marco de trabajos relativos a la visibilización de pueblos definidos como extintos por los relatos hegemónicos. En su análisis sobre los procesos de etnogénesis del pueblo huarpe, Diego Escolar (2007) describió las formaciones provinciales de alteridad mendocina y sanjuanina como de “mestizaje sin mestizos” (p. 105). En el contexto en el que primaron las políticas asimilacionistas, se reprodujeron límites étnicos —que inscribieron el mestizaje mediante

diacríticos sociales y biológicos, a lo que llamó *fenomito*— sin que se visibilizaran públicamente grupos étnicos. En el contexto de las políticas neoliberales y de valorización de la diversidad cultural, dichos límites y los procesos autoadscriptivos de pertenencia comenzaron a visibilizarse públicamente, a lo que Escolar nombra como etnogénesis.

De acuerdo con Mariela E. Rodríguez (2010, 2016), en la década del cuarenta en Santa Cruz, en el contexto de las políticas de blanqueamiento impulsadas por el Estado nacional, los inspectores de tierras (de la Dirección General de Tierras y Colonias) reemplazaron el término mestizo por descendiente. La autora argumenta que, si bien los indígenas de la entonces reserva tehuelche Camusu Aike fueron invisibilizados a través de prácticas de etnicización, continuaron siendo estigmatizados a través de racializaciones sustentadas en la ideología del mestizaje degenerativo. Dicha ideología juzgaba como *degenerados* a la descendencia de varones mapuche (referidos en las fuentes como araucanos), chilotes y chilenos, como si fueran términos equivalentes. Rodríguez, demuestra que esta no fue una mera sustitución de términos. Precisamente, las clasificaciones etnológicas implicadas en los informes de los inspectores de tierras de mediados del siglo XX —en diálogo con las investigaciones realizadas por antropólogos y curas—, que reemplazaron el término mestizo por descendiente, tienen consecuencias que llegan hasta el presente, no solo en cuanto a los procesos de autoadcripción, sino también —y especialmente— en el proceso de despojo de las tierras comunitarias.

Otros trabajos han señalado articulaciones entre marcaciones racializadas y categorías vinculadas a la clase social y han analizado que, en determinados contextos históricos —como el primer gobierno de Juan Domingo Perón o el posterior a la crisis del 2001—, la nación se reconfiguró hegemónica y parcialmente como mestiza, o al menos como no solo blanca (Aguiló, 2018; Ratier, 1971). En el caso del pueblo mapuche, la asimilación proyectada implicó desmarcar pertenencias étnicas que, sin embargo, continuaron operando implícitamente en

categorías como *paisano* (Cañuqueo et al., 2015; Rodríguez, 2010), *peones* o *campesinos* (Balazote y Radovich, 2014).

La investigación de esta tesis se inscribe, así, en el campo de estudios sobre la nación y la aboriginalidad —particularmente en aquellos que se han centrado en la historia del pueblo mapuche— y focaliza en las políticas de mestizaje. Como han demostrado análisis realizados en otras regiones de Argentina y en relación a otros pueblos indígenas, el mestizaje opera cotidianamente de modos implícitos, a través de categorías que tienen una historicidad propia a nivel local.

### **Traducción e hibridez en la conceptualización de lo racial y el mestizaje**

Los trabajos mencionados previamente sobre procesos de alterización del pueblo mapuche se han posicionado principalmente en el campo de los estudios étnicos, focalizando en los diacríticos culturales. Mi recuerdo de la escuela primaria ilustra, sin embargo, que las marcaciones racializadas no dejaron de operar aun cuando fueron criticadas. Como plantea Briones (1998), las definiciones de etnicidad han tendido a articular diacríticos culturales y raciales en los procesos de alterización de determinados grupos, a menudo solapándose los últimos dentro de los primeros. En los discursos sobre la asimilación y la descendencia mapuche se articulan de modos heterogéneos diacríticos construidos como culturales y como biológicos, característicos de las conceptualizaciones sobre el mestizaje y lo racial<sup>11</sup>. Es por ello que mi trabajo se orienta a identificar los modos en los cuales las articulaciones entre ambos campos, tal como son delimitados por la epistemología occidental, intervienen en la

---

<sup>11</sup> Considerando esta heteroglosia, y a partir de reconocer que el término *raza* posibilita entender al concepto en su acepción sustantiva, optaré por términos como *racialización* o *racial*, que enfatizan que la diversidad es producida e inscrita como racial a través de procesos sociales —es decir, que en términos biológicos no existen las razas humanas— (Briones, 2002; Catelli, 2017).

construcción y en las disputas en torno al discurso de la pureza y la pérdida de identidad mapuche.

En América Latina, el mestizaje remite, por un lado, al proceso histórico de vinculación entre conquistadores y conquistados a partir de la etapa colonial, del que emergió la *categoría clasificatoria mestizo*<sup>12</sup>. Estos procesos, como argumentó inicialmente Silvia Rivera Cusicanqui (2010), fueron parte de la inscripción no solo colonial, sino patriarcal, de la Conquista de América, ya que sobre todo implicaron formas de violencia y abuso hacia mujeres originarias<sup>13</sup>. Las características que adoptó el mestizaje se inscriben en la historia colonial, pero en tanto que proyecto político, adquirió nuevas configuraciones a partir de la segunda mitad del siglo XIX, en el marco de la formación de los Estados republicanos. Entonces, de acuerdo con Nancy Leys Stepan (1996), las teorías y políticas eugenésicas y racistas sustentaron los proyectos de nación latinoamericanos.

Uno de los ejes de discusión en torno al mestizaje ha pasado por cuestionar las imágenes de armonía asociadas al mismo. En esta línea, Antonio Cornejo Polar (1997), señaló el carácter no neutral de los vocablos provenientes de la biología (como por ejemplo hibridez), que naturalizan relaciones sociales atravesadas por la violencia colonial. Rivera Cusicanqui (2010)

---

<sup>12</sup> Tal como plantea Gustavo Verdesio (2012) en relación con la historia de Uruguay, los análisis sobre raza y mestizaje en la etapa colonial en los Andes centrales no son directamente aplicables al contexto patagónico donde, como expliqué en el anterior apartado, la conquista fue realizada por el Estado argentino en el marco de un proyecto de nación, y estableció un modelo de *colonialismo de colonos*. Aun teniendo en cuenta estas diferencias, los estudios sobre el mestizaje y la racialización en contextos del colonialismo sostenido por las metrópolis en América Latina resultan relevantes para analizar las características que adquieren dichas políticas en otros contextos. En la etapa colonial las categorías clasificatorias, entre ellas *mestizo*, operaban de modos diferentes a los modernos y no hablaban de raza en su sentido actual, vinculado al color de piel y a la biología, aun cuando establecían clasificaciones que inscribían la diferencia colonial, en el contexto de la organización social de castas. Las clasificaciones según el *aspecto* y la *apariencia* se basaban en la ideología hispana de la pureza de sangre y en la fisonomía, y eran más flexibles que las que se establecieron a partir del siglo XIX (Rappaport, 2012). Además, el uso de las categorías era contextual e implicaba no solo características definidas como naturales — que no eran concebidas como fijas—, sino asociadas a la *calidad* y a la *decencia* de las personas (Rappaport, 2009). A partir de su uso en el siglo XVI, la categoría *mestizo* tuvo una historia particular, marcada primero por posibilitar la exención del pago del tributo a quienes se marcaran de esta forma y no como indígenas. Al mismo tiempo, y especialmente en los Andes en el siglo XVIII —en el contexto de las reformas borbónicas y los levantamientos indígenas y mestizos— fue asociada al desorden y el cuestionamiento político del orden colonial (de la Cadena, 2004).

<sup>13</sup> Rivera Cusicanqui nombró a este uso del término como *mestizaje de sangre*, mientras que más recientemente Catelli (2020) lo hizo como *mestizaje carnal*.

plantea que los procesos de mestizaje en Bolivia, impulsados por los sectores dominantes, “solo lograron multiplicar sus estratos discriminados y excluidos” (p. 121) mediante formas de violencia encubierta y profundizaron el desarraigo y la desadscripción étnica de quienes son así nombrados. Así, la imagen de armonía oculta el racismo, el conflicto interétnico y la dominación, dando continuidad y acentuando la estructura social colonial<sup>14</sup>.

Otro de los ejes sostiene que lo híbrido no son los sujetos, sino más bien la conceptualización de lo racial. Marisol de la Cadena afirma en este sentido: “Quizá más que ninguna otra invención moderna, raza [y mestizaje] evidencia la mezcla de cultura y naturaleza” (2007b, p. 15). En el contexto peruano, y focalizando en las relaciones entre colonizadores e indígenas, la autora recupera el argumento de Bruno Latour (2007) de que la episteme moderna siempre inscribió la pureza (como operación privilegiada) a través de operaciones de traducción<sup>15</sup>. Sostiene que en América Latina no solo las categorías de mestizaje refieren a una hibridez, sino que el mismo clivaje de raza lo hace, debido a que históricamente articuló regímenes de conocimiento heterogéneos —como el religioso primero, vinculado a la pureza de sangre, y el científico, vinculado a la biología, después— (De la Cadena, 2007a). Esta hibridez conceptual explica que en las categorías raciales se hayan articulado históricamente, y se solapen actualmente, diacríticos definidos como culturales y como biológicos. Plantea, además, que las categorías de mestizaje inscribieron la lógica de la

---

<sup>14</sup> En el libro *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, Rivera Cusicanqui analiza las desigualdades sociales actuales en dicho país como resultado de la superposición de tres horizontes históricos: la etapa colonial, la etapa liberal (en la segunda mitad del siglo XIX) y la etapa populista (a partir de la década de 1920, pero especialmente desde la revolución 1952 hasta fin del Siglo XX). Plantea que en cada uno de estos horizontes la inscripción de la alteridad en el proyecto de las elites dominantes tuvo particularidades, pero que todas reprodujeron una estructura social desigual originada en la etapa colonial, que implicó desigualdades étnico-raciales, de clase y de género, y que se expresaron en modalidades específicas de inscripción de mestizaje en cada momento.

<sup>15</sup> Latour (2007) señala dos prácticas político-epistemológicas constitutivas de la modernidad: la traducción y la purificación. La modernidad se define a sí misma por un pensamiento ordenado en torno a la purificación y la distinción categorial. Sin embargo, las operaciones y categorías de pureza, sostiene Latour, solo pueden recortarse y delimitarse a través de operaciones de traducción, definidas por la episteme moderna como un problema y un emergente de la mezcla de lo puro. En tanto la pureza no existe sin, sino que más bien emerge de, la traducción concluye que “nunca fuimos modernos”.



traducción y la hibridez, y, a la vez, establecieron aquellas marcaciones identitarias definidas como puras.

Esta “vida en ‘traducción’” le da a lo racial su “potencial camaleónico” (De la Cadena 2007b, p. 15) y su efectividad, basada en articular temporalidades y espacios heterogéneos, y a la vez se enraíza en genealogías, subjetivaciones y relaciones locales, así como también en *cadena significante*, que tienen historicidades particulares de cada *campo ideológico* (Hall, 2010b), atravesado por luchas en torno a su definición (Hall, 2019). El carácter estructural de lo racial, sostiene De la Cadena (2007b), no lo vuelve un concepto más transparente ni unívoco. Por ello, propone analizar genealógicamente tanto sus *anterioridades*, expresadas en los usos de las categorías clasificatorias y en sus cimientos epistémicos, como sus *externalidades*; es decir, las consecuencias del concepto más allá del mismo.

Las clasificaciones y marcaciones raciales pueden articularse de modos flexibles (Wade, 2014), vacuos, heteroglósicos, inestables (De la Cadena, 2007b) o flotantes (Hall, 2019), que sin embargo son estabilizados y producidos como monológicos por medio de obliterar estas luchas. Peter Wade (2014) reflexiona sobre esta aparente paradoja entre flexibilidad y fijación, al sostener que “esta flexibilidad no conduce a la merma del racismo. Si la condición racial del colonizador y del colonizado fuera determinada por su naturaleza inmutable, no habría tanta ansiedad en cuanto a la jerarquía y las distancias sociales” (p. 45). Así, operando a través de articulaciones flexibles, el racismo produce experiencias de violencia y sujeción de modos fijos e inequívocos.

Frantz Fanon (2015) definió con el término *fijación* al proceso mediante el cual, a través de la mirada racializante, el sujeto colonizado se constituye como objeto, efecto del *otro*. Mediante la inscripción del *complejo epidérmico racial* o *complejo de inferioridad del negro*, esa mirada es interiorizada, vuelta sobre sí misma. Retomando este análisis, Homi Bhabha (2002) plantea que la fijación establecida por el *estereotipo* colonial se vuelve efectiva a través

de la operación de una *ambivalencia*, que produce al sujeto colonizado como “una presencia ‘parcial’ e incompleta” frente al sujeto colonizador, como “casi lo mismo, pero no exactamente” (p. 113). Rivera Cusicanqui retoma la conceptualización de Bhabha sobre la ambigüedad para caracterizar al mestizaje, como un proceso que “acepta solo para excluir, que afirma con la condición de negar” (p. 133).

Entonces, el racismo no tiene su fundamento en las diferencias inscriptas como biológicas y/o culturales, sino en la desigualdad colonial. Según Aníbal Quijano (2014), lo racial ha sido el eje estructurante de las desigualdades sociales desde la Conquista, no solo en América sino como geopolítica mundial y contracara de la modernidad. Siguiendo a Michel Foucault—quien define el racismo como una política que posibilita *dejar morir* a determinadas poblaciones en contextos en los que el poder opera para *hacer vivir*— Mario Rufer (2020) sostiene que dicha política se ejerce sobre pueblos vencidos en coyunturas históricas de conquista, las cuales son reeditadas como estructura del orden social mediante la operación cotidiana del racismo.

La configuración histórica del mestizaje en otras regiones y contextos históricos orienta la comprensión de los modos en los cuales las políticas locales de mestizaje y el ideal de pureza mapuche establecido como su contracara, implican alterizaciones tanto racializadas como étnicas. También, sitúa las luchas por estabilizar el mestizaje y lo racial en procesos de reproducción de una estructura social que es colonial y desigual.

### **El mestizaje como ideología, hegemonía y dispositivo**

Como discurso y política inscripta en regímenes republicanos de gobierno y ciudadanía, el mestizaje ha sido caracterizado como un *constructo hegemónico* (Rivera Cusicanqui, 2010), una *ideología* (Briones, 2002; De la Cadena, 2004) y un *dispositivo* o *modalidad de gobierno*

*biopolítico* de la población (De la Cadena, 2004; Catelli, 2020). Las conceptualizaciones del mestizaje de acuerdo a cada uno de estos términos, no se excluyen mutuamente, e incluso a menudo distintos análisis articulan estos enfoques. En este sentido, presentaré brevemente las discusiones que cada uno enfatiza, para delimitar el abordaje construido en esta tesis.

Conceptualizar al mestizaje en términos de *ideología* remite a que se articuló a los proyectos de nación de las clases dominantes, de modos particulares en distintos países. Las ideologías de nación ocultan e invisibilizan disputas entre grupos sociales y proyectos políticos heterogéneos detrás de la idea del bien común, de un ideal de nación que se presenta como único, y de una nación asumida como homogénea. Así, en algunos países (como México, Bolivia y en determinadas zonas de Perú), el mestizaje se erigió como ilusión (Rivera Cusicanqui, 2010) o espejismo (Sanjinés, 2005), que orientó el proyecto de nación que las élites buscaron construir. En este sentido, De la Cadena (2004) habla de ideología al referirse a que, en la región de Cuzco (Perú), a principios del siglo XX el mestizaje orientó las políticas de las élites locales referidas a la construcción de la nación. En Argentina, Briones (2002) sostiene que la ideología de nación se basó en el *blanqueamiento*, en un contexto en el cual el mestizaje fue concebido como un proceso “degenerativo”, que implicaba la pérdida de pureza y la degradación de la población.

Rivera Cusicanqui (2010) analiza el mestizaje en Bolivia como *constructo ideológico hegemónico*. La autora explicita las implicancias de analizar al mestizaje en términos de hegemonía del siguiente modo:

A pesar de situarse en el ámbito de la producción ideológica, el discurso sobre el “mestizaje” no es, para decirlo de algún modo, un asunto meramente “superestructural”. La vigencia de este discurso como una construcción hegemónica incontestable, así como su proyección pedagógica hacia los “márgenes” premodernos del país, es un tema central a ser dilucidado. Creemos que el discurso sobre el mestizaje no es

superestructural —como no lo es la práctica del parentesco— porque acaba por forjar identidades, estrategias de ascenso socio-económico, conductas matrimoniales e imaginarios colectivos. Por lo tanto, moldea y construye a los sujetos sociales (p. 116).

El énfasis que le asigna al análisis hegemónico está puesto en que los discursos y prácticas elaborados desde posiciones dominantes en torno al mestizaje se inscriben como parte de la vida cotidiana y de la constitución subjetiva.

El concepto *hegemonía* parte de los desarrollos de Antonio Gramsci, desde su interés por comprender las dificultades de unificación de la clase trabajadora en las primeras décadas del siglo XX en Italia. Gramsci (1981) propuso analizar los procesos de dominación de una clase por otra, ya no solo ni fundamentalmente a partir de la coerción, sino a través de la adhesión de la clase trabajadora a la ideología de la clase dominante, construida como universal y no como la expresión de una clase particular. Denominó hegemonía a esta adhesión promovida desde instituciones estatales y desde organizaciones de la sociedad civil alineadas a la burguesía en tanto clase dominante.

A partir de la década de 1970 —en vinculación con cambios en los modos de regulación de la producción—, los trabajos de Gramsci fueron releídos en el marco de procesos caracterizados como de *fragmentación* de la clase trabajadora, de *dispersión* de las luchas sociales, de cuestionamiento al supuesto de la existencia de un *sujeto trascendental* y para comprender luchas que no necesariamente se traducen en términos de clase social. En su análisis del campo literario a partir de categorías marxistas, Raymond Williams (2009) sostuvo que el consenso no se produce como un sistema ordenado, delimitable y visiblemente impuesto, sino que la hegemonía satura la vida como un *proceso social total*, que abarca tanto las expresiones explícitas como las formas más sutiles de la conciencia práctica que constituyen el *sentido común* y a los sujetos en su *vida cotidiana*. Por otro lado, planteó que se trata de un proceso continuo a través del cual las clases dominantes apuntan a reproducir el orden social y

a construirlo como algo dado y natural, mientras que las clases dominadas lo resisten, limitan y desafían. Por ello, concluyó, no puede pensarse la hegemonía sin la *contrahegemonía* ni la *hegemonía alternativa*.

William Roseberry (2007) señaló que para Gramsci ni la unidad de la clase trabajadora ni la de la burguesía están dadas de antemano, sino que el problema político es el de su unificación. A partir de ello, sostuvo que la hegemonía permite hablar de la *lucha*, más que del consenso, en tanto establece el *marco significativo común* dentro del cual se inscribe la dominación, pero también “pueden ocurrir la impugnación y la lucha” (p. 8). Propuso, entonces, centrar el análisis en aquellos puntos en los cuales ese marco común es impugnado.

Estas orientaciones señalan que ni los efectos de las prácticas hegemónicas ni la resistencia a ellas están dadas, y que ese lenguaje común que la hegemonía establece —y lo que es audible e inaudible en él— se produce y reproduce a través de luchas y disensos en la vida cotidiana. Un análisis del mestizaje en términos de hegemonía, por lo tanto, apunta a comprender el carácter disputado del discurso de pureza y pérdida de identidad, así como de las categorías y diacríticos con los que se articula.

Por último, otros enfoques han abordado el mestizaje como un régimen o una modalidad de gobierno biopolítica. En este sentido, las ideologías de nación establecen parámetros desde los cuales orientar políticas para *hacer vivir* a su población mediante proyectos de homogeneización y, como correlato, *dejar morir* a determinados grupos en base al racismo. Teniendo al momento histórico de conformación de los Estados republicanos como punto de llegada, Laura Catelli (2020) realizó un análisis arqueológico del archivo colonial, a partir del cual explica que el mestizaje se constituyó como *dispositivo* articulando de modos particulares y novedosos saberes y prácticas existentes desde la etapa colonial.

Estos trabajos siguen el planteo de Foucault (2008). De acuerdo con este autor, a partir del siglo XVII en Europa, el poder opera para incitar la productividad de la población y los

individuos, mediante el gobierno y modelado de sus conductas, antes que mediante su represión. El poder, plantea, toma como campo de intervención la vida humana, donde funciona a través de mecanismos que “poseen funciones de incitación, de reforzamiento, de control, de vigilancia, de aumento y organización de las fuerzas que someten” (Foucault, 2008, p. 128), y que apuntan a provocar cambios en la manera de comportarse del *otro*. Llama *biopoder* a esta forma de ejercicio del poder, y explica que se estructura a partir de dos tecnologías: la anatomopolítica, —que tiene como objeto la producción de determinados individuos mediante la operación de las disciplinas— y la biopolítica —que tiene como objetivo el control de la población y sus procesos generales de funcionamiento en términos biológicos.

Propone analizar el biopoder focalizando en la articulación histórica entre lo que en determinado orden social es visible y enunciable (el saber) y las relaciones de poder. Conceptualiza a esta articulación como *dispositivo*, al que define de este modo:

Lo que trato de situar bajo ese nombre es, en primer lugar, un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos. En segundo lugar, lo que querría situar en el dispositivo es precisamente la naturaleza del vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos. Así pues, ese discurso puede aparecer bien como programa de una institución, bien por el contrario como un elemento que permite justificar y ocultar una práctica, darle acceso a un campo nuevo de racionalidad. Resumiendo, entre esos elementos, discursivos o no, existe como un juego, de los cambios de posición, de las modificaciones de funciones que pueden, éstas también, ser muy diferentes. En tercer lugar, por dispositivo entiendo una especie —digamos— de formación que, en un

momento histórico dado, tuvo como función mayor la de responder a una urgencia. El dispositivo tiene pues una posición estratégica dominante (Foucault, 1978, pp. 1-2).

Conceptualizar al discurso de pureza y pérdida de identidad como dispositivo apunta a dar cuenta de cuáles son y cómo se han ido estableciendo articulaciones entre regímenes de saber y poder que lo constituyen, los modos en que esta amalgama inscribe sujeciones, y se vincula a otros discursos y dispositivos.

Las experiencias en ámbitos escolares descritas en la introducción de la tesis dan cuenta de los modos sistemáticos mediante los cuales se inscriben el discurso que sitúa al pueblo mapuche en el pasado, y a la vez prácticas y experiencias de alterización. Al mismo tiempo, los posicionamientos de las personas mapuche en torno a ellas muestran que esos modos son disputados. En este sentido, mi trabajo retoma las conceptualizaciones del mestizaje tanto en términos de ideología, como de proceso hegemónico y de dispositivo, ya que cada una posibilita un abordaje particular, que complejiza la comprensión de los procesos sociales analizados.

### **Procesos de sujeción, subjetivación e identificación**

A la vez que dar cuenta de cómo el mestizaje inscribe procesos de sujeción, este trabajo se detiene en los procesos de reflexión y posicionamiento subjetivo elaborados cotidianamente por quienes, como Chango, son interpelados por dichos discursos. Los procesos de sujeción-subjetivación, de acuerdo con Judith Butler (2001), se caracterizan por una ambivalencia, referida a que las mismas instancias de sometimiento que producen al sujeto son sus condiciones de existencia. La *sujeción* pone el énfasis en el momento en que un sujeto es nombrado, visibilizado, localizado por el poder como determinado individuo. Louis Althusser (1988) retomó la categoría psicoanalítica de *interpelación* para explicar que la ideología

produce a sus sujetos a través de prácticas y rituales que los nombran y posicionan. Según Foucault (2006), la sujeción ocurre en el marco de los *dispositivos*, que modelan las conductas y producen determinados individuos.

La *subjetivación* remite al momento en el que se establece una interioridad y reflexividad del sujeto sobre sí mismo, el cual —de acuerdo a algunos planteos— implica una instancia psíquica represiva, mientras que para otros no. Discutiendo con la hipótesis represiva, Foucault (1996c) argumenta que la subjetivación posibilita al sujeto establecer una ética y estética del cuidado de sí, y se produce a partir de un *pliegue* sobre sí misma de la fuerza que constituye el diagrama de poder (Deleuze, 2015). Otros autores enfatizan que la represión implica un proceso productivo (es decir no solo de negación) de la psiquis, y analizan estos procesos como una respuesta a la interpelación, a través de la cual se asume una *identificación* con la ideología (Hall, 2003), que constituye al sujeto, y a partir de la cual a este le es posible desplegar su potencia (Butler, 2001).

Al analizar la sujeción-subjetivación en torno al mandato heterosexual, Butler (2019) definió la *performatividad* como un proceso temporal, que opera a través de la reiteración cotidiana de normas hegemónicas y produce la materialidad de los cuerpos sexuados. Este poder performativo se basa en citar aquello que se asume como dado y, al hacerlo, interpelar en relación a determinadas posiciones de sujeto disponibles, que de este modo se naturalizan. Entonces, además de adoptar posiciones de sujeto específicas, las resistencias al sometimiento pueden operar a través de desplazamientos o desvíos, producidos en las mismas instancias de reiteración de la norma (Butler, 2019).

Para enfatizar justamente el momento político que implican la subjetivación e identificación, y su carácter *abierto*, tanto Stuart Hall (2010b) como Ernesto Laclau y Chantall Mouffe (2015) recuperan la categoría de *sobredeterminación*, que Althusser (2015) introdujo en el análisis de lo social. Al retomarla para analizar un campo ideológico, Hall concluyó que



las posiciones con las que los sujetos se identifican no se corresponden necesariamente con las posiciones estructurales que les sujetan, pero, a la vez, que las relaciones con estas no deben descartarse a priori. En una línea coincidente, Laclau y Mouffe (2015) plantean que no existe una posición trascendental de sujeto ni una contradicción esencial, sino que estas son múltiples y pueden aparecer de modo unificado a través de la práctica de la *articulación*. La articulación, por otra parte, supone establecer una conexión entre cadenas de equivalencia y no obedece a una ley abstracta, sino que requiere condiciones para aparecer, ser sostenida y reproducida. Si hay identificación, entonces, es porque se ha producido una articulación, una sutura entre las posiciones que convocan a las personas como sus sujetos y aquellas a través de las cuales esos sujetos se subjetivan y construyen sus posibilidades de decirse (Hall, 2003).

En base a estas discusiones, me interesa dar cuenta del carácter no dado, sino abierto, político y heterogéneo (y no siempre expresado en términos de identidad) de los posicionamientos que asumen personas que reconocen vínculos con el pueblo mapuche.

### **Agencia cotidiana y memoria en contextos de sufrimiento social**

Desde el comienzo del trabajo de campo, la intención de actividades como el *palín* realizada en la escuela y el encuentro que le siguió en un terreno del barrio, orientadas a abrir el espacio comunitario al resto de sus habitantes, me llamaron la atención sobre el carácter cotidiano de los procesos que me interesaba analizar. Las discusiones sobre los posicionamientos subjetivos descritas anteriormente también señalan la centralidad que adquieren en esos procesos, no solo los contextos de confrontación y conflicto públicos, sino aquellos de la vida cotidiana, en los que los posicionamientos y desplazamientos son producidos, reproducidos y tensionados.

Desde los trabajos de Bronislaw Malinowski (1986), la vida cotidiana ha sido una dimensión central para la etnografía, en la que es posible identificar tanto las *regularidades* como los *imponderables* del campo a analizar, en su caso para comprender el funcionamiento de las culturas. Desde un interés muy diferente, Gramsci también identificó la centralidad de esta dimensión para comprender la hegemonía. En los cruces entre estas tradiciones y campos de producción de conocimiento, he recurrido a algunos trabajos orientados a comprender y explicar en sus propios términos las acciones cotidianas de personas que suelen ser caracterizadas como pasivas respecto a la dominación. Además, la recuperación y vivencia de vínculos con el pueblo mapuche en la vida cotidiana, se articula a procesos de memoria atravesados por el silenciamiento por parte de la memoria oficial.

Por un lado, Michel de Certeau (1996) analizó la vida cotidiana como una *invención* que tiene su propia lógica, cuyo desconocimiento tiene como consecuencia que las acciones de los sujetos a menudo pasen desapercibidas para el análisis social. Los *modos de hacer* en la vida cotidiana se distinguen según si se desarrollan en el marco de un espacio definido por otros (tácticas) o propio (estrategias). Así, lo que efectivamente las personas hacen en la vida cotidiana es un *nudo de circunstancias*, inseparable de su contexto, sobre lo que no se puede presuponer su coherencia y que puede *escamotear* o producir *desvíos* en los dispositivos de control.

A partir de la inmersión en la vida cotidiana, Veena Das (2008a, 2008c) analizó los modos de *rehabitar* la vida social y reconstituirse como agentes elaborados por mujeres de la India que sufrieron violencia durante la *Partición* entre dicho país y Pakistán en la década de 1940. Aun cuando no era posible dar cuenta de actos heroicos de resistencia u oposición al relato nacionalista, que las ubicaba en el lugar de víctimas y a sus experiencias en el lugar de lo no narrable, Das sostiene que las mujeres encontraban formas de expresar su duelo y reposicionarse en las relaciones sociales. En la vida cotidiana, los recuerdos sobre ese período

no aparecían como algo olvidado o reprimido, sino como algo siempre presente, pero que se hallaba *cercado* al discurso. Propuso, entonces, reconocer el silencio como un modo de preservarse subjetivamente respecto a la circulación de “palabras que han enloquecido”, y caracterizó las decisiones sobre qué narrar y qué no, el trabajo de recomponer relaciones y la expresión pública de dolor como formas de *dar testimonio*, de configurar una *comunidad moral* con quien lo atestigua y de volver a *habitar* el espacio social desde un lugar de dignidad (Das, 2008c).

Leslie Dwyer (2009) también analizó formas de rehabilitar la vida cotidiana elaboradas por mujeres sobrevivientes al genocidio indonesio de 1965 y 1966. A partir de trabajar con familias, y especialmente con una mujer en Bali que vivió la violencia de ese período, llegó a la conclusión de que la *mudez* respecto a ciertos temas transmitía memorias. Argumentó, entonces, que los silencios no siempre connotan olvido o ausencia de significación, sino que pueden ser formas de agencia a través de las que se transmiten sentidos sobre el pasado, sobre todo cuando este se vincula a experiencias que no son habilitadas por las memorias hegemónicas.

En este sentido, los grupos subalternos desarrollan formas de entramar memorias propias —y no solo reactivas a la hegemonía—<sup>16</sup>. Estos modos son contextuales y particulares a cada colectivo, pero suelen compartir características, entre las que se encuentran las siguientes: poner en valor su carácter fragmentario y no aspirar a la construcción de relatos lineales ni totalizantes (Pandey, 1999; Ramos y Rodríguez, 2020), involucrar formas no discursivas de transmisión de sentidos sobre el pasado (Connerton, 1993; Dwyer, 2009), explicitar el trabajo creativo que se pone en juego en su restauración (Rodríguez et al., 2020),

---

<sup>16</sup> Tanto en los procesos de construcción de la nación como en los de pertenencia indígena, la producción activa de sentidos compartidos sobre el pasado moviliza y reconfigura sentidos de pertenencia y de devenir colectivos (Alonso, 1994; Brow, 1990; Halbwachs, 2004). La diferencia sustancial es que, entre los pueblos indígenas, la transmisión de la memoria ha sido forzada a interrumpirse o a sostenerse en ámbitos privados, por lo que su reconstitución y valorización implica impugnar la hegemonía y la memoria oficial (Jelin, 2002; Pollack, 2006; Popular Memory Group, 1982).

construir sentidos de verosimilitud desde la cercanía subjetiva con los hechos narrados de quien testimonia, y comprometer políticamente a quien lo recibe (Jimeno, 2008).

En las últimas décadas, como parte de los procesos de fortalecimiento colectivo, los trabajos y políticas de la memoria han adquirido una importancia creciente y se han vuelto objeto de reflexividad para grupos y personas mapuche. Estos procesos han tenido su correlato en la profundización de análisis relativos a las formas de recordar y olvidar propias del pueblo mapuche, estructuradas a partir del genocidio. Dichos análisis se han orientado a dar cuenta de los *marcos interpretativos del pasado* y los acontecimientos transmitidos en memorias públicas y privadas entre los pueblos originarios de la región pampeana y patagónica (Delrio, 2010; Delrio y Ramos, 2011; Ramos, 2010).

Para el pueblo mapuche, hacer memoria es una práctica política que impugna no solo el contenido de la historia hegemónica, sino también sus mismos criterios sobre cómo y qué se recuerda, produciendo rupturas en las formas lineales y homogéneas del relato histórico (Ramos, 2008, 2020a). De acuerdo con Ramos (2008), la epistemología mapuche se basa en *pliegues del linaje* (p. 58), es decir, en redes de conocimiento alternativas que resguardan lugares de la memoria y marcos de interpretación mapuche que vinculan el pasado, el presente, la naturaleza y la sociedad. Los elementos, las entidades del entorno y los ancestros son agentes que intervienen en la construcción y restauración de vínculos y sentidos, que a partir de la *Conquista del desierto* se experimentan como perdidos o quebrados. Estos modos de entender y vivenciar la constitución de la *persona* en contextos mapuche intervienen en los procesos de subjetivación de quienes viven sus vínculos en términos de una recuperación de la identidad y procesos de *sanar*.

Estos trabajos señalan la centralidad de la vida cotidiana como dimensión abierta y atravesada por la hegemonía, en la que los sujetos elaboran formas de actuar y posicionarse en las relaciones sociales, aun cuando no siempre expliciten esos posicionamientos. En los

procesos mediante los cuales las personas rehabetan lo cotidiano y recuperan vínculos con el pueblo mapuche, forzados a interrumpirse y/o silenciarse a partir de la *Conquista del desierto*, se ponen en juego trabajos de memoria a través de palabras, prácticas corporales, silencios y emociones.

### **Recorridos metodológicos: Estrategias, desvíos y conversaciones**

Cuando estaba terminando de escribir la tesis, me junté con Tati (sobre cuya historia volveré en el cuarto capítulo) para contarle de qué se trataba mi investigación. Después de conversar sobre los requisitos y regulaciones que pesan sobre las personas que reconocen vínculos con el pueblo mapuche para sentir que “pueden ser”, y sobre requisitos normativos vinculados a posiciones de género, me preguntó si tenía preguntas que hacerle. La pregunta me sorprendió:

P: ¿Sobre la tesis?

T: Sí, para tu trabajo.

P: No, no, ya lo que quería conocer lo conocí [sonré]. Un poco pregunté y más que nada traté de ir escuchando y entendiendo cosas las veces que nos encontrábamos —se rió.

T: ¡Qué bueno! Cada vez que te ibas, yo me quedaba pensando si te habría servido lo que te decíamos; sentía que nos íbamos para cualquier lado.

P: ¡Me sirvió un montón! Quizás no tenía tan claro entonces a dónde me iban a llevar esas charlas, pero un poco la Antropología es así; al menos como yo la pienso.

T: Siempre pienso que si vos no hubieras escrito sobre nuestro proceso y sobre Ata, siento que se habría olvidado, que sería una historia más, algo que pasó.

P: ¡Es re importante para mí eso que me decís, Tati! Esa es una de las formas que se suelen usar para contar qué hace la Antropología. Se dice que es una tarea de “documentar lo no documentado”, escribir cosas de las que a veces, sino, no queda registro.

T: Es re distinto de como yo pensaba que se hacía una tesis, como que era algo así más estructurado: hacés un plan, lo hacés y después escribís los resultados. (comunicación personal, 26 de abril de 2022).

Tati es una de las primeras personas que conocí cuando empecé a hacer el trabajo de campo en el que se basa esta tesis, en el año 2015. Hasta mediados de 2018, para hacer trabajo etnográfico viajaba desde Buenos Aires, donde vivía. A partir de entonces, cuando me mudé a Viedma, lo hice como habitante de la ciudad. Tal como ilustran las historias que relaté en la introducción, mi posicionamiento como antropóloga en el campo involucró de formas muy explícitas mi historia personal, como persona “nacida y criada” en Viedma, como alumna de la división A en los cursos de la escuela, o desde otras posiciones y situaciones vividas en estos años, implicadas en mi trabajo con otros.

El punto de partida metodológico de este trabajo fue abordar a la *etnografía* no como una receta o un conjunto de reglas dadas a priori, sino —de acuerdo con Elsie Rockwell (2009)— como un *enfoque* o *perspectiva*. Desde esta mirada, la etnografía refiere al juego dialéctico entre teoría y datos, en el que la primera no solo modela el análisis de los segundos, sino también la forma en que los eventos sociales son percibidos y transformados en datos.

Según Rosana Guber (2012), la producción de conocimiento etnográfico se basa en la confrontación entre la reflexividad del antropólogo y la de los sujetos con quienes se vincula durante un período prolongado. Siguiendo los planteos de la etnometodología, la *reflexividad* refiere a la capacidad del lenguaje de producir las relaciones sociales en la vida cotidiana (Garfinkel, 2006). Desde este enfoque, al nombrar el mundo de un determinado modo, el

lenguaje no refiere a una realidad que le es externa, sino que la produce. En el trabajo etnográfico, la producción de conocimiento está moldeada no solo por la reflexividad de quien investiga como integrante de una sociedad y por la de los actores sociales del campo en el que trabaja, sino también —de acuerdo con Pierre Bourdieu (Bourdieu y Wacquant, 2008)— por la propia de su *habitus* disciplinar y del campo académico en el que participa (Guber, 2012). El análisis de la reflexividad de quien investiga posibilita reconocer la incidencia de sus marcos interpretativos y acciones en la interacción, para diferenciarlos de los de otros actores sociales, y transitar desde la reflexividad propia hacia la de aquellos. Eso explica que, más que hacer preguntas (que de todos modos sí hice en determinadas ocasiones), mi interés estuviera puesto en ver “hacia qué lado nos íbamos” en las conversaciones, y en lo que ocurría en las actividades en torno a las que nos encontrábamos.

Que para mí sea importante la forma en que Tati evalúa mi trabajo tiene que ver con los modos en los cuales la práctica etnográfica se fue moldeando en América Latina, y particularmente en Argentina, en el contexto de procesos históricos más amplios, marcados por luchas sociales. Entre ellas —como analizaré en el primer capítulo y como han planteado Lazzari et al. (2015)— se encuentran las luchas de los pueblos indígenas. Estas luchas visibilizan las formas de reproducción de la dominación de la que determinados proyectos de Antropología, hegemónicos durante extensos períodos de tiempo, fueron parte, e interpelan al campo científico a ponerse, tal como sostuvo el referente mapuche Hugo Aranea (comunicación personal, 24 de junio de 2021), “del lado del pueblo”.

En términos más amplios, la práctica de la etnografía en Argentina ha sido afectada por los cambios ocurridos en el contexto social a partir del retorno a la democracia en 1983, en un proceso que implicó la consolidación de un campo disciplinar orientado por preguntas y modos de hacer particulares (Guber, 2019). En ese recorrido, las orientaciones del quehacer antropológico se han visto influenciadas por contextos políticos cambiantes, caracterizados en

las últimas décadas por momentos de hegemonía del neoliberalismo en los noventa (Tamagno, 2019), de puesta en crisis de la misma por amplios sectores de la sociedad argentina a fines del 2001, y de reconstitución de un modelo de gobernabilidad después del 2003. A partir de la crisis del 2001, al igual que ocurrió con otras instituciones, las universidades vieron cuestionadas su legitimidad a priori por amplios sectores de la sociedad. En dicho contexto, se forjaron y profundizaron propuestas en el campo de las Ciencias Sociales en general, y entre ellas en la Antropología, a través de preguntas tales como qué, cómo, para qué, contra qué, con quiénes y contra quiénes producir conocimiento, que explicitaron un compromiso político con las luchas populares y con los grupos subalternizados (Colectivo Situaciones, 2004; Fernández Álvarez y Carenzo, 2012; Kropff Causa, 2008; Rodríguez, 2010, 2019).

Estas preguntas recuperan aquellas que, desde mediados del siglo XX y con los pies en América Latina, orientaron los trabajos de intelectuales de Paulo Freire (1974), Orlando Fals Borda (2009) y Oscar Varsavsky (1969), o previamente, los de José Carlos Mariátegui (2010). En contextos singulares, y preocupados por intervenir desde su producción sobre problemáticas específicas, estos autores explicitaron el carácter situado y políticamente orientado de la producción de conocimiento. A partir de ello, asumieron un posicionamiento movilizado por el proyecto de transformar las relaciones de desigualdad, tanto al interior de las sociedades con las que se comprometieron como a nivel internacional entre países centrales y dependientes.

Refiriéndose particularmente a la Antropología, Roberto Cardoso de Oliveira (1995) propuso la existencia de un estilo latinoamericano: el del *investigador ciudadano*, que deviene de la constitución de un sujeto epistemológico caracterizado porque el investigador pertenece a la misma sociedad que los grupos con los que trabaja, por lo que el ejercicio de la profesión involucra a la vez el ejercicio de la ciudadanía. Retomando esta propuesta para analizar el caso de Colombia, Jimeno (2000) sostuvo que dicho estilo no solo implicó cambios terminológicos, sino rupturas paradigmáticas, movilizadas por crisis y cambios en la conciencia social,



particularmente durante las décadas de 1960 y 1970. En Argentina, las orientaciones que entonces compartían un posicionamiento político similar fueron en gran medida desarticuladas por la última dictadura militar, lo que no impidió recuperarlas posteriormente (Guber, 2019).

En décadas más recientes, otros trabajos han retomado esta tradición latinoamericana, a la vez que han sostenido discusiones con las concepciones sobre la Antropología elaboradas desde el norte global, que presentaron a la labor disciplinar como una representación discursiva ficcional (Clifford y Marcus, 1986) y a su objetivo político como *crítica cultural* (Marcus y Fisher, 2000). Con el propósito de cuestionar la autoridad etnográfica no solo en el plano de la autoría textual, sino en las distintas etapas involucradas en la producción de conocimiento antropológico, Charles Hale (2006) propuso el ejercicio de una *investigación activista*, que asume un compromiso político con y a favor de los sectores sociales sobre cuyas realidades sociales trabaja. Esta práctica transforma las condiciones en las que se produce el conocimiento y sus resultados, ya que involucra perspectivas y orientaciones a las que, de otro modo, quien investiga no tendría acceso.

Dialogando con una corriente que también ha tenido su desarrollo en Estados Unidos a través del libro de Luke Lassiter (2005) —quien propone un proceso de investigación que sea realizado en todas sus etapas y de modo colectivo con los sectores sociales sobre cuya realidad se busca producir conocimiento—, Joanne Rappaport (2007, 2008, Lomeli y Rappaport, 2018) desarrolló la propuesta de la *etnografía colaborativa* en el marco de su trabajo con los pueblos indígenas de la región del Cauca, en Colombia. Este proceso orienta la reflexividad hacia los vínculos intersubjetivos, marcados por las posiciones de enunciación de los actores que se encuentran en el proceso de investigación, y la constituye como una instancia de la producción colectiva de conocimiento. En este sentido, el compromiso no es algo externo, sino que afecta a quienes participan de él, modifica sus experiencias subjetivas y junto con ello, el conocimiento que producen (Fernández Álvarez, 2019; Katzer, 2019; Levalle, 2020).

A partir de recuperar estas discusiones desde distintas trayectorias y en diferentes contextos, Rodríguez (2019) plantea que se ha dado un *giro* hacia la etnografía con adjetivos —colaborativa, comprometida, militante, activista, por demanda, decolonial— y argumenta que este tipo de abordajes permite acompañar con mayor calidad los proyectos políticos de las organizaciones con las que trabajamos, producir información destinada a mejorar las políticas públicas y contribuye, simultáneamente, a descolonizar la ciencia y a enriquecer las investigaciones. Al combinar reflexión y acción, la *etnografía adjetivada* —concluye— opera como herramienta para el cambio social. En la medida en que estas perspectivas se concretan a partir del trabajo con otros, están abiertas a una permanente construcción y no obedecen a recetas.

Al comenzar a realizar el trabajo de campo para esta investigación, el recorte se basó en ideas que yo había formulado de modo individual en el marco de mi plan doctoral, tal como en la charla citada Tati describió que se lo imaginaba. La delimitación del campo etnográfico partió de trabajar con integrantes del pueblo mapuche en Viedma, y participar en espacios y proyectos sostenidos por ellos, en los que fui reconociendo formas heterogéneas de experimentar los vínculos. Desde allí, mi intención fue construir una práctica etnográfica comprometida y/o colaborativa. Al vincularme con distintas personas en el campo, me fui encontrando con distintos obstáculos y dificultades vinculadas a este interés —algunas de las cuales analizaré en profundidad en los últimos dos capítulos, puesto que fueron centrales para comprender los procesos sociales sobre los que allí reflexiono.

El primer obstáculo tuvo que ver con que empecé trabajando en Viedma sin vivir allí, y con personas a las que en la mayoría de los casos no conocía previamente. En una de las primeras actividades en las que participé y conté sobre mi trabajo, Claudia, la docente que mencioné en la introducción, me dijo que muchas veces iban investigadores de otros lugares a trabajar con las comunidades, pero que después no hacían una devolución sobre el trabajo de

investigación (Claudia Curaqueo, comunicación personal, 23 de abril de 2016). Reconocí que tenía razón, a la vez que expresé mi intención de trabajar de otro modo. Sin embargo, pensé entonces, ¿por qué me creerían, ella u otras personas, si no me conocían? Sobre todo, ¿por qué lo harían, si la Antropología y otras Ciencias Sociales históricamente habían producido —y podían seguir haciéndolo— conocimiento que profundizó la dominación hacia su pueblo?

Por otro lado, se me presentaron dificultades devenidas del interés por trabajar con sujetos que, a menudo, no se encuentran organizados ni asumen públicamente un posicionamiento común como mapuche. Salvando profundas distancias entre el contexto de Río Negro y el de Santa Cruz, encontré pertinentes las preguntas planteadas por Rodríguez (2010) referidas a la posibilidad de realizar un trabajo colaborativo con personas que, al menos al comienzo de su trabajo, no se autoadscribían como tehuelche. Ella encontró que la *colaboración* —y la coteorización que implica— fue emergiendo como posibilidad después de años de trabajo conjunto basado en el *compromiso* (Rodríguez, 2019), es decir que no estaba dada desde el comienzo. Poder trabajar de modo colaborativo y a partir de vínculos de confianza, entendí, llevaría (y efectivamente llevó) tiempo e instancias de conocimiento (y a veces de desconocimiento) mutuo.

Tomando la propuesta de la etnografía colaborativa como horizonte de la práctica etnográfica que aspiraba a concretar, asumí compromisos con personas y colectivos mapuche que me llevaron a orientar mi agenda de investigación en función de las demandas planteadas por ellos, y a articular mis preguntas iniciales de investigación con las suyas. Así, de modos específicos en cada caso, las situaciones de trabajo comprometido se fueron entrecruzando con otras a las que puedo delimitar como colaborativas, como resultado de procesos de construcción de vínculos y reflexión conjunta, sostenidos durante un largo tiempo. Por esta razón, es que el plan inicial de doctorado, si bien no dejó de guiar mi mirada y las preguntas

con las que me acercaba al campo etnográfico, se fue articulando también con otros planes, contruidos colectivamente. Al hacerlo, se transformó en el trabajo que expongo en esta tesis.

Discutir y construir con mis interlocutorxs parte de mi agenda de investigación me llevó por caminos que previamente no había considerado. Por un lado, a partir de búsquedas de documentación de archivo solicitada por personas y familias mapuche, transité instituciones públicas de archivo, lo que me planteó nuevas preguntas teóricas. En función de ello, etnografié los procesos de búsqueda de documentación y de funcionamiento cotidiano de las instituciones a las que iba, e incorporé al trabajo el análisis de documentación histórica desde la perspectiva del análisis arqueológico del discurso propuesta por Foucault (1996a, 1996d). Esta propuesta supone que un agenciamiento particular del saber es resultado de la articulación y captura mutua entre enunciados y visibilidades. Dichas articulaciones remiten a determinadas relaciones de poder que las efectúan, y se inscriben en un modo específico de ordenamiento del archivo. Así, la arqueología se orienta a dar cuenta de las reglas de formación de lo que es decible y visible en una época.

Por otro lado, la propuesta de De Certeau (1996) de etnografiar la vida cotidiana, no solo en sus estrategias, sino también en sus ocasiones, me permitió recentrar y fundamentar teóricamente elecciones metodológicas que había ido haciendo de un modo intuitivo. Reconocí que comprender modos de vinculación con el pueblo mapuche —diversos y dinámicos— requería trabajar acompañando recorridos, más que recortando o seleccionando espacios y proyectos a priori.

A partir de esa experiencia, retomé otros trabajos que enfocan la producción de conocimiento como dimensión del encuentro intersubjetivo, un encuentro que se produce en movimiento. Entre ellos, Guy Debord (1999) propuso producir conocimiento a partir de las *situaciones* que ocurren al *derivar* en un espacio-tiempo y encontrarse con otros. En el campo de la Antropología, y discutiendo con perspectivas transitivas sobre la producción —que

analizan a los procesos sociales en función de sus resultados y asumen la existencia de un espacio ya dado—, Tim Ingold (2011) también enfatizó la dimensión del movimiento y de los procesos, como una instancia en la que se produce conocimiento. Propuso entonces seguir los *caminos de devenir* que los seres vivos *producen y habitan* en su andar, de modo de no encapsularlos extrayéndolos de los caminos en que son. Esto implica que cada entidad o ser es la línea de su propio movimiento o, más bien, de un puñado de líneas que se *entretejen* y enredan con la forma desordenada de una *malla*, más que la de una red.

A partir de situaciones de campo vivenciadas, reconocí mi mirada transitiva inicial sobre los procesos que quería comprender. Desarticularla implicó reflexionar y reorientar elecciones metodológicas y epistemológicas, y elaborar las conceptualizaciones que esta tesis propone. Es decir, experimenté aquello que argumenta Marisa Peirano (2021); concretamente que, en el acontecer mismo del trabajo de campo, se produce conocimiento y, en este sentido, la etnografía es en sí misma una instancia de teorización.

A lo largo de la investigación, las técnicas que utilicé en la producción de datos fueron las siguientes: (a) observación participante, como práctica sistemática y disciplinada, que articula dos actividades (observación y participación) en un *continuum*, y posibilita documentar regularidades, imponderables, situaciones síntesis y categorías e ideas nativas en la vida cotidiana; (b) entrevista no dirigida, como relación social performativa, que se produce a partir de la interacción entrevistadore-entrevistade, e involucra la atención flotante de quien realiza la entrevista, la asociación libre de les entrevistades y la categorización diferida; (c) organización, registro y sistematización de actividades colaborativas y de extensión; (d) coteorización, como instancias creadas con el fin de discutir conceptos, categorías, entre ellas las que analiza esta tesis; y (e) búsqueda y análisis de documentación de archivo. Las ideas que expongo fueron compartidas con mis interlocutores a través de conversaciones y/o de entregarles borradores de los textos que iba produciendo. Estos intercambios permitieron,

asimismo, que las referencias de las personas, cuyas citas textuales y comentarios nutrieron esta tesis, figuren tal como cada persona lo decidió.

### **Puntos suspensivos**

En este capítulo he delineado el marco teórico y metodológico desde el que elaboré el análisis que abordo en los siguientes capítulos. Si bien situado al comienzo de la tesis, este recorte es más un punto de llegada que de partida. Al empezar la investigación partí de un marco teórico y metodológico que, en muchos aspectos, se sostiene al finalizarla, y que orientó las lecturas e interpretaciones que realicé sobre la experiencia de campo. Sin embargo, los aportes y los obstáculos que significaron estas discusiones, conceptos y categorías, se fueron esclareciendo a partir de hacer etnografía, de vivenciar las situaciones que en los siguientes capítulos analizo, y de poner en diálogo mis ideas con diversxs interlocutorxs. El trabajo de campo me llevó a menudo a reorientar mi reflexividad y el abordaje metodológico desde el que observaba y participaba. También a buscar nuevos marcos teóricos con el objetivo de comprender y explicar el entramado histórico del que dichas situaciones eran parte. Por último, a elaborar explicaciones y conceptualizaciones propias, que fueron cobrando densidad tanto en el proceso de categorización y escritura como en el de etnografiar.

## Capítulo 2.

### **Fijación y violencia epistémica en la categoría descendiente. Sedimentaciones históricas del mestizaje en Río Negro**

En los primeros años del siglo XXI, Rodolfo Casamiquela —la voz entonces autorizada por la hegemonía patagónica para hablar sobre los pueblos originarios— dio varias entrevistas, e incluso escribió un libro, en el que sostuvo que muchas personas y grupos que se autoadscribían como mapuche en realidad no lo eran, sino que eran *descendientes*. En base a esta definición, deslegitimaba los posicionamientos y los reclamos de dichos colectivos. Actualmente, el término descendiente continúa presente en los medios de comunicación que intentan instalar la sospecha sobre la autenticidad mapuche, lo cual se intensifica cuando se visibilizan públicamente los conflictos —especialmente los territoriales—. En otros casos, opera como si fuera un sinónimo de mapuche, sin la valoración negativa implicada en el discurso de Casamiquela. Cuando, en algunas ocasiones, comenté que muchas personas y colectivos mapuche suelen rechazar cualquiera de sus usos, mis interlocutorxs me preguntaron: ¿Entonces, cómo se puede nombrar a las personas que tienen ancestralidad mapuche, pero no se refieren a sí mismas como tales?

En lugar de responder a esta pregunta, me interesa plantear otra, a partir de la cual desarrollaré la propuesta de este capítulo. Concretamente, ¿Por qué y para quiénes es necesario *nombrar* a otras personas —como descendientes en este caso—, sin considerar cómo ellas se refieren a sí mismas? Este interrogante se liga al objetivo del presente capítulo, que consiste en indagar sobre el proceso en el que la descendencia emergió como objeto de saber en el discurso hegemónico de Río Negro, y analizar las continuidades y discontinuidades, que se han ido produciendo y solapando desde la provincialización en 1955.

La emergencia y transformaciones de la categoría descendiente, y las articulaciones entre discursos, estereotipos y representaciones, que históricamente se sedimentaron en ella, son resultado de determinadas formas de saber, vinculadas a cambios en las relaciones de poder. Es decir, remite a campos discursivos heterogéneos, a los que vincula y entre los cuales efectúa pasajes. Tal como sostuvo Foucault (1996c, 2008), el análisis de una formación discursiva, como estrato o archivo, se orienta a dar cuenta de las condiciones de emergencia, es decir de las reglas de formación, de lo que es decible y visible en una época, y de los modos en que estos dos regímenes se articulan entre sí, formando saberes. Estas capturas mutuas definen una configuración, un agenciamiento particular del saber, que no se explica en sí mismo, sino que remite a las relaciones de poder que la efectúan.

En este capítulo sostengo que las continuidades en los usos de la categoría descendiente se relacionan con el hecho de que, a lo largo del período estudiado, la hegemonía provincial impuso esta adscripción a partir de los mismos diacríticos y de la idea sobre la pérdida de identidad. Caracterizo a esa imposición como una *fijación* y una forma de *violencia epistémica*, que define a quienes son nombrados así por lo que *les falta, no tienen o perdieron* y, al hacerlo, niega sus experiencias subjetivas. El concepto de *fijación*, a partir del cual defino las continuidades en los usos hegemónicos de la categoría descendiente, fue planteado por Fanon (2015), para referir a que el sujeto racializado es construido como *otro* y como objeto respecto al *blanco*, es decir, que su agencia y subjetividad son negadas en el mismo acto de atribuirle un color de piel. Esta fijación constituye lo que Gayatri Spivak (1998) refiere como *violencia epistémica*, esto es, una forma de violencia en la que el discurso colonial representa al sujeto colonizado y habla por él y, al hacerlo, lo reduce a una posición de alteridad respecto a Occidente.

La discontinuidad en los usos de la categoría descendiente responde a los cambios en los modos de vinculación entre el Estado y los pueblos originarios, en los que incidieron los



procesos de lucha y organización indígena, y el pasaje a partir de la década de 1980, desde un régimen desarrollista y un proyecto de nación asimilacionista a un régimen neoliberal valorizador de la diversidad cultural. Durante el primer período, la Antropología tuvo un lugar central en la constitución del saber en torno a la categoría descendiente, asociada a la hegemonía de discursos conservadores como parte de un contexto histórico signado por la proscripción política. Mientras que, en ese momento, los descendientes fueron nombrados para ser asimilados, en la segunda etapa se enuncia su alteridad respecto a la nación argentina, pero, en este caso, para orientar políticas públicas heterogéneas y contrapuestas. Por un lado, se encuentran las que, al imponer la idea de la descendencia, instalan la sospecha sobre la autenticidad y la peligrosidad mapuche, en un contexto que prioriza el racismo y la exclusión. Por otro lado, las políticas que operan a través de políticas afirmativas y de discriminación positiva que, sin embargo, tampoco asumen la politicidad de aquellos a ser incluidos. Estas continuidades y discontinuidades explican la sedimentación de sentidos, no necesariamente coherentes entre sí, que opera actualmente en el sentido común respecto al término en cuestión.

He organizado este capítulo en dos secciones, relacionadas con los cambios en los regímenes de gobierno —desde las políticas asimilacionistas hacia las multiculturales e interculturales—, en los que la categoría descendiente ha ido variando, tanto en sus connotaciones como en sus definiciones y usos. A través de la indagación de fuentes históricas producidas por las instituciones locales, localicé algunos trabajos de investigación desarrollados por la antropóloga Antonia Peronja, entre 1975 y 1979. Dichos trabajos me han permitido contextualizar el momento de la provincialización de Río Negro<sup>17</sup>; un periodo en el

---

<sup>17</sup> Como parte del recorte, he analizado fundamentalmente discursos elaborados en el marco de estas instituciones, aun cuando entiendo que dichos saberes, además de por la ciencia, también fueron inscriptos mediante acciones en las que intervinieron policías, escuelas, procesos de proletarización, agencias públicas de tierras y colonias y la iglesia. Sobre estas acciones dirigidas al pueblo mapuche ver, entre otros: Delrio, 2005; Pérez, 2012, 2016; Pérez y Delrio, 2019; Radovich y Balazote, 1995.

que, apelando a diacríticos sociales y raciales, los pueblos indígenas fueron considerados como vestigios del pasado y los descendientes como los sectores marginales de la sociedad.

A partir de la década de 1980, el término descendiente se articuló con otros campos discursivos: aquellos relacionados con términos como *terrorista* y *piquetero* (en el marco de políticas de seguridad y criminalización de la protesta social), pero también con *pueblo indígena* (en el contexto del reconocimiento de dichos pueblos como sujetos colectivos de derechos). El libro *Rodolfo Casamiquela racista antimapucho: O la verdadera antigüedad de los mapuches en la Argentina* esclarece el sentido que adquiere la categoría analizada en el contexto de la estigmatización del pueblo mapuche como enemigo interno o amenaza a la nación. Finalmente, en 2021, durante el proceso de ampliación de las políticas de acción afirmativa de la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN) —que consideraron los lineamientos de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO)—, el término descendiente fue utilizado como sinónimo de mapuche, a través del establecimiento de un cupo indígena.

### **Asimilar: La epistemologización del saber provincial y las políticas desarrollistas**

Después de la provincialización de Río Negro<sup>18</sup>, durante las décadas de 1960 y 1970 se crearon instituciones orientadas a producir conocimiento histórico y etnológico local, con sede principal en Viedma. Estas instituciones debían generar conocimientos en función de incorporar la provincia a la matriz económica desarrollista, y contribuir a consolidar la identidad o el *espíritu* provincial. Esta primera sección del capítulo analiza los discursos en torno a la descendencia en ese momento, y se divide en tres apartados. En primer lugar,

---

<sup>18</sup> La provincialización fue sancionada durante los últimos meses del gobierno peronista derrocado en septiembre de 1955 por el golpe de Estado de la autodenominada “Revolución libertadora”. La misma se hizo efectiva a través de la primera elección de representantes provinciales en 1958, en el contexto de proscripción del peronismo.

analizaré el contexto histórico en el que se consolidaron los discursos hegemónicos en torno a la alteridad y a la comunidad imaginada rionegrina, y se crearon las primeras instituciones estatales productoras de conocimiento científico. En segundo lugar, me detendré en una investigación sobre crecimiento y desarrollo, que realizó la antropóloga Antonia Peronja, entre 1975 y 1979, con niños y “personas con ascendencia mapuche” que habían migrado desde zonas rurales de la provincia al barrio Santa Clara de Viedma. Finalmente, abordaré una serie de preguntas que la lectura de su trabajo me generó: ¿Cómo se tradujeron localmente los cambios que por entonces se estaban produciendo en el campo de la Antropología? Su proyecto inicial planteaba lecturas y objetivos que no formaban parte del campo científico local ¿De dónde provenían esas lecturas? ¿Cómo fue que, en el transcurso de su trabajo, en vez de estos discursos novedosos, se reforzaron los discursos locales? Planteo que descendiente articuló sentidos sobre el mestizaje degenerativo, e inscribió las políticas asimilacionistas, que se orientaron a *dejar morir* a la población en tanto que indígena, en un contexto signado por la proscripción política y la prevalencia de miradas conservadoras en el campo antropológico local.

*“Sobre el alma del tehuelche puso el sello el español”: El desarrollo y el espíritu provincial*

La provincialización de Río Negro ocurrió en el contexto de procesos políticos nacionales caracterizados por la proscripción del peronismo y la sucesión de dictaduras militares entre 1955 y 1983. La creación de símbolos como parte de un *nosotros* rionegrino estuvo marcada por estos procesos y por las políticas desarrollistas del momento. La reconstrucción del entramado social, que intervino en la creación de dichos símbolos, y de un saber sobre la sociedad provincial da cuenta de la articulación cotidiana e institucionalizada

entre científicos, salesianos y militares, y plantea la pregunta sobre sus continuidades con aquella que existió entre estos sectores ya con contemporaneidad a la *Conquista del desierto*<sup>19</sup>.

El primer escudo de Río Negro se aprobó en 1966, ocho años después de que se efectivizara la provincialización, y duró un año. En 1967, el gobernador de facto Lanari derogó su aprobación y designó a Argeo Cosme Binda, el ministro de gobierno y experto en heráldica, para que creara uno nuevo. En 1979, Binda explicó que lo habían cambiado porque el diseñador del primer escudo no era ciudadano argentino, lo cual consideraba un problema: “El símbolo, como parte espiritual de una ciudad, provincia o país, debe ser necesariamente diseñado por un miembro de su comunidad”, ya que era su “espíritu dibujado” (Colas, 2007). El escudo nuevo fue aprobado en 1969 (mediante el



*Escudo de Río Negro entre 1969 y 2009*

Decreto N° 965 del Poder Ejecutivo de Río Negro), en el marco del gobierno de facto de Roberto Requeijo, y luego en 1982 (mediante Decreto-Ley provincial N° 1594), por el último gobernador de facto en la provincia, Carlos San Juan. Con un indígena en el centro, es el que más años tuvo vigencia en Río Negro: desde 1969 hasta 2009, y es por eso el más conocido<sup>20</sup>. En la entrevista antes mencionada, su creador describió de la siguiente manera el “espíritu” representado:

El desarrollo que la provincia va cumpliendo está implícito en la mirada del indígena hacia el este, desde el divisadero. Quiero aclarar que el indígena no está idealizado, porque el indígena de la Patagonia no ha sido capaz de crear una cultura, simplemente está tomado como un elemento existente inactivo, que alcanza a ver desde el divisadero

<sup>19</sup> El análisis presentado en este apartado se basa en un trabajo publicado anteriormente (Cecchi, 2020c).

<sup>20</sup> Al menos hasta 2019, diez años después de derogado, ese era el escudo utilizado —junto con los de las otras provincias de Argentina— por una conocida marca de ropa para decorar la fachada de algunos de sus locales. Como mencioné en la introducción de la tesis, una imagen similar era replicada en la tapa del manual escolar sobre la historia y geografía provincial, que utilicé en 4° grado de la escuela primaria.

un destino de grandeza que no es capaz de realizar, pero que nosotros sí podemos y debemos hacer. En su integración y desarrollo estará realizado en espíritu, en cultura y en lo físico lo que aquel indígena desde la barda pudo visualizar físicamente solo como espacio de tierra, agua y aire. En punta encontramos un quepi [gorro militar] y una cruz. Dos formas de cultura y civilización. El quepi por las expediciones al desierto, que verdaderamente dieron al país la Patagonia, y la cruz que llevó la civilización cristiana con la cultura nuestra que es parte de nuestro ser nacional (Colas, 2007).

En su fundamentación, Binda explicitó el carácter nacionalista y conservador de la ideología que orientó la consolidación del “espíritu provincial”, a la que abonaron los gobiernos militares, y en la que también confluía el cristianismo. Un siglo antes, dichos valores habían legitimado la *Conquista del desierto*, celebrada el mismo año de esa entrevista en el *Congreso de Historia en Homenaje a la Conquista del Desierto*. En la década de 1960, el desarrollo se sumaba a esa ideología conservadora, como promesa de incorporación al capitalismo central. Binda se refiere al “indígena de la Patagonia”, genérico, en singular, sin pertenencia a un pueblo específico, y definido por lo que no es: parte del ser nacional. A pesar de que el enunciado menciona el término *indígena*, subyace en el mismo la categoría *indio*, la cual remite a la *situación colonial* que subsume las particularidades de los diversos pueblos preexistentes, tal como sostuvo Guillermo Bonfil Batalla (1972).

“Ha dejado atrás el tiempo/ ahora marcha rumbo al sol/ sobre el alma del tehuelche/ puso el sello el español” es una frase que fue parte del himno provincial, inaugurado en 1962<sup>21</sup>, cuyo autor fue el historiador salesiano Raúl Entraigas<sup>22</sup>. Ambos emblemas representan a los pueblos originarios a través de sus armas y como “elementos existentes inactivos”, que ven

---

<sup>21</sup> 1962 fue el año de creación del himno, aunque fue establecido como himno provincial en 1975.

<sup>22</sup> Entraigas nació en 1901 en cercanías de Viedma, ciudad en la que vivió en distintos momentos de su vida. El sacerdote fue docente en numerosas escuelas, publicó en distintos diarios y revistas de corte conservador —tales como *La Nación* y *Argentina Austral*—, fue integrante de la Academia Nacional de la Historia y publicó numerosas obras sobre la historia patagónica y sobre su congregación. Era nieto del cacique mapuche Miguel Linares, pertenencia que en algunas de sus obras reivindicó, sin dejar de declarar al pueblo tehuelche como extinto.

llegar un desarrollo que no les está destinado, que se les impone con la cruz y con las armas, y frente al que permanecen inmóviles. Particularmente refieren al pueblo tehuelche, definido desde el discurso hegemónico como el único originario de esos territorios. La idea —expresada en el himno— de que fueron los españoles quienes sometieron a los tehuelches, traza una continuidad entre la conquista de América y la del desierto, fortaleciendo la dicotomía occidente/indígenas, civilización/barbarie.

A la par que estos símbolos provinciales, se inauguraron las primeras instituciones historiográficas y etnológicas de la provincia. En 1964, se creó el Instituto de Investigaciones Históricas de Río Negro, presidido por Raúl Entraigas, y en 1967, la Junta de Investigaciones y Estudios Históricos de Río Negro, que lo reemplazó y funcionó hasta 1971 (Pérez Morando, 2005)<sup>23</sup>. En su marco se organizaron bianualmente (hasta 1974) jornadas y congresos de historia rionegrina, en las que expusieron trabajos historiadores profesionales, militares, diplomáticos y pertenecientes a la congregación salesiana (Autores varios, 1972; Pérez Morando, 2005)<sup>24</sup>. De forma similar a lo que ha analizado Axel Binder (2015) para el caso de Chubut, la Junta de Investigaciones Históricas parece haber tenido en gran medida una composición de historiadores e intelectuales aliados a la clase terrateniente y, en este caso, fundamentalmente a las Fuerzas Armadas. Estos productores de la historia local no se habían formado como profesionales en relación con los temas que trataban, sino que participaban como idóneos.

---

<sup>23</sup> Hacia fines de la década del sesenta, se crearon Juntas de Investigaciones Históricas en varias provincias: Neuquén, Chubut, Río Negro y Mendoza.

<sup>24</sup> El periodista Pérez Morando (2005) menciona que en las primeras jornadas participaron, entre otros, los profesores Rey y Fulvi, los historiadores militares González Lonzieme y García Enciso, el radical y excanciller Etchepareborda, y el historiador de derecha vinculado a las fuerzas armadas Pérez Amuchástegui. En el primer congreso, realizado en 1968, participaron el historiador salesiano Paesa, Martínez, Barba, Furlong, Entraigas, Molinari, Vignati, Braun Menéndez, Martínez, Etchepareborda, Piccirilli, García Enciso, Arko, Dumrauf, Casamiquela, Furlong, Alvarez, González Lonzieme, Biedma y Entraigas. En el segundo congreso expusieron trabajos Casamiquela, Weinberg, Liberti, González Lonzieme, P. de Moreno, Goicoechea, Boero de Izeta, Paesa, Suarez, Bellini Curzio, Rey y Fulvi (Autores varios, 1972).

Por esa misma época, comenzaron a crearse instituciones públicas orientadas a la producción de conocimiento sobre la sociedad presente y pasada de la provincia. A partir de 1967, se crearon con sede en Viedma el Archivo Histórico Provincial, la Biblioteca y el Museo Histórico provinciales Gobernador Tello, bajo la coordinación de Raúl Entraigas y Rodolfo Casamiquela. En 1970, se constituyó el Centro de Investigaciones Científicas de Río Negro (CIC), un instituto que funcionó desde entonces hasta mediados de la década de 1990, y que Casamiquela integró desde sus inicios hasta aproximadamente el fin de la última dictadura militar<sup>25</sup>. Estas instituciones, creadas bajo el área de Planeamiento provincial, permanecieron diferenciadas de las políticas culturales y orientaron su producción como parte de las políticas desarrollistas (Valle, 2017).

En el proceso de reconstrucción de la historia de esta institución, Cecilia Palma (en prensa) explica que el CIC participó en la planificación de grandes proyectos económicos. En su marco, y como parte de convenios establecidos con distintas instituciones de otras regiones del país, se incorporaron profesionales recientemente recibidos y estudiantes de carreras vinculadas a las distintas áreas de investigación proyectadas. La constitución de un orden del discurso, sostiene Foucault (1996a), implica umbrales de formalización, que establecen reglas más estrictas de formación del saber, así como procedimientos de rarefacción, ordenamiento y exclusión de discursos. La creación del CIC marcó un cambio y un *umbral de formalización* del discurso científico, al establecer un nuevo orden respecto a cuáles eran los discursos, autorxs y disciplinas válidas para referir a distintos temas, que excluía a quienes no eran científicxs.

Sin embargo, en el campo de saber que tenía por objeto a la sociedad provincial y a los pueblos indígenas, esas delimitaciones fueron difusas. Si bien solo se incorporaron al CIC

---

<sup>25</sup> Por esos años, se creó también la Universidad Nacional del Comahue, y entre sus sedes, aquella ubicada en Viedma, en la que se dictaba el profesorado de Historia. En 1985, el CIC pasó a llamarse Dirección de Estudios Rionegrinos, y su dependencia fue traspasada de la Secretaría de Planeamiento a varias áreas diferentes desde entonces hasta su disolución.

quienes eran reconocidos por su formación científica, quienes eran idóneos —y habían participado de las jornadas y congresos, o creado los símbolos provinciales— no dejaron de producir saber sobre esos temas, ni sus discursos perdieron validez. Los archivos del CIC se encuentran en gran medida dispersos o faltan<sup>26</sup>, pero en los que pude ver se destaca que la mayoría de las investigaciones relativas a los pueblos indígenas fueron escritas por Rodolfo Casamiquela, quien ya entonces se había posicionado como voz autorizada sobre el tema. Sus trabajos solían enfatizar en las prácticas culturales, los mitos, o en aspectos lingüísticos, abordados como parte de un proyecto patrimonializador y enunciado como de “rescate cultural”, en el que la preocupación estaba puesta en la cultura y no en los pueblos y personas que la producían. Al igual que en el escudo, se asumía que esos restos constituían el sustrato de la identidad provincial, pero que a la vez su pérdida era inexorable. De acuerdo con el análisis de Briones (1999), el discurso oficial acentuó el discurso de la pérdida cultural y la asimilación, explicadas como resultado de procesos de miscegenación y migraciones hacia ámbitos urbanos, lo que se tradujo en políticas que invisibilizaron o presentaron de modos ambiguos a la población originaria<sup>27</sup>. A partir de estos trabajos, algunos autorxs —liderados por Casamiquela, desde el ejercicio de lo que denominaba etnología<sup>28</sup>— buscaban, además, explicar cómo se habían *difundido* diferentes prácticas y cómo había sido el poblamiento del

---

<sup>26</sup> Esta dispersión se vincula, por un lado, con la falta de organización de un fondo documental (al igual que en la mayoría de las instituciones públicas de la provincia) y, por el otro, con el hecho de que algunos de sus referentes retiraban documentación oficial de la institución (Palma, en prensa).

<sup>27</sup> Los discursos sobre la población mapuche en Río Negro se distinguen, siguiendo a Briones (1999), de los característicos de la provincia de Neuquén, lo que le otorga matices a la comprensión de las políticas de alterización a nivel provincial. En esta última provincia, el discurso hegemónico nunca dejó de reconocer y de localizar a determinadas comunidades como mapuche, a la vez que le otorgó un peso preponderante al discurso de la araucanización que postula la extranjería del pueblo mapuche.

<sup>28</sup> Julio Vezub (2007) analizó los trabajos sobre los pueblos indígenas de aquellos autores a quienes Lidia Nacuzzi (2005) definió como los “primeros etnógrafos”: Harrington, Escalada, Vignati y Casamiquela. Plantea que los tres primeros reconocieron —de modos y con énfasis diversos— la historicidad de las personas con quienes interactuaban (aunque no les interesaba esa interacción más que para explicar el pasado) y caracteriza a sus trabajos —al menos parcialmente— como etnografías. En cambio, caracteriza al trabajo de Casamiquela como parte de las etnologías o “generalizaciones abstractas que agotaron la posibilidad de las etnografías para confrontar con la alteridad” (p. 163).



territorio. Desde los postulados de la Escuela Histórico-Cultural, sostenían la posibilidad de delimitar etnias, caracterizadas por su unidad cultural, racial y territorial.

Al tiempo que las políticas de rescate cultural y de patrimonialización de los pueblos indígenas daban por sentada su desaparición, otras políticas apuntaron a transformarlos y asimilarlos al ideal de ciudadanía nacional y provincial. Estas políticas se inscribieron bajo regímenes biopolíticos, en los que, de acuerdo con Foucault (2008), el poder opera principalmente para *hacer vivir* a la población y a los individuos, mediante el gobierno y modelado de sus conductas. En ese contexto, el racismo instaura la posibilidad de *dejar morir* a determinados grupos, representados como amenaza a la población (Foucault, 1996b). En un sentido que hace eco en la idea de pérdida cultural que he analizado, De la Cadena (2007) sostiene que la política de dejar morir puede referirse tanto a una población biológica como a un grupo constituido en términos culturales, y describe a esta última orientación como una *versión culturalista del biopoder*. En Río Negro, en el momento analizado, las políticas de rescate cultural se orientaron a dejar morir a esa población, y tuvieron como correlato a las políticas asimilacionistas orientadas a hacerla vivir, siempre y cuando desmarcara y abandonara su pertenencia.

Estas políticas asimilacionistas se inscribieron en otras de alcance nacional. Desde la década de 1930, primó un modo de soberanía marcado por el *estado de bienestar* que, de acuerdo con Escolar (2007), promovió la asimilación y el blanqueamiento de la población indígena, a la vez que se la interpeló como clase trabajadora. En Santa Cruz, Rodríguez (2010) plantea que las políticas indigenistas de la década de 1960 promovieron la asimilación de los sujetos indígenas en una ciudadanía indiferenciada, que los forzó a abandonar sus territorios a través de distintos dispositivos disciplinarios, entre los que analiza las inspecciones de tierras, el estelionato, la escolarización forzada, la prohibición de hablar la lengua, la evangelización y la enajenación de los niños en el sistema de orfanatos.

En Río Negro, en correlato con aquellas políticas encauzadas hacia el rescate cultural y a dejar morir a los pueblos preexistentes, se realizó una investigación alineada con el objetivo de gobernar y hacer vivir a los mismos grupos, en la medida en que se asimilaran. Como analizaré en el próximo apartado, esta investigación explicitó dimensiones del régimen de saber en el que emergen los sentidos hegemónicos de la categoría descendiente, y su articulación con las políticas asimilacionistas.

*“Marginales heteromorfos”: Descendientes en un estudio antropobiológico*

Si bien Casamiquela tuvo un peso muy fuerte en Viedma, y suele ser nombrado como antropólogo aunque no lo era, al referirse a los antropólogos locales, la gente menciona sobre todo a Antonia Peronja, quien estudió la licenciatura en Historia con orientación en Antropología en la Universidad Nacional del Litoral (UNL). Sus libros y archivos de trabajo fueron donados al Museo Provincial Eugenio Tello cuando falleció en el año 2011. En este apartado, analizaré documentos vinculados a un “estudio antropobiológico sobre crecimiento y desarrollo en una comunidad de la ciudad de Viedma”, que realizó entre 1975 y 1979 mientras trabajaba en el CIC, y que fue la base de su tesis de licenciatura (de la que no hay copia en su archivo). A través de este trabajo, me interesa dar cuenta del modo en que la Antropología construyó un saber local sobre la descendencia y el mestizaje<sup>29</sup>.

Peronja integró las primeras camadas de antropólogos formados en Rosario, en un contexto de profesionalización de las Ciencias Sociales en distintos centros académicos y de apertura de nuevas áreas, enfoques y líneas de investigación desde la década de 1950<sup>30</sup>. Cuando

---

<sup>29</sup> Cecilia Palma, quien trabajó por más de una década con Antonia Peronja y fue quien organizó inicialmente su archivo cuando falleció, plantea que, después de esta investigación, Antonia orientó su trabajo principalmente hacia la Arqueología (comunicación personal, 7 de enero de 2022).

<sup>30</sup> En ese momento, la hegemonía de la Escuela Histórico-Cultural había empezado a ser cuestionada en los principales centros académicos de Antropología (Buenos Aires y La Plata), pero se reestableció a partir de 1966,

llegó a vivir a Viedma, en 1972, se incorporó al CIC y al Museo Tello, en el que se desempeñó hasta su jubilación (Hahn et al., 2011). El objetivo de la investigación de Peronja era conocer el estado de crecimiento y desarrollo de niños de entre seis y doce años del barrio Santa Clara de Viedma. En algunas de sus formulaciones iniciales vinculaba ese objetivo con el derecho a la salud y las condiciones de alimentación. Caracterizaba a esa población como “de ascendencia mapuche”, “mestizada” y migrante desde zonas rurales a la ciudad. El estudio se diferenciaba, así, de aquellos que enfatizaban la ruralidad como diacrítico mapuche y el rescate cultural como objetivo.

Algunas de las carpetas sobre la investigación no tienen fecha, otras —incluida una titulada “Tesis de licenciatura”, que no contiene su tesis, sino el proyecto inicial— están fechadas en 1975, y otras, que presentan un “Informe preliminar” de los resultados de la investigación, en 1979<sup>31</sup> (Peronja, s.f., 1975, 1979). La investigación comenzó durante la administración del gobernador peronista Mario Franco —que, en 1975, habilitó la intervención de la Alianza Anticomunista Argentina (AAA)<sup>32</sup> en la provincia— y finalizó en plena dictadura militar. El contexto político que refiere al “gobierno justicialista de la provincia de Río Negro” (p. 1)— solo es mencionado en una de las versiones del proyecto inicial; aquella en la que vincula la investigación al derecho a la salud (Peronja, 1975).

En una de las versiones del proyecto inicial, Peronja (s.f.) plantea que la metodología definida para realizar el trabajo se vincula con las “características y condiciones del ambiente” y de la población, relevadas en una primera aproximación a través de la “observación directa y entrevistas personales, de las informaciones de un grupo de trabajo que está realizando tareas

---

en contextos de dictaduras (Guber, 2007). Edgardo Garbulsky (2004) explica que, en ese momento, en la UNL se discutía sobre procesos de cambio social y entraban en tensión las visiones de “conservadores antimodernizantes, pragmáticos modernistas, y un movimiento —expresado tanto por graduados y estudiantes— que se plantea generar una antropología con perspectivas nacionales y latinoamericanas” (p. 46).

<sup>31</sup> Al no tener fecha la mayoría de ellas, las presentaré en el siguiente orden: las relativas al proyecto inicial (del que existen varias versiones con algunos cambios sucesivos), las que refieren a la bibliografía consultada y las relativas al informe final.

<sup>32</sup> La AAA fue un escuadrón represivo paraestatal que operó en Argentina durante el tercer gobierno de Perón (1973-1976).

de alfabetización de adultos, y de profesionales que atienden los consultorios médicos periféricos” (p. 3). En la introducción, describe a la población de la siguiente manera: “Se trata de un grupo humano físicamente heteromorfo, resultado de un polimorfismo genético, por metamorfismos raciales de diverso grado (blanco, tehuelche y araucano), los valores medios normales varían junto con la variación racial” (p. 1). El barrio Santa Clara, sostiene, “se encuentra en la periferia de la ciudad de Viedma” (p. 1). A continuación, describe las características generales de su población en torno a la vivienda, los oficios, la lengua, la alimentación, los factores nutricionales y el estado sanitario. Entre estos aspectos, explica que “Santa Clara está formado en su totalidad por una población migrante, procedente de la denominada ‘línea sur’ de la provincia: Valcheta, Ramos Mexía, Sierra Colorada, Los Menucos, Maquinchao e Ingeniero Jacobacci, con muy pocos extranjeros procedentes de Chile” (p. 3). Menciona también que la población se empleaba como mano de obra no calificada (las mujeres eran amas de casa o trabajaban en el servicio doméstico, mientras los varones lo hacían en la construcción, como obreros o peones rurales), y que la mortalidad infantil era alta, a causa de deficiencias nutricionales y de enfermedades infecciosas como diarrea, sarampión y coqueluche. Incluye, además, un ítem sobre la lengua, que dice lo siguiente:

La mayoría de los integrantes tienen apellido de raíz araucana [enumera más de diez apellidos]. Hablan castellano, algunos mayores el mapuche, y otros lo entienden. Los jóvenes y niños ya no hablan ni entienden. En un principio reconocen con cierta vergüenza que hablan otra lengua que no es el castellano, pero venciendo el primer obstáculo, son dados en enseñar su lengua al forastero (p. 4).

En esta descripción inicial, podemos observar una serie de diacríticos a partir de los cuales la “ascendencia araucana” se determina externamente, tal como continúa ocurriendo en el presente. Estos atributos forman parte de aquellas visibilidades que suelen articularse en

torno al término descendiente, entre las que se encuentran las siguientes: el apellido, el conocimiento de la lengua y la “morfología física, genética y racial”. La dimensión racial, de hecho, es lo primero que menciona para caracterizar a la población, a la que define como “heteromorfa” o “polimorfa”. Explica ese polimorfismo como resultado del “metamorfismo”, es decir, de la transformación a partir de la mezcla entre lo que caracteriza como diferentes “razas”: blanca, tehuelche y araucana. Asume la existencia de razas “puras” (en base a las cuales define su “mezcla”), pero no explicita los andamios a partir de los cuales postula tal presunción. Por otro lado, ¿hay alguna relación entre esta idea de polimorfismo y aquella que sostiene que la población tiene ascendencia (pero no sería) araucana? Finalmente, el uso de “ya” como adverbio de tiempo pasado al referirse al habla de la lengua mapuche plantea la idea de una pérdida permanente entre quienes no la aprendieron.

A partir de esa caracterización inicial de la población, elaboró un abordaje metodológico y un análisis de los datos con tres orientaciones: social, biológica y psíquica, de las cuales me detendré en las dos primeras<sup>33</sup>. En el área social se estudiarían “las condiciones de vida y las características osológicas [*sic*]-culturales y nutricionales de la población”, en base a un cuestionario de “preguntas abiertas” referido a los siguientes aspectos: composición familiar, educación y crianza, migración, percepción de la zona, trabajo, presupuesto familiar, la casa, sus comodidades y utilización, participación social y recreación, y niveles de información. En el apartado sobre cómo serían analizados los datos, incluyó conclusiones preliminares vinculadas a este “área”, sobre las que no queda claro si eran resultado de haber comenzado a realizar la investigación o de ideas previas. Entre ellas, resulta significativo el ítem “niveles de información”, en el que afirmaba que:

---

<sup>33</sup> En el área psíquica, plantea que se buscarían “las tendencias y deseos ocultos en el inconsciente, así como los planes del destino individual que se han hecho manifiestos” (Peronja, s.f., p. 1), el “establecimiento de un pronóstico de destino” y la “proporción de un plan para la terapia del destino” (p. 2). Esta etapa sería desarrollada por un psicólogo, y se concretaría a partir de realizar el “test de Szondi”.

No tienen aspiraciones diversificadas, aunque sí algunas ambiciones: terrenito y casa propia. Es importante recordar que estamos ante una comunidad constituida en su mayoría por migrantes, con una característica cultural de tradición araucana. Pensamos que habría que *profundizar los cambios* en su lenguaje, creencias y supersticiones, ya que aparentemente están *abandonando* las formas traídas desde sus antiguos lugares de residencia por formas urbanas; pero en este proceso nos atreveríamos a decir que están pasando por una etapa de *desajustes*, en la medida en que hay una *combinación* de costumbres que estos grupos traen de sus lugares de origen con las características que corresponden a los grupos marginales de la sociedad urbana estratificada en clases socio-económicas. Esta combinación podríamos ejemplificarla así: se le mostró a una familia una figura en donde estaba representada la casa tipo de la cultura blanca, y la respuesta inmediata fue “esa es casa de ricos”, y ante la pregunta ¿cómo le gustaría que fuera su casa?, ubicaban la cocina y el comedor en un solo ambiente, con un dormitorio, sin baño y una quintita” (p. 28) [énfasis agregado].

Este párrafo, que forma parte de la explicación sobre cómo analizaría los datos, es en sí mismo una presentación y un análisis de datos, e implica una serie compleja de articulaciones entre distintas dimensiones que configuran a descendiente como categoría: la clase social, el barrio de residencia, el lugar de origen, lo racial, la etnicidad y la pureza. Así, a los diacríticos de “ascendencia” descritos antes, podemos agregar la migración desde la Línea Sur. En la formación de alteridad provincial, provenir de allí funciona en el sentido común como un índice de pertenencia, lo que se vincula con que hacia esa región fueron desplazadas la mayoría de las comunidades y familias indígenas después de la *Conquista del desierto* (Cañuqueo, et al. 2005).

El párrafo, además, incluye términos tales como cambio, abandono, combinación y desajuste, referidos a una transformación de formas y costumbres “araucanas”, “traídas de sus antiguos lugares de residencia”. El abandono no es un problema en el texto, que lo presenta

como algo que no podría ser de otra manera, como si en la ciudad, o al dejar el lugar de origen, no hubiera otra posibilidad. En relación con este diagnóstico, lo que aparece como un problema es, por un lado, el carácter incompleto o superficial de los cambios —a los que “habría que profundizar”— y, por otro lado, que esas antiguas costumbres se estén “combinando” con las de “grupos marginales de la sociedad urbana estratificada en clases socio-económicas”.

La conceptualización de la combinación como problema remite a las perspectivas históricas sobre el mestizaje. Según De la Cadena (2007), las categorías de mestizaje inscriben la lógica de la traducción y la hibridez, una de las dos prácticas político-epistemológicas constitutivas de la modernidad, de acuerdo con Latour (2007). Si bien la traducción es definida por la episteme moderna como un problema y un emergente de la mezcla de lo puro, sin ella no es posible recortar las categorías de pureza. Históricamente, a la vez que inscribir y delimitar un campo como híbrido o mezclado, las categorías de mestizaje deslindan identidades definidas como puras.

En el ejemplo de la casa, se asume la existencia previa de tres grupos: los “marginales urbanos”, los “blancos” y los de “ascendencia araucana”. Poco y nada sabemos en este análisis sobre la conformación histórica de los grupos que menciona. A la vez, la combinación de los “marginales urbanos” y los “descendientes” produce metonímicamente en un mismo movimiento dos articulaciones: marginales urbanos-descendientes (mezclados), y blancos-ricos (puros). Tampoco sabemos sobre los procesos migratorios de los que vemos su “combinación”. Lo preocupante parece ser la impureza —tanto de los grupos marginales devenidos araucanos como de los araucanos devenidos marginales— que resulta de la mezcla, y que se mide en relación a sus opuestos: ricos/blancos. La “combinación” es presentada como algo dado, sobre la cual las personas no estarían decidiendo ni orientando sus acciones, y frente a la cual sería necesaria una intervención externa. Pero, además y, sobre todo: ¿por qué constituía un problema?

Las ideologías sobre el mestizaje variaron históricamente y entre países. Mientras en algunos fue definido como un proceso positivo y constructivo de la nación, en Argentina —en el contexto de la ideología del blanqueamiento— fue inscripto como un proceso degenerativo (Briones, 2002; Rodríguez, 2016). La combinación, entonces, era un problema en la medida en que, en el marco de las políticas asimilatorias, lo “araucano” no se terminaba de abandonar y los migrantes continuaban sosteniendo prácticas indígenas. Lo era también porque, al abandonar sus costumbres, no adoptaban las de la “cultura blanca”, sino la de los “marginales”. En base a la pérdida de pureza que suponía la mezcla, se ubicaba a las personas con “ascendencia” en un lugar de menor valor que aquellas a las que se consideraba “puramente” araucanas.

Finalmente, la mención del deseo de los entrevistados de tener “un terrenito” y “una quintita” como algo anecdótico y dicho al pasar, contrasta con el objetivo principal enunciado en la investigación: analizar los hábitos alimenticios y los procesos de nutrición de esa población. Las lecturas sobre la relación entre este deseo y los hábitos nutricionales quedan obturadas por aquellas basadas en la orientación normativa del cambio y la “combinación”, para la que importaba más que quisieran la “casa de la cultura blanca” que la “quintita”. Entonces, el estudio parece estar más interesado en establecer cómo es el mestizaje y cómo debe ser —asimilador y blanqueador— que en la nutrición. Analizado en términos biopolíticos, es este interés el que orienta las políticas para hacer vivir a esa población, mediante su asimilación. Su correlato, además, es el abandono de la “cultura araucana”, es decir una política orientada, tal como los estudios orientados al rescate cultural, a dejarla morir.

Este interés se refuerza al analizar la propuesta metodológica y de análisis de datos del “área biológica” presente en la misma versión del proyecto. Allí, la autora plantea lo siguiente: “A través del cuestionario se detectará el panorama nutricional y además se hará un estudio



somatológico y somatoscópico que se desarrollará de acuerdo a las normas antropológicas establecidas en las Convenciones Internacionales” (p. 2). Más adelante amplía esta explicación:

Luego del cuestionario se tomarán las mediciones antropométricas. Para expresar cuantitativamente la forma del cuerpo, nos valdremos de la Antropometría, técnica que consiste fundamentalmente en la medición de las proporciones. Para el estudio de los caracteres no mensurables, nos valdremos de la Antroposcopía, es decir la observación visual y descripción de caracteres físicos tales como: forma, tipo e implantación de pelo, color del pelo, ojos y piel, etc. (p. 22).

Acompaña la explicación con modelos de las fichas somatométricas y somatoscópicas, y describe cómo serán interpretados los datos. Para el análisis, plantea lo siguiente: “Los datos somatométricos se llevarán a cuadros por edad y grupo racial para obtener las frecuencias” (p. 32).

De este modo, el estudio biológico asumía que el crecimiento y el desarrollo están definidos por la raza, y a partir de ello decidió usarla como una variable, junto con la edad, para clasificar a los niños y analizar esos procesos. Como profundizaré más adelante, la decisión de medir la raza se basa en el supuesto de que esa población era de “ascendencia araucana mestizada con tehuelche y blanca”. Su investigación refuerza, así, la clasificación racial hegemónica de ese entonces. Aclara, por último, que esos sujetos eran “en su mayoría mestizados, muy lejos ya de una pureza racial”, que estaban “en vías de extinción en cuanto a pureza racial”, y plantea que eso dificultaría la clasificación que se proponía hacer. De aquí me interesa resaltar dos cuestiones: el carácter degenerativo que le atribuye al mestizaje y la impureza que le adjudica a los habitantes del Barrio Santa Clara y, por otro lado, el carácter irreversible que le otorga —reforzado por la reiteración del adverbio “ya”—, que llevaría a esa “población indígena” a la “extinción”.

En el informe preliminar (Peronja, 1979), los únicos datos que expone y en base a los que elabora las conclusiones son los de las mediciones antropométricas (incluidas las raciales). No hace ninguna referencia a las condiciones socioeconómicas de vida, a los hábitos alimenticios, ni tampoco a los mencionados aspectos psíquicos, que preveía analizar en el proyecto inicial. Tal es así que, el título de este informe, ya no refiere a una comunidad de Viedma (circunscripta como Barrio Santa Clara inicialmente), sino a “grupos de ascendencia araucana, asentados en la ciudad de Viedma” (p. 1). En un pasaje explicita que “uno de nuestros propósitos era establecer el cuadro que presenta el niño araucano frente al europeo” (p. 15), el cual tampoco estaba mencionado al comienzo. La autora recurre, también, a diferentes índices corporales y medidas para comparar grupos definidos como de ascendencia araucana y de ascendencia europea, sin que quede claro en base a qué datos estableció dicha clasificación, ni tampoco cómo la comparación contribuiría al análisis de los procesos de nutrición, crecimiento y desarrollo.

La pregunta entonces es ¿qué pasó entre el proyecto inicial y el informe preliminar para que el resultado fuera este? La construcción inicial del problema de investigación desde diferentes dimensiones (social, psíquica y biológica) parecería haber tenido la intención de complejizar las elaboraciones teóricas dominantes en la provincia. A la vez, los discursos locales se yuxtaponen a los provenientes de otros campos de producción científica, sin una fundamentación clara, sin una explicación de las perspectivas desde las que se realizaría la investigación relativa a cada dimensión, ni de cómo se articularían entre sí. La lectura del proyecto inicial, además, explicita supuestos en torno a la ascendencia araucana, el cambio, el mestizaje, la pérdida de pureza y la extinción cuando se refiere a aspectos tanto biológicos como sociales.

El objetivo inicial, de determinar los hábitos nutricionales, se inscribía en una política orientada a hacer vivir —es decir, a modelar la conducta de esa población con el fin de que

mejorara sus hábitos alimenticios— y se vinculaba al campo de la salud. En el informe preliminar, en cambio, lo que parece haberse plasmado es el mismo énfasis de rescate cultural y la política orientada a dejar morir propia de la ciencia local. Allí se expresa el objetivo de hacer vivir a esa población como migrante en las ciudades, mientras se la deje morir en tanto que indígena. De este modo, lo que emerge de su análisis es más bien una tensión entre estas dos orientaciones, que caracteriza a las políticas hegemónicas de mestizaje y asimilación del momento.

*Interdiscursividades: La Antropología que fue y la que no fue*

En el proyecto inicial, Peronja (s.f.) explicitó el uso de enfoques disciplinares como la Antropología Social o la nutrición y análisis realizados en otras regiones, poco habituales en el ámbito en el que desarrollaba su investigación —el CIC—. En el trabajo final no retomó esa bibliografía, sino que se abocó exclusivamente a la relativa al pueblo mapuche, la cual, a diferencia de aquella, planteaba un análisis racial y una perspectiva asimilacionista. La pregunta que organiza este apartado es: ¿cómo fue que este terminó siendo su recorte de investigación?

En la formulación inicial, Peronja citó como referencia del cuestionario el artículo “Tradicionalismo y cambio social. Publicación serie estudio de áreas en el Valle de Santa María”, firmado por Meister, Petruzzi y Sonzogni. Dicho artículo se enmarcó en una investigación más amplia, inspirada en la teoría de estudios de áreas y las teorías del cambio social, de origen norteamericano, vinculadas a políticas desarrollistas implementadas desde ese país hacia América Latina. En su investigación sobre la constitución de la carrera de Antropología en Rosario, Garbulsky (2004) plantea que en el transcurso de la investigación a la que se refiere el artículo de Meister, Petruzzi y Sonzogni se produjo una “tensión entre unas

perspectivas antropológicas con orientación culturalista, y una sociología del desarrollo” (p. 50). En el marco de tales tensiones, se asumía la dicotomía entre sociedad tradicional y moderna, y el *cambio social* desarrollista como camino. Tal como señala Rosana Guber (1999), este tipo de enfoque no era por entonces predominante en el campo de la Antropología, sino de la Sociología, disciplina que orientó finalmente parte del trabajo situado en el Valle de Santa María, el único que Peronja citó para explicitar el abordaje que realizaría sobre el área social de su investigación.

El archivo de Peronja contiene una carpeta sobre la bibliografía consultada para realizar el proyecto. Entre los apuntes de sus estudios universitarios que se encuentran en la carpeta hay un trabajo práctico de la Cátedra de Antropología Biológica, que trata sobre “biotipología” y presenta criterios y dispositivos de medición antropométrica, pero no menciona las mediciones raciales. La bibliografía sobre crecimiento y desarrollo, y específicamente sobre nutrición, fue elaborada por nutricionistas, pediatras e, incluso, por trabajadorxs sociales. Algunos de estos trabajos —aunque no todos— sí utilizan herramientas de medición corporal, pero ninguno incluye mediciones “somatoscópicas” (raciales). Al seguir leyendo el proyecto, en un pasaje aclara cuál es el enfoque y los motivos por los cuales estas mediciones resultan relevantes:

Dichos valores e índices serán factibles de ser confrontados con otras tablas de mediciones para poder determinar así las diferencias en el estado de Crecimiento y desarrollo. Pero en esta tarea habrá que tomar en cuenta las características raciales del grupo, con su mayoría de ascendencia araucana mestizados con tehuelches y blancos. Es decir que consideramos que los valores que se obtengan de los diversos índices serán factibles de comparación con valores obtenidos en investigaciones que tengan medio geográfico, socioeconómico y por supuesto cultural y racial semejantes.

Esto sería lo óptimo, si bien dificultoso, sobre todo por las características raciales del grupo, en su mayoría mestizados, muy lejos ya de una pureza racial. La misma dificultad se le ha presentado ya a otros investigadores, entre los que se encuentran Sandoval, Henckel, Givovich (1946); Imbelloni (1949); Bórmida (1951); Covarrubias (1965), por nombrar algunos, que han trabajado en poblaciones indígenas en vías de extinción en cuanto a pureza racial (Peronja, s.f., p. 33).

Explica que el crecimiento y el desarrollo estarían alterados por la raza, y por eso sería necesario, en primer lugar, identificar y clasificar a las personas de acuerdo al criterio racial. No son los estudios sobre crecimiento y desarrollo los que introducen el análisis racial, sino los relativos a las poblaciones con las que plantea que trabaja, es decir, aquellas a las que describe como “de ascendencia araucana mestizados con tehuelches y blancos”. Que la descripción de la población sea esa se basa en investigaciones previas, que delimitaron el objeto de investigación y, al hacerlo, establecieron un marco teórico y metodológico específico desde el cual estudiarlo: la Antropología Física o Biológica.

Los trabajos de Antropología Física que cita Peronja abordaron el estudio de las poblaciones indígenas en la Patagonia (en Argentina y en Chile) tanto en base a mediciones morfológicas y craneométricas como de grupos sanguíneos. En Argentina, desde los grandes centros académicos, referentes de la Escuela Histórico-Cultural entre los que se encuentra José Imbelloni (1949), habían elaborado tipologías raciales a partir de mediciones corporales. Como plantea Peronja, una preocupación que atravesaba a estos trabajos era el grado de pureza de los individuos estudiados. En base a las mediciones de personas singulares se sacaban conclusiones sobre los procesos a los que referían como aculturación, sometimiento, extinción y degradación, que mediante un ejercicio de inducción se extendían a los pueblos a los que esas

personas pertenecían o les adjudicaban pertenecer<sup>34</sup>. En estos trabajos se sostenía también que los pueblos originarios en esa zona de Río Negro eran tehuelches (con discusiones acerca de sus clasificaciones internas y localizaciones) y que los nombrados como araucanos habían llegado tardíamente.

La explicación a partir de la cual Peronja establece la metodología de su estudio da cuenta del carácter performativo del saber científico: es ese saber racial, organizado en torno a una disciplina, (la Antropología Física), que construyó un objeto y, al hacerlo, posibilitó su descripción y visibilidad como tal (la población en tanto que pura/mestizada), lo que delimita los procedimientos (craneométricos y somatoscópicos) y discursos en base a los cuales estudiarlo. A partir de la operación de ese saber, el trabajo de Peronja define a la población del Barrio Santa Clara como mestizada, y al crecimiento y desarrollo como efectos de esa característica de la población. El determinismo —atribuido en principio a la raza y al mestizaje— pareció impregnar el mismo proceso de investigación, como si con los habitantes del barrio Santa Clara, de “ascendencia araucana”, no hubiera otra opción más que realizar ese tipo de análisis.

Como parte de su análisis del libro de Hugo Ratier *El cabecita negra*, Guber (1999) caracterizó a las principales corrientes antropológicas —la Arqueología, el Folklore y la Etnología— en la década del sesenta y principios de los años setenta, de un modo que resulta interesante para pensar la especificidad del trabajo de Peronja:

---

<sup>34</sup> Rodríguez (2010) y Vezub y De Oto (2011) han analizado este tema en torno a la investigación producida por Imbelloni, Bórmida y un equipo más amplio en Santa Cruz, a partir de una expedición realizada en 1949. Vezub y de Oto plantean, a partir de ese análisis, que “en la base del saber etnológico de mediados del siglo XX se delineaba una producción de la pureza racial destinada a conservar a los tehuelches en guetos rurales” (p. 135). Rodríguez, por otro lado, sostiene que “el discurso de la ‘extinción’ iniciado en el siglo anterior, se consolida a mediados del siglo a través de dispositivos científicos” (p. 87). Ambas investigaciones dan cuenta de que dicha expedición estableció prácticas violentas hacia las personas tehuelche, basadas en la desigualdad colonial. En el caso de Vezub y de Oto, este argumento se basa en analizar aspectos de las fotografías publicadas de la expedición (como las gestualidades o la posesión de armas por parte de los científicos). Rodríguez, por su parte, demuestra la violencia de dicha expedición a partir del relato de Dora Machado sobre cómo vivió su madre las acciones de medición y estudio que le realizaron.

Lejos de la problemática de la inmigración, del proletariado, de las ciudades y de los movimientos políticos, quedaba el estudio de los pueblos aborígenes del Gran Chaco y de Pampa-Patagonia, sobrevivientes y extintos. . . . Las tres especialidades circunvalaban la modernidad argentina sin traspasar el umbral de la economía nacional, de los cataclismos políticos y de los grandes movimientos sociales que, como las migraciones internas y limítrofes, caracterizaban a una sociedad civil y política en creciente agitación (p. 4).

Si inicialmente el trabajo de Peronja parecía distanciarse de los temas clásicos de la Antropología, o posibilitaba su acercamiento a problemas —como las migraciones— a los que Guber describe como parte de la “modernidad argentina”, el informe preliminar desanduvo esos pasos y restableció la mirada conservadora dominante entonces en la disciplina. A la vez, retomó discursos vinculados a la Sociología entonces hegemónica, cuya mirada sobre la población de las villas miseria Guber (1999) caracteriza con las siguientes palabras:

Era vista como “no integrada” a las esferas política, económica y sociocultural de la vida urbana, pues su procedencia rural los había socializado dentro de un esquema normativo y valorativo inadecuado para su nuevo contexto. Se producía, entonces, un desajuste en el desempeño de los roles socialmente esperados y las previsible modalidades de la anomia (delincuencia, marginación, prostitución, etc.). Esta inadaptación se resumía en la deficiente incorporación al proceso de modernización (p. 6).

El trabajo de Peronja se inscribía en esta línea. Concretamente, planteaba que el problema era lo que refería como inadaptación de los sectores migrantes a la vida urbana y, a la vez, su enfoque se distinguía de otros, al explicar tal inadecuación fundamentalmente por motivos raciales. Resultaba, así, una articulación particular entre los postulados conservadores de la Escuela Histórico-Cultural y las teorías de la modernización. Esa articulación se explicaba

en relación al objeto de investigación construido —la población de ascendencia araucana que había migrado hacia los barrios periféricos de la ciudad— y a un posicionamiento epistemológico y político, de acuerdo con el cual el punto de llegada estaba dado por la modernidad occidental blanca con la que se identificaba a la nación.

Este posicionamiento se vuelve más claro si lo comparamos con el de Hugo Ratier (1971) en el libro *El cabecita negra*, publicado en 1971. De hecho, a grandes rasgos, ambos trabajos refieren al mismo tema: los procesos migratorios de sectores populares racializados desde el interior —rural— hacia las ciudades. Sin embargo, el problema de investigación que planteaban era opuesto. Para Ratier, el problema en relación a esa población migrante eran las desigualdades sociales que vivían —basadas en la clase social y el racismo—, su construcción como sectores pasivos e ignorantes, y su deslegitimación política como consecuencia de esa lectura. Al desplazarse a lo largo de su investigación desde un enfoque del tema que consideraba las dimensiones social, psicológica y biológica hacia esta última exclusivamente, Peronja, en cambio, construía como problema la pérdida de pureza, a la que veía como irreversible, y un retraso respecto a la modernidad. Desde su investigación profundizaba lo que para Ratier era el problema. Sin embargo, lo excepcional en la Antropología en ese momento era el trabajo de Ratier (Guber, 1999).

En Río Negro, la hegemonía de la Escuela Histórico-Cultural también estuvo marcada por el contexto político, por la dependencia de los investigadorxs del gobierno provincial, y por un modo local de gestión pública orientado en gran medida por vínculos personales, en manos de lo que —de acuerdo con Palma (en prensa)— varias exempleadas de esas instituciones han denominado “elite gestora”. El trabajo de Peronja fue producido mayormente en el contexto de la última dictadura militar, en el que el CIC no fue ajeno. Precisamente, en el año 2008, la profesora de historia Graciela Suárez denunció públicamente a Casamiquela por haberla



perseguido, a ella y a otros integrantes del CIC, cuando asumió como director de la institución en febrero de 1977. En la carta esgrimió lo siguiente:

A partir de su asunción se inició una persecución que afectó a gran parte del personal que integraba el plantel de esa institución, persecución que se sostenía en acusaciones sobre actuaciones y actitudes políticas/sociales de ese personal durante los años previos al golpe militar (Suárez, 2008).

“Vino a intervenir el CIC, y lo había dicho cuando asumió, que venía a hacer limpieza”, sintetizó una vez que la entrevisté (Graciela Suárez, comunicación personal, 7 de noviembre de 2018). Cuando le consulté sobre los argumentos utilizados para despedir a esas personas, dijo que no respondían a militancia política, sino que centralmente desplazó a los equipos de Ciencias Sociales con el objetivo de “impedir que otros levantaran cabeza. Ya después de eso, el CIC no se pudo recuperar”. Casamiquela firmó varios decretos, a través de los cuales declaró como prescindibles a trabajadores del CIC, materializando así la persecución, cuya consecuencia fue el desmantelamiento de equipos enteros de investigación. A otras personas, tal como ocurrió con ella, las trasladaron a otras áreas y oficinas del Estado.

Las prácticas represivas que ejerció Casamiquela como director del CIC tuvieron como efecto la reproducción del perfil conservador que, desde sus orígenes, habían tenido tanto las instituciones antes mencionadas como su producción académica, con predominio del enfoque de la Escuela Histórico-Cultural. Ese posicionamiento hegemónico no constituía un hecho aislado, sino que se enmarcaba en el entramado eclesiástico-científico-militar que las había fundado. Ese perfil conservador fue una constante en esos años y condicionó las investigaciones, incluso las de antropólogos que se habían formado en contextos en los cuales su hegemonía era cuestionada. La explicación de los procesos de cambio y las migraciones en términos de mestizaje, extinción y pérdida de pureza, y de su “combinación” con la marginalidad como algo dado, fue uno de los modos en que se expresaron estos

condicionamientos. A la vez, los testimonios sobre esas instituciones durante la última dictadura dan cuenta de los efectos de las prácticas represivas en la profundización de esa matriz conservadora en aquel momento, que coincide con la culminación del trabajo de Peronja en una lectura exclusivamente racial.

\*\*\*

Los discursos científicos sobre el mestizaje, que analicé en esta sección, fueron elaborados en el marco de un proyecto asimilacionista acorde a la ideología de blanqueamiento. A la vez que se produjeron en el contexto de políticas orientadas al desarrollo y la modernización, el abordaje de las migraciones desde ámbitos rurales a urbanos se basó en la definición de su población como de “ascendencia araucana”. Estos supuestos condicionaron que el objeto de estudio fuera construido a partir de la teoría antropológica que históricamente en Argentina había producido saber sobre el mismo: la Escuela Histórico-Cultural, hegemónica en un contexto de represión política. Desde este enfoque, la descendencia fue explicada como un proceso degenerativo de pérdida de pureza, resultado de los procesos de “combinación”, “mestizaje” y “metamorfismo”, en el que se articulaban dimensiones raciales definidas como biológicas y dimensiones culturales. A partir de la década de 1980, la asimilación comenzó a ser discutida por diferentes sectores sociales, y el término descendiente —manteniendo parte de las características que ya tenía— fue articulado a otras políticas orientadas a gobernar la población.

### **Incluir o excluir: Formas de violencia epistémica en tiempos de neoliberalismo y de fortalecimiento del pueblo mapuche**

El fin de la última dictadura militar implicó la eliminación de restricciones a la participación política, que en Río Negro habían existido tanto en el período en que fue

Territorio Nacional como en los comienzos de la etapa provincial (Ruffini, 2007, 2012). Entre los actores políticos que se visibilizaron a partir de entonces, se encuentran las organizaciones mapuche. Paralelamente, en el marco de las políticas neoliberales, el proyecto hegemónico de nación fue redefinido como multicultural.

En esta sección del capítulo comenzaré por caracterizar, en un primer apartado, el contexto de reconocimiento y construcción de políticas afirmativas hacia los pueblos indígenas, pero bajo dicotomías hegemónicas que establecen su inclusión o exclusión de una nación culturalmente diversa. A partir de ello, analizaré cómo la categoría *descendiente* se articuló con dos discursos heterogéneos a comienzos del siglo XXI: el de la seguridad y el de los derechos, que abordaré respectivamente en el segundo y tercer apartado. Mientras el discurso de la seguridad refuerza una política racista y orientada a dejar morir a los mapuche que se posicionan como actores políticos, el discurso de los derechos indígenas se orienta a hacerles vivir, pero a menudo tampoco considera, ni se deja interpelar por, su agencia política. Con profundas diferencias, ambos discursos tienen en común imponer adscripciones de identidad, que fijan a quienes son nombrados como descendientes, ya sea rechazando o ignorando su agencia política.

*“Sus riquezas para todos construyendo la Nación”: Neoliberalismo, seguridad y diversidad cultural*

El nuevo escudo provincial, vigente desde el año 2009, reemplazó la imagen del indígena por la guarda de telar mapuche, que suele ser referida como “guarda pampa”. Poco después, en 2013, también se realizaron modificaciones a la letra del himno provincial. Concretamente, el enunciado “Ha dejado atrás el tiempo, ahora marcha rumbo al sol, sobre el alma del tehuelche, puso el sello el español” fue reemplazado por el siguiente: “Patagónica su

tierra, junto al mar es bendición: ¡Sus riquezas para todos construyendo la Nación!” ¿En qué contexto se produjeron esos cambios? ¿Qué expresan sobre las políticas de construcción de la comunidad imaginada provincial?

Estas modificaciones ocurrieron en un contexto de transformaciones históricas en las vinculaciones entre el Estado y los pueblos indígenas, con resonancias a nivel provincial, nacional e internacional a partir de la década de 1980. Por un lado, los discursos asimilacionistas fueron fuertemente cuestionados por los pueblos indígenas, a la vez que comenzaron a ser reemplazados por el paradigma del multiculturalismo y de reconocimiento a la diversidad cultural, en el contexto de expansión del modelo de *Estado neoliberal*. Por otro lado, durante la década de 1990, los conflictos étnicos empezaron a ser visibilizados en la agenda internacional como una de las principales amenazas a la seguridad, y a partir del atentado a las Torres Gemelas en 2001, como objeto de intervención de las políticas en torno al terrorismo.

Tal como adelanté en la introducción de la tesis, estos cambios fueron resultado, en primer lugar, de procesos crecientes de movilización política y lucha indígena, en un contexto continental marcado por los contrafestejos ante el 500° aniversario del comienzo de la Conquista de América. Entonces, las organizaciones y colectivos indígenas impulsaron cambios en las políticas públicas y el reconocimiento específico de derechos, a la vez que sostuvieron políticas propias orientadas por proyectos de autonomía.

Al mismo tiempo, las transformaciones se inscribieron en la expansión del multiculturalismo como proyecto cultural neoliberal, en reemplazo de las políticas asimilacionistas previas. Como expresión de estos cambios en el ámbito internacional, el *Convenio 107 sobre poblaciones indígenas y tribales* de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), de matriz asimilacionista y que sostenía una mirada sustancialista de la identidad, fue reemplazado en 1989 por el *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales*

*en Países Independientes*. Este último establece la conciencia subjetiva de la identidad como un criterio fundamental de reconocimiento, además de los criterios objetivos como la preexistencia a la colonización y a las fronteras estatales —impuestas sobre la territorialidad indígena— y la existencia de instituciones y formas de organización propias (OIT, 2014).

El multiculturalismo ha sido caracterizado como una modalidad de gobierno que apunta a encauzar la diversidad cultural sin transformar las desigualdades de poder devenidas de los procesos coloniales, que configuraron esas relaciones históricamente (Hale, 2002; Restrepo, 2004). Así, ideas como la de una sociedad en mosaico, como sumatoria de grupos diversos, o incluso de “tolerancia” —ejercida desde una posición de poder que se mantiene intacta— frente a un *otro*, fueron articuladas en el marco de ese discurso (Briones, 2008).

En ese contexto, las reformas neoliberales y las demandas indígenas convergieron discursivamente en torno al reconocimiento de la diversidad cultural, en un movimiento al que Evelina Dagnino (2004) —analizando el caso de Brasil— denominó *confluencia perversa* o tramposa. A la vez que propiciaron nuevos pisos para la disputa política y la construcción de proyectos de autonomía indígena, las políticas hegemónicas que tematizan la diversidad cultural establecieron supuestos y regímenes de verdad que definen a determinadas características como culturales en detrimento de otras y, con ello, formas normativas de aboriginalidad (Hale, 2002; Briones, 2005a). Estos estándares de autenticidad implicaron la construcción de una dicotomía entre el “indio permitido” y el considerado como “radical”, a partir del que determinadas luchas y grupos fueron criminalizados (Hale, 2004). Así, a partir de la década de 1990, los proyectos que se opusieron al neoliberalismo fueron leídos hegemónicamente desde el paradigma de la seguridad, y desde principios de la década del 2000, en base al discurso internacional sobre el terrorismo.

A nivel nacional, estos procesos ocurrieron en el contexto de movilización política posterior al fin de la última dictadura militar, cuando tomaron fuerza y visibilidad pública

procesos de lucha y de comunalización de los pueblos originarios, que en otros contextos se habían sostenido de manera discontinua y privada o habían sido desarticulados por la represión militar (Lenton, 2015). En el plano legislativo, estos procesos se expresaron en el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derecho y en la modificación de los criterios de adscripción indígena. La preexistencia de los pueblos originarios al Estado argentino fue reconocida en 1994, en el artículo 75 inc. 17 de la *Constitución Nacional* (1994). En el año 1992 Argentina aprobó el *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes* (Honorable Congreso de la Nación Argentina, 1992), y lo ratificó en el año 2000. Paralelamente, a partir de la expansión del neoliberalismo, entró en crisis el modo de producción de soberanía anterior, lo que se tradujo en modificaciones en las modalidades de gobierno. A los dispositivos disciplinarios que hasta entonces habían regido la política hacia los indígenas, se yuxtapusieron entonces dispositivos de control, e interpelaciones estatales hacia determinados grupos en tanto que indígenas (Escolar, 2007; Lenton y Lorenzetti, 2005; Rodríguez, 2010).

En Río Negro, a partir de una fuerte movilización indígena y de pobladores rurales, en la segunda mitad de la década de 1980 se creó el Consejo Asesor Indígena (CAI), y se logró la sanción de la *Ley provincial 2287 de Tratamiento integral de la situación jurídica, económica, social, individual y colectiva de la Población Indígena* en 1988 (Legislatura de Río Negro, 1988). Entre otros aspectos, que describiré con mayor detalle en el tercer capítulo, la ley estableció lo siguiente:

Se entiende como población indígena a los miembros de las comunidades, concentradas y dispersas, autóctonas o de probada antigüedad de asentamiento en el territorio de la provincia, cuyas formas de vida estén regidas total o parcialmente por sus propias costumbres y tradiciones. Se considera “indio mapuche” a todo aquel individuo que,

independientemente de su lugar de residencia habitual se defina como tal, y sea reconocido por la familia, asentamiento o comunidad a que pertenezca (art. 2°).

La sanción de la ley y los criterios de autoadscripción que ella establece dan cuenta de que la modificación de las políticas públicas, desde una matriz asimilacionista hacia una que reconociera la diversidad cultural y derechos específicos de los pueblos indígenas, se produjo también a nivel provincial. La modificación en el año 2013 de la frase “sobre el alma del tehuelche puso el sello el español” del himno rionegrino, es resultado de estos procesos. La nueva frase remite a una ideología sobre la nación proyectada como inclusiva y respetuosa de la diversidad interior, de acuerdo con la cual la versión anterior, orientada a la asimilación y la extinción indígena, se presentaba como violatoria de derechos reconocidos legalmente.

En el momento de discusión sobre la reforma del himno, algunos sectores rechazaron que se le hicieran modificaciones, desde el argumento de que ejercían la censura y violaban la propiedad intelectual del autor, y de que el himno era “símbolo de unidad provincial”. Curiosamente, una de las legisladoras que se opuso, argumentó lo siguiente sobre la iniciativa de reforma: “La función legislativa es la de ser representante de todo el pueblo de la Provincia, sin exclusiones” (Lazzarini, 2011b). Es decir, reconoció como exclusión la modificación de la letra del himno, pero no la discriminación que ella implicaba. Otra propuesta —publicada en una nota de opinión en el diario de mayor tirada provincial— fue reemplazar la frase original por la siguiente: “Ha dejado atrás al tiempo/ ahora marcha rumbo al sol/ sus recursos y bellezas/ y de razas un crisol” (Castañeda, 2011). El escritor que la propuso argumentó que era necesaria “para la integración y la convivencia de los rionegrinos”. Si bien no fue seleccionada, lo interesante en esa frase es que explicita una perspectiva multicultural —que traduce el reclamo, en torno al reemplazo de la frase, en una política de “integración” a una unidad preconcebida: los rionegrinos— y a la vez deja intactas las políticas de blanqueamiento y asimilación que la expresión inicial reflejaba —a través de la idea de “crisol de razas”.

Finalmente, la letra fue modificada por el cura Oscar Pérez, sobrino-nieto del autor. La nueva redacción del himno mantiene la configuración de un *nosotros* provincial y regional (“patagónico”) desmarcado étnicamente, pero que expresa las clasificaciones del espacio establecidas por la sociedad colonizadora. A la vez, los términos referidos a elementos de la naturaleza (tierra, mar) reemplazan a aquellos de la versión anterior referidos a la población, lo cual puede ser leído como un modo de evitar el conflicto y las contradicciones que se habían generado en torno a cómo nombrar a sus habitantes. Es decir que las discusiones en torno a la modificación del himno son expresión de un cambio en la imagen pública de la sociedad provincial, desde un paradigma asimilacionista (reconocido públicamente en ese momento como conservador) hacia uno multicultural (ubicado como progresista), pero que no problematizó los procesos históricos que habían mantenido a la versión inicial del himno vigente por tantos años, y reprodujo las desigualdades de poder existentes.

Así, más allá de las reformas a los símbolos provinciales, algunas políticas del pueblo mapuche —en el contexto de su creciente organización— comenzaron a ser criminalizadas, y se inscribió a nivel local la dicotomía entre indio permitido y excluido, descripta previamente. Las lecturas basadas en el paradigma de la seguridad tomarían nuevas orientaciones en el marco del discurso internacional sobre el terrorismo y, a nivel nacional, de las movilizaciones populares y las transformaciones políticas producidas en el contexto de la *crisis del 2001*. Desde estos discursos se reforzó la imagen del pueblo mapuche como extranjero y amenaza a la nación, especialmente en contextos de conflicto territorial (Briones y Díaz, 1997). Como analizaré a continuación, este fue uno de los campos discursivos en los cuales el término descendiente fue adquiriendo nuevos sentidos.



*“Descendientes piqueteros”: El discurso de la seguridad y la criminalización de la protesta*

Hacia fines de la década de 1990, los cuestionamientos mapuche al discurso asimilacionista se vincularon con la resistencia al neoliberalismo y las formas de protesta que se extendieron entonces. En ese momento, los discursos conservadores se vieron desplazados desde los ámbitos académicos públicos hacia los privados, particularmente hacia algunos vinculados a la Iglesia Católica y a sectores simpatizantes con las fuerzas de seguridad<sup>35</sup>, pero no por ello desaparecieron. Más bien, tomaron nuevas formas, al articularse a la criminalización de la protesta y la agenda internacional antiterrorista, y le dieron nuevos sentidos al término descendiente.

En el contexto de la *crisis del 2001* —marcada por la eclosión de la conflictividad social, el descrédito de la política institucional y una crisis económica sin precedentes—, se profundizaron procesos que venían gestándose en el movimiento mapuche desde los años noventa, vinculados a la resistencia al neoliberalismo. Laura Kropff Causa (2008) analizó que, entonces, jóvenes mapuche urbanos de Río Negro articularon experiencias vividas previamente como parte del movimiento estudiantil, sindicatos, partidos políticos —particularmente el peronismo—, organizaciones de derechos humanos y circuitos artísticos *punk*, con su posicionamiento como mapuche. Fue entonces que comenzaron a visibilizarse algunos colectivos —especialmente aquellos que se definían como jóvenes mapuche urbanos— que

---

<sup>35</sup> La Escuela Histórico-Cultural fue definida como no científica y excluida del ámbito de la Universidad de Buenos Aires al finalizar la última dictadura militar, en un contexto de discusión sobre el rol de la Antropología, de legitimación de otras corrientes y ramas disciplinares, y de denuncia a quienes habían sido partícipes de la dictadura (Guber, 2010; Guber y Visacovsky, 1999). En el ámbito de la Antropología referida a los pueblos originarios de la región Pampa-Patagonia, Lazzari et al. (2015) sostienen que los cambios en los *juegos de visibilización* se vincularon con la creciente organización de los pueblos indígenas, el reconocimiento estatal de la diversidad cultural y los derechos indígenas, y la creciente profesionalización de la Antropología. En este contexto, analizan les autorxs: “Se perfila la figura del ‘mapuche resistente’ —en oposición al ‘mapuche extranjero’, débilmente representado en la academia actual—” (pp. 83-84). La validez científica de los discursos de Casamiquela ha sido cuestionada en el campo científico tanto de la Antropología como de la Historia en numerosos trabajos, entre los que se encuentran las publicaciones de Nacuzzi (2005), Nahuelquir (2007), Rodríguez (2010), Valverde (2015) y Vezub y Sourrouille (2018).

plantearon la necesidad, tanto hacia la política indigenista como hacia el movimiento mapuche, de cuestionar los requisitos hegemónicos de pureza, y habilitar formas heterogéneas de ser mapuche y organizarse colectivamente (Kropff Causa, 2008).

Una de las prácticas políticas que estos grupos tomaron de otras experiencias de lucha fue el escrache. Esta práctica es un modo de intervención política en el espacio público, iniciada por la agrupación Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio (HIJOS), en rechazo a la política estatal que otorgaba impunidad a los represores de la dictadura<sup>36</sup>. Como expresa el lema “si no hay justicia, hay escrache”, esta práctica surgió como un modo de ejercer la justicia popular. La misma apuntaba a interpelar a la sociedad para que supiera que convivía cotidianamente con represores y, también, para que estos perdieran la impunidad avalada por el Estado<sup>37</sup>. A partir de la *crisis del 2001*, se produjo una generalización de los escraches, que comenzaron a ser reapropiados y utilizados por asambleas barriales y otros colectivos.

Desde fines de la década del noventa, Casamiquela se vio interpelado por distintas organizaciones y colectivos mapuche, que denunciaron su alianza con la empresa Benetton y cuestionaron el racismo y la deslegitimación de las luchas mapuche, que solía proferir en sus intervenciones públicas. En 1999, impidieron su nombramiento como *Doctor Honoris Causa* por la Universidad Nacional del Comahue. Cinco años más tarde, en 2004, lo escracharon en la ciudad de Esquel cuando iba a presentar un libro y, en 2005, también en la Universidad Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino (FASTA) en Bariloche<sup>38</sup>. En respuesta

---

<sup>36</sup> La agrupación HIJOS fue conformada en la segunda mitad de la década del noventa, inicialmente por hijos de personas desaparecidas durante la última dictadura militar.

<sup>37</sup> En las conversaciones entre HIJOS, la Mesa de Escrache Popular y el Colectivo Situaciones, se define a los escraches como situaciones marcadas por una singularidad, que más que reclamar o pedir algo que pudiera ser satisfecho en el orden social existente, instituyen una forma de justicia en sí. El Colectivo Situaciones (2002), en particular, describió ese accionar político como la “conversión de una exclusión, de esa impotencia primera —que te coloca inevitablemente como un sujeto de carencia, como víctima— en afirmación” (sin página).

<sup>38</sup> El lugar donde ocurrió este último escrache no es anecdótico. La Universidad Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino (FASTA) fue creada en 1962 por el obispo Fosbery, partícipe de los crímenes de lesa humanidad durante la última dictadura en Tucumán. La institución ha sido denunciada en distintas oportunidades

a los escraches, en el año 2007 publicó el libro *Rodolfo Casamiquela racista antimapucho: O la verdadera antigüedad de los mapuches en la Argentina*, editado por él mismo<sup>39</sup>. Allí desarrolló la articulación entre ser descendiente y piquetero, que después retomaría en entrevistas con distintos medios de comunicación, y también citarían periodistas conservadores, entre los cuales se destacan las columnas de Rolando Hanglin para el diario *La Nación*.

El carácter polémico que el autor buscó darle al tono del libro se materializa tanto mediante la reproducción de la imagen de lo que denomina “piquete”, que inaugura el texto, como por la alusión a uno de los comunicados emitidos por quienes lo escracharon: un grupo de “mapuche *lafkenche* independientes y autónomos” e integrantes de la *Ruka Mapuche* de Bariloche<sup>40</sup>. En la tapa se puede observar a un hombre mapuche de pie, vestido con *txarilogko* (cinto tejido que se usa en la cabeza) —a quien después nombra como Horacio Antillanca—, portando un *ñorkin* (instrumento musical) en la mano en dirección hacia el autor, que está sentado en una silla. Las posturas y los gestos de ambos transmiten impresiones relacionadas: de enojo, en el caso de Antillanca, y de incomodidad disimulada en el rostro de Casamiquela. En el epígrafe de la fotografía se lee lo siguiente:

“Yo fui el que le reventé el Doctorado Honoris Causa en la Universidad del Comahue”  
dice Horacio Antillanca al autor, al finalizar el “piquete” efectuado durante una clase

---

por sostener discursos y prácticas de odio contrarias a los derechos humanos. La sede de Bariloche comenzó a funcionar en el año 1995, bajo el patrocinio del jerarca nazi Erich Priebke. En distintas ocasiones, se organizaron allí actividades sobre historia de la Patagonia y el pueblo mapuche, a cargo de intelectuales vinculados a la Iglesia y las Fuerzas Armadas. En 1999, por ejemplo, el teniente coronel e historiador Roberto Daniel Parra coordinó allí unas jornadas en las que se propuso refundar la Junta de Estudios Históricos de Río Negro —aquella que mencioné en el apartado anterior, creada a fines de la década de 1960 e integrada por militares, salesianos e idóneos— (Pérez Morando, 2005).

<sup>39</sup> El análisis que presento en este apartado se basa en un trabajo previo (Cecchi, 2020a).

<sup>40</sup> En una entrevista del 2014, Sanmartiniano Painefil explicaba sobre la *Ruka Mapuche*: “*Ruka* significa casa, y esta *ruka* se conformó hace unos diez, doce años. En realidad, esto antiguamente era el Centro Mapuche —una asociación que después desapareció—. En un momento, vino un grupo de jóvenes que la bautizaron como *Ruka*.” (Braude, 2014). Posteriormente la *Ruka* se incorporó al *Espacio de Articulación Mapuche y Construcción Política*.

en la Universidad Fasta de San Carlos de Bariloche, el 28 de julio de 2005 (Casamiquela, 2007, p. 2).

Casamiquela describe la acción como un piquete, aunque en las noticias de ese momento se la nombró como un escrache, y así lo hicieron quienes organizaron la intervención. Al comienzo del libro, cita partes del comunicado que la organización “mapuche *lafkenche* independientes y autónomos” había repartido durante el escrache. A diferencia del comunicado difundido por internet (MapuChe Autonom@s e independientes, 2005), la versión impresa en el libro está incompleta, modifica el orden de algunos enunciados y no menciona al comunicado de la *Ruka* mapuche. En términos generales, ambos comunicados denuncian a Casamiquela como racista, explican el poder de su discurso como parte de la historia oficial, discuten los argumentos a partir de los cuales Casamiquela define al pueblo mapuche como chileno y cuestiona sus derechos territoriales, y explican que “como dueños de nuestra propia historia y nuestra memoria, tenemos la obligación de protegerla de todas aquellas personas que la ensucien y tergiversen”. Los pasajes del comunicado original, que fueron eliminados en el libro de Casamiquela, relatan la violencia ejercida por el Estado hacia el pueblo mapuche durante la *Conquista del desierto*, le reclaman “que devuelva aquellos objetos tomados con engaños y falsedades”, y que restituya los cuerpos de las tumbas que ha profanado. Dichas omisiones sugieren la intención del autor de borrar las denuncias contra sus prácticas de despojo, que iban de la mano de aquellas sobre su racismo.

A continuación, Casamiquela se presenta a sí mismo como un hombre que actuó en favor de aquellos a quienes refiere como “verdaderos araucanos”, y explicita que su intención apunta a hacer una suerte de autodefensa ante tales críticas. Por medio de distintos recursos estilísticos, intenta atraer al lector imaginario hacia sus postulados. El autor refuerza continuamente su autoridad a través de expresiones que interpelan al lector directamente (enfaticando sus afirmaciones a través del uso de signos de exclamación, o de expresiones

como “¿queda claro?”, “¡atención!” o uso de palabras en mayúscula) y lo colocan en el lugar de un personaje ignorante. Se refiere tanto a sí mismo como al lector en tercera persona, aportándole mayor distancia a sus posiciones personales —como supuesto de objetividad—, pero reduciendo la distancia entre ambos a través del uso de expresiones coloquiales (el toro por las astas, la *vera* historia).

Explica, entonces, que va a presentar sus “posiciones y argumentos —que por lo demás, no son otros que los de la verdad científica” (p. 9). Al anticipar que va a revelar la *verdadera* versión de los hechos, construye otras posibles narrativas sobre la historia como falsas, y elimina cualquier posibilidad de diálogo con ellas. Para sustentar su proclamada verdad, apela al argumento de autoridad. Así, investido en el rol de experto desde una perspectiva positivista del conocimiento, se asume a sí mismo como un científico políticamente neutral.

En continuidad con sus publicaciones de la década del sesenta (Casamiquela, 1965), en este libro Casamiquela define *etnia* de acuerdo con los lineamientos de la Escuela Histórico-Cultural, del siguiente modo: “Etnia en sentido estrictísimo: cultura propia y unidad racial” (p. 46). Por otro lado, en un pasaje en el que discute la “pérdida de identidad” de mapuches y tehuelches recurriendo a un ejemplo hipotético, subsume a la identidad étnica como una entidad de menor jerarquía que la nación, presupuesta como aquella definida por los Estados: “Si sus antepasados (los del autor) hubieran sido mapuches, habrían sido chilenos, y él NO mapuche... Sí, descendiente de mapuches” (p. 45). Este argumento se inscribe en la ideología hegemónica del mestizaje que, como analicé en el apartado anterior, supone la preeminencia histórica de la identidad nacional —definida como blanca y eurodescendiente—, y la extinción de las identidades indígenas. El enunciado parece presentar, de manera incompleta, un silogismo al que le falta una premisa. La premisa ausente sería la siguiente: ninguna persona cuya identidad nacional es otorgada por el Estado estaría en condiciones de transmitir a sus descendientes la identidad a la que Casamiquela define como étnica. Presenta a la supuesta pérdida de la

identidad indígena como un proceso inexorable, frente al que predomina la adquisición de la identidad nacional, y da por sentado que una prevalecería sobre la otra.

Su definición de *etnia* superpone dos regímenes de visibilidad, que han sido escindidos por el pensamiento moderno como biología (lo racial) y cultura. Así, define lo racial como un aspecto que determina la identidad, aunque no describe a qué refiere, ni cómo se demuestran la supuesta pureza racial ni tampoco su pérdida. A partir de estos supuestos, afirma que “no hay entre los descendientes mapuches ningún individuo racialmente ‘puro’” (p. 48) y que “sus descendientes no poseen hoy una cultura propia” (p. 47). Concluye entonces que “no hay pues identidad” (p. 47). Lo cultural, por otra parte, aparece como un conjunto discreto de prácticas y atributos, tan determinado e inamovible como el modo en que define lo racial, como una sustancia que se pierde a medida que cambia.

Delimita el sentido que le da al término descendiente como resultado de un proceso al que refiere como “aculturación”, recurriendo a sustantivos tales como “abandono”, “desvirtuación”, “tergiversación”, “reinención” (con connotación de falsedad) de la historia; “vacío” del concepto de cosmovisión (pp. 17-18). Establece el requisito de pureza en los dos planos (racial y cultural) y, tal como ocurre en la tesis de Peronja defendida a fines de la década del setenta, considera a la mezcla o al cambio como pérdida de identidad. El determinismo atribuido a tales procesos se expresa en todo su alcance cuando afirma que son muy pocos, o que ya no existen, las personas auténticamente mapuches, y sentencia lo que supone inevitable: “Lo más grave, lo único de reversión imposible: pérdida de la identidad étnica” (p. 18). La elección léxica “autenticidad”, por otro lado, remite a las ideas de hibridez e impureza del mestizaje que comporta el término descendiente. Recortada contra las aristas deformes del descendiente actual, el autor erige la figura imaginaria del antiguo mapuche *puro*. A la vez, desde la ideología del blanqueamiento, la promesa de ser argentinos alcanza a toda la población y, por lo tanto, ya nadie puede ser mapuche.

Tal como mencioné anteriormente, la atribución de definir la identidad de otras personas en base a diacríticos tanto culturales como raciales implica una postura sustancialista de la identidad. Esta perspectiva define la identidad como una suma de atributos que la ciencia podría usar para determinar al *otro*, como lo hacen Casamiquela y Peronja. Esta esencialización implica formas de *violencia epistémica y fijación*, efectuadas por quienes se atribuyen el poder de nombrar. Gayatri Spivak (1998) plantea que la esencialización del sujeto subalterno se produce a través de la suposición de una posición prediscursiva, que sería accesible de modo no mediado. Define como violencia epistémica a la constitución del sujeto colonial como un *otro* respecto al pensamiento occidental, enfatizando la representación —atravesada por la división internacional del trabajo y las relaciones coloniales— que lxs intelectuales realizan y que se cuele de modo acrítico en su discurso. A través de asumir una autenticidad originaria en el sujeto subalterno y de negar la propia representación que lxs intelectuales efectúan, se reinstaura de modo acrítico la mecánica imperialista de constitución del *otro*.

En *Piel negra, máscaras blancas*, Franz Fanon (2015) reflexiona sobre su experiencia como negro y antillano al migrar a Francia, y define a la estructuración de la subjetividad racializada por la sociedad blanca como una *fijación* que niega al ser humano:

El otro, por gestos, actitudes, miradas, me fija, en el sentido en el que se fija una preparación para un colorante. Me enfurezco, exijo una explicación... Nada resulta. Exploto. He aquí los pequeños pedazos reunidos por un otro yo . . . . El negro no tiende ya a ser negro, sino a ser frente al blanco (p. 111).

Lo que tanto Fanon como Spivak exponen es la violencia implícita en arrogarse definir la identidad del *otro*, negándole en el mismo acto la posibilidad de definirse a sí mismo, de *hablar*, según Spivak, o de “simplemente ser un hombre entre otros hombres” (p. 113) en palabras de Fanon. Las Ciencias Sociales han producido este tipo de violencia —contracara de

la gubernamentalidad moderna— y funcionado como un aparato ideológico productor de la alteridad a ser disciplinada (Castro Gómez, 2000).

El discurso de Casamiquela explicita un *estereotipo* del mapuche puro, frente al cual el sujeto mestizado, descendiente, o ahuincado es construido de modo negativo, por lo que le falta o no tiene. De acuerdo con Bhabha (2002), el estereotipo es el “punto primario de la subjetivación en el discurso colonial” (p. 100) y se sostiene en base a una ambivalencia. Más que analizar qué imagen del otro construye, Bhabha plantea —siguiendo a Fanon— que el estereotipo se caracteriza por producir una imagen fija del *otro* colonizado, que “impide la circulación y la articulación del significante ‘raza’ como otra cosa que su fijeza como racismo” (p. 101). La efectividad de esta fijación es asegurada por una ambivalencia, que consiste en definir al *otro* como “casi igual, pero no exactamente”, es decir, como una mimesis que, a la vez que afirma una posible igualdad, la rechaza y desplaza. Esta ambivalencia fuerza la continua repetición del estereotipo y, al hacerlo, construye la efectividad de la fijación y produce sujeciones.

En el trabajo de Peronja, la violencia aparece de modo implícito y la voz del *otro* siempre es controlada por el discurso científico. En cambio, en la exposición de Casamiquela, ya no es posible controlar las afirmaciones de quienes lo interpelaron —lo escracharon— y reafirmaron su posición como parte del pueblo mapuche. Es entonces cuando el otro construido por Casamiquela es presentado como amenaza, lo cual refuerza el estereotipo. Bhabha plantea que Fanon presenta la ambigüedad como una característica no del sujeto colonizado, sino del discurso colonial y racial. Es decir, que lo que se presenta como amenaza para el discurso colonial es la acción desestabilizadora que ejerce la mirada del sujeto colonizado, que cuestiona las desigualdades, devela el ojo colonial, blanco, y expone su carácter artificial. Frente a las denuncias y escraches que recibió, la respuesta de Casamiquela fue afirmar la no igualdad y explicitar la violencia. Sin dudar de su capacidad para definir la identidad de *otros*, continuó



violando el derecho a la autoadscripción y asumiendo que es la ciencia la que puede determinar la pureza o impureza de las personas y, en función de ello, clasificarlas.

A través de la categoría descendiente, el discurso científico se arroga la legitimidad para delimitar, incluir y excluir —tanto del pueblo mapuche como de la arena de discusión— a quienes alteran el orden de su supuesta pureza y neutralidad. Así, entre tantos descendientes, los que han caído más bajo para el autor son los “mapuchistas”, “urbanos” “ahuincados” y/o “yanquizados”, “sedicentes” y “resentidos” (pp. 16-19), que más temprano que tarde no serían más que “marginales sociales” (p. 49). El término sedicente refiere a un nombre o atributo que alguien se aplica a sí mismx injustificadamente. De acuerdo a la argumentación de Casamiquela, quienes se nombran como mapuche serían sedicentes porque en realidad —dice— no son mapuche, sino en todo caso descendientes. Quienes son así definidos, contrastan con aquellos que “conservan su identidad” y son “auténticos campesinos” (p. 17). De acuerdo con el autor, quienes son descendientes “conservadores” (que viven en el campo, hablan la lengua, conocen la espiritualidad, por ejemplo) “no cambiaron”, y afirma que estas personas lo reconocían y mantenían con él vínculos afectivos. En esta mirada subyace, por un lado, la idea de que la “conservación” de prácticas culturales es un proceso neutral, lineal y apolítico. Como en las representaciones de Peronja sobre los habitantes del barrio Santa Clara, estos discursos construyen una idea del pueblo mapuche como objeto, o a lo sumo como actor pasivo, receptor de la política occidental y la ciencia.

Los “mapuchistas”, en contraste, no solo han perdido su identidad (que es lo que Casamiquela piensa de todos), sino que “lo repudian” y “no tienen verdadero interés en velar por la cultura indigenista, sino que son más bien ‘piqueteros’” (Casamiquela, en Hanglin, 2014). Discute, en primer lugar, la legitimidad de quienes lo cuestionan para hacerlo, desde la mirada de que la ciencia no puede ser discutida por quienes no participan de ella. Pero, a un nivel más profundo, su ilegitimidad —lo que les hace más “descendientes, impuros y

sedicentes”— deviene de su intervención, que disputó el orden según el cual si eran indígenas no hacían política.

Desde la perspectiva de Casamiquela, todo descendiente se encuentra en riesgo de convertirse en mapuchista y amenazar con su política no solo a los argentinos, sino también a los descendientes “conservadores”. La asociación entre descendientes sedicentes, impureza y política remite a la ambivalencia que opera en la construcción de los estereotipos coloniales y a la historia misma de las categorías de mestizaje. Desde la colonia, estas categorías han sido colocadas en el lugar de la hibridez y de la mezcla no solo cultural o biológica, sino fundamentalmente política, connotando el desorden de categorías y de posiciones que su aparición en el espacio público provocaba (De la Cadena, 2007b). La articulación entre mestizaje y posicionamiento político quedó claramente expuesta en una entrevista: “Esa gente no es indigenista en el sentido cultural, lo es en el sentido piquetero. Son políticos” (“Rodolfo Casamiquela: El historiador que aseguró que ‘los mapuches no tienen derechos a tierras argentinas,’” s.f.).

Que hablara de piquete —una modalidad de protesta basada en cortes de rutas y vías de circulación— aun cuando las acciones que lo repudiaron no tuvieron esa modalidad, y fueron definidas por quienes las realizaron como un escrache, no era un detalle menor en ese momento. El piquete es una forma de protesta social, que comenzó a utilizarse como parte del repertorio de lucha de los sectores populares en Argentina a mediados de la década de 1990, en el contexto de oposición a las medidas neoliberales adoptadas por el gobierno de Carlos Menem a nivel nacional. Desde entonces, y hasta mediados de la década siguiente, el piquete y el movimiento piquetero tuvieron centralidad política en la resistencia al neoliberalismo, cuyo epicentro fue la rebelión popular del 2001<sup>41</sup>. Tanto el piquete como el escrache eran acciones condenadas

---

<sup>41</sup> El movimiento piquetero ocupó un rol central en las protestas masivas de fines del 2001, que obligaron a renunciar al entonces presidente Fernando de la Rúa. En el año 2002, a partir del asesinato de los piqueteros Maximiliano Kosteki y Darío Santillán, durante un operativo represivo, el entonces presidente Luis Eduardo Duhalde se vio forzado a convocar a elecciones.

por el discurso hegemónico, pero el piquete estaba considerado —y continúa estándolo— en un lugar más bajo en la escala de valoración, dado que, en ese contexto, los piqueteros eran deshumanizados y ubicados por el discurso hegemónico como el sector social más peligroso, lo que legitimaba públicamente su represión (Perelman, 2009).

Los piqueteros han sido estereotipados como los máximos exponentes de los “marginales sociales” en los que —según Casamiquela— se iban a convertir los mapuchistas, y “ser piqueteros” les excluía de la pureza cultural a la que, según él, deberían haber aspirado. Esta impureza y su vinculación con la política legitimaba su exclusión social, producida en la aclaración de que su libro no está destinado a los descendientes “mapuchistas”, “porque ellos no leen”, sino a “los descendientes que conservan su identidad” y a los “huincas” (pp. 9-10). Su justificación de la exclusión se inscribe en el racismo, como política de los Estados modernos, que consiste en dejar morir a determinados sectores de la población, definidos como amenaza para aquellos otros sectores a los que se buscaría *defender* (Foucault, 1996b). Desde su discurso y la puesta en juego de su performatividad, Casamiquela construye una perspectiva en la que la única opción en relación con los “mapuchistas” sería excluirles —de su libro, pero metonímicamente, por extensión, también del orden social. Como ha analizado Briones (1999), los discursos hegemónicos establecen criterios sobre el *auténtico* y *falso* ser mapuche, en base a los que se define qué reclamos son justos y cuáles no, y se criminaliza a determinados colectivos.

Desde entonces, la articulación entre descendiente, sedicente y piquetero ha sido utilizada en distintas oportunidades en los medios de comunicación, a veces incluso citando directamente algunas de las frases de Casamiquela analizadas en este capítulo. Además, debido al escrache del 2007 en la universidad FASTA de Bariloche, se abrió una causa judicial contra uno de los manifestantes. En el comunicado a través del cual los colectivos mapuche reclamaron en ese momento el cierre de la causa expresaban que “no solo se comienza a

criminalizar Nuestra Lucha sino la de todos los Movimientos de Lucha” (MapuChe del Nawel Wapi, 2007). María Eva Muzzupappa y Ana Ramos (2017) plantean que, desde los años noventa del siglo XX hasta la segunda década del siglo XXI, no solo cambiaron los lenguajes de contienda utilizados por el pueblo mapuche en el marco de los procesos de fortalecimiento ya descritos, sino también los lenguajes estatales vinculados a la *seguridad*, en los que se encuadraron los conflictos territoriales. El tratamiento estatal de las luchas territoriales mapuche tuvo sus particularidades, sostienen dichas autoras:

Los dispositivos disponibles para deslegitimar una recuperación territorial mapuche eran la apertura de causas judiciales por distintos delitos a sus militantes (lo que se suele denunciar como “criminalización/judicialización de la protesta”) o la promoción de campañas de desprestigio mediático para poner en sospecha las reales intenciones de los involucrados: una de las acusaciones fundamentales residía en acusar, a personas mapuches involucradas en los movimientos o recuperaciones, de ser un “político”. Dicha acusación apuntaba a deslegitimar no solo su accionar “político” como su intención al definirse a sí mismo como mapuche (Muzzupappa y Ramos, 2017, pp. 116-117).

El funcionamiento de las campañas mediáticas —que deslegitima las luchas mediante la articulación entre política y sospecha de autenticidad— descrito por dichas autoras se corresponde con el argumento esgrimido por Casamiquela para definir a los descendientes. Para dicho autor, concretamente, si hacen política no son auténticxs mapuche.

Desde comienzos del siglo XXI, la esencialización del pueblo mapuche que producía Casamiquela fue cuestionada por quienes lo esgrachaban, posicionados desde sus trayectorias personales y colectivas, que dan cuenta de formas heterogéneas de ser mapuche (las cuales, a su vez, eran excluidas de los relatos hegemónicos). Las asociaciones entre sentidos y visibilidades establecidas en el libro de Casamiquela en torno a la categoría descendiente no se

explican solo por el rechazo personal del autor a estos cuestionamientos, sino también por los cambios en la política internacional y nacional. A partir de la reforma en 2011 de la Ley nacional N° 26.734 de reforma del Código Penal, conocida como ley Antiterrorista, el abordaje estatal de los conflictos territoriales tomaría otras particularidades, pero la asociación entre descendiente —o no mapuche— y política, piquete, terrorista o delincuente persiste cuando lo que se busca es deslegitimar las luchas de los pueblos originarios.

Paralelamente, la creciente organización del pueblo mapuche, el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho y de la autoadscripción como un criterio identitario fundamental movilizaron cambios que se expresaron en otros usos del término descendiente.

#### *Descendientes cuantificables: El discurso de la inclusión*

En este último apartado, analizaré discursos que inscriben la categoría descendiente en políticas afirmativas de derechos, los cuales a menudo solapan y presentan como sinónimos los vocablos descendiente y mapuche. Me centraré, particularmente, en la pregunta sobre las relaciones entre este uso del término descendiente y los analizados previamente.

En el contexto de los cambios legislativos que ocurrieron desde fines de la década de 1980, esta categoría comenzó a ser reconocida como autoadsriptiva, de acuerdo con lo cual las personas podían identificarse a sí mismas de ese modo, tal como se expresó en el Censo Nacional de Población, Hogares y Vivienda de 2001 y de 2010. El censo de 2001 fue el primero que tuvo lugar luego de la reforma constitucional, e incluyó una pregunta sobre la pertenencia indígena, la cual fue discutida durante varios años en instancias donde participaron organizaciones indígenas. La pregunta precisaba si alguien en el hogar censado “se reconoce descendiente y/o perteneciente a un pueblo indígena”; es decir, se basó en el criterio de

autoadscripción<sup>42</sup>. En otros contextos, la categoría descendiente continuó siendo utilizada para adscribir pertenencia, de modos ambiguos. En distintas notas periodísticas sobre el pueblo mapuche publicadas en Viedma se habla indistintamente de “comunidad mapuche” y de “descendientes de mapuche” como si fueran sinónimos, aun cuando se trata de personas organizadas como *lof* (“Así celebraron el año nuevo mapuche en Viedma,” 2015; “La prioridad para los mapuches es el reconocimiento pleno de sus territorios, no crear un Parque Nacional,” 2013; “Weretilneck les pidió disculpas a los descendientes”, 2012). Estas noticias nombran como descendientes a personas que se adscriben públicamente como mapuche, aunque no necesariamente le suman una valoración (como sí lo hacen las noticias y entrevistas que tienen como referencia a Casamiquela, o que buscan instalar la sospecha sobre la autenticidad por su posicionamiento político).

En otros casos, descendiente refiere a personas que no se autoadscriben públicamente como mapuche. Uno de estos casos se hizo visible a principios del año 2021, cuando el entonces Rector de la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN), Juan Carlos del Bello, publicó notas de opinión y otorgó entrevistas radiales en las cuales, apelando a criterios sobre la descendencia, fundamentó la implementación de un cupo prioritario para indígenas en carreras con *numerus clausus*<sup>43</sup>. El establecimiento de esta prioridad se vincula con otras políticas afirmativas hacia la población indígena, que se implementan en la universidad desde antes,

---

<sup>42</sup> Cuando se implementó el censo, lo que algunas organizaciones indígenas cuestionaron no fue la pregunta misma, sino la falta de un trabajo de sensibilización previo, que posibilitara que más personas respondieran afirmativamente, en el contexto de una larga historia de invisibilización y de accionar del ideal homogeneizador y blanqueador (Kropff Causa, 2008; Organización Mapuche Newentuayíñ y Pu weche fiske Menuko, 2001). El documento de la Organización Mapuche Newentuayíñ y Pu weche fiske Menuko (2001) sobre la postura frente a la inclusión de la variable indígena en el censo del 2001 planteaba que “la posibilidad de autorreconocimiento depende en gran medida de una buena campaña de divulgación para fomentar la autoidentificación y disminuir la carga ideológica de conceptos como los de ‘indio/indígena/aborigen’ y ‘mestizo’”. La misma pregunta se incluyó en el censo de 2010, pero se aplicó con una metodología diferente, la cual recibió críticas por basarse en sesgos previos y profundizarlos, como por ejemplo el supuesto de ruralidad (Villa Abrille, 2017).

<sup>43</sup> El *numerus clausus* establece un cupo de ingresantes para algunas carreras de la universidad, que en algunos casos es de cien, en otras carreras varía, y en otras no se implementa. El cupo prioritario rige tanto para estudiantes provenientes de pueblos originarios como con discapacidad (CSDEyVE, 2021). Establece la reserva del 20% del cupo para ser cubierto por personas que integren esos grupos y que hayan aprobado el examen de ingreso.

entre las cuales se encuentran las becas de ayuda económica. En una de las notas publicadas por Del Bello en el diario *Río Negro*, estas políticas se enmarcan en el plexo normativo tanto internacional como nacional sobre los derechos de los pueblos indígenas y contra el racismo, y en las recomendaciones incluidas en el documento elaborado por Daniel Mato (2020) como parte del “Informe de Seguimiento de la Educación en el Mundo 2020 América Latina y el Caribe —Inclusión y educación: Todos y todas sin excepción” de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por su sigla en inglés). El cupo indígena es una política afirmativa, que tiene por objeto achicar la brecha que excluye a la población indígena de la educación superior y se plantea como una política de *inclusión educativa*.

Para dar cuenta de dicha brecha, la universidad elaboró datos propios sobre la población indígena que cursa estudios en dicha institución. La nota de Del Bello sostiene lo siguiente:

La UNRN ha transitado, desde sus inicios, un camino de acciones orientadas a promover el ingreso y la permanencia de jóvenes pertenecientes o descendientes de pueblos originarios, teniendo especialmente en cuenta que la provincia de Río Negro tiene —de acuerdo al último censo—, el 7,1% de la población que se reconoce indígena. Se trata de 45.375 personas sobre un total de 638.645 habitantes. Ese porcentaje es casi el triple de la media nacional de 2,4%. No obstante cabe advertir que la participación de descendientes de pueblos originarios es muy superior, o sea que los censos poblacionales subregistran la realidad. La Universidad tiene, al día de hoy, 575 estudiantes cuyos apellidos pertenecen a pueblos originarios o se autoperceben como pertenecientes a los mismos, cantidad que representa apenas el 5,7 % del total de su matrícula, lo cual nos preocupa mucho (10 de marzo de 2021).

Los datos que presenta sobre la cantidad de personas pertenecientes a pueblos originarios en Río Negro se basan en los del censo implementado en 2010. En sintonía con la

denuncia que desde el 2001 han realizado organizaciones y colectivos indígenas, la nota sostiene que estos datos implican un subregistro de la población indígena en los censos poblacionales, y también que la participación de personas que se autoadscriben como descendientes es “muy superior”. A continuación, del Bello explica que a ese subregistro general en la provincia se le suma una subrepresentación de la población indígena en la universidad, en base a un conteo *ad hoc* fundado en la revisión de los apellidos de los estudiantes. Su discurso establece una cadena de equivalencias entre apellido, descendiente y mapuche, la cual se refuerza en el formulario de declaración jurada del año 2021 —al menos en el de la Sede Atlántica de la UNRN— que dice: “Me autopercibo descendiente de Pueblos Originarios, perteneciente a la Comunidad/pueblo.

La equiparación entre los términos descendiente y perteneciente a un pueblo indígena, como si fueran sinónimos, contrasta con los discursos hegemónicos analizados en las páginas precedentes, que delimitan la diferencia entre ambas categorías. Los discursos de la década de 1970 requerían demarcar a los descendientes en relación a su impureza en el marco de las políticas asimilacionistas, mientras que los que se organizaron en torno a la criminalización a principios del siglo XXI lo hicieron en función de excluir de la nación y del acceso a los derechos de los pueblos indígenas a quienes son definidos de ese modo. La equivalencia entre ambos términos en las políticas de la UNRN se explica en el marco de un proyecto de nación culturalmente diversa, que las políticas de la Universidad —y de la UNESCO— buscan construir a través de políticas de inclusión, reparatorias y afirmativas, acordes con el plexo jurídico que reconoce derechos particulares a los pueblos originarios.

Lo que continúa sin reconocerse en la argumentación planteada por el exrector de la universidad es la agencia política de aquellos a quienes se busca incluir. Esta exclusión me lleva a reflexionar sobre la otra equivalencia planteada por Del Bello, entre un diacrítico (el apellido) y posiciones subjetivas (la descendencia y la pertenencia). Históricamente, el apellido



ha sido identificado por las agencias colonizadoras (estatales, eclesiásticas y científicas, como analicé en el trabajo de Peronja) y por los pueblos originarios como un diacrítico de alteridad y de pertenencia. Distintas instituciones buscaron fijar los nombres, transformar el sistema de denominación mapuche al sistema occidental, y vaciarlo de sentidos escindiéndolo de su entramado social. A pesar de la violencia que atravesó estos procesos, el apellido suele ser una dimensión de indagación para quienes buscan conocer su historia familiar y sus vínculos con el pueblo mapuche<sup>44</sup>.

Equiparar una posición subjetiva al apellido desconoce la complejidad de las historias que muchas personas y colectivos mapuche reconstruyen cotidianamente. Desde estos trabajos de reconstrucción, explican cómo es posible ser mapuche sin tener apellido de origen indígena, o que el apellido familiar sea el apellido de algún militar que participó en la *Conquista del desierto*, o que dos personas que son hijas de los mismos padres tengan apellidos que suenan parecido, pero se escriben diferente, o que haya apellidos que no se sabe cómo ni cuándo llegaron a la familia, y que los significados de los apellidos aparezcan de modo fragmentado y descontextualizado. Equiparar el hecho de tener apellido de origen mapuche con ser descendiente es algo muy habitual, lo cual no tiene en cuenta la diversidad de experiencias y de apellidos en los que estas se han plasmado (que no siempre tienen origen mapuche). De modo acrítico, tal equiparación refuerza la idea normativa establecida en el contexto de las políticas asimilacionistas, que sostiene que para ser mapuche hay que tener apellido que lo acredite.

La equivalencia entre tener apellido y ser mapuche simplifica procesos de producción de sentidos que no son lineales ni unívocos, sino que, en el marco de esa misma historia, se presentan como sobredeterminados. El concepto de *sobredeterminación* ha sido desarrollado

---

<sup>44</sup> Las reflexiones sobre los apellidos y los procesos de memoria y subjetivación vinculados a los mismos aparecieron reiteradamente en situaciones de campo en las que participé. Por ello, retomaré el análisis de este tema en otros capítulos (en el tercero y en el sexto), pero presentado a través de los posicionamientos de personas que reconocen vínculos con el pueblo mapuche.

en las últimas décadas por Stuart Hall (2010b) y Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2015), a partir de sus respectivas relecturas de Louis Althusser. En *La revolución teórica de Marx*<sup>45</sup>, Althusser (2015) tomó esta categoría de Freud (1979) —quien a través del análisis del trabajo del sueño la define como la no correspondencia directa entre pensamientos oníricos y elementos del sueño— y la trasladó al campo de lo social, para plantear su carácter abierto y no dado de antemano. Laclau y Mouffe (2015) explican la complejidad que implica la *sobredeterminación*:

[Es] un tipo de fusión muy preciso, que supone formas de reenvío simbólico y una pluralidad de sentidos. El concepto de sobredeterminación se constituye en el campo de lo simbólico, y carece de toda significación al margen del mismo. Por consiguiente, el sentido potencial más profundo que tiene la afirmación althusseriana de que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado, es la aserción de que lo social se constituye como orden simbólico. El carácter simbólico —es decir, sobredeterminado— de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente. No habría, pues, dos planos, uno de las esencias y otros de las apariencias, dado que no habría la posibilidad de fijar un sentido literal *último*, frente al cual lo simbólico se constituiría como plano de significación segunda y derivada. La sociedad y los agentes sociales carecerían de esencia, y sus regularidades consistirían tan solo en las formas relativas y precarias de fijación que han acompañado a la instauración de un cierto orden (p. 134).

A partir de estas relecturas, Laclau y Mouffe argumentan que las posiciones de sujeto no existen como algo dado ni responden a una esencia, sino que son resultado de una

---

<sup>45</sup> Como explican también Laclau y Mouffe y Hall, en trabajos posteriores Althusser orientó su análisis hacia dar cuenta de la determinación económica del orden social, y concluyen que no desarrolló las consecuencias que estos postulados tenían en la comprensión de los procesos sociales.

*articulación*, que involucra procesos políticos de interpelación y de adhesión a determinados discursos:

El sentido de toda identidad está sobredeterminado en la medida en que toda literalidad aparece constitutivamente subvertida y desbordada; es decir, en la medida en que, lejos de darse una totalización esencialista o una separación no menos esencialista entre objetos, hay una presencia de unos objetos en otros que impide fijar su identidad (p. 142).

Lo que resulta relevante del concepto de sobredeterminación es su referencia a la imposibilidad de fijar un sentido a priori de las dimensiones de la vida social y, por otro lado, que la articulación de significados conlleva un proceso de trabajo. Respecto a los apellidos, pero también a cualquiera de los otros diacríticos asociados al término descendiente que he analizado, la sobredeterminación posibilita reconocer que ninguno de ellos determina las posiciones con las que los sujetos se identifican. Justamente, la identificación externa de alguien como mapuche o descendiente debido a su apellido obtura la instancia política que esa articulación implica, por ejemplo, entre un apellido y un pueblo originario. De este modo, la descripción de esta relación como algo dado la esencializa y niega el posicionamiento subjetivo necesario para que ella exista. Además, tal como he analizado en las páginas previas, el uso del término descendiente para nombrar esta relación actualiza los sentidos sedimentados en dicha categoría, que coinciden en construir a las personas como objeto y receptoras pasivas de una política elaborada por otros —en este caso, por las autoridades universitarias.

La construcción como sujetos pasivos de las personas destinatarias de la política afirmativa impulsada por las instituciones se vincula, a la vez, con cómo fue construida la *inclusión* y con el sentido que esta adquiere. Al asumir que existe una desigualdad en el acceso a la educación superior, sobre la que se plantea incluir a quienes han sido excluides, la política de la universidad parece instalarse en el campo de transformación de ese orden desigual. Sin

embargo, al reproducir la exclusión de los actores involucrados (estudiantes, colectivos y organizaciones indígenas) de la discusión sobre dicha medida, ¿no reproduce una desigualdad más profunda, que consiste en asumir que algunos pueden definir la política y otros no? ¿Qué reparación puede haber en torno a dicha desigualdad, cuando continúa una jerarquía implícita según la cual el Estado es el agente que actúa e incluye, en tanto que les indígenas y descendientes quedan en un lugar pasivo? Como sostiene Moira Pérez (2019), la violencia epistémica no solo opera a través de reducir a determinados agentes al rol de objetos, sino de excluir a determinados colectivos del campo de visibilidad e interlocución política, aún en propuestas con “buenas intenciones” (p. 95).

La definición de esta política de modo unilateral desde el rectorado, sin incorporar como interlocutores a los sectores sociales a quienes se dirige, ni reconocer los procesos históricos de organización y lucha que han resultado en el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios, contrasta con el propósito expresado en la nota de promover “la participación de sus representantes en instancias consultivas y decisorias” (Del Bello, 2021). Si consideramos la desigualdad ya no solo en el plano del acceso a la educación universitaria, sino en el de la participación en las instancias de definición política, es posible concluir que la descripción y construcción de esta política afirmativa reproduce las desigualdades, actualmente organizadas en torno a la valoración de la diversidad cultural<sup>46</sup>.

Tal como en las adscripciones realizadas por Peronja y por Casamiquela, pero de modo mucho más imperceptible e incluso desde una política que se propone reparar derechos, en este

---

<sup>46</sup> En relación con el proceso de discusión e implementación de un cupo protegido para personas afrodescendientes e indígenas en Brasil a fines del siglo XX y principios del XXI, Rita Segato (2015) destacó el debate generado en la opinión pública como un aspecto central para orientar dicha acción. Desde su punto de vista, la ampliación de derechos —y la implementación del cupo como un modo de realizarla— implicaba la construcción colectiva de esa política, y el control social por parte de dichos grupos de los contenidos y métodos educativos implementados en la Universidad. De otro modo, planteaba, una dificultad que podría presentarse sería la de una despolitización y descontextualización de los procesos de lucha que habían llevado al reconocimiento de ese y de otros derechos expresados en políticas afirmativas, y la reproducción acrítica del carácter colonial que ha configurado históricamente a la Universidad. Justamente, lo que esta autora señala como base de la constitución política del cupo, es decir su elaboración a partir de un proceso colectivo con protagonismo de quienes serían incluidos, es lo que no ocurrió en el caso de la Universidad Nacional de Río Negro.

discurso tampoco se asume la autoadscripción como un proceso personal y subjetivo. Sin desmerecer los usos del cupo prioritario que distintas personas puedan ejercer, y valorando la posibilidad de que este tema sea parte de la agenda de discusión y de las políticas universitarias, mi lectura de lo ocurrido hasta el momento es que hay una clausura del tema desde el comienzo. Mientras tanto, la lógica colonial de la Universidad sigue intacta, las personas con apellido de origen mapuche son aún más señaladas —fijadas— y los pueblos originarios siguen siendo presentados como receptores pasivos de la política. En otras palabras, el efecto de fijación y de violencia epistémica, que consiste en imponerle una adscripción al *otro*, se mantiene.

\*\*\*

Tal como he analizado en esta sección, en el contexto de los cambios ocurridos desde la década de 1980, la categoría descendiente pasó a articular nuevos sentidos vinculados con dos operaciones planteadas hacia esa población: incluirles o excluirles. Mientras la exclusión se basa en la construcción de la imagen del descendiente impuro y piquetero, y se enmarca en el discurso de la seguridad, la inclusión se basa en la valorización de la diversidad cultural y el reconocimiento de los derechos indígenas. Estos discursos presentan profundas diferencias entre sí, pero, simultáneamente, sostienen continuidades. Por un lado, en articulación con la categoría descendiente, se visibilizan determinados diacríticos —como por ejemplo el apellido o el lugar de origen—, a la vez que desde la perspectiva de los derechos de los pueblos indígenas no se visibilizan diacríticos raciales. Aun cuando el valor que asocian al término es diferente, e incluso opuesto, estos discursos reproducen la *fijación* en base a varios de los mismos diacríticos que analicé en los apartados anteriores. De modos a veces más sutiles, dicha fijación continúa implicando un acto de violencia epistémica.

## Reflexiones finales

En este capítulo indagué sobre los sentidos que ha adquirido la categoría descendiente en el marco de los cambios que atravesó la formación de alteridad en Río Negro desde la provincialización a mediados del siglo XX. Este análisis me permitió identificar los límites y las condiciones de posibilidad de lo enunciable y lo visible, que en cada época iluminó y se manifestó de un modo particular en el conocimiento científico en torno a la categoría descendiente que ha permeado las instituciones estatales. Al considerar el contexto de la comunidad imaginada provincial desde la década del sesenta hasta el presente, he observado tres variaciones respecto a las connotaciones que adquiere el término descendiente, vinculadas con cambios en los regímenes biopolíticos de producción de la nación y sus otrxs.

En un primer momento, analicé dicha categoría en el contexto de una formación de alteridad orientada hacia la asimilación del pueblo mapuche. Desde entonces, es posible identificar que descendiente remite a una identidad considerada en proceso de perderse de modo irreversible, una dimensión que configura los discursos asociados a esta categoría, y que se inscribe en la ideología que en Argentina postula al mestizaje como un proceso degenerativo. Asimismo, que su definición como mezcla, desvío o alteración produce y delinea como contrapartida un ideal de pureza étnica. Este ideal remite a ciertos diacríticos, tales como tener determinados rasgos racializados, vivir en el campo y particularmente en la Línea Sur de la provincia, hablar la lengua y tener apellido de origen mapuche.

El análisis del trabajo de Peronja muestra el peso que continuaron teniendo los discursos que construían a los pueblos originarios como remanentes del pasado, aun cuando el problema de análisis eran procesos migratorios recientes hacia la ciudad. Ese peso, vinculado con el contexto de dictaduras y proscripción política, explica que antropólogos formados en contextos en los cuales esas perspectivas teóricas y políticas no eran las únicas existentes, reprodujeran

tales discursos. También señala el lugar central de la Antropología en la constitución de este saber.

Posteriormente, analicé cómo ha ido variando el término descendiente en el contexto de la transición democrática de la década del ochenta, que impactó en la formación nacional y de alteridad. Reconocí dos sentidos contrapuestos atribuidos a esta categoría, cuyas particularidades no se explican tanto por los diacríticos y discursos que articulan en su interior —los cuales se mantuvieron en gran medida similares al momento previo—, como por las políticas públicas cuyo diseño incluyó a este término.

Por un lado, la categoría descendiente se ha utilizado para deslegitimar la lucha del pueblo mapuche, mediante la práctica de *medir* la pertenencia desde una posición externa y en base a ello, instaurar la sospecha y negación tanto de su lucha como de quienes la sostienen. Los diacríticos asociados a la pérdida de pureza que este término ya invocaba se marcaron hasta un punto casi caricaturesco, tal como expresan los calificativos impuestos por Casamiquela: sedicentes, ahuincados, yanquizados. Este discurso puede leerse, por un lado, como la respuesta de este autor al cuestionamiento de los mapuche respecto a su trabajo. A la vez, al analizarlo en el contexto de los discursos sobre la seguridad, se hacen visibles otras articulaciones. En el marco de la criminalización de la protesta a nivel nacional y de la construcción de los conflictos étnicos como tema central a nivel internacional, la sospecha de autenticidad se articuló al discurso conservador sobre las luchas y el ejercicio de derechos del pueblo mapuche. Este uso, además, actualiza sentidos históricos vinculados al mestizaje, como categoría que denota impureza social y desorden político. Desde este tipo de discursos, lo que define a quienes son descendientes es su posicionamiento político, y lo que define a quienes son consideradas como “mapuches puros” es su apoliticidad.

Paralelamente, la categoría *descendiente* fue resignificada en el marco de las políticas que reconocen e implementan los derechos de los pueblos indígenas. En este caso, la pérdida

de identidad no se presenta como un proceso irreversible ni natural. Sin embargo, en los usos del término conviven ideas contradictorias sobre el derecho a la autoadscripción y sobre su sentido político. Si bien parece estar claro que imponer identidad mapuche a alguien que no se posiciona de ese modo va contra el derecho a la autoidentificación, esta imposición se continúa filtrando y estableciendo a través del uso de la categoría descendiente, que en el discurso público se articula con los mismos diacríticos.

Las continuidades en las sedimentaciones de sentidos y diacríticos articulados en la categoría descendiente exponen cómo opera el mestizaje en Argentina en tanto dispositivo biopolítico. En sus distintas manifestaciones, los descendientes serían *marginales* (término utilizado por Peronja y Casamiquela) debido a que no terminan de abandonar su cultura (Peronja), o porque la abandonaron (Casamiquela), o bien porque es un sector de la población a la que hay que incluir. Estas lecturas movilizan políticas que, en cada caso, son diferentes (asimilar, excluir o incluir respectivamente), pero cuyos agentes siempre son científicxs y académicxs. Los descendientes y mapuche continúan, de este modo, en un lugar pasivo, como objeto de políticas públicas o estudios científicos.

La principal consecuencia que tienen estas sedimentaciones de sentidos es la reproducción de un vínculo constituido a través de la violencia epistémica, que fija a quienes son definidos de ese modo y les produce como apolíticxs o, en su defecto, como excluides o excluibles de la nación. A la vez, el análisis de descendiente como categoría impuesta me permite concluir que esta no tiene un carácter unívoco ni que pueda ser determinado a priori. Los sentidos y diacríticos a los que se asocia no son resultado de una existencia prediscursiva, sino que el término produce tanto las relaciones y articulaciones que nombra y visibiliza como las que no. En otras palabras, y tal como analizaré en los siguientes capítulos, esta categoría opera performativamente.



### Capítulo 3.

#### Articulaciones entre el mestizaje, el dispositivo de tierras fiscales y las políticas de archivamiento

La primera vez que visité un archivo en Viedma fue en el año 2016, cuando la *lof* Lonconao Ñanculeo Diumacán me pidió que buscara documentación para reconstruir la historia de sus ancestros. La familia atravesaba un conflicto territorial que había tenido episodios tales como acampar durante tres meses frente a la gobernación provincial, o que la policía detuviera a cuatro personas de la *lof* durante una noche, después de que ocuparan la Dirección de Tierras; situación que derivó en una denuncia penal por parte del Ministerio de Gobierno, del que depende dicha oficina. Ese pedido fue el primero de varios que recibí<sup>47</sup>. Desde entonces, visité reiteradamente el Archivo Histórico y la oficina de la Dirección de Tierras, en búsqueda de documentación familiar y de expedientes de los territorios en los que habían crecido las personas con las que estaba en contacto, o bien sus familiares mayores; territorios de los que, en la mayoría de los casos, habían tenido que emigrar. Algunas de estas personas ya habían ido a esta oficina que gestiona las tierras fiscales y no habían podido dar con los expedientes o se los habían negado, otras no estaban alfabetizadas y les resultaba muy difícil buscar e interpretar la información, a lo cual se suma el hecho de que, en la mayoría de los casos, no tenían los medios para sacarle fotos o generar una copia del expediente.

Al encontrarme reiteradamente operando como intermediaria entre las personas, los colectivos y las organizaciones mapuche, y los archivos surgieron algunos interrogantes como, por ejemplo, ¿por qué necesitaban mi intervención para acceder a los documentos? Y, a la vez, ¿qué relación había entre las búsquedas de documentos y las *búsquedas* en las que se posicionaban quienes me convocaban? En este capítulo analizaré los supuestos sobre el pueblo

---

<sup>47</sup> Entre 2016 y 2021 acompañé la búsqueda de documentación familiar histórica de siete familias.

mapuche, el territorio y las *pérdidas*, que se ponen en juego tanto en el funcionamiento cotidiano del Archivo Histórico de Río Negro y del archivo de la Dirección de Tierras como en las dificultades para acceder a los documentos y expedientes. Mi llegada a los archivos a partir de los pedidos de personas y familias mapuche, me ha llevado a reflexionar no solo sobre las condiciones del acceso a los mismos, sino también sobre las luchas y búsquedas que el pueblo mapuche establece en torno a dichas políticas.

A pesar de las particularidades y las diferencias entre ambas oficinas, las políticas oficiales de archivo en Río Negro operan en articulación con el dispositivo de mestizaje y con el régimen de tierras fiscales. Esta articulación construye a la *pérdida* —de identidad, de documentos, de territorio— como un camino natural e irreversible. En un contexto de avance de proyectos neoextractivistas y de reforma del Código de Tierras Fiscales provincial, las personas y los colectivos mapuche despliegan su lucha contra las políticas oficiales de archivo que posibilitan la privatización del territorio mapuche. En el contexto de estas luchas, afirman que las pérdidas son efectos del genocidio estatal hacia su pueblo, pero consideran que estas no son irreversibles y, en consecuencia, desandan su naturalización mediante prácticas de *recuperación* de memorias, documentos, territorios y pertenencias.

Mi análisis articula, por un lado, el concepto de *dispositivo disciplinario* de Foucault con la explicación formulada por Jacques Derrida (1997) sobre la *archivación*. En tanto dispositivo de poder y saber, el régimen de tierras fiscales es un agenciamiento que moldea los cuerpos y las conductas, para incitar prácticas e inscribir sujeciones, a través de ordenamientos espaciales y temporales. Es decir, no regula solo la tierra, sino fundamentalmente a sus pobladores. De acuerdo con Derrida (1997), el análisis del proceso de producción del archivo parte de la idea de que lo archivado no precede como instancia o memoria originaria a su archivación, sino que es el mismo proceso de archivar el que establece un origen primigenio de lo archivado, y un orden de archivación. Al mismo tiempo, archivar pone en reserva,

sustituye aquello reprimido o suprimido que podría emerger y, al hacerlo, poner en cuestión a la autoridad que controla el archivo. En mi análisis, el proceso de archivación individualiza, naturaliza y produce como irreversible el proceso de privatización de la tierra. Por otro lado, vinculo las lecturas planteadas por personas mapuche sobre el pasado como algo que viene, que aparece y actúa en el presente, con los conceptos de *aura* y *memoria involuntaria* que desarrolló Walter Benjamin (2018). Aquí, el pasado no se presenta como algo perdido, cerrado u olvidado, sino como experiencia que, en la medida en que es percibida, centellea sobre el presente e ilumina una inteligibilidad que antes no era visible. Desde ese lugar, la lucha en torno a los archivos se configura como lucha por la memoria.

En primer lugar, analizaré el funcionamiento de la Dirección de Tierras como organismo de tutela, que naturaliza la perpetuidad del carácter fiscal de las tierras, individualiza los procesos históricos de desplazamientos forzados y los inscribe en el dispositivo que establece al mestizaje degenerativo como camino hacia el blanqueamiento y hacia una ciudadanía individualizada. En segundo lugar, analizaré las políticas de emergencia y “pase a archivo” del Archivo Histórico implementadas por el gobierno provincial en los últimos años, y me detendré en la perspectiva de personas mapuche, quienes contraponen una política propia a la política oficial.

El análisis se basa en registros de campo producidos entre los años 2016 y 2021 a partir de visitas al Archivo Histórico de Río Negro y a la Dirección de Tierras, en el Conversatorio *Memorias en emergencia*, en las reuniones del *Foro Público por la Tierra* en Viedma realizadas en el año 2019 y en conversaciones sostenidas con personas *mapuche*, que participaron de estas disputas en distintos momentos de sus trayectorias.

## **Pérdidas y dispersiones en el archivo de la Dirección de Tierras**

En el año 2017, participé en una marcha en Viedma que venían organizando comunidades y organizaciones mapuche y mapuche-tehuelche de la provincia, desde fines del año anterior, para rechazar el proyecto de reforma del Código de Tierras Fiscales, que el Poder Ejecutivo rionegrino había presentado a la legislatura. La marcha duró cuatro días y atravesó la provincia, desde Bariloche y el Alto Valle hasta la capital. El último día, mientras recorríamos Viedma hacia la casa de gobierno, me encontré con una persona con quien había conversado varias veces el año anterior, siempre a partir de mi pedido. “Necesito hablar con vos”, me dijo esta vez.

Unos días después me contó que hacía poco tiempo atrás, un tío le había mencionado, por primera vez, un lugar en el campo en el que vivieron sus bisabuelos cuando llegaron a la zona en la que hoy sigue viviendo parte de la familia. Le había pedido ayuda para buscar el expediente de tierras a otra persona que, según explicó, “entraba antes a lo que es tierras. Y ahora [en el contexto del conflicto territorial que mencioné en la introducción] se le cerró la puerta también” (comunicación personal, 26 de abril de 2017). Comentó que se les ocurrió pedirme ayuda porque quizás, para mí, que iba desde la Universidad, era más fácil acceder.

“Tierras” era la Dirección de Tierras de Río Negro, que de acuerdo a la descripción en la página *web* del gobierno provincial, es la oficina “encargada de la administración de todas las Tierras Fiscales que la Provincia posee en todo su ámbito, sean estas en zonas rural o urbanas. Es autoridad de aplicación de las Leyes Provinciales Q279, 1452 y normativas complementarias” (Dirección de Tierras, 2021). La ley provincial Q279, popularmente conocida como Código de Tierras Fiscales, fue sancionada en 1961 (Legislatura de Río Negro, 1961). En esta ley se define a la tierra como instrumento de producción con una función social, destinada a la radicación de pequeños productores agrícolas. Para ello, se establecen unidades

mínimas y máximas de acceso a la tierra fiscal por parte de una misma persona, mecanismos de acceso al título de propiedad —en el marco de un proceso que el Estado debe promover en el marco de su función social—, y mecanismos para evitar los acuerdos directos entre personas privadas y con agentes que no cumplen los requisitos para ser adjudicatarios de tierras fiscales (tales como empresas sin fines agrícolas, personas extranjeras sin domicilio en el país o propietarias de otros campos que excedieran los parámetros de unidad productiva establecidos en la ley, etc.). Esta normativa preveía también la creación de un Instituto de Promoción Agraria como ente autárquico regulador de las tierras fiscales, cuyo directorio estaría integrado por agentes estatales, asociaciones y organizaciones agrarias de la sociedad civil. Dicho instituto nunca se creó y, en su lugar, el manejo de las tierras públicas provinciales continuó a cargo de un director nombrado por el Poder Ejecutivo. Es decir que, la Dirección de Tierras a la que yo debía ir, autoridad de aplicación de la Ley Q279, existía en el marco del incumplimiento de esa misma ley.

A partir de las visitas que realicé, en esta primera sección analizaré tres dimensiones del funcionamiento cotidiano mediante los que la Dirección de Tierras interviene en la producción del mestizaje degenerativo y asocia la pérdida de identidad a la enajenación de territorio: (a) el funcionamiento cotidiano de la oficina de expedientes del organismo y, particularmente, los chistes y comentarios morales de los trabajadores sobre los pobladorxs mapuche y sobre la institución; (b) los usos que hacen les empleades de la Dirección de Tierras de la categoría *poblador disperso*, lo cual implica contextualizar la historia de esa categoría, y (c) las políticas de archivamiento de los expedientes de tierras y su pasaje de activos a inactivos, así como su traslado desde la Dirección de Tierras al Archivo Histórico.

*Sangre mapuche en las manos: La regulación moral de lxs pobladores*

Después de haber localizado más o menos en qué lote quedaba el campo que buscaba, fui a la Dirección de Tierras. Los ventanales que ocupaban la fachada del moderno edificio del piso al techo estaban tapados, también del piso al techo, por unas cortinas pesadas de color verde (color que identifica al partido político Juntos somos Rionegro y a sus gestiones de gobierno) que, además del sol directo, ocultaban en uno y otro sentido la calle y el interior del edificio. Desde atrás de un mostrador, un empleado me dijo que, para poder acceder a los expedientes, tenía que hacer una nota dirigida al ministro de gobierno, la máxima autoridad de la que depende el organismo. Así como entré, salí, menos de cinco minutos más tarde.

Este primer acercamiento reafirmó mis impresiones de esa oficina como un lugar de difícil acceso, permeadas por las experiencias de quienes me habían pedido colaboración para buscar expedientes. Estas experiencias se vinculaban, además, con los análisis elaborados por la Comisión Investigadora para el Relevamiento de Transferencias de Tierras Rurales en el ámbito de la Provincia de Río Negro (CITTR) (2015)<sup>48</sup>, que habían determinado la existencia de numerosos casos en los que la Dirección de Tierras había actuado de modo irregular, afectando sobre todo a pequeños pobladores y comunidades indígenas.

Dos meses después, justo cuando había vuelto a viajar a Viedma, y el día anterior al que había planificado encontrarme con la persona que me había pedido ayuda, me avisaron mediante correo electrónico que habían aprobado mi acceso a los expedientes. “¡Qué loco!”, expresé en ese encuentro sobre la coincidencia entre mi viaje y la respuesta al pedido. Mientras conversábamos sobre la historia de su familia, de conocimientos y mensajes transmitidos a

---

<sup>48</sup> La comisión se conformó como resultado de la Ley provincial N° 4744 (Legislatura de Río Negro, 2012), y funcionó desde ese año hasta 2015.

través de un *pewma*<sup>49</sup> (sueño), ella respondió que lo que a mí me sorprendía eran “coincidencias que en realidad no son coincidencias. La tierra está de nuestro lado” (comunicación personal, 13 de agosto de 2017).

Todavía pensando en ese comentario, al día siguiente me presenté con la autorización en el mostrador de la Dirección de Tierras. Esta vez me dejaron pasar. Este organismo funciona en un ambiente amplio, subdividido a través de mamparas que forman boxes de distintos tamaños. Más que por paredes o mamparas, la oficina a la que entré —en la que trabajaban cuatro empleados— parecía delimitada por cajas de expedientes apiladas en estanterías. Me mostraron un escritorio vacío que podía usar y me preguntaron sobre qué era mi investigación. Explicué que se trataba de reconstruir la historia sobre cómo algunas familias mapuche habían llegado a determinadas zonas de la provincia. Uno de ellos me dijo que trabajaban mucho con comunidades que venían a buscar información y también con “pobladores dispersos, que no están en una comunidad, porque a veces tienen problemas internos, y hay gente que está y otra que no en las comunidades” (comunicación personal, 14 de agosto de 2017). Otro trabajador me consultó por el expediente que buscaba. No sabía el número del expediente, pero sí el de la sección y de varios lotes que quería consultar. Salió y volvió unos minutos después con fichas que resumían la información de los lotes que yo había mencionado, donde se podían encontrar los números de los expedientes asociados. Encontré el expediente que estaba buscando, lo localizaron y me lo dieron.

Empecé a sacarle fotos, mientras escuchaba y, de vez en cuando, participaba de la charla, que estaba centrada en las elecciones Primarias Abiertas Secretas Obligatorias (PASO) del día anterior. Un empleado me contó sobre textos de Antropología que había leído, en los que se discutía la idea de tribu (aplicada no solo a indígenas). Después me contó que justo

---

<sup>49</sup> Los *pewma* son un tipo de sueño particular, a través de los cuales se recibe un mensaje, que posteriormente es interpretado en una actividad que suele ser compartida con otras personas al despertar, y a través de la cual se transmiten memorias (Ramos et al., 2010).

habían expedido un certificado de ocupación para una comunidad. Le pregunté si era distinto el certificado que el permiso. Dijo que sí, que el certificado de ocupación es “provisorio”, mientras el permiso de ocupación “es lo ideal”. “¿Es más seguro el permiso?” le pregunté. “Claro, los permisos se realizan una vez al año, tiene que ir un inspector a hacer un informe. Pero hay años en que no se hace, entonces corre el último hecho”. A partir de sus ideas sobre la Antropología, me contó que había un expediente de la Dirección de Tierras que me podía interesar porque hablaba de la comisión de reducción de indios<sup>50</sup>. Agregó que el nombre comisión de reducción de indios era “terrible”. Yo dije que era el nombre de la institución encargada en ese momento de la política indigenista, como ahora lo era el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). “Sí, pero el INAI se encarga de su defensa, o su protección, reducción era terrible”, dijo, y agregó: “La historia la escriben los que ganan”. Interpreté esos comentarios como formas de explicitar su mirada personal, que parecía contrastar con la que públicamente —y desde el pueblo mapuche— existe sobre la institución en la que trabajaba.

Un rato más tarde, entró a la oficina un trabajador de otro *box*, que en el transcurso de la mañana ya había pasado varias veces por ese. El empleado con el que yo conversaba se le acercó y, en tono chistoso y palmeándole la espalda, le dijo: “Algunos tienen sangre mapuche en las venas, otros en las manos”. “Yo tengo en las manos”, aclaró el otro, y lo abrazó devolviéndole el chiste. Si bien el comentario del empleado con el que venía hablando no era diferente en su contenido respecto a lo que había dicho antes, que lo dijera como un chiste me resultó de mal gusto y disonante en relación a aquellos planteos. ¿Qué suponía y qué producía ese chiste en los vínculos entre quienes allí nos encontrábamos? ¿Qué decía sobre la relación entre la Dirección de Tierras y el pueblo mapuche?

---

<sup>50</sup> Se refería a la Comisión Honoraria de Reducción de Indios, organismo del Estado nacional a cargo de la política indigenista que funcionó aproximadamente durante la primera mitad del siglo XX.



Según Mary Douglas (1968), un chiste casi nunca se basa solo en lo dicho, sino en la situación social en la que se produce, de la que es su expresión. La autora parte de las elaboraciones de Henri Bergson y Sigmund Freud, en quienes identifica una idea común: que la estructura del chiste se caracteriza por algo formal y validado (lo mecánico en Bergson, lo consciente en Freud) que es subvertido por algo informal, que permanecía oculto (lo humano en Bergson, lo inconsciente en Freud). Plantea entonces que un chiste establece asociaciones entre la estructura del chiste, la estructura social, la experiencia física (de risa y relajación) y el relajamiento del control de la conciencia. En la medida en que atacan las clasificaciones y jerarquías sociales, los chistes son modos de expresar y producir sentidos de comunidad (como ámbito de relaciones horizontales). A través de ellos, quienes los hacen expresan los comentarios de un grupo social sobre sí mismo, es decir, expresan sus consensos. A la vez, un chiste puede ser considerado como impropio, de mal gusto, o irrelevante y, al hacerlo, establece distinciones sociales entre quienes no lo comparten.

Estas ideas me ayudaron a comprender que lo que ese chiste expresaba era la mirada que tenían les empleades de la Dirección de Tierras sobre la institución en la que trabajaban. La sangre en las manos no necesariamente era literal, ni los involucraba directamente a ellos como individuos, pero ciertamente hablaba de que esa institución no era ajena a las disputas de las que uno de ellos había hablado antes, sino que era una de las usinas que escribía la historia. El chiste —un comentario agresivo y banalizante— reforzó una posición común entre los empleados y me colocó a mí, que había llegado interesada por conocer las historias de quienes “habían perdido”, por fuera de esos vínculos.

Ese día terminé de sacarle fotos al expediente y me fui. Volví al día siguiente con una bolsa de bizcochitos y la idea de revisar los expedientes de las tierras aledañas a las del campo que buscaba. Además de las PASO, hablaban sobre un conflicto interno a una comunidad del que se habían enterado, con detalles, opiniones y, otra vez, risas sobre lo que había pasado.

“Hay *logkos* (autoridad política mapuche) y *logkos*” concluyó uno de ellos, y contó que “el Ruso” —el director de tierras— le había contado sobre una comunidad que “hicieron un pacto y entregaron a los mapuches y tehuelches en las campañas a cambio de que les dieran tierras” (comunicación personal, 15 de agosto de 2017). Mientras revisaba las fichas, le pregunté a uno de los trabajadores qué hacían en esa oficina. Respondió lo siguiente:

Nosotros damos vía a los pedidos de los pobladores, y también a los que nos hacen de otras reparticiones, como contaduría, o por temas legales, o de otros ministerios. Después están los inspectores, que son como los ojos del director en el terreno. Ellos van con una mirada neutral, sin decir a quién hay que darle el permiso o a quién no. Ellos van y hacen el informe, donde describen las mejoras, los animales. Y después el que decide todo es el director.

Ese día terminé de revisar los expedientes que había identificado y por un tiempo no volví a ir al archivo.

De esos primeros días de visitas que hice a la oficina de la Dirección de Tierras, salí con una sensación de familiaridad —vinculada no solo con los bizcochitos y el mate, sino con el interés de parte de las empleadas hacia mi trabajo, con su uso de terminología vinculada al derecho indígena e, incluso, con el reconocimiento de posiciones políticas heterogéneas en la institución—, a la vez claramente delimitada por el comentario sobre la sangre en las manos. Por otro lado, sin embargo, la disposición de las empleadas de la oficina de expedientes para facilitarme la información que buscaba contrastaba con el trámite y el tiempo que me había llevado acceder, con el silencio de las empleadas de otras áreas de la institución frente a mis consultas y con la experiencia de personas mapuche a las que “les habían cerrado las puertas” —tanto dejándolas afuera como encerradas dentro del edificio.

Una constante, que me sorprendió, fue el vínculo cotidiano que les empleadas parecían tener con personas y comunidades mapuche y con aquellos a quienes llamaban “pobladores

dispersos”. Por un lado, estas situaciones ponían sobre la mesa un aspecto que muchas personas mapuche ya me habían señalado: que en la mayoría de las tierras denominada como *fiscales* por el Estado, viven personas de su pueblo o vinculadas de algún modo. En base a esta deducción y a los procesos históricos —que a partir del despojo territorial habían redefinido el espacio como vacío, lineal y ordenado—, la categoría *tierras fiscales* se presentaba como un eufemismo para hablar sobre el territorio indígena. Esta precariedad constituye una irregularidad frente al objetivo establecido por la Ley provincial Q279, que apunta a facilitar a los ocupantes el acceso a dicho título, y configura un acceso diferencial a los pequeños productores; entre ellos a los mapuche. En base al análisis de las denuncias sobre conflictos en torno a tierras fiscales sobre las que dictaminó la CITTR, Laura Kropff Causa y Pilar Pérez (2019) sostienen que la tesis central del informe final elaborado por la comisión señala que “no se trata de situaciones conflictivas aisladas, sino de emergentes de un proceso de larga duración iniciado por un genocidio” (p. 20).

Por otro lado, en lugar de encontrar una oficina llena de personas que desconocían los derechos indígenas y los vínculos que estos tenían con su trabajo, tal como lo había imaginado, les empleades parecían tenerlos muy presentes. Sin embargo, la cotidianeidad de esos vínculos llegaba a un punto en el que me parecía *desubicada*. Concretamente, acontecimientos protagonizados por familias y comunidades mapuche ocurridos en otros lugares —que a mi criterio formaban parte de la esfera privada— se volvían tema de conversación, de chiste y de chisme en esas oficinas. ¿Qué relación tenían estas conversaciones con el reconocimiento por parte de la Dirección de Tierras sobre los derechos de las personas, familias y comunidades que vivían en el territorio? ¿Qué sentido tenían las historias sobre si una comunidad había “traicionado” o no a su pueblo, si los *logkos* y las comunidades eran así o así? ¿De qué hablaba la explicación de que los “pobladores dispersos” eran quienes no querían estar en una comunidad por “problemas internos”?

Como tipo de evento comunicativo, en sintonía con el planteo de Douglas, los chismes han sido analizados a partir de sus efectos en la producción de vínculos grupales. Norbert Elias y John Scotson (2016) sostuvieron que, además de los chismes elogiosos, que refuerzan vínculos grupales entre quienes los comparten, los chismes recriminatorios establecen fronteras morales con aquellos a quienes se juzga. Al analizar los modos en los que circulaban los chismes en un sector de un barrio legitimado y valorado públicamente, en contraste con otro sector visibilizado como problemático, los autores señalan que los chismes no solo reforzaban las distinciones entre los sectores, sino que fortalecían los vínculos entre quienes pertenecían al primero, mientras los debilitaban entre quienes estaban en el segundo. De este modo, sostienen, los chismes pueden contribuir a profundizar desigualdades entre grupos sociales. En contextos también atravesados por desigualdades que involucran a agentes estatales, Lucía Eilbaum (2010) concluyó que, en la administración de justicia en casos delictivos en el conurbano bonaerense, los agentes judiciales intervienen y toman decisiones en las distintas etapas del proceso judicial, desde un saber jurídico en el que confluyen *moralidades situacionales*.

La “moralidad” o la “buena conducta” —evaluada por la Dirección de Tierras— es, de hecho, una de las condiciones requeridas por la Ley provincial Q279 para aspirar a la adjudicación de tierras fiscales (art. 3° y 37°). Desde comienzos del siglo XX, los criterios morales en Río Negro han sido dimensiones centrales de las inspecciones de tierras. Las prácticas ejercidas por los agentes de la Dirección Nacional de Tierras y Colonias primero, y por la Dirección de Tierras provincial después, se han articulado históricamente al accionar de agencias judiciales, de seguridad y comerciales para construir a los indígenas como *otros internos*, intrusos e indeseables, y expulsarles de los territorios en los que vivían (Kropff Causa, 2019; Pérez, 2012).

Los comentarios que escuché en la institución no eran sobre cualquier poblador, sino sobre los mapuche, y se referían a los vínculos intrafamiliares, comunitarios y como pueblo indígena. Es decir, más que sobre si eran “buenos o malos” ciudadanos, apuntaban a si eran “buenos o malos” mapuche. Estos comentarios se vinculaban, a su vez, con el ideal de pureza mapuche descrito en el segundo capítulo, como contracara de la figura de *descendiente*. En este caso, la mirada moralizante aparecía a través del contenido de las anécdotas que se traían a colación (referidas a situaciones de conflicto interno), y de expresiones como traicionar o no querer ser parte. La idea de que algunos habían “traicionado” a gente de su pueblo durante la *Conquista del desierto* para tener tierras, los posicionaba como responsables de los procesos de despojo y sometimiento. Como contraparte, le quitaba responsabilidad al Estado y a la misma Dirección de Tierras en dichos procesos. Estos comentarios perfilaban, por contraste, un ideal de comunidad mapuche, en base al que las personas y comunidades reales parecían estar siempre bajo la lupa. Por otro lado, ser reconocido como poblador disperso no parecía implicar las mismas evaluaciones (volveré sobre este punto en el próximo apartado).

Esta cotidianeidad me llevó a la conclusión de que la mirada crítica que yo tenía sobre la Dirección de Tierras no se sustenta tanto en la falta de vínculos de los trabajadores con quienes viven en las tierras fiscales, sino en su regularidad. Como no tuve mucha oportunidad de intercambiar con los funcionarios de la oficina, no puedo afirmar si esta conclusión se aplica también. Siguiendo el análisis de Foucault (2008), el poder de la Dirección de Tierras se explicaba por su positividad, por lo que producía, antes que por lo que reprimía o excluía. El poder disciplinar, panoptismo o anatomopolítica aísla a los individuos de su historia y de su contexto social, y los incluye en un espacio reticulado, medido y ya ordenado, los distribuye en dicho espacio y aplica sobre ellos toda una serie de mecanismos de vigilancia, control y corrección (Foucault, 2006). Estas acciones se ejercen sobre los cuerpos individuales, tomándolos como objeto, y a la vez produciéndolos como individuos, como efecto de las

correcciones orientadas a “enderezar”, producir determinadas modificaciones en la conducta, acordes al objetivo social que se plantee cada institución en particular, y según las normas que establezca en consonancia con estos objetivos. Esta forma de ejercicio del poder, micropolítica, homogénea y constante, continúa Foucault (2006), “separa, analiza, diferencia, lleva sus procedimientos de descomposición hasta las singularidades necesarias y suficientes” (p. 175). El poder, en este caso, se distribuye y circula, funciona como una maquinaria a través de los mecanismos de vigilancia jerárquica y sanción disciplinaria, que se articulan en la técnica de examen ejercida como instrumento de poder, y a la vez recupera y acumula un saber sobre aquello a lo que vigila y corrige continuamente. Así, a diferencia de la ley, que califica las conductas, que las incluye o excluye, y que en tanto las excluye renuncia a actuar sobre ellas, la norma incluye todo un rango variable de conductas a las que se aplica. La norma, a su vez, diferencia y jerarquiza a los individuos, los sanciona para hacerlos corregir dichas conductas y, de este modo, los produce homogéneamente.

Si bien no puede pensarse a la Dirección de Tierras como una institución de encierro, los comentarios morales que circulan en ella establecen parámetros desde los que se habilita o no el acceso a los expedientes, el derecho a efectuar un reclamo y, en el caso de las inspecciones, a obtener o no un permiso de ocupación. Estas acciones se configuran como parte de un dispositivo disciplinario que actúa sobre los pobladores y constituye una dimensión de la precariedad que caracteriza la tenencia de la tierra. Estas prácticas tienen más peso aún, si consideramos que la mayoría de quienes viven en esos territorios lo han hecho durante toda su vida o gran parte de la misma, y antes que ellos lo han hecho sus familiares, sin haber obtenido la titularidad de la tierra. Los chismes se enmarcan, de este modo, como parte de un dispositivo disciplinario, que produce sujeciones y moldea los modos de actuar y de ser de quienes viven en las tierras fiscales, y sobre cómo esperan que se comporten los pobladores si son mapuche. Estas formas comunicativas contrastan, además, con las explicaciones de los trabajadores sobre

lo que hacen, al presentar su tarea como aséptica, procedimental y neutral, a través de enunciados del estilo ser “los ojos del director en el terreno”, tener una “mirada neutral”, “dar vía” a los pedidos de otras personas o instituciones.

En un planteo con el que mi análisis coincide, Rodríguez (2010) situó a las inspecciones de tierras en Santa Cruz como parte de dispositivos disciplinarios, que operaron sobre territorios considerados como *reservas indígenas*, en los que el Estado nacional localizó a familias tehuelches a fines del siglo XIX<sup>51</sup>. La autora plantea que “las evaluaciones de diversos inspectores jugaron un rol fundamental en las representaciones sobre los indígenas y, a su vez, tales representaciones operaron como fundamento del despojo de las tierras ‘reservadas’”, cuando en la segunda mitad del siglo XX los discursos hegemónicos afirmaron la “desaparición” y “extinción” de la “tribu” tehuelche, como consecuencia del mestizaje degenerativo (p. 119).

Además, en las lecturas morales de los trabajadores de la Dirección de Tierras se omitía el accionar del Estado desde la *Conquista del desierto* hasta el presente, productor de la precariedad e inseguridad en la que viven lxs pobladores. Como si dicho accionar —en términos generales, y por parte de la Dirección de Tierras en particular— no tuviera nada que ver con los problemas internos; argumento que Kropff Causa (2019) ha señalado—. Como si a través de los comentarios y chismes se pudiera eximir, o pudieran sus trabajadorxs eximirse, de ese accionar de la institución.

Si bien en la Dirección de Tierras de Río Negro el término descendiente también se usaba, la categoría más utilizada para articular sentidos vinculados al mestizaje ha sido la de

---

<sup>51</sup> Como explica la autora, la localización de lxs indígenas en reservas fue una política particular en Santa Cruz, vinculada a la historia de constitución hegemónica del pueblo tehuelche como *patrimonio* de la nación, primero, y de la provincia después. Así, la reserva —ideada inicialmente por Ramón Lista— tuvo objetivos explícitos que variaron entre “conservar” a los tehuelches, o mantenerlos en un espacio vigilado hasta que se extinguieran, pero proyectando siempre como horizonte la “civilización” y el “progreso” (Rodríguez, 2010, p. 182).

*poblador disperso*. Una categoría que, como analizaré a continuación, tiene una historicidad propia en la provincia, vinculada a las luchas en torno al territorio y las tierras.

### *Sedimentaciones del mestizaje en los usos de la categoría poblador disperso*

La categoría *poblador disperso* en Río Negro remite a la Ley provincial N° 2287, conocida como ley Integral del Indígena, que fue sancionada en 1988. Los usos del término que hacían los empleados de la Dirección de Tierras remitían a esta ley y también, como mencioné en el apartado anterior, a una lectura moral que se expresaba en las explicaciones sobre por qué no todas las personas se organizan en comunidad. La recurrencia en su uso me planteaba algunas inquietudes: ¿Qué se expresaba en ella? Y, sobre todo, ¿qué producía? Volví a encontrarme con referencias a los pobladores dispersos en otra situación vinculada a las tierras fiscales, esta vez, expresadas por personas mapuches. Sus reflexiones hicieron eco en esas preguntas que se me habían planteado, e iluminaron aspectos del funcionamiento de la Dirección de Tierras que, hasta entonces, me costaba comprender, y que presentaré a continuación.

La sanción de la Ley provincial N° 2287 fue resultado de un proceso de movilización desencadenado a partir de una nevada histórica, en 1984, que causó la pérdida de 700.000 ovejas y cabras —la principal fuente de subsistencia para la mayoría de las familias rurales—. En ese contexto, con la participación de la Iglesia Católica de la provincia, pequeños productores rurales mapuche y no mapuche visibilizaron públicamente las desigualdades relativas al acceso a la tierra, y comenzaron a organizarse en cooperativas ganaderas, cuyo objeto era evitar a los mediadores que históricamente habían actuado expoliándoles en el proceso de comercialización. Fue en ese contexto que, en 1985, se creó el Consejo Asesor Indígena (CAI) como instancia de organización supracomunitaria del pueblo mapuche, la cual



—de acuerdo con Laura Mombello (1991)— es “resultado del trabajo militante de gente del lugar que hacía tiempo bregaba por la unión del pueblo mapuche y campesinos de la provincia a través de distintas organizaciones: cooperativas, juntas vecinales, centros mapuches” (p. 58).

Los sectores movilizados y organizados en torno al CAI impulsaron la sanción de una ley que respondiera a las necesidades de los productores más carenciados, y les permitiera la titularización de la tierra, además de otros objetivos. Como destaca Mombello (1991), este proceso implicó elaborar un posicionamiento que articulaba las demandas del pueblo mapuche (como identidad étnica) y las de los pequeños productores (como un grupo de clase), en base a identificar una problemática común:

Los representantes del CAI defendían su interés en garantizar la autonomía de las comunidades para tomar decisiones, la adjudicación de título de propiedad de la tierra y la inclusión en el proyecto de ley, de los pequeños productores con los cuales formaban un frente común (p. 65).

Mientras tanto, para el gobierno, la ley no tenía por objetivo una protección social amplia, sino el salvaguardar los últimos vestigios de una cultura que se la consideraba en extinción. . . . El tipo de política a la que iba a dar lugar este enfoque, estaría caracterizado por el proteccionismo del patrimonio histórico viviente, dejando a un costado el problema de la tenencia de tierras, base de la subsistencia y el desarrollo económico (Mombello, 1991, p. 98).

La autora plantea que la postura del gobierno provincial se orientó a desarticular esos vínculos, y a tratar exclusivamente los reclamos indígenas en base a la mirada del rescate cultural, que soslaya la problemática de la tierra; tema que he analizado en el capítulo anterior. Concluye que, si bien la ley sancionada se orientó sobre todo a reconocer los derechos de los pueblos indígenas, la articulación que esta norma plantea entre ambas posiciones (la de los indígenas y la de los pequeños productores carenciados), conjuntamente con la legislación en

el Capítulo III de dicha ley sobre “la propiedad de la tierra”, ilustran la tensión entre el CAI y los sectores que se movilizaron, por un lado, y frente a ellos, el gobierno que pretendía minimizar y acotar la disputa<sup>52</sup>.

En esta ley, las referencias a la “dispersión” aparecen en dos artículos, en los cuales se define “población indígena” y “comunidad indígena”:

Artículo 2° - Se entiende como población indígena a los miembros de las comunidades, concentradas y *dispersas*, autóctonas o de probada antigüedad de asentamiento en el territorio de la provincia, cuyas formas de vida estén regidas total o parcialmente por sus propias costumbres y tradiciones. Se considera “indio mapuche” a todo aquel individuo que, *independientemente de su lugar de residencia habitual* se defina como tal, y sea reconocido por la familia, asentamiento o comunidad a que pertenezca en virtud de los mecanismos que el pueblo mapuche instrumenta para su reconocimiento.

Artículo 3° - Se entiende como Comunidad Indígena al conjunto de familias que se reconozca como tal con identidad, cultura y organización social propia; conserven normas y valores de su tradición; hablen o hayan hablado una lengua autóctona; *convivan en un hábitat común, en asentamientos nucleados o dispersos; o a las familias indígenas que se reagrupen en comunidades* de las mismas características para acogerse a los beneficios de la presente (Legislatura de Río Negro, 1988) [énfasis agregado].

En base a lo que dice el texto de la ley, el término disperso aparece complejizando la forma consagrada estatalmente de organización interna indígena. Frente a la idea dominante de que los pueblos originarios se organizan como comunidades, por medio del término “disperso”

---

<sup>52</sup> En su tesis doctoral, Briones (1999) analizó que desde 1992 comenzaron a conformarse y vincularse entre sí organizaciones a las que define como de “liderazgo y filosofía mapuche”, ubicadas tanto en la provincia de Río Negro como en la de Neuquén. Particularmente analiza la conformación del espacio de coordinación *Taiñ Kiñe Getuam*, el cual puso el acento de su lucha en políticas culturales de reconocimiento y en las disputas en torno a lo que se define como cultural, en un movimiento al que la autora describe como de *politicización de la cultura y culturización de la política*. Estas organizaciones sostenían una crítica a los solapamientos entre clase y etnicidad sostenidos por organizaciones como el CAI, fundada en que, desde la perspectiva de estas organizaciones, dichas articulaciones soslayaban las reivindicaciones específicas del pueblo mapuche establecidas desde la diferencia cultural.

se matiza esa idea y se plantea la existencia de formas de organización social y vinculación con el pueblo mapuche, que no siempre se traducen en términos de comunidad y/o en la experiencia de vivir en un mismo territorio. El texto de la ley no recurre al enunciado “poblador disperso”, sino que utiliza dicho adjetivo para calificar a las comunidades y los asentamientos de las familias. El término poblador aparece hacia el final de la ley, reestableciendo el objetivo que inicialmente llevó a exigir su sanción: que se regulara sobre la situación de todxs los pobladores rurales carenciadxs, más allá de su adscripción étnica.

A través de la articulación entre los términos poblador y disperso, que habitualmente se usa, se establece una relación entre los pobladores rurales —no marcados étnicamente en el discurso— y el pueblo mapuche. En los usos que hacían los trabajadores de la oficina, sin embargo, mi impresión era que se individualizaban procesos colectivos de vinculación con la tierra, y que se establecía una suerte de oposición —una vez más, moral— entre lo que implicaba ser mapuche y ser poblador disperso. En estas situaciones, reconocía pocos rastros de la complejidad y heterogeneidad de las definiciones en base a las cuales se había incluido este término en el contexto de la sanción de la ley.

El uso de la expresión poblador disperso fue objeto de intercambios de opinión en las reuniones del Foro Público sobre el proyecto legislativo provincial del nuevo Código de Tierras Fiscales, que se sostuvieron en Viedma en noviembre de 2019. El Foro se había conformado en el 2016, en rechazo al proyecto de reforma de la Ley provincial N° 279, y allí se había comenzado a organizar una marcha que tuvo lugar en el año 2017. Desde entonces, el proyecto había quedado “cajoneado”, pero en noviembre de 2019, un mes antes de terminar su gestión, el gobernador Alberto Weretilneck anunció que iba a promover la aprobación de la reforma de la ley. Hacia finales de ese año, se retomaron las reuniones del Foro.

Éramos más de veinte personas —pertenecientes a distintos espacios— en aquella primera reunión realizada en la sala de profesores de la Universidad Nacional del Comahue

(UNCo), cuyo objetivo era definir las acciones a desarrollar para impedir que el proyecto fuera aprobado. Mientras revisábamos los ítems y el eje que debía estructurar el comunicado que difundiríamos, se explicitaron miradas diferentes sobre el carácter que podría llegar a tener una consulta previa, libre e informada, y sobre si —de hacerse— los pobladores dispersos serían o no incluidos en ella y de qué manera. En ese marco, se expresaron distintas perspectivas sobre los sentidos que se articulan en torno a esta categoría. Aunque las argumentaciones de quienes se refirieron a la misma coincidieron en la existencia de una diversidad de formas de organización al interior del pueblo mapuche, la diferencia se planteó en torno a los sentidos que se sedimentan en el término *disperso*, que llevan a que algunas personas elijan usarlo y otras no, para dar cuenta de la heterogeneidad. Quienes lo utilizaron, lo hicieron retomando el texto de la ley para plantear que, en el territorio mapuche, no solo viven comunidades conformadas como tales. Hugo Aranea, *logko* de la *lof Waiwen Kürruf* y secretario general de la Central de Trabajadores de la Argentina (CTA) Autónoma de Viedma, planteó en esa oportunidad que “hay pobladores dispersos que tampoco pertenecen a comunidades, y que son parte del territorio mapuche, [que] no están contemplados en lo que hoy tiene como registro la 26.160”<sup>53</sup> (comunicación personal, 12 de noviembre de 2019).

El parlamento está abierto para el poblador disperso, que nosotros lo llamamos, la ley lo menciona, está abierto para las comunidades . . . El mapuche no está obligado a tener personería jurídica. . . . Vive y esa es su vida, y eso es lo que tenemos que respetar. . . . El pueblo mapuche no es un prospecto, el pueblo mapuche es muy dinámico (Blanca Cayunao, comunicación personal, 12 de noviembre de 2019).

Otras personas expresaron la necesidad de revisar el uso del adjetivo disperso:

---

<sup>53</sup> Aranea se refiere a la Ley nacional N° 26.160, sancionada en 2006, que declaró la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país.

Creo que nos debemos los mapuches tener cierta posibilidad de intercambio para modificar ciertos conceptos como el [de] “disperso”. Yo no me considero disperso porque, de última, estoy relacionado con un montón de *peñi*, *lamgen* y organizaciones que viven acá en la ciudad ¡Soy consecuencia de un genocidio! (Juan Millaqueo, comunicación personal, 12 de noviembre de 2019).

Hay una falta de fuerte mirada histórica en cuanto a esto de los pobladores, se habla de nuestra gente, nuestros *lamgen*, hay montones de *peñi* y *lamgen* que están en el campo, [que] no se reconocen, que no se consideran nuestra gente, y nosotros les salimos a hablar por ellos a veces (Claudia Curaqueo, comunicación personal, 12 de noviembre de 2019).

Un tiempo más tarde, le pregunté a Hugo Aranea, quien había participado del proceso de sanción de la ley, y qué pensaba sobre este tema. Su reflexión retomó la historia de los procesos organizativos del pueblo mapuche en las últimas décadas:

Hay que verlo en un largo período de tiempo, porque vos fijate que cuando se sanciona la 2287, no había casi comunidades. Cuando se formó la Coordinadora<sup>54</sup>, había doce o quince comunidades. A fines de los noventa, principios del dos mil, el CAI ya existía hacía veinte años, y esas comunidades se formaron a partir del trabajo del CAI. Ni los que se organizaban en los hechos como comunidades decían que eran comunidades cuando se sancionó la ley. Algunos, por ejemplo, decían que eran reserva ¡Tomaban el término que les había impuesto el Estado! Entonces, en ese momento, la categoría de poblador disperso nos sirvió para que se reconozca al poblerío, porque si no, ¿qué pasaba? Que iba uno a pedir algo y le decían: “No, vos no sos comunidad”. Entonces, en ese momento, que se incluyera eso en la ley fue muy importante. Hoy, yo coincido

---

<sup>54</sup> La Coordinadora del Parlamento del pueblo mapuche-tehuelche de Río Negro es un espacio de organización supracomunitario que nuclea a comunidades y familias de toda la provincia, y que se conformó en la década de 1980.

con Juanchi, ya queda chico ese término, y hoy además hay muchísimas comunidades. Inclusive se empiezan a reconocer a comunidades sin exigirles que saquen la personería jurídica. Eso de la personería lo hicieron cuando estaba el turco<sup>55</sup>, que en el INAI eran todos de derecha. . . . Y eso generó muchísimo revuelo, porque era que el Estado te tenía que reconocer para vos poder tener tus derechos. Y hubo muchas comunidades que lo hicieron por los proyectos de desarrollo, así las agarraron. Pero generó muchísimo revuelo. Hoy incluso se habla de comunidades que son... ¿cómo es el término? ¡Dispersas! . . . Lo que les jode es que si quieren delimitar el territorio de la comunidad ¡no pueden! Pero, por eso te digo, son cambios que llevan mucho tiempo (Hugo Aranea, comunicación personal, 24 de junio de 2021).

*Disperso* parecía así configurarse como una categoría polisémica y constituida en una tensión. La tensión pasaba por la pregunta sobre qué habilitaba formas diversas de organización, y en ese sentido, su performatividad posibilitaba reclamos y reconocimientos a personas y familias que, de otro modo, hubieran sido excluidas (algo que, como describí previamente, había atravesado todo el proceso de sanción de la Ley provincial N° 2287, y también al CAI, en torno a la articulación entre pobladores mapuche y no mapuche). A la vez, al reinscribir sujeciones basadas en la definición de los procesos de identificación como estáticos, Hugo explicaba que la categoría “quedaba chica”. La historización que hacía desde su recorrido como militante, permitía dimensionar la constitución y los sentidos históricos que este término había ido tomando en el marco de los procesos organizativos del pueblo mapuche.

Lorena Cañuqueo (2015a) relata que discusiones y reflexiones similares a las planteadas en el Foro se expresaron en los talleres que se realizaron entre los años 2011 y 2012, cuando comenzó a implementarse en Río Negro el Programa Nacional de Relevamiento

---

<sup>55</sup> Se refiere a Carlos Saúl Menem, quien fue Presidente de Argentina entre 1989 y 1999 y desarrolló profundas reformas neoliberales durante su gestión.

Territorial de Comunidades Indígenas, en el marco de la Ley nacional N° 26.160. En esos talleres participaron el Equipo Técnico Operativo a cargo del relevamiento, organizaciones y comunidades mapuche, y representantes del gobierno. Cañuqueo (2015a) plantea que en estos talleres,

uno de los principales objetivos de la representación mapuche involucrada en el Programa fue cuestionar la idea de “pérdida cultural” y de “falta de organización” y dar cuenta que las trayectorias no estaban escindidas ni de las experiencias colectivas ni del espacio (p. 21).

En lo que esta autora describe como “el uso extendido dentro de las organizaciones mapuche”, los “pobladores dispersos” eran quienes “tendrían un territorio fragmentado e irregular que se correspondería directamente con ‘pérdida’ de la cultura mapuche” (p. 21). En los talleres se problematizaron estos sentidos desde la experiencia de comunidades que fueron reconocidas tardíamente y que, previamente, eran definidas como pobladores dispersos. A partir de ello, se acordó que “la revisión de las nociones de “concentrado” y “disperso” implica, fundamentalmente, la historización de los derrotos que siguieron a la finalización de las campañas militares” (Cañuqueo, 2015a, p. 21-22).

Como argumentaron Juan, Claudia y Hugo, así como también Lorena Cañuqueo en su análisis del taller, los sentidos y supuestos en torno a la dispersión y la unidad del pueblo mapuche están atravesados por el proceso genocida implicado en la expansión de los Estados nacionales. Por otro lado, la unificación de los grupos originarios preexistentes a la colonización en *Wallmapu* tiene su propia historia, tal como ha analizado Guillaume Boccara (1998) a partir de la llegada de los europeos en el siglo XVI. En el contexto de vinculación y confrontación con la sociedad colonizadora, se produjo un proceso de etnogénesis y etnificación, a través del que comenzó a visibilizarse el pueblo mapuche como unidad. El autor sostiene que, mediante su construcción como “pueblos sin historia”, la mirada occidental y

sustantivista sobre la etnicidad asume retrospectivamente la existencia de una unidad natural y homogénea denominada pueblo mapuche que, en cambio, fue el resultado de procesos históricos.

Lo que me interesa plantear en base a estos análisis es que las ideas hegemónicas, que asumen la existencia de una unidad prístina del pueblo mapuche, niegan el carácter histórico y político de los procesos de unificación, y de los sujetos y grupos que la producen o no. A partir de la preocupación por explicar cómo se produce la unificación de la clase trabajadora, primero, y a partir de distintos proyectos contrahegemónicos de la década de 1970, las discusiones en torno a la *dispersión* y la *unidad* han atravesado al pensamiento marxista. Estos debates resultan sugerentes para pensar el modo en que opera la idea de dispersión en relación al pueblo mapuche, sin perder de vista los procesos históricos particulares.

Gramsci (1981) abordó el tema de la dispersión desde su interés por comprender las dificultades de unificación de la clase trabajadora en las primeras décadas del siglo XX en Italia. Su planteo discute con la idea de que la unidad de clase se desprende linealmente de la posición de los sujetos en las relaciones de producción —que sostenían posiciones más ortodoxas dentro del marxismo— y pone el acento en la producción y el carácter no dado a priori de la unidad de las clases sociales<sup>56</sup>. De su lectura derivan sus orientaciones hacia el carácter procesual y pedagógico de la construcción de esa unidad.

---

<sup>56</sup> Gramsci plantea que la unidad histórica de cada clase social se produce en la medida en que se establece una relación orgánica entre el Estado y la sociedad civil. Mientras las clases dominantes —en la medida en que se constituyen como Estado— logran establecer esa unidad, la situación de las clases subalternas es otra: “Por definición, no se han unificado y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en ‘estado’: su historia, por tanto, está entrelazada con la de la sociedad civil, es una función ‘disgregada’ y discontinua de la historia de la sociedad civil y, a través de ella, de la historia de los estados o grupos de estados” (Gramsci, 1981, p. 359). Se refiere aquí al Estado en un sentido amplio, como proceso a través del cual una clase o sector social se constituye como hegemónico, y articula un bloque histórico, que implica a la sociedad civil y al Estado en sentido restringido. En este punto, encuentro necesario plantear que existen diferencias entre la unidad de una clase social, cuya disgregación actual no supone una unidad históricamente anterior, y la unidad de un pueblo preexistente, cuya disgregación es efecto de procesos históricos vinculados al genocidio. Además, la proyección de Gramsci sobre el proceso de unificación de la clase plantea una serie de interrogantes relevantes para distintos proyectos contrahegemónicos, aunque sus respuestas no pueden extrapolarse linealmente a otros contextos, e implican una perspectiva ideológica particular (comunista), que no es parte de la discusión que aquí me interesa abordar.



Estas discusiones tomaron otras orientaciones en el contexto de desarticulación del estado de bienestar después de la década de 1970, al que algunas corrientes ideológicas y teóricas han caracterizado como de dispersión y fragmentación de luchas. Retomando a Gramsci, y desde una posición a la que definen como posmarxista, Laclau y Mouffe (2015) pusieron el acento en el trabajo y la creatividad que toda producción de unidad colectiva implica. La unidad, sostienen, no existe como una esencia, sino como resultado de un trabajo de articulación, lo cual constituye su carácter político. En contraste, plantean los autores, “un conjunto de elementos aparecen fragmentados o dispersos solo desde el punto de vista de un discurso que postule la unidad entre los mismos” (Laclau y Mouffe, 2015, p. 132-133).

Las propuestas de Gramsci y de Laclau y Mouffe ponen de manifiesto que la unidad, la configuración de un colectivo como tal (clase, pueblo), no están dados de antemano, sino que se producen a través de un accionar, de un trabajo, que es en sí mismo político. La discusión que plantearon en el Foro Juan y Claudia implicaba, por un lado, considerar si quienes son definidos como pobladores dispersos se autoadscriben de esa manera. Al afirmar que él no se consideraba disperso, aunque viviera en la ciudad o no formara parte de una comunidad, Juan señaló la dimensión subjetiva implicada en las distintas formas de nombrar los vínculos con el pueblo mapuche. Claudia, por otra parte, enfatizó que asumir la posición del *otro*, o hablar por el *otro*, reproduce la despolitización que implican las ideas hegemónicas tanto sobre la unidad como sobre la dispersión. Sus planteos aludían a los obstáculos concretos que atraviesan a los procesos de autoadscripción en el contexto de historias marcadas por la violencia, el silenciamiento y una norma que asume al mestizaje como camino irreversible. La no unidad, la dispersión o la fragmentación son manifestaciones del accionar colonizador de distintas agencias que llevaron adelante el genocidio contra los pueblos originarios, particularmente durante la *Conquista del desierto*, cuyas consecuencias continúan operando en el presente.

En su historización, Hugo situó el contexto de discusión del término disperso comparándolo con las políticas nacionales de reconocimiento de derechos de los pueblos y comunidades indígenas, que a través de la aplicación de la Ley nacional N° 23.302 (Honorable Congreso de la Nación argentina, 1985), fortalecieron la inscripción de formas normativas de comunidad, a través del requisito de obtención de la personería jurídica. La concepción hegemónica de la unidad, vinculada a la pureza, a vivir en el campo y a una comunidad caracterizada por la cohabitación en un mismo espacio, orientó las modalidades de aplicación de la ley. La imagen ahistórica de unidad continúa siendo el parámetro en base al cual se definen la dispersión y la pérdida, inclusiones y exclusiones, legitimidades e ilegitimidades, y valoraciones morales sobre los posicionamientos que distintas personas y grupos asumen como mapuche. De acuerdo a la explicación de Hugo, en el contexto de elaboración de la ley provincial N° 2287, el término disperso había operado para discutir esa imagen y los estándares de pertenencia mapuche establecidos por el Estado. Al mismo tiempo, como Juan y Claudia problematizaban, había actuado sosteniendo la idea hegemónica de unidad. De este modo, las categorías no nombraban algo ya existente, sino que lo producían.

Las discusiones en el Foro sobre la categoría poblador disperso se vinculan con las preguntas que me planteé al conocer su uso entre los trabajadores de la Dirección de Tierras. En el Foro, aún con las diferencias entre quienes usaban y quienes criticaban la categoría disperso, hubo coincidencia en que existen diversas formas de vincularse con y ser parte del pueblo mapuche. En cambio, en la Dirección de Tierras, el uso de poblador disperso más bien parecía escindir de los vínculos con el pueblo mapuche a las personas que así se definían. La idea hegemónica de la unidad, asumida como algo estático y prístino, era la que los empleados traían a colación en sus reflexiones morales sobre mapuche y dispersos. Tal como explicitó uno de los trabajadores de la oficina, al asumir que “querer pertenecer” o no quererlo dependía de una voluntad libre y sin condicionamientos, esta categoría deshistorizaba y negaba el rol

estatal en la producción de la dispersión y —vinculado con esta— en el proceso de desmarcación étnica y asimilación en una ciudadanía indiferenciada.

Las reiteradas referencias al término poblador disperso en esa institución expresaban que su uso interviene en la producción de las asociaciones entre pérdida de territorio y pérdida de cultura o identidad. La desmarcación étnica de les pobladorxs se vincula a la desmarcación del territorio como mapuche, al definirlo como tierra fiscal; propiedad del Estado. Como parte de las sujeciones que inscribe hacia quienes viven en territorios reconocidos legalmente de ese modo, el dispositivo de tierras fiscales articula la desmarcación étnica y el mestizaje al despojo territorial, y los procesos históricos de silenciamiento del genocidio a la producción del espacio como vacío. Así, en el contexto de esta institución, la relación entre poblador disperso y tierra fiscal cierra un círculo que sella la pérdida de unidad, de identidad y de territorio como un camino natural y apolítico. Como analizaré a continuación, las políticas de archivo también producen articulaciones entre la pérdida de territorio y la pérdida de identidad y, sobre todo, naturalizan y presentan esos procesos como irreversibles.

### *Medio públicos, medio privados: Las políticas de archivamiento*

Después de mi primera visita a la Dirección de Tierras regresé en distintos momentos. El mecanismo de trabajo solía ser el mismo: revisaba las fichas del lote en el que se encontraba el campo, identificaba el expediente y le sacaba fotos. Sin embargo, algunas situaciones excepcionales en estas búsquedas me posibilitaron reconstruir otras dimensiones del recorrido que suelen atravesar los expedientes en los archivos, así como las condiciones o imposibilidades para su acceso. A partir de estas situaciones, en este apartado me interesa reflexionar sobre cómo se articulan los procesos de archivación con el dispositivo de tierras fiscales. Retomaré las reflexiones de Derrida (1997) en *Mal de archivo*, sobre la archivación

como un proceso que produce el acontecimiento archivable. Su propuesta me ha ayudado a analizar los efectos del recorrido de los expedientes de tierras desde la Dirección de Tierras hacia el Archivo Histórico, y de su pasaje de la condición de casos “activos” a “pasivos”.

He llegado a la lectura de Derrida a través de las lecturas de Celina San Martín, y de su conceptualización sobre el *dispositivo archivo misional*. San Martín (2021) analizó las relaciones entre las misiones salesianas, el Estado, los indígenas y los estancieros en Santa Cruz como efecto de un dispositivo —que inscribe regímenes de sujeción— y como suplemento —que a través de su proceso de archivación consigna y ordena signos, a la vez que pone bajo reserva o tachadura a otros—. De acuerdo con su investigación, el dispositivo archivo misional ha actuado en la Patagonia acoplado a la maquinaria estatal-nacional y a la capitalista desde su conformación a fines del siglo XIX. Este dispositivo produce la sujeción de los indígenas, y articula una imagen de *indígena bueno* como suplemento, que conjura otras formas posibles de ser y de leer los archivos. Sin embargo, tal como analiza a lo largo de su tesis, los indígenas no han sido receptores pasivos de su accionar, sino que han desplegado diversas formas de resistencia. Su análisis sobre el acoplamiento entre la archivación y dicho dispositivo me ha ayudado a pensar en los vínculos entre los procesos de archivo de los expedientes de tierras, por un lado, y los dispositivos que regulan las tierras fiscales y los dispositivos de mestizaje, por otro, analizados en los apartados anteriores.

En una ocasión, el expediente que buscaba no se encontraba en la Dirección de Tierras, sino en el Archivo Histórico. El paso de una institución a otra se debía a que el trámite de adjudicación en propiedad había concluido y, por lo tanto, ese predio ya no era fiscal, sino privado. De este modo, el expediente ya no guardaba valor como un documento “activo”, que regulara sobre esa superficie en el presente. Como en la Dirección de Tierras el lugar era escaso, los expedientes en desuso pasaban a ser guardados en el Archivo Histórico. La explicación

brindada por lxs trabajadores de la oficina daba coherencia, en base a estos criterios, al pasaje desde el archivo de tierras al histórico, de caso *activo a pasivo*.

Sin embargo, cuando en 2019 localicé en el Archivo Histórico el expediente de la Dirección de Tierras de 1967 que estaba rastreando, comprobé que no se encontraba *inactivo*, tal como había imaginado, sino que la última nota había sido presentada en el año 2014; es decir, treinta años después de su titularización (ocurrida en 1984) y veintidós años después del primer reclamo (realizado en 1992). Los reclamos los había hecho la misma persona que me había pedido que le ayudara a conseguir una copia del mismo, quien había vivido en ese territorio siendo niño, y había tenido que emigrar para conseguir trabajo. Esa persona me contó que había intentado obtener una copia personalmente y a través de un abogado, pero que por ninguna de esas vías lo había logrado. Encontrarme con sus notas en el expediente me planteó muchas preguntas: ¿Por qué decían que el expediente estaba inactivo si se le habían seguido añadiendo notas? ¿Cómo se relacionaba su rotulación como activo o inactivo con el archivo en que se guardaba? ¿Cómo afectaba el modo de archivación a lo guardado?

En su análisis del archivo a partir de una lectura freudiana, Derrida (1997) remite el término archivo al *arkhé*, un nombre cuya historia refiere al origen, lo originario, por un lado, pero también a un principio topo-nomológico, que implica un determinado orden de lo que se archiva y de su interpretación, y que tiene un domicilio. Estos principios son ejercidos por los arcontes, quienes tienen poder sobre él. Derrida señala también el principio de consignación, como aquel que reúne los signos de un modo particular, produce un *corpus*. Refiriéndose al proceso de archivación, sostiene:

La susodicha técnica archivadora no determina únicamente, y no lo habrá hecho jamás, el solo momento del registro conservador, sino la institución misma del acontecimiento archivable. No solo condiciona la forma o la estructura impresora, sino el contenido

impreso de la impresión: la *presión* de la *impresión* antes de la división entre lo impreso y lo impresor (Derrida, 1997, p. 26).

La impresión, la producción del archivo a través del ejercicio de los principios ordenadores, deja su *huella* en lo archivado, lo transforma y produce como un acontecimiento en sí: “No se vive de la misma manera lo que ya no se archiva de la misma manera” (p. 26) sintetiza Derrida.

En este caso, tanto las notas como las respuestas a las mismas registradas en el expediente, subrayaban el principio ordenador de este archivo: el carácter público o privado de la tierra. El pasaje de la documentación de un archivo a otro lo transformó en un registro del pasado, que ya no tenía valor para actuar sobre el presente. Las notas actuales se reconfiguraban como aspectos inconexos y fuera de lugar, en un archivo que se suponía que custodiaba documentación antigua y que ya no tenía usos *administrativos*. Mientras los reclamos solicitaban la declaración de nulidad de la titularización, las respuestas eran que ya nada podía hacerse, y que no podía demostrarse el derecho de quien reclamaba a ese territorio. Además de la adjudicación en venta, las notas cuestionaban la relación —establecida y producida por el modo de archivación— entre privatización e inactividad del expediente. Es decir, discutían el carácter obsoleto o inactivo del expediente, y que ya nada pudiera hacerse para revertir lo que consideraban como una venta fraudulenta.

Intrigada por el modo en que se clasificaban y guardaban los expedientes de tierras, consulté a una de las trabajadoras del Archivo Histórico. Su respuesta fue que quienes manejaban ese fondo, y quienes podían determinar la ubicación de un expediente eran quienes trabajaban en la Dirección de Tierras: “Recién ahora me han permitido a mí, que trabajo acá, consultar la Biblia, así que imagínate” (comunicación personal, 23 de noviembre de 2018). La Biblia, me explicó, es un libro enorme de la Dirección de Tierras donde fueron registrados a

mano todos los números de expedientes, junto a otros datos que permiten identificar su ubicación.

Su descripción definió con mucha claridad que los arcontes de ese “fondo” —quienes lo controlaban, y construían su autoridad a partir de él— eran lxs trabajadorxs de tierras (y, en última instancia el director del organismo, tal como explicitó el personal administrativo cuando solicité el permiso para realizar las consultas). A partir de la lectura de Benjamin (2007) sobre la violencia como instauradora y conservadora de derecho, Derrida (1997) sostiene que la violencia archivadora no solo conserva un determinado orden de lo archivado y su control, sino que también controla el principio a través del cual quienes ejercen el poder de archivo se constituyen como arcontes. Este poder se establece a partir de una violencia que instauro el archivo; un archivo que más que guardar para recordar, guarda para controlar lo que a partir de él puede leerse, y para poner en reserva otras lecturas posibles, tal como analizó San Martín (2021). En el Archivo Histórico no había, al menos en ese momento, inventario alguno ni ningún otro instrumento descriptivo de los expedientes de tierras, por lo cual la única opción consistía en solicitar el acceso en la oficina que regula las tierras fiscales. Dicha oficina no resignaba el control ni siquiera respecto a aquellos expedientes sobre los que afirmaba que no tenían valor administrativo en el presente y de los que parecía haberse desprendido.

Vivencí de manera directa el poder arcóntico que sostienen lxs empleadxs de la Dirección de Tierras sobre los expedientes, a partir de una búsqueda en la que no contaba con el número de lote, en la que recurrí al otro sistema de clasificación: el que se basa en los apellidos de las personas que han tramitado permisos ante la dirección. El apellido que buscaba correspondía al ancestro de una comunidad que llevaba ese mismo nombre. La comunidad había decidido *recuperar* el territorio unos meses antes y atravesaba un conflicto, que había sido publicado en distintos medios de comunicación de Bariloche y de la provincia, que dieron lugar a que su nombre se hiciera conocido y estigmatizado. Cuando solicité el acceso a la

carpeta, la persona que me atendía me indicó que esperara y salió de la oficina. Minutos más tarde, se acercaron tres personas, que venían de distintos boxes, y me preguntaron qué estaba buscando y para qué. Desde 2017, cuando realicé la primera consulta en esa oficina, nunca viví una situación similar. Después de explicar varias veces sobre la autorización con la que contaba, en base a la cual ya había visto otros documentos, me dejaron revisar la ficha y los expedientes.

De los dos expedientes acumulados solo encontraron uno bastante escueto, de siete folios. Mientras lo fotografiaba le pregunté a uno de los empleados, a quien había conocido en visitas anteriores, si cualquier persona podía ir a consultar los expedientes. Respondió que no, que “los abogados tienen que tener un permiso y las personas particulares tienen que aparecer en el expediente” (comunicación personal, 26 de noviembre de 2019). Me contó que ha pasado que van abogados a buscar cosas “haciéndose los boludos” y que después lo usan para “la otra parte”. Le comenté que hay personas que me preguntan sobre los expedientes porque quieren saber dónde estaba el campo en el que vivía su familia y que, generalmente, no aparecen en los expedientes porque los que aparecen son sus abuelos o bisabuelos, de los que no siempre tienen mucha información. Aclaró que cuando alguien que estuviera en ese tipo de situación hacía una consulta, él indagaba si la persona contaba con información sobre el expediente, para ver si esta era correcta, y entonces decidía si se los daba o no. Arriesgando una reflexión sobre la precariedad en que se sustenta el manejo de los expedientes comenté: “Claro, es como que son medio públicos, medio privados”. “Sí, son medio públicos, medio privados”, repitió. Luego me informaron que el otro expediente se encontraba en el Archivo Histórico, pero tampoco lo hallé ahí. Nadie sabía dónde localizarlo. Al igual que en otros casos sobre los que había escuchado, el poder arcóntico incluía la posibilidad de que los expedientes “desaparecieran”<sup>57</sup>. A partir de

---

<sup>57</sup> En su trabajo, Palma y Pérez (2021) citan a Rebeca Pajón, quien trabajó durante veinte años en el Archivo y cuenta que una vez desapareció un expediente de tierras sobre el campo del que es propietario Joe Lewis (p. 7). También Claudia Curaqueo me contó sobre una vez consultó e hizo copia de un expediente a pedido de una



esa visita, en las posteriores me pidieron una nueva autorización en cada ocasión, para poder revisar los expedientes que buscaba.

Fueron estas experiencias las que orientaron mi reflexión hacia los modos en los que las políticas de archivación se articulan con el dispositivo de tierras fiscales. Dichas políticas guardan a los expedientes de tierras titularizadas como historia, como parte del pasado, y producen a los procesos de privatización de la tierra como hechos irreversibles y lineales. El poder arcóntico de la Dirección de Tierras no deja de operar ni siquiera cuando los expedientes son presentados como inconexos respecto al presente y, a su vez, produce un acceso diferencial al archivo.

\*\*\*

A través de sus inspecciones, su archivo, sus regulaciones morales sobre los pobladores y sus reglamentaciones, la Dirección de Tierras produce una articulación entre lo que presenta como pérdidas (enajenación territorial, fragmentación de los sentidos de comunidad y pertenencia) y lo que enuncia como un proceso individual e irreversible. El circuito que lleva a retirar algunos expedientes de tierras fiscales —considerados inactivos— de la Dirección de Tierras sustenta una idea de pérdida de derechos territoriales, que se asume como lineal, y que culmina en el Archivo Histórico de Río Negro; un archivo que, como distintos actores han planteado, opera como *depósito* en el que se materializa la violación de los derechos de las personas y colectivos indígenas. Haber accedido a esos expedientes y archivos en el marco de búsquedas protagonizadas por personas mapuche explicitó, para mí, desde el comienzo, que esa política no era recibida pasivamente por muchas de las personas a las que esta buscaba sujetar. En el próximo apartado analizaré el lugar que ocupa el Archivo Histórico en el

---

comunidad, y cuando un tiempo después volvió a ir para consultarlo, le dijeron que no estaba. Entonces buscó la copia que tenía y la llevó a la Dirección de Tierras (comunicación personal, 16 de diciembre de 2021).

dispositivo que consagra la pérdida de tierras fiscales, y los sentidos expresados por personas mapuche en torno a las luchas que involucran a los archivos.

### **La “política de desaparición de la memoria” del Archivo Histórico de Río Negro**

Tal como ocurrió en el acceso a la Dirección de Tierras, llegué al Archivo Histórico de Río Negro (en adelante el AHRN o el Archivo) a partir del pedido de información solicitado por personas y familias mapuche, que pudiera documentar sus vínculos históricos con los territorios a los que ellos o sus ancestres estaban vinculados. Algo que me llamó la atención en ese momento fue que no hubiera instrumentos descriptores de la documentación guardada. Con el tiempo fui conociendo que esta y otras particularidades del funcionamiento del Archivo se vinculaban con la historia de la institución. Además, comprendí que para algunos sectores del pueblo mapuche esa historia y ese funcionamiento se explicaban como parte de una política oficial, frente a la que cobraban sentido conflictos y luchas para reorientar tanto las lecturas de los documentos como las políticas de archivo y, vinculadas con estas, las políticas de distribución y privatización de la tierra.

En esta sección del capítulo, analizaré perspectivas en conflicto en torno a las políticas de memoria en Río Negro y su vinculación con el dispositivo de mestizaje, en el contexto de agudización del deterioro del Archivo Histórico provincial entre 2016 y 2020. En primer lugar, describiré y analizaré las políticas de archivamiento que se visibilizaron, en torno a las cuales se produjeron conflictos. Posteriormente, presentaré las lecturas sobre los archivos que fueron entrelazando personas mapuche —posicionadas desde trayectorias e instituciones diversas— desde proyectos de *recuperación*, en el Conversatorio *Memorias en Emergencia* el 12 de agosto de 2019.

*Esto no es un archivo: Historia de una emergencia*

Después de la primera vez que fui al AHRN en 2016, volví en la segunda mitad del 2018; momento en el que empecé a concurrir más regularmente. Prácticamente, cada vez que llegaba al lugar, alguna circunstancia había alterado el funcionamiento cotidiano del Archivo y de la Biblioteca Histórica Provincial, que funciona en el mismo edificio: la puerta de entrada estaba cerrada al paso y había que entrar por otro lado, no funcionaba un baño o había obreros trabajando en el depósito. A pesar de esos problemas, en general conseguía consultar lo que buscaba, salvo en algunas ocasiones, que les trabajadorxs me pidieron que regresara en otro momento. Mis visitas también se volvieron más frecuentes debido a estos incidentes.

Unos meses antes, se había inundado el depósito del Archivo durante una lluvia intensa, porque una obra en el techo había quedado sin terminar. En ese momento, y a partir de la iniciativa de les trabajadorxs del Archivo y de la biblioteca, distintos actores sociales organizaron acciones para que el gobierno provincial actuara preservando al Archivo y su documentación: se conformó la Asociación Civil en Defensa del Patrimonio Histórico Rionegrino, se presentó un amparo colectivo solicitando la intervención del Poder Judicial frente a la destrucción del Archivo, un sector de legisladores provinciales y concejales presentaron un *Amicus Curiae*, y dos proyectos de leyes en la Legislatura provincial (uno para declarar la emergencia del AHRN durante un año y otro para expropiar un edificio que podría servir como espacio definitivo y propio del Archivo). Unos meses más tarde, un juez federal resolvió que el Poder Ejecutivo provincial debía hacer las reparaciones necesarias para “asegurar la definitiva hermeticidad del sitio frente a fenómenos climáticos” (“Archivo Histórico: La Justicia rionegrina vuelve a ordenar que se repare el techo”, 2019). Finalizadas las obras, el juez definió que los arreglos eran “provisorios y precarios” y la orden judicial

había sido incumplida. El secretario de cultura respondió en los medios que los problemas habían sido resueltos. Un mes más tarde, el depósito volvió a inundarse.

Conocí la historia del AHRN a través de los relatos de sus trabajadorxs en esas visitas y de la investigación basada en entrevistas a quienes trabajaron en la institución desde su creación, realizada por Cecilia Palma —quien se desempeñaba en ese momento en el Archivo y fue desplazada del mismo como consecuencia de su rol protagónico en la visibilización de su deterioro— y Pilar Pérez (2021) —historiadora e investigadora de la UNRN—. En base a la memoria de las empleadas, las autoras dan cuenta de que las condiciones materiales en las que estuvo la institución fueron precarias desde su creación, y pusieron en riesgo tanto la conservación de la documentación como el ejercicio de las funciones con las que se había creado. Por un lado, la precariedad se expresó en las condiciones laborales de sus empleadas, en que eran escasas (en promedio tres), y en algunos casos llegaban a partir de desplazamientos desde otras dependencias, sin conocer cuáles eran las tareas propias de la oficina. Las autoras cuentan que, durante muchos años (en la década de 1990), el trabajador del Archivo que más conocía su documentación era Ramón Varela, un trabajador de maestranza que no había finalizado sus estudios escolares. Además, el AHRN dependió del Centro de Investigaciones Científicas (CIC) desde su creación hasta que esta institución se disolvió, a partir de lo cual fue reubicado varias veces bajo distintas direcciones en el organigrama de gobierno provincial, sin que tuviera director durante muchos años.

La precariedad se expresaba, además, en el incumplimiento de la legislación que regulaba los procedimientos de acopio y expurgo de documentos provenientes de las distintas dependencias estatales. Así, les trabajadorxs relataban que muchos de los fondos que integran el Archivo fueron “rescatados” de su pronta destrucción, a partir de enterarse de manera informal que algún organismo iba a tirar documentos. Por último, la falta de recursos propios, de instrumentos necesarios para la correcta preservación y registro de los documentos, y la

ubicación en edificios sin condiciones aptas para la conservación (con humedad, fallas de seguridad eléctrica, espacio insuficiente, etc.) también han sido constantes en la historia del AHRN. Al comienzo —en 1967— funcionó en la Gobernación de Río Negro<sup>58</sup>. En 1972 fue trasladado a un edificio prestado por la Municipalidad de Viedma, donde estuvo hasta el 2006 junto al Museo Gobernador E. Tello, a la Biblioteca Histórica Provincial y al Centro de Investigaciones Científicas. En ese momento, pasó junto con la biblioteca al “galpón de IPROSS” —el Instituto Provincial del Seguro de Salud, obra social de empleadas de la provincia—, donde actualmente funciona. En 2016, la obra social solicitó que el Archivo y la biblioteca fueran trasladados para usar el edificio, pero a partir del reclamo de sus trabajadorxs, y de un “abrazo” de la comunidad, permanecieron en el mismo lugar.

Al conocer esta historia, comprendí que la normalidad del Archivo era esa con la que me encontraba: una institución que nunca había tenido edificio propio, ni una política de trabajo propia sostenida en el tiempo, continuamente desplazada y reubicada en función de intereses ajenos. En ese momento no tenía director, y tenía cuatro empleadas: una de maestranza, una a cargo de la Biblioteca Histórica Provincial y dos a cargo del Archivo, una de las cuales había sido reubicada cuando el Museo Gobernador E. Tello quedó sin edificio. En contraste con la política de la Dirección de Tierras, que había mantenido el control sobre el ordenamiento y consignación de los expedientes de tierras, aun si eran “inactivos” y se guardaban en el Archivo Histórico, el Estado provincial parecía no tener interés en el AHRN. ¿Cómo interpretar estas diferencias?

Tal como analicé en el segundo capítulo, el AHRN fue proyectado desde su conformación como una institución que regiría sobre la elaboración de la narrativa histórica oficial de la provincia. En el marco de ese relato, al que caractericé como conservador, el

---

<sup>58</sup> La historia del Archivo Histórico se inscribe en los procesos de conformación de instituciones provinciales que ya analicé en el segundo capítulo.

Archivo resguardaba un pasado asumido como lineal, cerrado y universal. Como también analicé allí, ese relato fue cuestionado a finalizar la última dictadura militar, no solo por distintos sectores sociales, sino por la misma historiografía legitimada científicamente. Sin embargo, el discurso estatal oficial se mantuvo organizado desde una perspectiva conservadora y continuadora del momento inaugural. Así, más que guardar a través de visibilizar, consignar y hacer proliferar determinados signos poniendo en reserva otros —como plantea Derrida (1997)—, para la política oficial el Archivo provincial opera como una *puesta en reserva* de un pasado asumido como inconexo respecto al presente, que sostiene el relato inaugural de la provincia. De acuerdo con el análisis de Palma y Pérez (2021), en este contexto, la orientación dada al Archivo comenzó a ser disputada por sus trabajadorxs, pero en condiciones de clara desigualdad respecto a las autoridades gubernamentales de las que depende la institución. El conflicto reciente se inscribe en estas luchas históricas.

A comienzos del 2019, en el contexto de visibilización pública de la emergencia del Archivo y de las acciones judiciales y legislativas contra su accionar, el Poder Ejecutivo Provincial cambió su ubicación en el organigrama del Ministerio de Turismo, Cultura y Deporte: ahora ya no pertenecía directamente a la Dirección de Patrimonio, sino a la de Bibliotecas Populares. Mediante esta acción, el gobierno buscó restaurar su control sobre el AHRN; un control que sus empleadxs habían ido tomando en el contexto de la emergencia. Les trabajadorxs del Archivo y de la Biblioteca Histórica lo experimentaron como una intervención a través de la que la Secretaría de Cultura buscó disciplinarles y evitar que continuaran desarrollando acciones para visibilizar la situación de emergencia. Desde entonces, se acrecentó el malestar y la tensión dentro de la institución, y surgieron nuevos obstáculos en el acceso a los documentos del Archivo<sup>59</sup>. Los escritorios y ubicaciones en el edificio de les

---

<sup>59</sup> En una visita, observé que el personal nuevo que trabajaba en el AHRN trasladaba cajas y expedientes de un lugar a otro, sin consultar ni hacer partícipe a les empleades que trabajaban allí desde antes, y sin definir de manera clara criterios de acuerdo a los cuales ordenar las cajas y expedientes. Días más tarde, fue una persona a consultar

trabajadorxs fueron trasladados varias veces ese año y, por momentos, fueron convertidos en lugar de depósito de documentos y libros que no tenían lugar fijo. En un momento, les empleades que tenían más antigüedad —les disciplinades— quedaron sin un lugar propio e instalaron sus computadoras de escritorio en la sala de consultas hasta que, un tiempo después, les reestablecieron a la oficina en la que habían estado al comienzo.

En ese contexto, algunos trabajadorxs del Archivo, investigadorxs y la Asociación Civil en Defensa del Patrimonio Rionegrino (en adelante la Asociación) decidimos realizar un conversatorio en agosto de 2019, al que denominamos *Memorias en emergencia*. Dicha actividad tuvo los siguientes objetivos generales: visibilizar hacia la comunidad en general la situación de emergencia que atraviesan el AHRN y la Biblioteca Provincial, problematizar el sentido y alcance de la emergencia, socializar usos del AHRN y de la biblioteca que realizan diferentes sectores de la sociedad, y promover el debate sobre para quiénes y para qué existen el AHRN y la biblioteca. En un plano más concreto, la actividad tenía como metas elaborar un documento de síntesis de las conclusiones y acuerdos alcanzados durante la actividad, para ser presentado ante la Comisión de Cultura de la Legislatura provincial (que debía expedirse sobre el pedido de declaración de emergencia del AHRN y de la biblioteca), y ampliar la participación de la comunidad en el conflicto.

El conversatorio se realizó en el Concejo Deliberante de Viedma, y asistieron alrededor de ochenta personas: exempleadxs del Archivo, investigadorxs, legisladorxs municipales y provinciales, integrantes de la asociación y, mayoritariamente, personas mapuche pertenecientes a distintas *lof* y espacios de organización. Desde distintos roles, algunas personas reflexionaron sobre las funciones generales del AHRN y sobre la política

---

un documento y no pudo hacerlo porque no los encontraban tras su reorganización. La dependencia de quienes visitábamos el AHRN y la biblioteca respecto a sus empleades con mayor trayectoria remitía, además, a la falta de instrumentos de clasificación y descripción de los documentos.

gubernamental, definida a través de metáforas como la del “pase a archivo” y del Archivo como “depósito” donde se tiran papeles.

Dalia Chaina, documentalista e integrante de la asociación, y una de las personas que participó en la organización del conversatorio, relató la minimización de la situación planteada por el secretario de Turismo, Cultura y Deporte en la reunión de la Comisión de Cultura de la Legislatura:

Cuando llegamos allí, nos encontramos que el secretario de cultura —Ariel Ávalos— estaba invitado, y que tenía más de cinco mil hojas, por lo menos, de toda su gestión para hacer defensa de por qué tenían que ir al archivo esos dos proyectos. Nosotros fuimos con una hojita de trece puntos. Nos dejaron hablar, nos dieron el espacio, pudimos decir por qué estábamos y por qué pedíamos que no se mandaran al archivo esos dos expedientes. . . . Es una gran responsabilidad que tenemos como Asociación hacer conocer a todos los conciudadanos qué tiene el archivo. ¿Qué documentos tiene el archivo? ¿Qué es un archivo? Porque, cuando vamos a ver un archivo, todos creen que es un gran galpón donde vienen a poner papeles, como que los guardan ahí y quedan arrumbados, vienen ratas, cucarachas, se acumula ahí, total después se quema, se tira (Dalia Chaina, comunicación personal, 12 de agosto de 2019).

En su relato, Dalia presentó el conflicto del Archivo a partir de tres imágenes. Por un lado, la comparación entre la hoja con trece puntos que llevó a esa reunión la asociación y las carpetas con más de cinco mil hojas que llevó el secretario de Cultura explicitó la capacidad estatal de producir archivo, y de utilizarlo como fetiche e instrumento del poder<sup>60</sup>. Como si el archivo pudiera guardar toda la historia, como si el secretario de cultura pudiera, en base a

---

<sup>60</sup> En el capítulo 5 analizo un caso en el que opera esta fetichización de los documentos en relación al ejercicio de derechos territoriales.



todos los documentos de su gestión, dar cuenta de todas las políticas posibles para ese archivo, y anular las luchas en torno ellas.

Por otro lado, la expresión “pasar a archivo” utilizada por Dalia sintetizó lo que el partido gobernante —representado en esa oportunidad por el secretario de cultura y los integrantes de la Comisión de Cultura de la Legislatura— proponía hacer con los proyectos de ley, que planteaban una respuesta más estructural a los problemas. Pasar a archivo refiere a que algo pierda vigencia. El archivo se constituye, en esa expresión, como ese lugar donde se olvida. En un juego de palabras, en ese contexto, pasar a archivo las leyes funcionó como una metonimia: la de “pasar a archivo al Archivo”. Por último, al describir el sentido común sobre un archivo como “un gran galpón donde vienen a poner papeles” antes de tirarlos, indicó similitudes con cómo es el AHRN. ¿Sería esa imagen de sentido común la que orientaba las políticas oficiales sobre el Archivo?

Pilar Pérez describió al Archivo Histórico de Río Negro de la siguiente manera:

Estamos hablando de una emergencia y de un problema de acceso que está en el nivel cero de los archivos. Es decir, nosotros no podemos ingresar a nuestro archivo porque está mojado, porque no hay espacio para atendernos, porque se llueve el techo, es decir, eso, si se quiere, desde la perspectiva de la disciplina archivística, es un depósito, no es un archivo. Porque lo que tienen estos archivos que mencioné al principio en los que yo trabajé, es toda una serie de descriptores —que como dice Mariana [en este caso] no tiene—, entonces uno sabe qué tienen. Sabemos que la información es valiosísima, porque nos hemos metido cual ratas a revisar qué expedientes de tierras están ahí, qué expedientes de justicia están ahí, entonces tenemos una mínima idea del enorme material que tenemos ahí, que puede dar cuenta no solo de la investigación [basada en] documentación histórica, sino de nuestros derechos, resguardo de nuestros derechos. Entonces, estamos pensando e incentivando declarar la emergencia por un problema

que es un juntadero de papeles. La emergencia es mucho más grave que el edificio, ese es el punto de partida (comunicación personal, 12 de agosto de 2019).

Su caracterización del Archivo como un depósito —y la metáfora de quienes consultan sus documentos como “ratas”— se vincula no solo a la falta de condiciones edilicias, sino de otros elementos que —de acuerdo a las pautas de la disciplina archivística— hacen a la constitución de un archivo: la existencia de criterios de selección, clasificación y conservación de documentos, de instrumentos descriptivos de los fondos, de condiciones de conservación adecuadas (Cruz Mundet, 2011). Sus palabras explicitaron diferencias con la postura del gobierno y me recordaron al análisis de Foucault (1997) basado en la obra de Magritte sobre la similitud, la semejanza y la afirmación en la vinculación entre imagen y palabra (a través de la que se produce un saber). Me quedé pensando en la discusión en torno a si este Archivo era un archivo.

Foucault analiza el cuadro de Magritte “Esto no es una pipa”, y otros más, y plantea que en ellos se visibiliza la semejanza (la representación y la afirmación de lo que algo es) como una operación del pensamiento, y no como una referencia a algo existente, dado exteriormente (que es como ha sido conceptualizada clásicamente). Mostrar que las semejanzas son producidas (en el caso de Magritte por quien mira un cuadro o lee un texto) abre el juego de las relaciones de similitud. Pensar en torno a similitudes visibiliza los modos en que las palabras y las cosas se articulan y desarticulan, atendiendo a los desplazamientos, continuidades y discontinuidades entre ellas.

A través de las respuestas al juez, de la presentación realizada por el secretario de cultura en la Comisión de Cultura de la Legislatura provincial, el gobierno provincial afirma y produce a esa institución como un archivo, e inscribe una semejanza entre el nombre de la institución y lo que esta es. En el contexto del conflicto, asumir dicha semejanza entre el nombre y la institución minimizaba su situación de emergencia y deterioro, al plantearla como

algo pasajero y que no le quita el status de archivo. Las reflexiones de Dalia y Pilar sobre que eso no era un archivo cuestionaron tal semejanza y, también, que fuera asumida como algo dado. Al hacerlo, movilizaron otras articulaciones posibles, como la del depósito y la definición canónica de archivo, y focalizaron en la responsabilidad del gobierno en el conflicto.

Las metáforas sobre el Archivo como depósito de papeles, como si fuera basura, y del “pase a archivo” del archivo, señalaban una política orientada hacia la destrucción y el borrado del archivo y lo archivado. La emergencia no había hecho más que acentuar una normalidad: aquella según la cual el acceso a la documentación era difícil, disgregado y cambiante o, más bien, era un no-acceso. El deterioro del archivo borra otras posibles lecturas, a través de una violencia que no solo conserva un orden dado, sino que actualiza la violencia originaria de la archivación (Derrida, 1997), mediante la destrucción y desaparición de lo archivado. La destrucción del archivo se inscribe en el dispositivo de mestizaje como consecuencia de esta violencia, que consume el carácter *irreversible* con el que hegemónicamente se marcan las pérdidas.

Las búsquedas de documentación protagonizadas por personas mapuche no tienen lugar en el relato oficial ni en la institución que guarda sus soportes, que son también los soportes de otros relatos posibles. Lxs mapuche que tomaron la palabra en el conversatorio situaron sus lecturas sobre la emergencia a partir de sus propias discusiones y perspectivas como pueblo sobre la memoria, el genocidio y el olvido. Contra la irreversibilidad de la destrucción y las pérdidas, plantearon que sí pueden recuperarse.

*“Es indetenible que la memoria aparezca”*: Archivo y recuperaciones desde perspectivas mapuche

Varias personas que intervinieron durante el conversatorio plantearon la vulneración de derechos vinculada a la imposibilidad de acceder al archivo —derecho a la información, a la identidad, a la publicidad de los actos de gobierno y a la memoria—, y señalaron que dicho acceso permite, asimismo, conocer y explicar el accionar ilegal del Estado en el contexto de la *Conquista del desierto* y de la última dictadura militar, como respecto a grupos sociales específicos, entre los que se encuentran afrodescendientes, indígenas y mujeres.

La memoria fue también el eje central de los discursos que pronunciaron las personas mapuche que tomaron la palabra. Ellas relataron diferentes contextos y conocimientos que sintetizaban por qué era importante acceder al Archivo. Entre otros argumentos, plantearon la necesidad de conocer y difundir la historia de la resistencia mapuche local y la de las autoridades políticas y espirituales del pueblo mapuche, ejercer derechos territoriales, conocer la toponimia en *mapuzugun* e historizar los procesos de criminalización que han padecido. A continuación, me detendré en dos de los discursos, que explicaron la situación del Archivo en relación con el genocidio hacia el pueblo mapuche, y argumentaron sobre el sentido de acceder a la institución, en el contexto de una política oficial de pérdida y olvido.

Blanca Cayunao, integrante de la mesa zonal de la Coordinadora del Parlamento del Pueblo Mapuche-Tehuelche de Río Negro, situó el sentido del acceso al archivo para su pueblo en relación con las desigualdades entre la historia oficial y la historia mapuche:

Acá hay dos historias; hay una sola contada, hay una sola con documentos, que se cree —o se nos hace creer a nosotros— que es la única. Y muchos sabemos nosotros que hay otra historia. Y nosotros necesitamos esa otra historia, que le corresponde no solo al pueblo mapuche, sino que les corresponde a todos. Todos tenemos que saber las dos

historias, ¿sí? porque una se complementa con la otra. Si nosotros escondemos una parte de la historia, no es completa nuestra historia. Y tenemos que asumir cuestiones que sucedieron, y también nosotros tenemos que buscarnos qué pasó, qué hay detrás de nosotros. Nosotros muchos de grandes, y eso lo comenta la gente grande, que decían, “había algo distinto en mí”, que “había algo que no cerraba en mi familia”. Y era eso, faltaba esa historia, esa parte de la historia. “¿Por qué de pronto mi familia viene de tal lado y yo hoy estoy aquí?” “¿Por qué tengo un apellido así y no tengo así?” Entonces, siempre había una pregunta. Y nosotros siempre decimos que la otra historia, que es la historia callada, es la que no nos entregan, y por eso es tan importante el archivo, para encontrar esa historia que no se entrega, esa es la que nos devolverá el derecho, que nos dirá quiénes éramos y por qué, y qué pasó, y cómo nos hicieron lo que nos hicieron. A veces, cuando peleamos con alguno, le decimos “bueno, pero vos sos muy ahuincado”. ¿Por qué le decimos “vos sos muy ahuincado”? Lo decimos porque solo conoce una parte de su historia, y esa persona es incompleta, porque no le contaron la otra parte, o se la escondieron. A veces se lo escondieron para salvarle la vida, otras veces se la escondieron para que no sufrieran tanto, porque hay abuelos que sufrieron tanto que no pudieron contar toda la historia, y eso pasa en las comunidades. A veces vos le preguntás y ellos agachan la cabeza, y vos ya sabés. Ya sabés que ahí la historia estaba mala, estuvo muy fuerte, fue terrible. Entonces, no le podés pedir que vuelva hacia atrás para contar toda esa historia, que es una historia de dolor. Entonces nosotros tenemos que encontrar esa historia acá en el Archivo para hacer ese duelo colectivo que nos hace falta, a nosotros los indígenas nos hace falta un duelo colectivo. ¿Y qué es ese duelo colectivo? Asumir que hay una historia que no nos ha sido dada como corresponde. Entonces, por eso es importante el archivo. Y yo creo que la provincia, que tuvo el poder, ya sea político, económico y todo el poder psicológico sobre nosotros, sobre

nuestras comunidades, tiene el deber de cumplir con esta parte de la historia, tiene que construirlo porque si no [lo hace], nosotros estamos buscando siempre. Nuestros abuelos se han ido y se han ido sin contar la historia. No es porque, como dicen, tienen vergüenza; no es cierto. Ellos no tienen vergüenza, ellos tienen dolor, y ese dolor lo tenemos que reparar para seguir adelante, seguir adelante como pueblo, seguir adelante como personas, y para ser personas completas, porque hay veces [que] nuestro apellido ha sido cambiado siempre. El otro día me contaba una persona: “Mi apellido no significa nada”. ¿Por qué no significa nada, si tiene raíz mapuche? Sí, pero se lo cambiaron para que tenga otra raíz parecida que no fuera mapuche, para salvarle la vida. . . . El Estado nos debe a nosotros nuestra propia historia, y nos tiene que contar. Después, qué hagamos o dejemos de hacer como pueblo con la historia, eso va a corresponder a las generaciones futuras, pero nosotros necesitamos que este Archivo se componga, que podamos acceder nosotros, que tengamos acceso fácil hacia la memoria (Blanca Cayunao, comunicación personal, 12 de agosto de 2019).

Blanca partió de discutir que exista una sola historia, es decir la historia oficial, la que ha sido contada, aquella “con documentos”. Planteó, por el contrario, que hay “otra historia” que no se “entrega”, que ha sido acallada, escondida. En el campo de los estudios sociales sobre la memoria, esta distinción ha sido analizada desde la década de 1980 en base al planteo de que la producción de la memoria —como práctica de traer el pasado al presente— es disputada. Compartir sentidos sobre el pasado produce vínculos y sentidos de comunidad —como planteó Maurice Halbwachs (2004)—; a la vez que implica la exclusión de recuerdos, que son relegados a la esfera de lo privado o directamente negados como tales. Estos procesos de inclusión y exclusión de aspectos del pasado de los relatos se basan en, y producen, relaciones de poder desiguales. El Popular Memory Group (1982) planteó la necesidad de analizar la especificidad de la memoria popular —transmitida oralmente en la vida cotidiana y excluida

mayoritariamente de los relatos oficiales sobre el pasado— y de comprenderla no como un fenómeno aislado, sino relacionado con la memoria dominante. Partiendo de la misma distinción, Michael Pollack (2006) sostuvo que, mientras que el problema de las memorias oficiales pasa por la construcción de su credibilidad y organización, el problema de las memorias subterráneas es el de su transmisión, mientras no existan las condiciones sociales que posibilitan volverlas públicas. Estas últimas pueden continuar transmitiéndose durante largos períodos de tiempo en ámbitos privados y volverse públicas en contextos de transformación social, que posibilitan expresarlas y, a quienes las comparten, reposicionarse respecto a quienes detentan las memorias oficiales.

Blanca expresó que cuando unx no conoce la propia historia, está incompleto, “se dice que es ahuincado”. Ahuincado es un adjetivo formado a partir de la palabra *wigka*, que suele ser traducida como colonizador. En el segundo capítulo analicé el uso del término ahuincado que hizo Rodolfo Casamiquela. Allí, ser ahuincado remitía al mestizaje como proceso degenerativo, que inscribía la pérdida de la identidad y la pureza como camino irreversible. Blanca retomó el mismo término, pero para criticar su uso. Explicó que se suele nombrar como ahuincadas a personas que no conocen su historia completa, sino que conocen solo una parte. Ese desconocimiento se inscribe en procesos sociales de transmisión de memorias, en los cuales intervienen agencias hegemónicas y mapuche. Las personas mapuche mayores silenciaron recuerdos por el dolor que implica recordar y como práctica de cuidado hacia les más jóvenes, que involucraron no transmitir historias que “estaban malas”. Las agencias estatales, en cambio, silencian la historia con la intención de negar sus propias políticas genocidas hacia el pueblo mapuche. Como han analizado Walter Delrio (2010) y la *Red de Investigadorxs en Genocidio y Política Indígena* (Delrio et al., 2010), los efectos actuales de las políticas genocidas inaugurales del Estado incluyen la negación, la construcción como olvido de los hechos ocurridos en el pasado y la deshumanización de los colectivos que los

sufrieron. Las disputas en torno al Archivo adquieren profundidad en el contexto de estas desigualdades entre memorias. Blanca caracterizó la destrucción del Archivo como una política oficial, que promueve el olvido de las historias pasible de ser recuperada a través de sus documentos.

Ella explicitó, además, una mirada sobre la relación entre el pasado y el presente, que contrasta con la idea hegemónica de una historia caracterizada como informativa, fáctica y lineal, de la que el Archivo sería su soporte material. Esta concepción sobre el Archivo se vincula con una concepción de la memoria como voluntaria y consciente, tal como la caracterizó Benjamin (2018). Su discusión en torno a la memoria partió de su preocupación sobre cómo los cambios en la sociedad moderna en la que vivía —transformada por la industrialización, los medios masivos de comunicación y el ascenso político del nazifascismo— provocaban la “atrofia creciente de la experiencia” (p. 189). En el contexto de estos procesos, se volvieron hegemónicas las miradas que caracterizan a la historia como lineal, establecida sobre un tiempo homogéneo y vacío, cuyo punto de llegada sería el progreso. Dicha concepción, plantea Benjamin, “no se sostiene” (p. 217) para la clase obrera; para quien el progreso de la modernidad se presenta como una tormenta que deja ruinas, muertos y destrucción a su paso. Como parte de estas reflexiones —esta tormenta— del progreso, Benjamin analizó distintos fenómenos modernos (tales como la fotografía, el daguerrotipo, la obra de arte, el periódico, la multitud) y describió —retomando las lecturas de otros autores como Marcel Proust, Charles Baudelaire y Edgar A. Poe— un proceso en el que la *experiencia* se convertía en *vivencia*. La *experiencia* refiere a la rememoración, a través de la que se teje a un acontecimiento que “carece de barreras”, ya que puede componérselo de tantas formas como evocaciones despierte, a través de su narración. En cambio, la *vivencia* inscribe los acontecimientos como información, como memoria voluntaria y consciente. Es esta idea sobre la memoria, la que subyace en las definiciones estatales relativas a los propósitos del Archivo,



y el terreno sobre el que se disputan las políticas públicas vinculadas al guardado y preservación de los documentos.

Desde una experiencia en la que la transmisión de las memorias ha sido quebrada por la violencia y el dolor de quienes recuerdan, Blanca explicó que “hay una historia que no nos ha sido dada como corresponde”. Ese pasado actúa sobre las condiciones del presente, no solo por lo que hay en él de intransmisible, sino en tanto que abre posibilidades: de hacer un duelo colectivo, de conocer quién se es, de tener un sentido completo de la propia identidad; la que “devolverá el derecho”. Esta perspectiva enfatiza la dimensión aurática de la memoria, por sobre la informativa. Benjamin (2018) vincula el concepto de *aura* al de *memoria involuntaria* —propuesto por Proust— y de *huella* —término que retoma de Freud—. La particularidad de la memoria involuntaria refiere a que es irrepetible e inaccesible a la conciencia, y se manifiesta a través de “las huellas de la situación en la que se ha gestado” (p. 190). Justamente, es la lejanía de esta huella, su carácter inalcanzable e inasible, que “se escapa”, lo que opera de modo aurático posibilitando nuevas lecturas del pasado desde el presente en el que se manifiesta. En este sentido, la memoria involuntaria, plantea Benjamin, está más cerca del olvido —como su urdimbre— que del recuerdo —como su pliegue— (p. 27) y “experimentar el aura de un fenómeno significa dotarlo de la capacidad de levantar la vista” cuando es mirado (p. 209). Blanca sostuvo que las memorias que no han sido dadas se transmiten no solo ni principalmente a través de poner en palabras, sino de los silencios, del dolor, de sentir “algo que no cierra” en la propia historia, de no saber por qué la familia viene de un determinado lugar, o por qué se tiene determinado apellido. Aun cuando haya aspectos de lo que pasó que no se conozcan y preguntas que no se puedan responder, estas experiencias operan como huellas que vinculan el pasado al presente, y movilizan desde su aura a quienes las perciben.

El horizonte prefigurado por Blanca se caracteriza por tener “la historia completa” y “acceso fácil a la memoria”, es decir, está afectado por el vínculo con el pasado. Esta idea se

vincula también con las reflexiones de Benjamin (2018) sobre el sentido de la historia para la clase obrera, como sector oprimido que lucha y sujeto del conocimiento histórico. A diferencia de la mirada centrada en el progreso y en el futuro, lo central para la clase obrera es una mirada orientada hacia el pasado y comprometida con él: son los “antecesores esclavizados” en el pasado, más que los “nietos liberados” (p. 219) del futuro, quienes orientan las luchas actuales. El presente define su horizonte por su relación con el pasado, que “lleva consigo un índice secreto mediante el cual queda remitido a la redención” (p. 214). Esta relación entre pasado y presente acontece en un instante de peligro (que consiste en la posibilidad de que la clase obrera sea capturada por la dominante) como índice, como cita, como destello o constelación. A través de la relación aurática, de esta huella, el pasado opera como una fuerza redentora o mesiánica —revolucionaria— sobre el presente. Benjamin plantea entonces que “solo a la humanidad redimida le es dado por completo su pasado. Lo cual quiere decir: solo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos” (p. 215). Las palabras de Blanca inscribieron la lucha por el Archivo en ese horizonte político, en el que sería posible para el pueblo mapuche conocer la historia completa y tener acceso fácil a la memoria. Estas expresiones contrastaban con los obstáculos actuales en la transmisión de memorias, tanto por los efectos de la violencia en quienes recuerdan, como por un Archivo en proceso de destrucción.

Hugo Aranea retomó la descripción que habían hecho otras personas de la situación como un acto de “desidia” y resituó la discusión desde una lectura del pueblo mapuche:

Como dicen nuestros mayores, o como dice cada uno de los *peñi* y *lamgen* cuando nos juntamos, las cosas no pasan porque sí. Generalmente, las cosas pasan por algo. Las cosas suceden porque atrás de eso también ha pasado algo, alguien que quiere algo, ¿no? Y esto no es nada nuevo. Uno de los peligros que tienen fundamentalmente los sectores dominantes, los sectores colonizadores, los que someten al pueblo, digamos,

lo que tienen es el miedo a la memoria. Es que la memoria vuelva. Que se vuelva a expresar, y esto los pueblos también lo saben y a veces es indetenible que la memoria aparezca. . . . Borrar la memoria, borrar las identidades, negar lo que en algún momento los sectores del poder, con la impunidad que creyeron que iban a tener eterna, hasta lo escribieron. Y figura en muchísimos de los archivos históricos. Entonces, no estamos ante un hecho solamente de *desidia*. No es un hecho, me parece a mí, de solamente funcionarios ineptos, inútiles, que también lo son. Pero no es solamente eso, ¿eh? No es solamente eso. Estamos entre quienes llevan adelante toda la cuestión institucional con una adhesión desde la venta ideológica de qué es lo que tienen que defender en este Estado. Qué es lo que defiende este Estado como historia oficial. De hecho, la historia, como decía la *lamgen* hoy [Blanca], que se contrapone es la historia que vienen recuperando los pueblos. No es la historia que surge de los historiadores oficiales, de los grandes genios oficiales que cuentan y que tienen las formaciones académicas más brillantes. ¡No! Viene de la mano de los pueblos, es la historia de los pueblos. De ahí viene, en realidad, todo lo que se viene anteponiendo a toda esta parafernalia institucional que tienen los Estados. Y esto no está fuera. Y esto no está fuera. Inclusive porque sospechan, tienen la idea, y es cierta, de que hay mucho, mucho de lo que hay ahí los va a comprometer. Los va a comprometer históricamente a estos Estados. Y esto lo hemos comprobado, conforme con los compañeros que trabajaron ahí, hemos visto muchísimos de estos archivos ahí buscando, que si uno sabe la historia más o menos, puede dilucidar entre líneas en realidad qué es lo que están diciendo, y qué es lo que fueron construyendo como historia oficial. Entonces, no es tan sencillo como simplemente el abandono o la desidia. Es una política de desaparición de la memoria que los puede llegar a comprometer, que los compromete de hecho. Entonces, por eso digo, cuando uno dimensiona, cuando uno visualiza, cuando está, entonces, ¿qué

hacemos frente a todas estas cuestiones? Porque no solamente estamos hablando de que se mojaron los papeles. Eso si lo pueden prender fuego lo van a prender fuego. Porque empiezan a ver que el pueblo empieza a buscar allí parte de la otra historia, de hecho, nosotros nos hemos convocado ahí para las recuperaciones territoriales. Hemos encontrado —por eso digo, leyendo entre líneas— cuándo llegó la Dirección de Tierras, por ejemplo, al territorio mapuche. Y si uno sabe leer ve, que en realidad ahí está demostrado que el pueblo mapuche estaba antes de que ellos llegaran. Entonces solamente falta ir articulando, ir buscando memoria histórica para contraponerla a este Estado genocida, apropiador (...). No se puede hablar de los pueblos originarios sin la participación de los pueblos originarios. Pero esto implica reconocer que están vivos, porque hasta ahora nos quisieron convencer de que estábamos muertos, pero existimos. Y, asimismo, nos quieren convencer de que el territorio que reclamamos hoy ya no tiene posibilidad de defenderse, ¡sí tiene posibilidad de defenderse! Lo vuelvo a decir, porque hasta inclusive hay cuestiones completas que dicen de quién es el territorio, y esto es un peligro también para los sectores de poder. Entonces, me parece que armar un rearmado del Archivo Histórico para que en realidad nos sirva a todos como pueblo, no puede dejar a nadie afuera. Y menos a los pueblos originarios (Hugo Aranea, comunicación personal, 12 de agosto de 2019).

A diferencia de quienes plantearon que el deterioro del Archivo se explicaba como un acto de desidia, desinterés y desconocimiento, Hugo sostuvo que nada de eso era casual. Las acciones e inacciones del Estado eran el resultado de una decisión política, que buscaba evitar que el pueblo recuperara la memoria sobre acontecimientos que comprometen a los sectores dominantes y colonizadores. Estos sectores tienen “miedo a que la memoria vuelva” y a perder una impunidad que creían eterna, y por ello sostienen lo que Hugo definió como una “política oficial de desaparición de la memoria”. La palabra desaparición estableció una relación entre

esa política y la política de desaparición forzada de personas desarrollada durante la última dictadura militar; una historia que carga a ese término de un sentido político, que expone el accionar genocida del Estado. Al hablar de política de desaparición de la memoria inscribió la política en relación al Archivo como parte de un accionar delictivo que vulnera derechos.

En contraposición, planteó Hugo, el pueblo “empieza a buscar” y “viene recuperando” su historia, en ese Archivo y en otros ámbitos. Sus palabras se vinculan a los trabajos de memoria que —como describí antes— se han profundizado en las últimas décadas entre personas mapuche. Expresiones como “recuperar”, o que la memoria “viene” o “aparece”, también se relaciona con el carácter redentor de la memoria que señalé antes, como “cita secreta” entre las generaciones pasadas y la actual. La conexión del presente con el pasado no solo aparece en las palabras de Hugo como un accionar desde el ahora, sino como un movimiento que proviene del pasado y se vuelve “indetenible”.

La descripción de Hugo se vincula además con que, en las últimas décadas y como parte de los procesos de fortalecimiento colectivo, los trabajos y políticas por recuperar, entextualizar y volver públicas memorias han adquirido una importancia creciente y se han vuelto objeto de reflexividad para grupos y personas mapuche (Ramos, 2016a). Por un lado, porque en contextos de lucha quienes hacen memoria se reposicionan como agentes y confrontan los discursos que deslegitiman sus reclamos a través de la *restauración* y apertura de imágenes del pasado (Ramos, 2015; Sabatella, 2016), a la vez que se intensifican los procesos de conexión y desconexión de recuerdos y de vínculos (Ramos, 2020b). Por otro lado, porque al hacer memoria, las personas y los colectivos mapuche reconfiguran vínculos y orientaciones políticas como pueblo (Ramos, 2016b, 2017). Por último, porque la *objetivación de memorias* se ha redefinido como parte de los estándares metaculturales mediante los que hegemónicamente se evalúa la aboriginalidad (Briones, 2020).

La lectura de los documentos que guarda el Archivo está orientada, según Hugo, por un posicionamiento que permite “leer entre líneas” información que para los historiadores oficiales no estaba allí, como que el pueblo mapuche estaba en el territorio antes de que llegara el Estado. La expresión tiene similitudes con la propuesta de Benjamin (2018) de “pasarle el cepillo a contrapelo” (p. 217) a los documentos de cultura, a los que describe como “botín” del que se apropian los vencedores de cada lucha, quienes detentan el poder. Como tales, estos bienes llevan inscrita la historia de barbarie que hizo posibles su creación y su transmisión. Pasar el cepillo a contrapelo a estos bienes y documentos tiene como horizonte hacer saltar la continuidad del tiempo progresivo, para dar lugar a un “tiempo colmado de presente”. En el relato oficial, el tiempo progresivo instauro las ideas de una evolución desde una sociedad indígena a una nacional y después provincial; una configuración espacial representada retroactivamente como vacía —un desierto—; un Estado que provee de derechos y de historia —de documentos y de archivos— donde no la había. Leer entre líneas los documentos posibilita criticar esa historia oficial.

Por último, Hugo se refirió a la relación entre recuperar la historia y recuperar el territorio. En el contexto de la discusión del proyecto de reforma del Código de Tierras Fiscales, señaló una vinculación entre la pérdida de una y de otro. En la primera parte del capítulo, analicé cómo la cotidianeidad de la Dirección de Tierras, la idea de poblador disperso y las políticas de archivo articulan ambas pérdidas y las producen como un proceso natural. Hugo señaló la relación planteada por la política oficial entre la idea de “extinción” y la de que “el territorio ya no puede defenderse”. Discutiendo con estas posiciones, planteó, por un lado, que hay una política estatal que busca producir esas pérdidas. Tal como sostuvo Hugo, como ha analizado la CITTR y como expliqué anteriormente, los expedientes que se pierden, los documentos que se mojan, se destruyen, se cambian de lugares y son difícilmente localizables son prácticas inscriptas en los procesos mediante los cuales se efectúa el despojo territorial del

pueblo mapuche. Un archivo cerrado no hace más que aumentar las probabilidades de que eso se profundice.

En contraposición, él planteó que una política en torno al Archivo que cuente la historia de su pueblo y garantice sus derechos tiene que tener la participación mapuche. Esta afirmación implicaba el reconocimiento de que es un pueblo vivo, y que el territorio puede defenderse. La disputa en torno al Archivo inscribía la posibilidad de contar otras historias, y de discutir lo que desde la Dirección de Tierras aparece como dado y ya resuelto: que el territorio y la identidad se perdieron.

Desde su presencia mayoritaria y desde sus discursos, las personas mapuche que participaron en el conversatorio dejaron en claro la importancia que el AHRN tiene para sus proyectos de recuperación. A través de sus palabras, esta recuperación hilaba distintas dimensiones: la identidad o saber quién se es, la historia familiar, la historia como pueblo, el genocidio, la violencia, la criminalización, el territorio y los conocimientos ancestrales. Al nombrar esa recuperación como una vuelta, una aparición o algo que se entrega, se explicitaba una perspectiva sobre la memoria como intervención del pasado en el presente. Son estos aspectos los que me remitieron a las ideas de Benjamin sobre la memoria como una práctica aurática, en la que el pasado produce destellos que iluminan aspectos del presente, orientan lecturas experienciales y ejercen una fuerza redentora sobre él. Ese acceso a la memoria opera con huellas, documentos, pero a la vez pone en juego recuerdos que se presentan (“aparecen”, diría Hugo) como índices, que actúan sobre el presente a través del relato y de ser percibidos. El deterioro del Archivo obstaculiza e imposibilita, de diferentes formas, dicho acceso.

\*\*\*

A partir de lo discutido en el conversatorio, se redactó un documento con los aspectos presentados por los distintos oradorxs, que fue presentado ante la Legislatura, como sustento para que se trataran los proyectos de ley vinculados al AHRN. Pasó el tiempo, los proyectos

no se trataron y se vencieron sin ser presentados nuevamente. Unos meses más tarde, la Secretaría de Cultura de la provincia de Río Negro trasladó a una de las empleadas que más había trabajado para visibilizar la situación de la institución, a la Biblioteca Popular de un pueblo cercano a Viedma con menos de mil habitantes. El Archivo hoy no se llueve y el gobierno dice que la emergencia pasó.

### **Reflexiones finales**

Cuando inicialmente, durante la formulación de mi investigación, proyecté la consulta de archivos, la imaginé como una instancia instrumental, que me posibilitaría el acceso a nueva información y lecturas en base a los documentos. Esta mirada se vio trastocada, primero que nada, por los pedidos reiterados de personas mapuche de que accediera a los archivos para ayudarles en sus búsquedas. Más adelante, también me vi afectada por la incomodidad e impotencia que vivían los trabajadorxs del Archivo Histórico, y quienes lo visitábamos, frente a su deterioro.

Que las personas mapuche me pidieran ayuda se debe a las desigualdades que condicionan el acceso a los documentos. Es este cierre de los archivos lo que les lleva a buscar intermediarixs, pensar estrategias y encontrar vericuetos para ejercer sus derechos, y también lo que permite entender la denuncia penal que enfrentaron los integrantes de la *lof* Lonconao Ñanculeo Diumacán por permanecer en la Dirección de Tierras. Mi preocupación, desde entonces, ha sido responder a estos pedidos sin ser yo misma agente de control de los archivos. En función de ello, identifiqué la necesidad de reflexionar sobre los archivos, ya no como una dimensión instrumental ni metodológica, sino epistemológica y teórica, atendiendo a los modos en que los accesos y las oclusiones producen sujeciones hacia personas que reconocen vínculos con el pueblo mapuche, y que buscan conocer sus historias familiares y territoriales.



En este capítulo he argumentado que las políticas de archivamiento se articulan, de modos particulares, tanto con el dispositivo de mestizaje como con el de tierras fiscales, y que producen pérdidas que desde la hegemonía son conceptualizadas como naturales, lineales, irreversibles y apolíticas. A lo largo del capítulo, describí las vinculaciones entre pérdidas de territorios, pérdidas de identidad y pérdidas de documentos. Esta articulación no se añade a pérdidas preexistentes, sino que las constituye a través de documentos que cambian de archivo y se convierten en inactivos, así como también a través de nominaciones como “disperso”, que individualizan trayectorias y espacios territoriales colectivos, o bien mediante la destrucción de documentos e instituciones, que impide conectar memorias.

Cada institución de archivo opera de un modo específico en la construcción de estas pérdidas. En la Dirección de Tierras, las pérdidas se articulan en el marco del dispositivo de tierras fiscales, que regula y sujeta a quienes viven en esos territorios. Esta regulación se orienta de modos especiales hacia las personas, familias y comunidades mapuche, y establece parámetros de autenticidad y pureza inscriptos en el dispositivo de mestizaje. Como contraparte, adquiere centralidad la categoría *poblador disperso*, a través de la que se desmarca étnicamente a quienes nombran de ese modo, y se individualizan trayectorias y territorios. Por último, las políticas de archivamiento producen a la titularización de la tierra como un proceso irreversible, mediante la clasificación de los expedientes de tierras privatizadas como inactivos, y de su traspaso al Archivo Histórico. A través de las dimensiones de su funcionamiento, la Dirección de Tierras regula su distribución, el curso de los expedientes y a quienes buscan en ellos su historia.

En el AHRN se materializa la irreversibilidad de las pérdidas y culmina el recorrido de la Dirección de Tierras. Mientras que en el conversatorio algunos caracterizaron el deterioro del Archivo como un acto de desidia, las personas mapuche lo definieron como una “política oficial de desaparición de la memoria”, en la que los despojos de la historia y la identidad se

articulan con los del territorio —en el contexto de las luchas sobre la reforma del Código de Tierras Fiscales provincial—. Además, caracterizaron a la memoria no como una historia clausurada —tal como la presenta la política oficial que produce al Archivo como depósito—, sino como dimensión que interviene en el presente y en el provenir. Desde estas lecturas, desde los pedidos que me llevaron a los archivos inicialmente, desde otras búsquedas, estas personas movilizan aquello *puesto en reserva*, lo olvidado en el archivo, y orientan la recuperación de la identidad y del territorio.

## Capítulo 4.

### “Encontré que había otros tan raros como yo”. Críticas al racismo, emociones y procesos de sanar entre jóvenes mapuche

“En el barrio está lleno de *peñi*, de hermanos, que uno sabe que son mapuche, porque lo ves, por el apellido, pero no se reconocen”, comentó alguien en uno de los primeros *txawiin* (parlamento mapuche) en los que participé en Viedma, en el año 2015. Veníamos conversando sobre un barrio, que se había formado hacía poco a partir de una toma de tierras por un grupo de familias. “El barrio” no era cualquier sector de la ciudad, sino alguno de los barrios populares, conformados en muchos casos a partir de tomas de tierras y construcción de asentamientos por parte de habitantes de la ciudad, que se han ido distribuyendo hacia el sur a partir del boulevard más lejano al río Negro. La persona que hablaba y la mayoría de quienes estaban en el *txawiin* vivía en alguno de ellos. Me sorprendió escuchar la expresión “lo ves” — en la que parecían yuxtaponerse el apellido y el aspecto físico— porque imaginaba que, en contextos mapuche, la autoadscripción solía primar sobre los diacríticos fijos y, también, sobre las adscripciones hacia otros. Mi sorpresa se fue aplacando a medida que volví a escuchar esta expresión de boca de distintas personas en repetidas ocasiones, incluso como argumento para delinear actividades en distintos barrios orientadas al fortalecimiento del pueblo mapuche.

Las conexiones entre *el barrio* y lo que *se ve* aparecían también en los relatos sobre situaciones de discriminación de jóvenes que se involucraron en la lucha por justicia frente al asesinato de Atahualpa Martínez Vinaya, un joven de pertenencia aymara y mapuche que vivía en uno de esos barrios. Este caso movilizó a niñas y jóvenes, a organizaciones sociales, centrales de trabajadores, organizaciones y colectivos mapuche, organismos de derechos

humanos, familiares de otras víctimas de violencia institucional y de crímenes que permanecen impunes<sup>61</sup>, y se constituyó como paradigmático de la violencia a nivel local.

A partir de ese acontecimiento, en el año 2008 se conformó un grupo de jóvenes, que planteó que las situaciones de violencia vividas en torno a los locales bailables y *pubs* de la ciudad eran el marco de fondo para comprender el crimen, y convocó a estudiantes de otras escuelas a discutir sobre esas problemáticas sociales. Con el tiempo, el grupo adoptó el nombre *Crece desde el pie* inspirándose en la canción de Alfredo Zitarrosa y en el lema “transformar el dolor en amor y en arte”. El dolor refería a la conmoción que les generó el crimen —aun cuando la mayoría no había conocido a Atahualpa—, pero también a experiencias personales atravesadas por la violencia y discriminación, que en el marco del grupo comenzaron a compartir y criticar. Para algunas personas de *Crece* —como refieren al colectivo— ese fue el ámbito en el que comenzaron a reconocerse como mapuche y, a mediados del año 2015, conformaron la comunidad *Waiwen Kürriif*.

Como analicé en el segundo capítulo, los discursos sobre la descendencia mapuche históricamente articularon marcas racializadas a otras definidas como culturales o sociales, tales como el lugar de procedencia, el barrio de la ciudad en que se vivía y la clase social, en base a las que se impusieron adscripciones. En este capítulo, busco contribuir a documentar las formas en que actualmente operan procesos de racialización hacia personas y colectivos vinculados al pueblo mapuche, analizar sus consecuencias y comprender los términos a través de los cuales estos actores orientan acciones políticas para revertirlas<sup>62</sup>. Me detendré en el asesinato de Atahualpa para explicar cómo un acontecimiento de violencia extrema pudo movilizar la relectura de la violencia cotidiana —desmarcada étnicamente— como efecto del

---

<sup>61</sup> En las marchas han participado familiares de otras víctimas de crímenes que comparten la denuncia de la impunidad y de la asociación entre sectores de la policía provincial, del Poder Judicial y grupos de poder asociados a actividades clandestinas, tales como la trata de mujeres, la trata laboral o el narcotráfico. Julieta Vinaya, madre de Atahualpa, señaló en reiteradas oportunidades la centralidad del acompañamiento entre familiares de víctimas de violencia para sostener su lucha.

<sup>62</sup> Este capítulo se basa en dos trabajos publicados previamente (Cecchi, 2020d, 2021).

sometimiento histórico del pueblo mapuche, e indagar sobre el protagonismo que han tenido las emociones en la comprensión de estas situaciones.

Planteo que, en la vida cotidiana, las lecturas racializadas suelen ser inscriptas de manera *ambivalente* debido a la superposición entre los discursos sobre la igualdad y la inexistencia del racismo, y las prácticas que marcan a determinadas personas como *raras*, las cuales permanecen implícitas en el discurso público. A la vez, esta ambivalencia es efecto de procesos de lucha por definir acentuaciones y significados de las marcas racializadas, en los que participan agencias hegemónicas y mapuche. Así, la movilización pública en torno al caso de Atahualpa estableció un disenso, que visibilizó las desigualdades y denunció la responsabilidad del Estado en las situaciones cotidianas de violencia. Para quienes formaron *Crece desde el pie*, las emociones que generó el crimen fueron fundamentales para comprender y criticar la discriminación que sufrían cotidianamente, así como también para rearticular experiencias históricas y orientar procesos de subjetivación. Al condensar, transmitir y establecer marcos interpretativos, que vinculan las experiencias del presente con las del pasado, la emoción asociada al dolor movilizó procesos que les llevaron a identificarse con el pueblo mapuche y a recrear una comunidad emotiva. En base a estos procesos de subjetivación, impulsaron la recuperación de la memoria colectiva, estimularon proyectos que —sin negarlo— trascienden el dolor y fortalecen el *küime newen* (buena energía) de ser mapuche, y plantearon relecturas de lo racial como significante de una historia compartida como pueblo, antes que como biología.

En Argentina la ideología del blanqueamiento ha llevado a invisibilizar el racismo, que sin embargo continuó operando aun cuando tuvo variaciones en determinadas coyunturas históricas (Briones, 2002). Analizaré la idea de ser *raros* desde la conceptualización de Bhabha (2002) sobre la *ambivalencia del discurso colonial*, que consiste en producir a los grupos colonizados como “casi iguales, pero no exactamente”, es decir mediante una mimesis que

postula la posibilidad de la igualdad, pero que la anula en el momento en que su concreción corre el riesgo de desafiar las jerarquías y desigualdades coloniales. A la vez, la ambigüedad se vincula con el hecho de que los significados de lo racial no son unívocos ni están dados, sino que son resultado de procesos de lucha por acentuar y darle sentido a los significantes o marcas raciales (De la Cadena, 2007b; Hall, 2019).

En la experiencia de los integrantes de *Crece*, visibilizar el racismo implicó una *crítica*, definida de acuerdo con Foucault (1995) como el acto de interrogar sobre las condiciones de posibilidad y legitimidad de un orden social y de las sujeciones que produce. Al releer a Foucault, Butler (2008) enfatiza que la crítica produce una *des-sujeción*; esto es, un movimiento que cuestiona las reglas mismas por las que el sujeto es producido y a través del cual se le plantea la posibilidad de devenir formador de sí. La *subjetivación* (Deleuze, 2015; Foucault, 1996c) refiere entonces al plegamiento de una relación de saber y poder exterior — aquella que produce una sujeción—, en base al cual se establece una relación consigo mismo, caracterizada por la ética del cuidado de sí, a lo que Foucault (1984) también llamó *prácticas reflexionadas de libertad*. Por último, retomo los estudios sociales de las emociones, que enfatizan su carácter social, subjetivo, simbólico y corporal (Rosaldo, 1984), e indagan sobre los procesos de los que emergen y sobre su capacidad performativa (Ahmed, 2004; Rosaldo, 1989).

En la primera sección de este capítulo, analizaré cómo opera el racismo en la ciudad de Viedma, y me detendré, en primer lugar, en la movilización social que se produjo en Viedma en torno al asesinato de Atahualpa y, posteriormente, en cómo los jóvenes de los barrios populares que se vieron interpelados por el crimen vincularon ese caso con experiencias personales de discriminación. En la segunda parte del capítulo, analizaré los procesos de des-sujeción respecto al racismo y subjetivación, que impulsan personas mapuche. Para ello, me centraré en la crítica a la discriminación que establecieron quienes crearon el grupo *Crece desde*

*el pie* (al que referiré también con la forma abreviada *Crece*), en su creación de la comunidad *Waiwen Kürruf* y en los modos en que, en base a esta y otras experiencias, desde el pueblo mapuche se interpela a quienes viven en los barrios populares como mapuche.

El análisis se basa en información relevada durante mi trabajo de campo, que incluye registros producidos entre 2015 y 2019 en conversaciones con integrantes de *Crece desde el pie* y con familiares de Atahualpa, así como también en acciones para visibilizar el reclamo de justicia por el crimen y en actividades realizadas por la comunidad *Waiwen Kürruf*. El *corpus* a analizar incluye, además, noticias periodísticas y *blogs* producidos en fechas cercanas al asesinato de Atahualpa y a la marcha organizada en 2017, por integrantes del pueblo mapuche bajo el lema “*Petu mongeleiñ, fey muta trekaleiñ, fey muta zunguleiñ kompuche*” [Estamos vivos, por eso caminamos, por eso hablamos todxs] (en adelante utilizaré la forma abreviada *Petu Mongeleiñ*).

### **Enunciar y denunciar el racismo**

Atahualpa Martínez Vinaya tenía diecinueve años cuando fue asesinado en junio de 2008. Luego de más de diez años, dos procesos judiciales, un *jury* y muchas movilizaciones, no se sabe quién, cómo, dónde ni por qué lo mataron<sup>63</sup>. Atahualpa creció en una familia con orígenes aymara por parte de su madre y mapuche por parte de su padre, en uno de los barrios más grandes por fuera de los cuatro bulevares que delimitan el centro urbano: el barrio Lavalle<sup>64</sup>. Las anécdotas de su mamá, Julieta Vinaya, hablan de que con el tiempo su figura

---

<sup>63</sup> En ambos juicios —el segundo de ellos, logrado después de años de lucha y realizado cuando su madre, Julieta Vinaya, ya había fallecido—, las personas imputadas fueron absueltas por falta de pruebas. La familia de Atahualpa ha denunciado las numerosas irregularidades que se aplicaron en la etapa de instrucción de la causa e iniciado, por este motivo, un juicio contra los fiscales Ricardo Falca y Daniela Zágari, que actuaron entonces bajo la procuración de Liliana Piccinini y del juez Carlos Reussi. De todos ellos, se logró la realización del *jury* a Daniela Zágari, quien fue hallada culpable por mal desempeño de sus funciones. La condena consistió en la suspensión de su cargo por cincuenta días, algo que la familia definió como “casi nada”.

<sup>64</sup> El Barrio Lavalle se creó a principios de la década de 1970 y fue uno de los primeros de la zona sur de la ciudad.

movilizó nuevas solidaridades e identificaciones en la ciudad, y comenzó a representar las injusticias que cotidianamente viven los sectores populares. Una vez, al bajar de un colectivo después de retar a un grupo de chicos a quienes no conocía, pero que no paraban de hablar entre ellos como “una cloaca” —comentó Julieta—, escuchó cómo empezaron a gritar “Atahualpa presente, ahora y siempre” (Julieta Vinaya, comunicación personal, 21 de junio de 2016). En otra ocasión, en la feria municipal, una mujer que estaba allí trabajando la reconoció y le contó que su nieto de diez años hizo que su familia lo acompañara a las marchas por Atahualpa porque sabía, según las palabras del niño, que “cuando sea adolescente voy a ser como Atahualpa, y no quiero que me pase eso”. La lucha por el esclarecimiento y la condena a los responsables de su asesinato y del encubrimiento se erigió en bandera de justicia —entendida en un sentido amplio—, y se sintetizó en la expresión “todos somos Atahualpa”.

¿Cómo fue que este caso ocupó un lugar de referencia a nivel local? En primer lugar, su muerte no fue olvidada gracias a la lucha de su familia para que no quedara impune. Además, como analizaré en el primer apartado de esta sección, se constituyó en un caso paradigmático de la impunidad y puso en evidencia el racismo, que opera cotidianamente hacia quienes viven en los barrios populares. En la segunda parte de esta sección analizaré la discriminación vivida durante su infancia y adolescencia por Inti, Taiana y Lilén, tres jóvenes que formaron parte de *Crece desde el pie*. Tal como lo sintetizó Lilén, esas situaciones de discriminación les ubicaban como “raros” respecto al modelo hegemónico de ciudadanía argentina. Sus relatos dan cuenta de que el racismo señalado por la familia de Atahualpa constituye una práctica cotidiana, que articula diacríticos culturales y biológicos, y opera de modos ambivalentes que refuerzan los procesos de fijación y violencia.



*“Los sin nadie vamos a venir y vamos a estar acá”*

Todos los 15 de junio, en conmemoración de la fecha del asesinato, la familia de Atahualpa encabeza una marcha para reclamar su esclarecimiento y la condena a las personas responsables de ese hecho, así como de su encubrimiento. Las solidaridades locales, que se articulan en torno a este reclamo, se inscriben en la lucha que ha ido consolidando el activismo de derechos humanos en torno a la violencia policial en contextos democráticos que, tal como sostiene Sofía Tiscornia (2008), en Argentina comenzó a organizarse hacia fines de la década de 1980<sup>65</sup>. La marcha comienza en la Escuela Secundaria de Río Negro N° 18 —colegio al que asistía Atahualpa— y desde allí se dirige hacia el centro, donde se localizan la Legislatura, el Poder Judicial y el Ministerio Público provinciales. En el 2018, cuando llegamos frente a la Legislatura, Julieta se explayó sobre ese recorrido —característico de la manifestación— y lo vinculó con las imágenes hegemónicas sobre la gente de los barrios refiriéndose al poema *Los nadies*, de Eduardo Galeano (1989):

Que para ellos somos los nadie, como dice Galeano, y que les vamos a mostrar al poder judicial, a los políticos, que los sin nadie estamos acá, que los sin nadie también nos empezamos a visibilizar, que los sin nadie tenemos derecho, y que vamos a venir y vamos a estar acá y vamos a gritar bien fuerte que queremos la verdad (Julieta Vinaya, comunicación personal, 15 de junio de 2018).

En su discurso transformó la expresión “los nadies” en “los sin nadie”. Mientras en el poema de Galeano “los nadies” refiere a “los pobres”, a “los dueños de nada”, percibidos desde la hegemonía que los construye por lo que no tienen (arte, idioma, cultura, cara, nombre),

---

<sup>65</sup> En un principio, este activismo estuvo vinculado al movimiento de derechos humanos orientado a la búsqueda de verdad y justicia sobre los crímenes cometidos durante la última dictadura militar (1976-1983), pero con el tiempo adquirió autonomía y se fue diversificando política y regionalmente.

cuando Julieta habló de “los sin nadie”, el término *nadie* invirtió la referencia y pasó a nombrar al Poder Judicial, que les invisibiliza y les niega derechos. Aunque en su expresión sea una falta (“sin”) lo que define a los sin nadie, dicha falta no les es intrínseca, sino que se explica por la acción de otros. Su agencia, por el contrario, pasa a ser central, tal como ilustran enunciados del tipo “nos empezamos a visibilizar”, “tenemos derecho”, “vamos a venir” y “vamos a estar acá”.

Laura Vinaya, sobrina de Julieta, que ese día había acompañado con su discurso la mayor parte de la marcha, retomó las palabras de su tía y cerró el evento de esta manera:

Julieta me decía “los sin nadie” y reconocía a Galeano en sus palabras. Pero no eran las palabras de Galeano. Julieta nos dice “los sin nadie”. Esos que no tienen escuelas para aprender, esos que no tienen médicos para sanar, esos que no tienen para comer, esos que no tienen un juez para salvarles la vida cuando han sido asesinados. Los que este sistema deja sin nadie. Esos son los que debemos abrazar para que la soledad de la pobreza no mate hasta en la muerte. Atahualpa era un joven aymara; un joven estudiante que quería ser médico para ir a trabajar a la Línea Sur. Atahualpa era un joven solidario que traía alfajores a sus compañeras embarazadas al colegio, que traía las fotocopias de más para quien las olvidaba. Atahualpa quería una casa para su sobrino, para su hermana. Atahualpa era un joven del barrio Lavalle, un barrio de trabajadores en las afueras de Viedma. Atahualpa era un joven como cualquier otro joven, que lo intentaba, que se proyectaba en sueños que quería hacer realidad (Laura Vinaya, comunicación personal, 15 de junio de 2018).

Laura reafirmó el sentido de hablar de “los sin nadie” en vez de “los nadies” como forma de visibilizar la responsabilidad del Estado: son “los que este sistema deja sin nadie”, sostuvo. En su descripción, lo que volvía sin nadie a Atahualpa era ser del barrio Lavalle, pertenecer a una familia trabajadora y a los pueblos aymara y mapuche. Desde la

resignificación de la idea de los nadies, la familia de Atahualpa hizo visibles las desigualdades sociales que condicionan el acceso a la justicia:

Que alguna vez los jueces trabajen para nosotros; para los olvidados, para las mujeres, para los niños y niñas, para los jóvenes, para los pobres, para los trabajadores. Que alguna vez el poder judicial sea para el pueblo, también para el pueblo (Laura Vinaya, comunicación personal, 15 de junio de 2018).

En su discurso y en sus acciones, a través de visibilizar las desigualdades en que se funda la posibilidad de tomar una vida y no ser condenado por ello, la familia de Atahualpa planteó un conflicto en el que impugnó el orden que supone la imparcialidad del Poder Judicial. Lo que dicha impugnación produjo a nivel local excede el juicio sobre el caso de Atahualpa y remite a un *disenso* o *desacuerdo*, en los términos de Jacques Rancière (2012). Este autor analiza los procesos que transforman los límites de lo decible y lo decidible en una sociedad que proclama la igualdad, pero hace vivir la desigualdad. El disenso o desacuerdo, plantea este autor, hace visible un discurso que antes permanecía ajeno a —que era inaudible en— el orden establecido y produce un conflicto en torno a lo que previamente se tomaba como dado y unívoco. En la medida en que la desigualdad visibilizada no puede ser resuelta en el marco de lo dado, el disenso insta una lógica —a la que define como *política*— que hace emerger nuevos campos de disputa.

Como analiza María Pita (2010), los familiares de las víctimas de violencia policial —fundamentalmente jóvenes de barrios populares como era Atahualpa— realizan un trabajo de politización de las muertes, orientado a develar y rechazar su “condición de seres matables” (p. 22) por la institución policial. En sintonía con estos procesos, Laura habló de que Atahualpa fue dejado sin nadie y, siguiendo las palabras de Julieta en muchas otras oportunidades, reforzó: “¡Siempre estarán presentes esos que dejaron morir una y otra vez guardados en expedientes que tienen en este palacio judicial! Siempre estarán presentes esos que dejaron morir una y otra

vez cuando no encontraron la verdad y la justicia” (Laura Vinaya, comunicación personal, 15 de junio de 2018).

Sus palabras se vinculan directamente con el concepto de *racismo* tal como lo caracterizó Foucault (1996b), es decir, como política que justifica la posibilidad de dejar morir a determinadas poblaciones construidas como peligrosas, frente a la población a la que el Estado busca defender y hacer vivir. El crimen fue posible porque Atahualpa era un joven pobre del barrio Lavalle, pero el racismo se hace visible sobre todo en la impunidad construida en el proceso judicial, a la que describen como dejar morir una y otra vez, o matarlo y volverlo a matar.

Desde este disenso, planteado desde las calles y no solo a través de los canales habilitados por el Poder Judicial para hablar, la familia de Atahualpa hizo visible la injusticia devenida de las desigualdades vividas y la posibilidad de desnaturalizar y criticar ese orden. A partir de esa lucha, el caso de Atahualpa se convirtió en paradigmático de la impunidad. Tiscornia (2008) plantea que algunos casos de violencia policial —como el de Walter Bulacio— se erigen como *paradigmáticos*, en tanto se constituyen como *muertes-acontecimiento*, que condensan y muestran “todo lo que las otras cientos ocultaban”, y que dan cuenta de que la violencia policial “más que hechos extraordinarios, eran parte de . . . una técnica nacional para controlar y docilizar los cuerpos de los ‘otros’ a través de pequeños y continuos actos indolentes” (p. 3). Más que de la forma de violencia ejercida sobre él —como ocurre por ejemplo en aquellos casos que se definen como de “gatillo fácil”—, el caso de Atahualpa se erigió como paradigmático de la impunidad ejercida desde sectores del Poder Judicial en crímenes cometidos tanto por la policía como por grupos de poder económico y político sobre los sectores populares.

Para muchos niños, adolescentes y jóvenes, esa lucha visibilizó desigualdades que explican experiencias personales de discriminación. En el año 2017, en la escuela a la que

asistía Atahualpa se creó el Centro de Estudiantes con su nombre. En la marcha de 2018, una de sus integrantes explicó las razones:

Lo vimos desde ese lado, de pensar que era un chico que caminó los mismos pasillos que caminábamos nosotros y que hoy por hoy no está. Que hoy por hoy él podría seguir caminando esos pasillos, recibido de doctor como él quería, mostrando que aún de los barrios bajos como nos tienen a nosotros pueden salir profesionales y pueden salir personas de renombre, y que es lamentable que su nombre haya sido renombrado porque él esté muerto. . . . Charlábamos también, como le tocó a él, nos puede tocar a cualquiera. Un policía que quiere matar a un pibe, justo nos cruza (comunicación personal, 15 de junio de 2018).

En su descripción, en las anécdotas citadas que contó Julieta o en la misma conformación de la marcha —en la que participaron estudiantes de varias escuelas secundarias que asistían individualmente, con familiares, o en grupos acompañados por docentes— se expresa la identificación con Atahualpa y la sensación de estar en una posición similar; una posición en la cual la vida puede correr riesgo de un momento para el otro o, de modo latente, todo el tiempo. Las descripciones presentan al racismo como política de dejar morir, que se expresa principalmente cuando se producen la discriminación y la violencia, como le ocurrió a Atahualpa y a la lucha por justicia. A la vez, las reflexiones de niños y jóvenes dan cuenta de que el racismo actúa cotidianamente a través de instaurar la posibilidad de dejarles morir, de la sensación de que lo que le pasó a él, podría pasarles también a ellos, sin explicación ni previsión posible. Los relatos exponen que el racismo opera no solo renunciando a hacer vivir o dejando morir, sino también productivamente, al incitar determinados modos de acción, orientar pensamientos y sensaciones de determinados grupos sociales de acuerdo a dónde son ubicados en dichas líneas de racialización.

La lucha por justicia por Atahualpa estableció un disenso que visibilizó — especialmente para niños y jóvenes de los barrios populares— las desigualdades cotidianas y el racismo. Al explicar la posibilidad de que lo mataran y, también, de que el proceso judicial se llevara a cabo violando garantías, como resultado de ese racismo, el caso se constituyó como paradigmático de la violencia institucional. En el momento del asesinato, tal como mencioné, un grupo de adolescentes movilizadas por el caso formaron el colectivo *Crece desde el pie*, y comenzaron a desarrollar actividades destinadas a la comunidad en general y, especialmente, a gente de su edad con el fin de desnaturalizar esa violencia.

*“Estábamos atravesados por esa violencia”*

En el *blog* de *Crece desde el pie* se cuenta que en una de las primeras reuniones realizaron una lluvia de ideas y plasmaron en afiches aquello que consideraban como “causa de la violencia, sus consecuencias e ideas sobre cómo abordarlas” (Crece desde el Pie, 2008b). En la síntesis de la actividad se mencionan como causas la desigualdad social y el aislamiento, tanto de los barrios como entre adolescentes, la estigmatización hacia las personas jóvenes en ámbitos como la calle o el boliche, la falta de educación, la mercantilización, la corrupción y el sostenimiento de redes de delito en los ámbitos de diversión, la falta de cariño y de esperanza y la naturalización de dichas desigualdades.

Taiana fue compañera de Atahualpa en la escuela y una de las primeras integrantes de *Crece desde el pie* cuando se formó en 2008. Nueve años después conversamos sobre la discriminación vinculada a su pertenencia mapuche y recordó las siguientes experiencias:

Yo siempre me tenía que vestir de la negrita [se ríe] y las otras eran las damas, como esta cuestión en la escuela creo que se re nota. . . . Recuerdo de poder vivirlo en la escuela y ¡que se note además! La discriminación que se hacía en cuanto [a la idea de

que] “bueno, a ver si sos más bonito, si sos, ah...”, como que el nene rubio era más bonito siempre que el morocho, eso se re marcaba. . . . Después, desde la policía, personalmente he tenido varias situaciones con, igual de los chicos con los que yo me juntaba, más de lo que yo podía llegar a ser. Que, bueno, eran justamente, en sí, ahora puedo ver que eran la mayoría mapuches. Pero, en su momento, es el pibe de barrio, el negrito con visera. . . . Estar con amigos y que vengan a pedirnos el documento, a ver qué estábamos haciendo, de qué barrio éramos, eso . . . según el barrio, la cosa crece o no. . . . En esa parte de mi adolescencia, al menos, la policía era como el negrito primero, y después la ropa también. Pero capaz era un labrador, no sé, del norte, y ya, porque era morocho, se lo frenaba (Taiana Quinteros, comunicación personal, 14 de junio de 2017).

Lilén contó que también fue en *Crece* que pudo “entender por qué te perseguía la policía, porque estaban siempre atrás de los pibes con gorrita” (comunicación personal, 12 de julio de 2018). Para ella, las situaciones de discriminación más fuertes ocurrieron en la escuela, que transcurrió en instituciones educativas de la zona céntrica de Viedma, después de que su familia se mudara desde Maquinchao<sup>66</sup>. Recordó que en el jardín y en la escuela primaria “la pasé muy mal”, y contó que una vez una maestra le permitió al resto del curso —menos a ella— rehacer un trabajo. En la adolescencia dejó la secundaria y solo pudo finalizarla cuando se incorporó a *Crece*. En ese espacio, explicó, “encontré que yo era igual que los otros chicos, que había otros tan raros como yo”. Encontrarse en *Crece* con “otros raros” no fue casual, sino que para ella se relacionaba con que “Ata era uno igual a nosotros”.

La palabra *raro*, con la carga de valor negativa que implica, se define —tal como argumentó Ruth Benedict (1934) sobre la categoría *anormal*— en oposición a aquello definido

---

<sup>66</sup> Maquinchao es un pueblo de alrededor de tres mil habitantes, ubicado en la Línea Sur de la provincia. Como analicé en el segundo capítulo, en el sentido común provenir de allí funciona como un índice de pertenencia, algo que han analizado Cañuqueo et al. (2005).

socialmente como normal. Las palabras de Lilén expresan la posición subordinada en la que estas instituciones colocaron a quienes integraban el grupo, en base a su aspecto y/o lugar de procedencia, desde la imagen hegemónica de ciudadanía. Su descripción se vincula también con la definición realizada por Bhabha (2002) del discurso colonial y racista como *ambivalente*. El autor plantea que el libro *Piel negra, máscaras blancas* (Fanon, 2015) da cuenta no solo de la condición de opresión del sujeto negro, sino de la acción desestabilizadora que ejerce la mirada del sujeto colonizado. Fanon presenta la ambigüedad como una característica del discurso colonial y racial, y al hacerlo, además de develar el ojo colonial, blanco, expone su carácter artificial. En base a esta lectura, Bhabha sostiene que en el discurso colonial —entendido como dispositivo—, la ambigüedad o ambivalencia no es accesorio, sino que constituye su modo de operar, al alimentar la repetición del estereotipo y la fijación del *otro*. En esta dimensión productiva, la ambivalencia opera de modo mimético y puede resumirse en la expresión de que el *otro* racializado es “casi idéntico, pero no exactamente”. A partir del funcionamiento de esta mimesis se instauran mecanismos de control y se redobla la vigilancia. Bhabha (2012) enfatiza entonces los efectos de esta ambivalencia en la constitución subjetiva:

El exceso o deslizamiento producido por la ambivalencia del mimetismo (casi lo mismo, pero no exactamente) no se limita a efectuar la “ruptura” del discurso sino que se transforma en una incertidumbre que fija al sujeto colonial como una presencia “parcial”. Con “parcial” quiero decir “incompleta” y “virtual” (p. 112).

La descripción de Lilén de ser tratada junto a otras personas como “raras” se vincula con esta inscripción colonial de la ambigüedad, con la sensación de ser posicionadas como diferentes a través de un desplazamiento de la acción, más que de una oposición o binarismo entre identidades predefinidas. Ella describe una discriminación muy concreta y a la vez silenciosa o implícita, al decir de Bhabha (2002), producida “entre líneas y como tal a la vez contra las reglas y dentro de ellas” (p. 116). En este modo de operar, Lilén y les otros jóvenes



hegemonicamente eran nombrados como iguales, pero esa igualdad era quebrantada en acciones concretas que les construían como no iguales, diferentes o desiguales sin explicitarlo.

Inti también se refirió a experiencias personales de discriminación, y enfatizó la centralidad de las sensaciones y los sentimientos en ellas. En su relato, pertenecer al “barrio” explicaba las experiencias comunes, sintetizadas en que, cuando era adolescente, la policía les señalaba y les perseguía:

La mayoría éramos del barrio y a todos nos habían parado en el boliche, nos había parado la policía, a un hermano, a un amigo. Todos estábamos atravesados por esa violencia ¿no? Toda la sociedad, ¿no? A casi todos nos había, habíamos sentido eso, por lo menos en algún momento ¿no? Y esa impotencia de no, de no hacer nada, no sé, yo me acuerdo de cuando tenía dieciocho años y por eso, me paraba la policía y no sé, sentía miedo, sentía... un montón de cosas sentís. ¡Bronca! Te daban ganas de, es violencia, ¿no? que genera más violencia también. . . . Un policía que, nada, [es] un *peñi*, una *lamgen*<sup>67</sup>, y esa, esa violencia de pensar, decir “indio de mierda”, pensar “negros de mierda”, pensar eso. Incluso criándose en el mismo barrio. . . . Porque, no sé, los ves, ¡son morochos, son negros! (Inti Aranea, comunicación personal, 25 de enero de 2017).

En las descripciones de Inti, Taiana y Lilén, los factores que explican la discriminación incluyen vivir en el barrio, ser “morochos” o “negrites”, usar “visera” o “gorrita”, proceder de un pueblo de la Línea Sur como Maquinchao o, en una lectura posterior al momento en que esos hechos ocurrían (ya que entonces no se identificaban de ese modo), la pertenencia mapuche. En las prácticas discriminatorias narradas se articulan las dimensiones barrio, vestimenta, color de piel, lugar de procedencia e identidad étnica, y se establecen cadenas de

---

<sup>67</sup>*Peñi* y *lamgen* son términos que designan hermano (entre dos varones) o hermana/o (entre varón y mujer o mujeres) respectivamente, pero no en términos biológicos, sino con la connotación de cercanía.

equivalencias entre ellas. Estas articulaciones coinciden con aquellas que analicé en el segundo capítulo, relacionadas a los discursos hegemónicos sobre la categoría *descendiente*. El análisis diacrónico posibilita, por lo tanto, reconocer continuidades en dichos discursos, así como también en la construcción de un estereotipo.

Además, los relatos explicitan el modo y las instancias a través de las cuales opera la discriminación hacia la población de los barrios populares. Las experiencias narradas dan cuenta de que los diacríticos discriminatorios articulan y superponen dimensiones que, de acuerdo a la lógica moderna, se diferencian entre biológicas y sociales o culturales. Estas superposiciones remiten a aquellos análisis de acuerdo con los cuales tanto lo que se define como cultural como lo que se define como biológico son resultado de procesos sociales de significación, es decir, que no existen como algo dado a priori. En este sentido, Briones (2005a) refiere como *metacultura* a los discursos sobre lo que se concibe y construye como cultural, y analiza cómo en contextos de multiculturalismo estos discursos establecen jerarquizaciones que validan ciertas prácticas a la vez que excluyen otras. Retomando su conceptualización para reflexionar sobre la racialización, Julio Arias y Eduardo Restrepo (2010) proponen analizar las operaciones metadiscursivas a través de las que se delimita el campo de lo biológico, en oposición al de lo cultural. Plantean que lo biológico —y lo asociado a la *raza* por ende— no constituye algo dado, sino un artefacto social, construido en oposición a lo que en cada contexto histórico se define como cultural.

En los relatos, sin embargo, los diacríticos son presentados como parte de un mismo campo, delineado a partir de las situaciones de discriminación. Esta indiferenciación se vincula con el argumento de De la Cadena (2007a), sobre que la articulación de lo cultural a lo biológico en las clasificaciones raciales está más presente en países de América Latina que en aquellos del norte global. Así, en el caso de Perú, opera una conceptualización cultural de la raza, que la define principalmente a través de aspectos como hábitos, lugar de residencia y

nivel de estudios alcanzado (De la Cadena, 2004). Al reflexionar sobre investigaciones que describen procesos de culturización de la raza o de racialización basada en diacríticos culturales en las últimas décadas, tanto De la Cadena (2007a) como Wade (2014) plantean que la conceptualización de lo racial históricamente ha articulado regímenes de conocimiento heterogéneos —como el religioso y el científico— y ha implicado yuxtaposiciones entre aspectos definidos como culturales y como biológicos. En este sentido, dichos procesos no son ni novedosos ni recientes en América Latina.

En la producción histórica y dinámica de los procesos de racialización no solo opera el funcionamiento ambivalente y metonímico del discurso colonial, sino también luchas en torno a su definición, estabilización y desestabilización. Los procesos de definición de lo racial son *heteroglósicos*, y están atravesados por luchas para acentuar sus sentidos (De la Cadena, 2007, Hall, 2019). Por lo tanto, que las clasificaciones raciales sean visibilizadas como categorías fijas con sentidos dados es resultado de los modos en que dichas disputas son resueltas mediante operaciones de poder. Hall (2019) caracteriza al discurso racial como *significante resbaladizo*, en alusión a que es a través de procesos sociales que se recortan determinadas características de la materialidad de los cuerpos y se las construye como significantes. Argumenta, entonces, que los signos mediante los que opera la racialización están inscriptos en cadenas de equivalencias, establecidas como parte de un campo ideológico cuyas características varían histórica y espacialmente (Hall, 2010b).

Estas características de los procesos de racialización permiten comprender en las experiencias descritas previamente la continuidad entre características marcadas como biológicas y otras marcadas como culturales o sociales, en torno a las que se erigen mecanismos de control y exclusión. En este sentido, las descripciones de Taiana, Inti y Lilén indican que cualquiera de las características mencionadas (barrio, color de piel, vestimenta, etc.), leída en

el marco de las equivalencias establecidas entre ellas, puede connotar significados racializados y orientar prácticas racistas y discriminatorias.

En los relatos citados, el racismo aparece asociado al accionar de distintas agencias e instituciones y, especialmente, al accionar de la policía, lo cual se vincula con las denuncias de la familia de Atahualpa y de las organizaciones contra la violencia policial. Tal como sostuvo Pérez (2016) en su análisis sobre la historia del Territorio Nacional de Río Negro, con posterioridad a la *Conquista del desierto*, las fuerzas de seguridad actuaron reproduciendo la violencia sobre la población indígena sometida y condicionando sus trayectorias al producirlas como excepcionalidad.

La escuela aparece como otra de las instituciones que marcó con intensidad estas experiencias de racialización, coherentes con una agenda de normalización de la población que promueve la alterización y subordinación de los “indios”, de los “negros” —tomando las expresiones de Inti— y, particularmente, del pueblo mapuche. En los orígenes del sistema educativo argentino, el proyecto dominante se basó en la negación de los sujetos sociales — que en el caso de la población indígena implicaba definirla como *bárbara* y por tanto ineducable (Sarmiento, 1914)— y en la construcción de un sujeto pedagógico, a través del cual producir ciudadanos de acuerdo al modelo de nación argentina eurodescendiente, moderna y orientada por los valores del progreso (Puigróss, 1990). Estas ideas permean las prácticas y discursos escolares discriminatorios y racistas que, en el presente, conviven contradictoria y conflictivamente con aquellos que postulan a la diversidad como valor (Neufeld y Thisted, 2007). Con posterioridad a la *Conquista del desierto*, los proyectos educativos desarrollados por el Estado nacional y por la Congregación Salesiana en la Patagonia coincidieron en reprimir la formación previa de los sujetos indígenas como condición para su incorporación a la ciudadanía (Nicoletti, 2004).

Por último, los relatos dan cuenta de que las experiencias de discriminación cambian según las zonas de la ciudad en las que se producen, y son más recurrentes en las áreas céntricas de la ciudad que en la periferia. Esta división —tal como reconstruye Julián Arribas (2020)— se origina en el hecho de que, hasta la década de 1970, el ejido estaba delimitado por cuatro bulevares, que posteriormente demarcaron el centro respecto al que los barrios por fuera se constituyeron como periferia, lo cual generó una “lógica binaria” (p. 51) entre norte/centro y sur/periferia. Los barrios de la zona sur se han ido construyendo en el marco de conflictos en torno a la tierra y el hábitat, y muchos de ellos han sido autoproducidos por sus habitantes. En estas zonas se concentra la mayor proporción de población con necesidades básicas insatisfechas (Dirección General de Estadística y Censos, 2004).

Las situaciones relatadas dan cuenta de que la presencia de los jóvenes no es vista como rara y sospechosa en los barrios periféricos, pero sí en el centro. La configuración del espacio urbano a la que remiten estas descripciones se inscribe en procesos históricos de racialización asociados a los habitantes de los barrios populares de las ciudades en Argentina (Auyero, 1997; Margulis y Urresti, 1999). Estas prácticas de racialización se expresaron a través de categorías como *cabecitas negras* primero (Ratier, 1971), y *negros villeros* más adelante (Aguiló, 2018). Sus experiencias también coinciden con el análisis de María Paula Díaz (2018), quien a través del análisis de diferentes prácticas y relaciones en la costanera (el centro) de Viedma sostiene que las representaciones de ciudadanía legítima son siempre blancas. El enunciado “vamos a venir y vamos a estar acá”, con el que Julieta Vinaya se refirió al desplazamiento que en cada marcha se pone en acto desde los barrios hacia el centro —donde se concentran las instituciones de gobierno— da cuenta de la incomodidad que genera que los “sin nadie” estén en el centro y, a su vez, reafirma la intencionalidad de ese desplazamiento con el fin de visibilizar no solo la desigualdad del orden social, sino también el conflicto y el disenso.

Las experiencias relatadas aportan información y sentidos que enriquecen los datos volcados en el informe del Mapa de la Discriminación en Río Negro, elaborado por el Instituto Nacional contra la Discriminación la Xenofobia y el Racismo (INADI) en el 2014. El informe señala que “el 81% de las/os encuestadas/os de este grupo [personas pertenecientes a pueblos originarios] han experimentado (sufrido y/o presenciado) situaciones de discriminación alguna vez, principalmente aquellas motivadas por su situación socioeconómica, el aspecto físico y el color de piel” (INADI, 2014, pp. 10-11). Estos datos implican que los integrantes de pueblos originarios son el grupo que más visibilizó el racismo y denunció la discriminación que subyace en estas prácticas. En base a estos y otros datos, el informe concluye que la discriminación experimentada por ese grupo “se presenta como el mayor desafío provincial de política pública en materia [de] derechos humanos y lucha contra la discriminación” (p. 20). El informe muestra con contundencia que el racismo constituye una dimensión central de la vida cotidiana, lo cual se condice con las conclusiones de Segato (2015) en su análisis de otros documentos de dicho organismo. La autora señala que, en los datos producidos por el INADI, las variables referidas a la racialización son obviadas en las encuestas, pero aparecen en las respuestas espontáneas de las personas entrevistadas. Sostiene, asimismo, que dichas variables también suelen ser asociadas de forma tácita a otras, entre las cuales se encuentran el aspecto físico, la clase social y el lugar de residencia.

Los relatos de Lilén, Taiana e Inti dan cuenta de que la discriminación opera de modo cotidiano hacia personas que son definidas como *raras*, en base a características como vivir en un barrio popular, usar visera, provenir de la Línea Sur o tener la piel “morocha”. Las sujeciones que producen estos procesos discriminatorios implican prácticas racistas debido a que se realizan en base a clasificaciones culturales y biológicas que se presentan de modos yuxtapuestos.

\*\*\*

Si las experiencias como las que vivió en extremo Atahualpa son tan cotidianas —tal como relatan Inti, Lilén, Taiana, la integrante del Centro de estudiantes y les niñas con quienes habló Julieta— surge la pregunta: ¿En qué sentido quienes las sufren son raros? Los relatos cuestionan los procesos de alterización y subalternización, debido a que estos los excluyen de la ideología nacional, que establece la blancura de su ciudadanía como norma. Es frente a esa norma que son ubicados en el lugar de raros, casi iguales, pero no exactamente, como parte de la mimesis racista. Los reclamos de justicia por Atahualpa visibilizaron el racismo que se manifiesta en el accionar del Estado, de dejarlo morir una y otra vez; no solo como individuo, sino como integrante de un sector social específico: joven, varón, pobre, perteneciente a pueblos originarios. Esta lucha estableció un disenso en las calles del centro, que Julieta señaló claramente al definir que la gente de los barrios no es nadie, ni vulnerable, ni carenciada, sino en todo caso “sin nadie”. Al llamar la atención sobre las desigualdades cotidianas y estructurales, este disenso implicó —parafraseando a Rancière— la irrupción de la política en el espacio supuestamente aséptico del Poder Judicial —el cual asume y proclama la igualdad de los ciudadanos— y, de modo más amplio, en el orden local en el que se naturalizan el racismo y la lógica binaria que divide la ciudad.

A partir de reconocer estas experiencias compartidas de sujeción, quienes formaron *Crece desde el pie* construyeron un lugar común, en el que comenzaron a explorar otras formas de identificarse, ya no impuestas, sino autodefinidas y, en algunos casos, vinculadas al pueblo mapuche. Una vez más, y de distintas formas, Atahualpa marcó el camino. A continuación, analizaré cómo y por qué las emociones en torno al caso fueron centrales para orientar dicha desnaturalización.

### “Transformar el dolor en amor y en arte”

“La vida de Ata tuvo un propósito” dijo Lilén (comunicación personal, 12 de julio de 2018). “No fue en vano”, dijo Taiana, y explicó: “*Marichi wew* significa ‘uno se cae y diez nos levantamos’. Y yo digo que bueno, empezar a poder verlo desde ahí también, que nos ha guiado hasta acá de cierta forma” (comunicación personal, 14 de junio de 2017). El deíctico “acá” alude al proceso que la llevó, junto a otras personas, a reconocerse como mapuche en su paso por *Crece* y a movilizarse políticamente a partir de dicha autoadscripción. El proceso de reconocimiento que estaba viviendo Atahualpa cuando lo mataron les “guio” para encarar el propio, en el que retomaron experiencias previas transmitidas por integrantes de la *Red de adolescencia* de Viedma, por la familia de Atahualpa y, en algunos casos, vividas personalmente en su infancia al acompañar a familiares en espacios como la CTA Autónoma y el CAI.

En esta sección sostengo que, para Tati y sus compañeros de *Crece*, las emociones vinculadas al crimen intervinieron de modo central, primero en la construcción de una posición crítica y un proceso de des-sujeción respecto a la discriminación y las desigualdades que vivían y, posteriormente, al orientar lecturas de las memorias transmitidas a nivel familiar como propias del pueblo mapuche. Así, la organización de la comunidad *Waiwen Kürruf* fue resultado de procesos de subjetivación que involucraron vínculos con sus ancestres, en el marco de la relacionalidad mapuche. Como analizaré hacia el final de esta sección, es en el marco de estos procesos de des-sujeción que adquieren sentido y profundidad histórica las prácticas de lucha y reacentuación de categorías raciales, que llevan a leerlas como signos de una historia compartida como pueblo, y a orientar proyectos que buscan sanar el dolor que producen experiencias de violencia y discriminación.



*Encontrarse en torno al dolor y la bronca Crece Desde el Pie*

“Siempre me emociono cuando hablo de Ata”, dijo Taiana mientras se secaba las lágrimas la primera vez que nos juntamos (Taiana Quinteros, comunicación personal, 27 de abril de 2016). Ella y Atahualpa fueron compañeros en la escuela secundaria. El tiempo transcurrido, que parecía no haber atenuado la fuerza emotiva de esas experiencias, se volvía palpable en el contexto en el cual ella ya no era una “piba” que se vestía “con visera”, sino una mujer mapuche aprendiendo sobre la espiritualidad y el *lawen*<sup>68</sup> de su pueblo (comunicación personal, 14 de junio de 2017). Sus palabras para hablar del asesinato de Atahualpa volvían a las emociones expresadas apenas después de su muerte por sus familiares, amigos y docentes, registradas en notas periodísticas de ese momento: “dolor”, “pesar”, “desconcierto”, “clamor”, “multitud que lloraba”, “emoción incontenible” (Eliachev, 2008; “Marcha y pesar por el crimen del joven de Viedma”, 2008). Las anécdotas sobre Atahualpa como un adolescente que llevaba a la escuela en bici a un amigo con dificultades para caminar, que participó de una toma de terrenos para ayudar a que su hermana y su sobrino tuvieran una casa, o que soñaba estudiar medicina en Cuba para trabajar en la Línea Sur de Río Negro, contrastan con la violencia que sufrió.

“A esa edad también es re fuerte hablar de la muerte, es hablar de ¡no sé! Hablar de eso... es muy fuerte. . . . Estábamos atravesados por la muerte de Atahualpa, corta”, me contó Inti sobre ese momento (Inti Aranea, comunicación personal, 25 de enero de 2017). Él y sus hermanas, que también formaron parte de *Crece desde el pie*, acompañaron a Hugo, su papá, en la lucha del pueblo mapuche desde la infancia. Para Inti, *Crece* fue un ámbito donde empezar a construir un lugar propio en esa pertenencia. Las emociones, de acuerdo con Michelle Rosaldo (1984), son interpretaciones corporizadas que involucran la subjetividad y, en este

---

<sup>68</sup> Conocimientos y prácticas mapuches relativas al cuidado y autogestión de la salud.

caso, permiten dimensionar la reacción de los jóvenes frente al crimen. Como señala Myriam Jimeno (2008), la expresión del dolor conecta dimensiones emotivas y cognitivas, a través de las que se comprenden e interpretan las experiencias de violencia. Encontrarse compartiendo esas emociones frente a la muerte de Ata, tal como le llaman, les llevó a reconocerse como adolescentes de sectores populares diferenciándose de otros sectores sociales, y a darles sentidos colectivos a experiencias de violencia y discriminación, que hasta entonces eran conceptualizadas como individuales o desestimadas por su carácter corporal. El comentario de Inti sobre lo fuerte de esas emociones pone en relieve que comprenderlas implica no solo darles sentido, sino —como argumenta Renato Rosaldo (1989)— reconocer su intensidad y su capacidad para impulsar y orientar acciones. Las emociones asociadas al dolor impulsaron la conformación del colectivo y movilizaron críticas contra la idea de que la discriminación que vivían era *natural* (Crece desde el Pie, 2008a, 2008b).

Las actividades que desarrollaron en las reuniones de *Crece* les permitieron interpretar de manera colectiva el asesinato de Atahualpa y las situaciones cotidianas de discriminación que vivían. Al ponerlas en común, reconocieron que no eran experiencias individuales ni aisladas, sino que las compartían por ocupar la misma posición subalterna. Lo “igual” de ese *nosotros* que describió Lilén y que analicé en el apartado anterior se fue delimitando desde el comienzo en torno a dos clivajes: la edad y la clase social —entendida aquí como categoría nativa, que remite al nivel de ingresos económicos, pero en la que confluyen diacríticos racializados, tal como analicé antes—. Estos procesos de diferenciación se explicitaron aún más en el propio accionar como grupo. Por un lado, discutieron con jóvenes que reprodujeron el discurso hegemónico del “algo habrá hecho”<sup>69</sup> sobre Atahualpa, como contó Sebastián, otro integrante de *Crece*, en una entrevista realizada por Cristina Cabral:

---

<sup>69</sup> La frase “algo habrá hecho” remite a la última dictadura militar en Argentina, en la que se instaló como mecanismo cotidiano —promovido por los medios de comunicación y las agencias estatales— de sospecha, naturalización y legitimación de la violencia estatal hacia la ciudadanía.

Nos tocó estar en el debate —con chicos de otras escuelas— y sentir la forma de discriminación de ellos a nosotros. Porque nosotros dijimos, bueno, no importa, vinimos a aprender cosas nuevas, y después aprovechamos a invitarlos a una marcha y repartirles los papeles a ellos. A los dos segundos los abollaban y los tiraban. Y nosotros decíamos: ¡Pendejos! ¡de qué se las vienen a dar! que tienen plata y no quieren ayudar ni ir a una marcha. También escuchamos decir, “lo mataron por boliviano”, o “algo habrá hecho”, o “lo mataron porque estaba en la toma de tierras del 30 de marzo”, o porque “estaba tomando un terreno” o porque “vivía en ese barrio”. Eso también lo escuchamos de chicos (Cabral, 2008).

El uso del término “pendejo” y la expresión “de qué se las vienen a dar” señalan el rechazo y enojo que les generó esa respuesta. Las emociones —siguiendo a Sara Ahmed (2004)— articulan y desarticulan colectivos, fronteras y materialidades, al circular en el marco de *economías performativas*. “Pendejo” da cuenta de cómo en esa situación, el enojo orientó la construcción de una frontera que diferenció grupos de jóvenes: quienes se movilizaron por justicia y quienes abollaron los volantes. Explicaron esa frontera como resultado de una diferencia de nivel socioeconómico, entre adolescentes que sintieron como propia la lucha por Atahualpa, y quienes “tienen plata”. Esto les llevó a construir un posicionamiento de clase, que coincidía con la que le adscribían a Atahualpa: un joven de “sectores populares”.

Por otro lado, la profusión de referencias a las categorías de edad —adolescentes, chicos o jóvenes— en notas, entrevistas y relatos sobre *Crece* da cuenta de que sus integrantes también construyeron un posicionamiento y fueron interpeladas en relación a ese clivaje<sup>70</sup>. En primer

---

<sup>70</sup> Este análisis parte del supuesto de que las categorías de edad no están dadas a priori ni responden a aspectos biológicos, sino que son construidas socialmente, en el marco de relaciones históricas atravesadas por desigualdades de poder, de las que las jerarquías etarias son parte. Retomo la propuesta de Kropff Causa (2008) de analizar la producción de alteridades etarias como resultado de procesos sociales —desiguales y basados en una jerarquización de lo *adulto* por sobre otras categorías— de autoadscripción y adscripción por otros.

lugar, fue central la interpelación desde la *Red de Adolescencia de Viedma*<sup>71</sup>, que de acuerdo a Cabral (2006) ha orientado su política hacia niños y adolescentes desde el paradigma de “protección integral de derechos”, en tensión con el paradigma de “situación irregular” —el cual se basa en definirlos como “menores” y, en ese sentido, como carentes—. Desde la *Red*, se interpeló al grupo como *adolescente* y se acompañaron sus orientaciones y proyectos. En segundo lugar, a fines de la década del dos mil, y como parte de la reconfiguración de la participación política en Argentina posterior a la crisis del 2001, las prácticas de alterización y criminalización de los jóvenes convivían con un discurso hegemónico —enmarcado en el proyecto político kirchnerista— que se posicionaba como de “vuelta a la política”, y caracterizaba a la juventud como agente de cambio (Vázquez, 2012). Si bien *Crece desde el pie* no se alineó a este proyecto, sí se vio interpelado por los discursos sobre la juventud como actor político.

Desde *Crece* organizaron y coordinaron actividades en escuelas, desarrollaron proyectos artísticos y participaron en reuniones de las comisiones de seguridad, y en las de niñez y adolescencia del Concejo Deliberante de Viedma. Las representaciones públicas sobre el grupo cambiaron cuando comenzaron a intervenir en la discusión política local sobre la seguridad y “la noche”. En las reuniones del Concejo de Seguridad, los concejales desvalorizaron su argumentación vinculándola a la edad. Leroy, otro integrante de *Crece*, lo explicó en la entrevista antes citada (Cabral, 2008): “Nos tomaron el pelo, se tomaron las cosas a la ligera, como que era, nada, cosa de chicos”. Sebastián dijo que le dio “bronca”, porque él le estaba hablando a un concejal “de la policía, del abuso de poder... le hablaba serio y el hombre se paró y se fue”. Mientras que en el caso de las actividades artísticas el grupo generó adhesiones al asociar la emoción al compromiso y a valores positivos, cuando buscaron

---

<sup>71</sup> La *Red de adolescencia de Viedma* surgió en el año 2003 a partir de la iniciativa de trabajadores de instituciones públicas y, desde su comienzo, estuvo integrada también por algunas ONG. Muchos de sus integrantes habían participado de proyectos de oposición al neoliberalismo en los años noventa (ENTv, 2015).

intervenir en la política local en torno a la seguridad en el ambiente nocturno, esa emocionalidad fue asociada a la irracionalidad y, a su vez, minimizada y desprestigiada como “cosa de chicos”.

Inti contó que, al intentar desnaturalizar la violencia cotidiana de la que eran objeto, se encontraron con “el aparato que hay abajo”, configurado en sus descripciones por relaciones de complicidad y asociación entre dueños de boliches y de medios de comunicación, políticos y operadores de redes de corrupción e ilegalidad. En las traducciones de los trabajos de Foucault (2006), *aparato* suele ser utilizado como sinónimo de *dispositivo*, término con el que este autor refiere a las articulaciones entre las prácticas de ver y de decir (saber) y las prácticas de poder —tal como analicé en profundidad en los capítulos anteriores—. Esta categoría permite analizar en el aparato del que habló Inti, la articulación entre los discursos de verdad (referidos entre otros aspectos a que la inseguridad la producen *pibes* de los barrios definidos como *raros* y peligrosos) y las relaciones de poder, que les posicionaban como *chiques* frente a personas adultas y concejales, a la vez que sostenían redes de ilegalismos que vulneraban sus derechos y seguridad.

A través de la visibilización de este aparato —que operaba desde boliches, medios de comunicación, la escuela y la policía— les jóvenes explicaron el asesinato de Atahualpa y sus propias experiencias de discriminación. De acuerdo con Butler (2008), la posibilidad de ver y criticar un dispositivo emerge bajo ciertas condiciones:

Una se interroga sobre los límites de los modos de saber porque ya se ha tropezado con una crisis en el interior del campo epistemológico que habita. Las categorías mediante las cuales se ordena la vida social producen una cierta incoherencia o ámbitos enteros en los que no se puede hablar. Es desde esta condición y a través de una rasgadura en el tejido de nuestra red epistemológica que la práctica de la crítica surge, con la

conciencia de que ya ningún discurso es adecuado o de que nuestros discursos reinantes han producido un impás (p. 3).

Entiendo que el asesinato de Atahualpa fue esa crisis, esa “rasgadura en el tejido” a partir de la cual, quienes formaron *Crece*, empezaron a preguntarse cómo les ubicaban en esas posiciones, y a cuestionar los discursos y relaciones de poder que las producían. Así como desde las economías afectivas dominantes se les posicionó como parte de un colectivo que no encajaba en el estereotipo del ciudadano argentino, las emociones sobre esa discriminación orientaron su organización, los cuestionamientos públicos y la delimitación respecto a otros grupos.

Al vincular colectivamente experiencias corporales, sociales y de conocimiento, la expresión de emociones legitimó al cuerpo como dimensión desde la cual comprender y comunicar aquello que era negado y producido ambivalentemente en el plano discursivo: concretamente, que vivieran violencia y discriminación de forma cotidiana. No casualmente, sus intervenciones fueron a través del teatro, la música y otras formas de expresión artística, que les posibilitaron dar testimonio de esas experiencias. En procesos de sufrimiento social, plantea Das (2008c), restituir el habla sobre acontecimientos de violencia —aun cuando el silencio es parte de la gramática del dolor — ofrece la posibilidad de que quienes los vivieron los narren, de que el dolor individual sea experimentado en forma colectiva, y posibilita de este modo la creación de una *comunidad moral*. Jimeno (2008) retoma esta idea y, a partir de vincularla con la categoría de subjetividad, plantea que dar testimonio sobre el dolor en contextos de violencia y sufrimiento social permite a quienes lo vivieron reposicionarse como sujetos políticos y construir lo que llama una *comunidad emocional* —entendida como “la recomposición de la acción de la persona como ciudadana, como partícipe de una comunidad política” (p. 262).

La frase que sintetiza la apuesta política de *Crece desde el pie* describe ese recorrido: “Transformar el dolor en amor y en arte”. El orgullo que —según quienes lo conocían— sentía Atahualpa por pertenecer a los pueblos aymara y mapuche orientó el “proceso de identidad”, que llevó a varias personas de *Crece*<sup>72</sup> a reconocerse y/o a reafirmar su pertenencia mapuche articulándola con las experiencias en torno a las que se habían ido delimitando como adolescentes de sectores populares.

*“Uno se cae y diez nos levantamos”*

La pertenencia de Atahualpa a los pueblos aymara y mapuche ocupa un lugar central en las descripciones de sus familiares. Su mamá Julieta recordaba que Ata invitaba a sus amigos a participar en actividades en las que se ponía de manifiesto la aboriginalidad:

Un año les dijo a los amigos que fueran [al festejo de *Inti Raymi*]. Salieron todos bien vestiditos y se fueron para el centro cultural. Y a los amigos no les gustó mucho, le decían “esas son cosas de indios”, y lo cargaban porque le gustaban esas cosas. A él le gustaba ir y vender las entradas, y ver a la gente que iba. Otra vez se enteró de que iba a tocar Rubén Patagonia, que le encantaba, yo le había regalado un CD [*compact disc*] y lo escuchaba siempre. Entonces me dijo: “Mamá, yo quiero ir a verlo, y quiero invitar a un amigo”. En ese momento la entrada salía, como si te dijera hoy, cincuenta pesos; entonces invitó a cuatro amigos, y fueron todos. Era en el centro cultural, que era la primera vez que iba. Y a los amigos no les gustó tampoco, decían que era aburrido, que Rubén Patagonia era un indio. Y a él le gustaban esas cosas, y trataba de compartir eso

---

<sup>72</sup> No todas las personas que integraban *Crece desde el pie* compartieron este recorrido, pero de acuerdo a la descripción de Inti eran la mayor parte de quienes “quedamos acá siempre” (comunicación personal, 25 de enero de 2017).

con los amigos. Pero para los amigos, él era medio raro (Julieta Vinaya, comunicación personal, 21 de junio de 2016).

Tal como ocurrió con Lilén al recordar su experiencia escolar, Julieta usó la palabra “raro” para referirse a cómo veían a Atahualpa sus amigos, explicitando que para ellos esa rareza se vinculaba con hacer “cosas de indios” —con la carga negativa que la expresión implica—. Desde chico, Atahualpa vivió experiencias que su familia relacionaba con los pueblos mapuche y aymara: había acompañado a su papá a actividades del CAI, pasaba los veranos en el campo de su tío en la Línea Sur y viajó a Bolivia a conocer el lugar de procedencia de su familia materna.

Desde el comienzo del reclamo de justicia esa pertenencia se puso de manifiesto en banderas, afiches y producciones artísticas creadas por sus familiares, amigos y conocidos, a la vez que fue vinculada con su asesinato y con la impunidad en torno al caso. Así se expresan estas relaciones en un mural, que pintó en un lugar céntrico de la ciudad de Viedma la *Comisión Justicia por Atahualpa*<sup>73</sup>, y en el siguiente poema publicado en el *blog* “Justicia por Ata”:

Nos han enseñado a callar

y en el silencio se diluye la verdad, la verdad que nos lleva a la justicia, la que nos ayuda a cambiar.

La verdad que hoy buscamos en los ojos de Atahualpa, que nos mira desde cada afiche pegado en su ciudad.

La verdad que pedimos a nuestros antepasados, gente de la tierra y el sol, gente exterminada por hambre de poder, pueblos sabios que hoy nos guían (“Qué pasó con Atahualpa”, 2008).

---

<sup>73</sup> El mural, ubicado en una de las esquinas de la manzana histórica de Viedma, fue derribado unos años después de ser pintado para construir un local comercial. La Comisión Justicia por Atahualpa se creó con el fin de exigir la reapertura de la causa después del primer juicio, y contó con la participación de distintas organizaciones y personas autoconvocadas, amigas, familiares y conocidas de Atahualpa.



Tanto el poema como el mural relacionaron la situación de injusticia que vivió Atahualpa debido a su pertenencia indígena y la historia de dominación estatal hacia los pueblos originarios. En el mural, el retrato de Atahualpa se mostraba sobre el fondo de los emblemas (la *Wenufoye* mapuche y la *Wiphala* aymara), enmarcado por el título “queremos la verdad”. En el poema, la búsqueda de la verdad no refiere solo a comprender el presente —es decir las circunstancias del asesinato de Atahualpa—, sino que se vincula con el pasado y con la verdad de los pueblos originarios, relativa tanto a las experiencias de dominación colonial como a las formas de vida propias silenciadas por ellas. La lucha contra el silenciamiento no refiere, así, solo al presente y a este caso —a la impunidad con que, como analicé en el primer apartado, lo dejaron y lo siguen dejando morir, según palabras de su familia—, sino a un proceso histórico colectivo. La posibilidad de dejar morir a determinados grupos, plantea Mario Rufer (2020) en su relectura de Foucault, se basó y se basa en haber sido pueblos conquistados. A partir de ello, el autor propone que el racismo reafirma la conquista, al tiempo que se abstiene de nombrarla y, de esa manera, la reedita. El poema y el mural, al vincular el caso con los pueblos a los que pertenecía, apuntan a la



(Fotografía mural Atahualpa Martínez Vinaya, s.f.)

historicidad del racismo vivido por Atahualpa y su familia.

Los discursos sobre la pertenencia indígena de Atahualpa proveyeron a quienes participaban de *Crece* de una narrativa desde la cual explicar el caso y les permitió vincular experiencias personales con la violencia estructural hacia los pueblos originarios. En nuestra primera conversación sobre Atahualpa, Taiana explicó que “ese proceso [el de reclamo por el esclarecimiento del asesinato] y el proceso de identidad, como yo le digo, comenzaron casi al

mismo tiempo. Son procesos distintos, pero que fueron en paralelo” (comunicación personal, 27 de abril de 2016). Años después, mientras hablaba sobre los *pewma* que ha recibido en el marco de la espiritualidad mapuche, me contó que soñó con él la noche en que fue asesinado: “Ese fue el sueño que me trajo hasta acá” (comunicación personal, 26 de septiembre de 2019). Compartir con algunas personas de *Crece* ese sueño la llevó a conocer cómo las personas mapuche interpretan los *pewma*, a reinterpretar sueños previos desde ese marco y a comenzar una “búsqueda” identitaria (comunicación personal, 26 de septiembre de 2019). Ese proceso autoadscriptivo se relacionó con experiencias personales previas, pero adquirió ese sentido a partir de compartirlas en el grupo.

En una de las marchas por el aniversario del asesinato de Atahualpa, Lilén definió a *Crece* con las siguientes palabras:

Es un grupo que buscó transformar todo este dolor en amor y en arte. . . . Significó todos estos años, por lo menos en nosotros, el transformarnos, de la gente que camina todos los años en las marchas de Ata, conocer más de nuestra población. . . . Fue reconocimiento de uno, del que tenés al lado, de tu identidad (comunicación personal, 15 de junio de 2018).

En su relato, “transformar” remite a más de un sentido: a la frase a través de la que se define *Crece desde el pie* (transformar el dolor en amor y en arte), a las emociones asociadas al dolor por la violencia que sufrió Atahualpa —que son revividas en las marchas— y también a los cambios en la subjetividad, a los que sintetiza con las palabras “reconocimiento” e “identidad”. La continuidad de las transformaciones en estos planos no fue aleatoria, sino que da cuenta de una articulación entre dichas experiencias.

Estas articulaciones de sentidos tienen similitudes con las que Kropff Causa (2008) analizó entre jóvenes mapuche de otras ciudades de Río Negro a principios del siglo XXI. A través de diferenciarse de otros grupos de jóvenes como de otros sectores del movimiento

mapuche, estas personas conectaron vivencias como habitantes de las periferias urbanas con la historia de su pueblo, y construyeron un posicionamiento propio condensado en neologismos como “mapurbe” —propuesto inicialmente por David Añiñir Guilitraro (2019)— “mapunky” y “mapuheavy”. No casualmente, sus emociones coinciden en términos generales con las expresadas por las personas citadas en este trabajo: bronca, miedo, dolor y “fuerte” (Kropff Causa, 2018).

Taiana explicó que tomar conciencia sobre el hecho de que tenían historias familiares similares fue posible porque, “de alguna manera, estábamos en la misma búsqueda” (comunicación personal, 27 de abril de 2016). Esa búsqueda y las historias con las que se habían ido encontrando se expresaron en uno de los *txawiin* en el que comenzaron a formarse como comunidad. Cuando Lilén se presentó, vinculó su recorrido personal con la historia de su abuela:

Desde hace unos años empecé a recorrer el camino de reconocirme, con la ayuda y la compañía de los *peñi* [señalando al resto], y tengo la alegría de que en este tiempo mi hermano me esté acompañando y haya decidido participar en esto. Y es algo muy fuerte, porque nosotros tenemos una abuela en Maquinchao, que desde chiquitos nos dábamos cuenta que hablaba la lengua, pero cuando lo hacía no la dejaban, o nos sacaban de ahí, porque tenían miedo, o vergüenza, de que se supiera (comunicación personal, 26 de julio de 2015).

La historia de Lilén y su familia no es un caso aislado, sino que en ese mismo *txawiin*, y en otros, se fueron compartiendo relatos similares. Emociones como estas son compartidas en distintas prácticas de la memoria del pueblo mapuche, como por ejemplo en los relatos sobre cómo se vivieron las prácticas genocidas de la *Conquista del desierto* y el período posterior de peregrinajes y reestructuración de vínculos, que suelen ser nombrados como “historias tristes” (Delrio y Ramos, 2011). Las emociones suelen marcar los tonos de los relatos sobre la historia

familiar, así como los silencios y las interrupciones en su transmisión. En estos contextos, los sentidos sobre el pasado se transmiten no solo a través de palabras, sino también mediante actividades, silencios, prácticas corporales y recuerdos que se presentan como fragmentarios, incompletos o perdidos (Ramos y Rodríguez, 2020).

Tal como ocurre en el poema y en el mural sobre Atahualpa —que yuxtaponen el silencio y la violencia ejercida hacia él en tanto individuo y como miembro de un pueblo originario—, en los procesos de transformación mencionados por Lilén, el dolor conectó sus experiencias personales y las memorias familiares. Jimeno (2008) caracteriza a las experiencias dolorosas como interpretaciones en las que se transmiten sentidos compartidos por un grupo, y denomina *configuración emotiva* a las claves de sentido, énfasis y acentos en la historia que un grupo social construye. Las emociones asociadas al dolor y la tristeza son claves para la configuración emotiva que compone marcos interpretativos del pasado compartidos por los colectivos mapuche, además de ser aspectos de las experiencias pasadas que se transmiten en el presente. De acuerdo con Benjamin (2005, 2018) y con la relectura que de él hace John Mc Cole (1993), una *imagen dialéctica* refiere al establecimiento —contingente— de una constelación entre imágenes del pasado y del presente. A través de un *índice histórico*, que señala el contexto al que pertenecen y en el que son legibles las imágenes, ambos momentos se iluminan mutuamente, hacen visibles conexiones que antes no lo eran y crean nuevos sentidos. En el caso analizado, el dolor operó como un índice histórico que orientó las interpretaciones tanto del pasado como del presente, posibilitó vincular representaciones de ambos momentos e iluminó sentidos que no eran legibles previamente.

Años después, Lilén reflexionó sobre el peso y los sentidos del dolor en las experiencias de personas mapuche. Sostuvo entonces: “Todos tenemos historias muy dolorosas, todos la pasamos muy mal, pero también hay que valorar lo bueno, como compartir con tus hermanos, que tu mamá te cuente cuando era chica y vivía en el campo, que tu abuela teja, que vuelva a

hablar la lengua” (comunicación personal, 12 de julio de 2018). Poder explicar ese dolor — que ella inicialmente vivió en la escuela, pero que más tarde vinculó con la prohibición hacia su abuela de hablar *mapuzugun*— como parte de una experiencia colectiva, ayudó a sanar y a encontrarle sentidos afirmativos a ser mapuche. Sanar no era olvidar esa emoción sino, por el contrario, darle un sentido histórico compartido como pueblo para, a partir de allí, recuperar recuerdos, prácticas y vínculos. Su definición de este proceso como “sanar” se relaciona con los procesos de constitución como sujetos políticos de quienes han sufrido violencia, a través de acciones descritas como recuperar el habla, dar testimonio, rehabilitar, elaborar o resignificar, que según Das (2008c) se basan en que la expresión pública de dolor compromete e involucra a quien lo atestigua.

El trabajo de crítica impugna la propia base ontológica que establece cuál existencia es posible y cuál no, y en qué términos, a través de un movimiento de des-sujeción respecto a los aparatos criticados. Sanar remite al recorrido por el cual, a partir de la crítica del orden que les colocaba en determinados lugares de sujeción, quienes participaban de *Crece* orientaron un movimiento de subjetivación, a través del cual buscaron darse otras reglas y valores en la orientación de sus acciones. La definición de *subjetivación*, propuesta por Foucault, (1996c) refiere al proceso a través del cual un sujeto de determinadas relaciones de poder y saber, que configuran sus condiciones históricas de visibilidad, enunciabilidad y disputa, pliega sobre sí mismo la fuerza que constituye el diagrama de poder y establece una interioridad, entendida ya no como una esencia ahistórica. Este movimiento posibilita al sujeto establecer una ética y estética de sí que —plantea Deleuze (2015)— deriva, pero se autonomiza, de las relaciones de poder y saber.

La decisión de organizarse como comunidad fue resultado de un camino transitado en ese proceso de subjetivación orientado por los *pewma*, los consejos de las personas mayores, la participación en ceremonias, y la búsqueda y adopción de la espiritualidad mapuche. En el

*txawiin* de formación de la comunidad antes mencionado, Taiana, Inti y Lilén definieron ese momento como parte de un proceso que involucra al pueblo mapuche, pero también como resultado de un proceso personal de “reencontrarse”, “renacer” o “florecer” (comunicación personal, 26 de julio de 2015). Tiempo después, Inti recordó ese momento y su relación con *Crece* con las siguientes palabras:

Quando se conforma la comunidad nos da otro espacio, un espacio como más concreto. O sea, no más concreto, sino con unas raíces que venían de hace miles de años. Y para nosotros fue mucho más fácil, porque era empezar a... creo yo ¿no? Analizándolo ahora es como mucho más fácil avanzar teniendo un piso (comunicación personal, 25 de enero de 2017).

Las “raíces” referían no solo a un anclaje espacial, sino temporal y ancestral, en cuya construcción intervinieron las diferentes temporalidades de las trayectorias que se encontraban: las propias, las de las generaciones mayores en sus familias y las de los ancestros.

En su reflexión, no solo intervenían las personas allí presentes o aquellas con las cuales tenían vínculos de filiación biológica, características que suelen asociarse a la idea de comunidad definida desde criterios hegemónicos. Como ha desarrollado Janet Carsten (2007), el concepto de *relacionalidad* alude a la construcción de vínculos de parentesco y sentidos de pertenencia común, que no se basan necesaria ni exclusivamente en la filiación biológica, sino que implican procesos de familiarización desde memorias y experiencias compartidas. La relacionalidad entre integrantes del pueblo mapuche involucra no solo a las personas humanas, sino también a los *gen*, o fuerzas del territorio, y a los *kuyfikeche*, los ancestros, que tampoco son necesariamente aquellos con quienes se comparten vínculos biológicos (Ramos, 2008). Como comentó Inti, la creación de la comunidad no implicó exclusivamente a las personas presentes físicamente en los *txawiin*, sino a los ancestros cuyas historias e intervención en el

presente a través de los *pewma* y las ceremonias le daban un piso histórico y espiritual como pueblo al recrearse en esos términos.

Halbwachs (2004) sostuvo que se recuerda siempre colectivamente, y que crear marcos interpretativos compartidos sobre aquello que se recuerda promueve la formación y fortalecimiento de vínculos grupales. Para quienes integraban *Crece desde el pie*, la delimitación misma del grupo se vio transformada en la medida en que pasaron a reconocerse como parte de un pueblo con una memoria común, en el contexto de procesos de subjetivación movilizados a partir de la muerte de Atahualpa. Compartir ese proyecto hizo posible recordar historias familiares, y enmarcar el dolor y la discriminación sufrida personalmente en un proceso histórico de sometimiento del pueblo mapuche. Sanar colectivamente esas experiencias implicó construir vínculos grupales con otras “raíces”, e involucrar a otros actores que se expresaron en la conformación de *Waiwen Kürruf*.

En ese momento, la formación de la comunidad despertó inquietudes y sospechas entre sectores de la sociedad viudense, que cuestionaron su autenticidad en base a estereotipos sobre la pertenencia mapuche: “nueva”, sin territorio, sus integrantes no compartían lazos biológicos de parentesco, no hablaban *mapuzugun*, ¿qué tendría de comunidad? En contraste con estos discursos, lo que muestra el recorrido de quienes conformaron la comunidad es un proceso que implicó movimientos de des-sujeción, subjetivación y sanación a partir de un acontecimiento de dominación extrema (el asesinato de Atahualpa). Así como en el segundo capítulo planteé que tener apellido de origen mapuche no determina que una persona lo sea, en dirección inversa, el análisis de la conformación de la comunidad *Waiwen Kürruf* sugiere que no es definible a priori qué moviliza un proceso de subjetivación. Como señala Briones (2016) al discutir con los parámetros que establecen autenticidades e inautenticidades, y modos regulatorios de formar y definir comunidades y pertenencias, solo la experiencia social puede

dar cuenta de cómo y bajo qué circunstancias estos procesos se configuran, y cómo se articulan o desarticulan las identificaciones.

Las personas y los grupos mapuche desafían cotidianamente las fijaciones que produce el racismo, a través de sus propios procesos de subjetivación y de sus relecturas de lo racial. Es así que, a partir de confrontar la negatividad que desde el sentido común se les atribuye (en tanto población de los barrios populares), desarrollan acciones públicas para interpelarla.

*“Mapuche escucha, únete a la lucha”*

*¡Marichi wew!* Gritó un nene del otro lado de la reja. La respuesta de este lado tapó los gritos del recreo: *¡Marichi wew, kulxuges* (tambores) y *ñorkines!*. Permanecimos unos minutos frente al patio de la escuela 276 del barrio Mi Bandera, tocando música y cantando “la *mapu* [tierra] no se vende, la *mapu* se defiende”. Muchas niñas y niños se quedaron contra las rejas mirando a quienes marchábamos, las banderas, los instrumentos. Otros siguieron jugando como en cualquier recreo. Una chica al lado mío empezó a llorar, y recordé mi experiencia escolar; el manual de cuarto grado sobre la historia de Río Negro y las clases sobre el pueblo mapuche en tiempo pasado. Me pregunté con qué preguntas y experiencias se iban esos niños a sus casas ese día. La reja que separa la escuela de la calle no se movió de su lugar y, sin embargo, por un momento pareció no estar. Como si la marcha en sí fuera el recreo; recreo del espacio escolar neutro, de los guardapolvos blancos, de una bandera y una lengua: las argentinas. La marcha se despidió de los niños gritando el *afafan*. Desde adentro, hubo quienes se dieron vuelta a seguir jugando y quienes se quedaron mirándonos hasta que doblamos en la esquina. En las calles, desde el barrio a la gobernación provincial en el centro de la ciudad, el volumen de los cantos ya no bajó.



Esta escena, registrada en mis notas de campo sobre la movilización *Petu Mongeleiñ* el 24 de abril de 2018, ilustra la lucha por la libredeterminación y autonomía del pueblo mapuche, y sus cuestionamientos a la idea de la nación blanca, expresados a través de la reja que separaba la calle de la escuela y del hecho de que la marcha se originara en un barrio periférico. La calle o el barrio constituyen habitualmente una exterioridad en relación a la escuela; institución que genera exclusiones debido a que —como describí anteriormente— es uno de los espacios por excelencia que establece cuáles son los cuerpos, las prácticas y los discursos que quedan por fuera y cuáles por dentro del modelo de ciudadanía. La marcha no solo visibilizó la exterioridad de la calle, sino también la del pueblo mapuche en relación con la nación argentina; una exterioridad que muchas personas mapuche que han transitado los espacios escolares vivieron y que el relato de Lilén testimonia.

Por otra parte, que la marcha empezara en el barrio Mi Bandera —vecino al barrio Lavalle y también uno de los más antiguos de la periferia—<sup>74</sup> era importante, no tanto para exigir que no se aprobara el nuevo Régimen de Tierras Fiscales, sino para interpelar a sus habitantes desde la reafirmación de los proyectos políticos del pueblo mapuche, en contraste con los enunciados que les estigmatizan y definen por aquello de lo que carecen. El día previo, y también durante la marcha, varias personas señalaron que esta contrastaba con la cotidianeidad, en la que las únicas manifestaciones que pasan por esos barrios son para pedir justicia. Nos concentramos en una sede de la junta vecinal llamada Atahualpa Martínez Vinaya, en cuyas paredes hay un mural que lo recuerda.

La movilización rompió esa frontera que parecía tan estática entre el adentro escolar y el afuera de la calle. Para muchas personas, ese momento en el que les niños dentro de la escuela se paraban contra la reja a mirarnos, e incluso a cantar y responder a los cantos de la

---

<sup>74</sup> El barrio Mi Bandera se creó en 1976, durante la última dictadura militar, a partir de la relocalización del barrio Villa Cartón, creado años antes en una zona más cercana al centro, de manera autoproducida e informal. La relocalización —proyectada por las políticas del momento como erradicación— desplazó aún más a sus habitantes a la periferia (Arribas, 2020).

manifestación, fue más significativo que la parte que se desarrolló en el centro, que era el destino de la marcha. La acción organizada a partir de un acto de resistencia a una política pública trascendió ese objetivo al poner en tensión la lógica binaria que divide la ciudad, y al apostar al fortalecimiento de los vínculos como pueblo. Al conversar sobre cómo fue el recorrido por los barrios populares y el pasaje por la escuela, Hugo Aranea —uno de los impulsores— concluyó que “todo el proceso de organización y realización de la marcha era en sí lo importante; recomponer otra vez la fuerza del pueblo mapuche” (comunicación personal, 17 de abril de 2019). Desde esta perspectiva, el barrio se reconfiguró como un espacio público central, y su población como un sector con una historia propia, que no se reduce a su carencia o vulnerabilidad. En este sentido, se estableció un disenso con la mirada hegemónica, que define al barrio en oposición al centro (el espacio público por excelencia) y a sus habitantes por la negativa.

El paso de la marcha por el barrio Mi Bandera no fue casual. Es, dicen a menudo las personas mapuche que viven en Viedma, uno de los barrios donde más gente de su pueblo vive. Esta generalización remite a una heterogeneidad, que incluye a personas que se identifican como mapuche, a quienes se reconocen como descendientes, a quienes desarrollan prácticas y comparten conocimientos de dicho pueblo —sin que esto necesariamente las lleve a autoadscribirse de alguna forma específica— y, finalmente, a quienes les imponen esa pertenencia. La expresión que sostiene que la mayoría de las personas de los barrios populares es mapuche habilita reflexiones sobre los procesos históricos de desplazamiento forzado, y desafía las clasificaciones identitarias basadas en marcas racializadas, como las que analicé previamente.

A partir del relato de Taiana sobre cómo la policía perseguía a sus amigos, que ahora ve como mapuche y antes veía como “pibes con gorrita”, le pregunté si consideraba que había relación entre sufrir violencia institucional y ser mapuche. Respondió afirmativamente, y me

explicó que “en la Patagonia no se puede negar la existencia de los pueblos originarios, porque la mayoría de la población pertenece a pueblos indígenas, es algo que se ve” (Taiana Quinteros, comunicación personal, 27 de abril de 2016). Al igual que lo hizo la persona citada al inicio de este capítulo, ella no definió la pertenencia mapuche desde la autoadcripción, sino principalmente desde la adscripción externa, tal como sucede en el enunciado “se ve”. Al referirse a quienes son policías, en la conversación antes citada, Inti también hizo referencia a la adscripción externa basada en marcas racializadas que “se ven”. Identificó a los agentes policiales como mapuche por su aspecto físico, y señaló como una contradicción que puedan ejercer prácticas discriminatorias por las que también ellos han sido discriminados o podrían serlo. Esta contradicción fue explicitada con fuerza en la movilización, donde la expresión “mapuche, escucha, únete a la lucha” se cantó en dos momentos y tuvo dos destinatarios. Al recorrer el barrio Mi Bandera, buscó interpelar a sus habitantes, y al pasar frente a la sede del Poder Judicial de Río Negro, en el centro, se dirigió a la policía que vigilaba las vallas que rodeaban el edificio.

La adscripción externa de pertenencia a partir de la lectura de marcas racializadas conlleva el riesgo de reproducir las clasificaciones hegemónicas sobre quién puede y quién no ser mapuche. En una conversación sobre este tema, Hermelinda Tripailafken, quien se dedica al aprendizaje y enseñanza del *mapuzugun* y forma parte del *Trokinche Inan Leufu Mongueñ*, planteó que las familias nunca están conformadas solo por personas mapuche, y reflexionó sobre los riesgos de orientarse por criterios racializados para adscribir identidad: “¡Así nos describió el dominador! Tenés que ser petiso, de cara ancha, tener estos pelos, tener... Entonces, si no sos así, no entrás en la categoría de mapuche” (Hermelinda Tripailafken, comunicación personal, 5 de marzo de 2020). Su reflexión se vuelve concreta en las experiencias de otras personas, cuya pertenencia mapuche es cuestionada cotidianamente por tener “la piel blanca”. Hermelinda fue al grano de las contradicciones, que atraviesan a las

clasificaciones racializadas y las exigencias hegemónicas de *pureza* en base al estereotipo de mapuche, instauradas y reproducidas a partir de procesos de sometimiento y alterización de su pueblo por parte del Estado nacional; tema que he analizado en profundidad en el segundo capítulo.

En los relatos y en las reflexiones de Taiana, Inti y Lilén sobre sus trayectorias, las marcas racializadas se inscriben a través de discursos y miradas hegemónicas, en experiencias de discriminación como las que analicé previamente. Sin embargo, al vincularlas con sus procesos de identificación como mapuche, adquieren otros sentidos: se configuran como signos de una historia compartida como pueblo. En otra conversación, Taiana explicó, desde una interpretación histórica, la relación entre el pueblo mapuche y la población de los barrios periféricos: “En los barrios están la mayoría de mapuches que han sido corridos de los pueblos, corridos de todos lados” (Taiana Quinteros, comunicación personal, 14 de junio de 2017). Su reflexión surge de interpretar la historia de su familia y vincularla con la de muchas otras personas mapuche con trayectorias personales y familiares similares. También Julieta Vinaya, al reflexionar sobre la relación entre ser indígena y sufrir violencia por parte de la policía, la vinculó con los procesos históricos de despojo y desplazamiento forzado:

Esos a los que les quitan el territorio son los jóvenes que después están en las capitales, que no tienen trabajo y empiezan a tomar o se meten en la droga y terminan peleándose entre ellos o atacados por la policía (Julieta Vinaya, comunicación personal, 21 de junio de 2016).

Los procesos que describieron Julieta y Tati responden a un contexto particular. Desde la década de 1970, en Río Negro se acentuaron los desplazamientos condicionados socioeconómicamente de familias campesinas —muchas de origen mapuche— desde ámbitos rurales hacia las ciudades (Méndez y Iwanow, 2001), las cuales se asentaron de maneras desiguales en un espacio urbano fragmentado socialmente (Matossian, 2015).

Cuando explicaron las experiencias de discriminación como consecuencia de su pertenencia mapuche, Taiana, Lilén e Inti las relacionaron con los procesos de subalternización y alterización, y transformaron afirmativamente los signos en sus cuerpos. De este modo, los determinismos biológicos se volvieron marcas que condensan historias mapuche, y las experiencias individuales fueron resignificadas como colectivas. Además, conectaron entre sí las experiencias a través de las cuales los habitantes de los barrios periféricos y el pueblo mapuche son alterizados y excluidos del centro de la ciudad. Las marcas racializadas pueden, como en este caso, ser rearticuladas como parte de experiencias históricas mediante un trabajo colectivo de memoria. Estas lecturas, que connotan dichos diacríticos no como características biológicas, sino como signos en el cuerpo de una historia de sometimiento, difieren de los determinismos y esencialismos hegemónicos, que anclan a las personas mapuche en posiciones fijas y estereotipadas. Como argumenta Hall (2019) al analizar los cambios en la definición de *raza* en la producción de W. E. Du Bois, esos signos pueden dejar de aludir a algo definido como biológico y constituirse como *insignia* de procesos históricos compartidos, que como tales no pueden ser fijados y continúan abiertos a su continua reelaboración.

En una sociedad en la cual la racialización opera cotidianamente, y en la que las desigualdades de poder configuran las posibilidades de orientar sus reacentuaciones, estas prácticas dan cuenta de que sus sentidos están en disputa y de que lo racial no es un concepto unívoco o monolítico.

\*\*\*

En esta sección he analizado el proceso que protagonizaron los integrantes de *Crece desde el pie*, desde la crítica al racismo y la violencia que vivían cotidianamente hacia la subjetivación como mapuche. A partir de la elaboración colectiva del dolor, varias personas que participaban en *Crece* enmarcaron el asesinato de Atahualpa y las situaciones de discriminación descritas previamente como parte de la historia del pueblo mapuche, marcada

por el genocidio perpetrado por el Estado durante la *Conquista del desierto* a fines del siglo XIX, y su posterior incorporación como *otro interno* a la sociedad nacional. Los relatos dan cuenta de que las actividades artísticas que desarrollaron en *Crece* adquirirían sentido como un modo de criticar los discursos hegemónicos, que les ubicaban en el lugar de raros, a la vez que les permitía visibilizar la violencia y sanar. Es decir, implicaba dar testimonio, y también recuperar vínculos y experiencias afirmativas como mapuche. Así, el recorrido que les llevó a organizarse como comunidad expresa la diversidad de formas que existen de entramar y desentramar sentidos de pertenencia indígena y, sobre todo, que esas formas no existen como algo ya dado.

### **No hay revoluciones tempranas**

Inicié y finalicé este capítulo analizando dos movilizaciones: una de ellas en reclamo de justicia por Atahualpa y, la otra, en contra del proyecto de reforma del Código de Tierras Fiscales. Las dos marchas y las intervenciones que en ellas realizaron sus participantes dejan entrever que sus objetivos no apuntaban solo a obtener respuestas en torno a las reivindicaciones que hacían públicas, sino que, a partir de ellas, hicieron visible y cuestionaron el orden social, que produce a la población de los barrios periféricos como negatividad respecto al centro. La crítica al orden social se manifestó en las formas de redefinir a esta población (como los “sin nadie” en la primera, como mapuche en la segunda), así como también en los recorridos que comenzaron en estos barrios y se dirigieron hacia el centro, poniendo en acto la decisión política de cuestionar la espacialidad hegemónica.

A través de denunciar el racismo y la impunidad con la que actúa el Estado frente al asesinato de Atahualpa, la lucha por su esclarecimiento y condena a los responsables movilizó a muchas otras personas —especialmente a niñas y adolescentes— a hacer visibles

experiencias de discriminación y criticar los discursos hegemónicos que les ubicaban en el lugar de raros. La expresión peyorativa de que lo que hacían los jóvenes que integraron *Crece desde el pie*, eran “cosas de chicos” toma sentido como acción que apuntaba a desarticular su crítica.

En la descripción de esas experiencias de discriminación, las desigualdades de clase social se vinculan con otras producidas a partir de características como el color de la piel o el aspecto físico y, de modo asociado, la vestimenta, el barrio de procedencia y el lugar de origen. Los relatos señalan que estas prácticas no operan de modo aislado, sino que son sistemáticas y cotidianas, y se materializan a través de instituciones como la policía y la escuela, así como también en la distribución y segregación en el espacio urbano. Caracterizarlas como racialización alude a que no involucran solo marcaciones étnicas, sino que lo que comparten —en principio— es producir clasificaciones de negritud, o de no blancura, desde el prisma del ciudadano argentino ideal. La operación ambivalente e implícita del racismo en la vida cotidiana presenta esas experiencias como subjetivas e individuales, y dificulta su expresión pública.

La vinculación de experiencias personales como estas con las historias familiares y las trayectorias de su pueblo lleva a muchas personas mapuche a caracterizar a la mayor parte de la población que vive en los barrios populares como indígenas. Esta identificación se basa, por un lado, en lecturas a contrapelo de las marcas racializadas producidas por los discursos hegemónicos; lecturas que apuntan a reconectar historias silenciadas en las cuales lo racial puede operar como signo y, al hacerlo, señalan su carácter disputado y heteroglósico. Por otro lado, se funda en explicaciones sobre los procesos históricos que presionaron a la mayoría de las personas mapuche a dejar sus territorios y migrar a los barrios más empobrecidos de las ciudades; historias que cuentan que no son nadie.

Con la frase “uno se cae y diez nos levantamos”, Taiana resumió la trayectoria recorrida desde el asesinato de Atahualpa a la creación de la comunidad, que en parte he reconstruido aquí. A partir de crear el grupo, no solo criticaron el aparato que vulneraba sus derechos, sino que orientaron una búsqueda sobre quiénes podían ser y qué podían hacer. Esa búsqueda compartida, a la que caractericé como un movimiento de subjetivación, les llevó por diversos caminos vinculados a experiencias previas. Para Inti, Taiana y Lilén, al igual que para otras personas que participaron en *Crece*, esas experiencias se vincularon con sentidos sobre el pasado transmitidos en sus familias a través de emociones, que coincidían con las que les habían llevado a encontrarse entre sí. Como parte de un proceso de sanación descrito como “florecer”, resignificaron esas emociones y articularon relacionalidades con “raíces” que les daban “un piso”. Fue desde esas articulaciones de sentidos que conformaron la comunidad *Waiwen Kürruf*. Las emociones no constituyeron en este recorrido un dato de color, sino que fueron centrales en cada uno de estos pasos, tanto para comprender como para orientar acciones. Narrar el dolor y las vivencias en torno a las experiencias de violencia fue un aspecto medular desde el que constituirse como sujetos políticos y configurar lazos de comunidad. En este caso, las emociones también orientaron la articulación de sentidos de pertenencia y transmisión de memorias como parte del pueblo mapuche.

La frase que da nombre a este apartado no solo es un verso de la canción de la que tomó el nombre el grupo, sino que en una entrevista se la describió como uno de sus *slogans* (Medín, 2010). Allí, ante la pregunta por su sentido, Lighuen, hermana de Inti, explicó que las revoluciones tienen que ver “con el cambio que cada uno puede realizar desde el lugar en que vive”. Los cambios que produjeron desde *Crece desde el pie* fueron vitales para sus protagonistas y también en términos sociales. En la medida en que las experiencias de violencia como las que relataron y como las vividas por sus familiares y ancestros mapuche sigan siendo



definidas hegemónicamente como *naturales*, sanar continúa siendo un camino complejo, crítico y profundamente político.

## Capítulo 5.

### **“No sé qué tenemos que demostrar”. Desplazamientos e impensables del dispositivo de pérdida de identidad en la experiencia de la *lof* Lonconao Ñanculeo Diumacán**

“Quizás hoy estaríamos en un lugar distinto si tuviéramos esos papeles”, dijo Carmen Diumacán (comunicación personal, 23 de abril de 2016), y concluyó el relato sobre la visita de su tío hace unos años para encargarnos, a ella y a su familia, que permanecieran en el campo que históricamente habían tenido en el territorio de la comunidad mapuche Las Aguadas, en la zona costera de Río Negro conocida como Bahía Creek<sup>75</sup>. Esa tarde, mientras tomábamos mate en la carpa armada frente a la gobernación en Viedma y mirábamos la plaza vacía de la hora de la siesta, me contó la historia del reclamo territorial que llevaban adelante desde hacía años, marcada por el despojo de territorio y animales por parte de la familia Paesani, así como también por el cuestionamiento del Estado provincial y los medios de comunicación hegemónicos a su reclamo y su pertenencia mapuche. Un tiempo después, me incorporé al trabajo que había iniciado la familia para reconstruir su historia.

Frente a mi pregunta sobre prácticas y situaciones de su infancia, que reconocieran como mapuche, solían expresar que las personas mayores “nunca quisieron hablar”, mientras describían sus vínculos con los saberes y recuerdos mapuche más por lo no transmitido que por su positividad. De una manera a la que yo caracterizaba como contradictoria, parecían asumir la pérdida de identidad, a la vez que recuperaban recuerdos y sostenían su proyecto de volver al territorio, lo cual llevó a la familia a mantener un acampe frente a la gobernación, durante más de setenta días, mientras desarrollaban una estrategia de lucha que implicaba “demostrar” quiénes eran. En varios de nuestros encuentros reflexionaron críticamente sobre ese requisito.

---

<sup>75</sup> La comunidad Las Aguadas incluye a varias familias que desde principios del siglo XX se fueron asentado y han vivido en ese territorio. Dentro de ese entramado social, trabajé con una de esas familias: Lonconao Ñanculeo Diumacán. Para una caracterización de la comunidad Las Aguadas, se pueden consultar los trabajos de Lidegaard (2002) y Szmulewicz et al. (2019).

A partir del trabajo en torno a la memoria compartido con la *lof* Lonconao Ñanculeo Diumacán en el contexto de su lucha territorial, en este capítulo me interesa analizar los efectos de sujeción que produce el discurso hegemónico sobre la pérdida de identidad y el mestizaje degenerativo, así como las reflexiones y posicionamientos de esta familia en torno a ese discurso y a sus vínculos con el pueblo mapuche. Esta propuesta implicará analizar algunos desencuentros vividos en el campo, que me llevaron a explicitar supuestos desde los que partía, y a complejizar mi comprensión sobre sus historias.

El comentario de Carmen sobre los papeles deja entrever la posición en la que el Estado les exigía estar; posición de la que paralelamente les expulsaba —en base a discursos que afirmaban la pérdida de identidad y negaban el reclamo de la familia— o bien les exigían demostraciones para considerarlo válido. Argumento, en primer lugar, que el discurso sobre la pureza y la pérdida de identidad opera como un *dispositivo*, que establece requisitos y normas mediante las que se exige que las personas que se reconocen como mapuche demuestren esa pertenencia —frente a la amenaza de que se les criminalice— o bien renuncien a ella, y asuman a las pérdidas como irreversibles. En segundo lugar, planteo que, en el contexto de su lucha territorial, algunos integrantes de la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán a menudo se posicionaban en relación al dispositivo no tanto mediante su acatamiento ni su rechazo, sino a través de *desplazamientos*. Como efecto de dicho dispositivo, que establecía como únicas posibilidades un ideal de pureza o la pérdida irreversible de identidad, esos posicionamientos resultaban *impensables* para la mirada estatal, y también para mi mirada inicial. Lo impensable se manifestaba también en que, a través de silencios, pérdidas y experiencias no marcadas como mapuche, sus ancestros y ellos transmitieron sentidos de pertenencia.

Tal como he presentado en profundidad en los primeros capítulos, el concepto *dispositivo* ha sido propuesto por Foucault (2008) para referir a un agenciamiento histórico que articula formas de saber y relaciones de poder, que opera modelando y orientando los procesos

de vida, y produce a individuos (disciplinas) y/o a las poblaciones (biopolítica) de una manera determinada. El concepto *impensable* fue propuesto por Pierre Bourdieu (2007) para referir a aquello que los instrumentos de pensamiento de una época no permiten conceptualizar. Al retomar este concepto en su análisis sobre la Revolución de Haití, Michel Rolph Trouillot (1995) demostró que las memorias subalternizadas pueden no solo ser reprimidas y excluidas del espacio público, sino construidas como *impensables* para la epistemología occidental y la narrativa histórica oficial. De acuerdo con Ramos (2008), las premisas en las que se basa la memoria y la política mapuche son en gran medida impensables para la memoria y la política hegemónica, en tanto articulan y vinculan dimensiones que desde una perspectiva occidental son ontológicamente diferentes, e implican formas de transmisión signadas por contextos de violencia y subalternización.

Analizaré los posicionamientos de Carmen y sus familiares en relación con el discurso hegemónico a partir del argumento de que los procesos de sujeción-subjetivación son constitutivamente ambivalentes (Butler, 2001; Hall, 2003). Desde esta perspectiva, la sujeción no es simplemente una instancia de negación represiva, sino que establece las condiciones que hacen posible asumir una identificación y un posicionamiento frente a ella; es decir, devenir sujeto, en un proceso que es abierto e inacabado. Me detendré en el concepto *desplazamiento* planteado por Butler (2019), quien analiza la producción material de los cuerpos sexuados, y plantea que no son una realidad biológica previa a lo social, sino que son producidos a través de la *reiteración performativa* a lo largo del tiempo de la norma heterosexual. La norma establece, así, cuáles son los cuerpos que importan y que tienen materialidad<sup>76</sup>, y produce como repudiado a aquello que queda por fuera, pero que la constituye. A la vez que reproducen la norma, estas reiteraciones son instancias en las que pueden producirse desvíos o

---

<sup>76</sup> En la versión original en inglés (*Bodies that matter*), *matter* implica un juego de palabras, que remite tanto a importar (que algo sea importante) como a materia.

desplazamientos que la alteren o subviertan, como parte del proceso mismo de su operación. También, como sostiene Ahmed (1999), pueden ser instancias a través de las cuales se reafirme la norma, cuando esta actúa mediante operaciones ambivalentes —tales como las que, en base a la propuesta de Bhabha (2002), he caracterizado en capítulos anteriores en torno al racismo—. Lo que me interesa recuperar de esta discusión es que la inscripción de la norma no es un proceso lineal ni dado, sino que permanece abierto aun cuando está atravesado por profundas desigualdades de poder, y que la política puede ocurrir aun cuando no se asuma y declare una posición de sujeto clara.

Este capítulo se divide en cinco apartados. En el primero, analizaré el discurso sobre la pureza y la pérdida de identidad como un dispositivo, en cuyo marco las agencias estatales y los medios de comunicación establecieron exigencias para que la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán demostrara su pertenencia en el contexto del conflicto territorial. En el segundo, reflexionaré sobre los procesos a través de los cuales recuperan memorias a partir de compartir *gütxam* (relatos históricos o verídicos), prácticas cotidianas e interpretaciones sobre los silencios y las decisiones de las personas mayores de no transmitir sus saberes. Posteriormente, analizaré el relato sobre el consejo que el tío les transmitió y las reflexiones en las que vinculan *los papeles* del campo, que se perdieron, con otros acontecimientos de despojo territorial vividos por la familia. En el cuarto apartado, reflexionaré sobre los modos en que mis diálogos con ellos y la lectura grupal de una versión anterior de este capítulo (Cecchi, 2020b) fueron abriendo preguntas sobre mi percepción como antropóloga respecto a sus posicionamientos y, particularmente, sobre la pérdida de identidad. Finalmente, analizaré sus acciones cotidianas en relación con el dispositivo de pérdida de identidad como desplazamientos.

El *corpus* a analizar está compuesto principalmente por registros producidos a partir de anotaciones tomadas en Viedma, en encuentros con integrantes de la familia mencionada entre marzo de 2016 y diciembre de 2019. También incluye entrevistas realizadas en el año 2016 por

Manuel Barrio y Yanina Miranda con la mamá, las tías y los tíos de Manuel. Agradezco a Manuel y a Yanina haberme cedido copias de esas grabaciones. Por último, incorpora noticias relativas al conflicto territorial, parte del expediente de tierras sobre el mismo y actas de bautismo de ancestres de la familia.

### **La compulsión a recordar y demostrar**

Entre mates, fotos y la televisión de fondo, las hermanas Ñanculeo Diumacán me contaron a lo largo de varias tardes su historia familiar. En las charlas, no duraban mucho en mantener el silencio, para intervenir sobre lo que otra decía. De una historia surgían otras, y las conversaciones se superponían, se interrumpían o cambiaban sin concluir el tema del que veníamos hablando. Cada tanto, los gritos y las risas marcaban el hallazgo de un buen recuerdo. Por el contrario, los recuerdos tristes o dolorosos apagaban la conversación. A la par de recordar el pasado, en esos encuentros, reflexionaron sobre el reclamo que realizaban y sobre la exigencia estatal de *demostrar* quiénes eran, vinculada a su criminalización y a los supuestos hegemónicos sobre la pérdida de identidad.

Los hijos e hijas de esta familia nacieron y vivieron la mayor parte de su infancia en “los médanos”, y migraron a la ciudad de Viedma hacia el fin de esta etapa. Rosa, de algo más de sesenta años, es la mayor, “la que más se acuerda” según sus hermanas, y la que más tiempo vivió en el campo: “¡Toda la vida!”, dijo en el primer encuentro que tuve con ella, en el que también participaron sus hermanas y su nieta (Rosa Ñanculeo, comunicación personal, 14 de marzo de 2017). Ailén, de dieciséis años, se apuró a corregirla: “Abuela, ¡qué toda la vida! si ahora estamos acá, ¡yo me vine cuando tenía cuatro!”. Para ella, los doce años que llevaba en Viedma se parecían más a “toda la vida”, que los cuatro transcurridos en el campo. Para Rosa era al revés; eran esos recuerdos en Las Aguadas los que despertaban en ella ganas de seguir

proyectando un futuro en los médanos y los que la impulsaron a volver al territorio a principios de 2018.

Carmen es unos años menor que Rosa, pero en el campo la siguen recordando como Carmencita. En esa charla comentó enojada cómo, en una reunión, una funcionaria del Estado provincial les había cuestionado su origen cuando les dijo: “Ustedes no son de allá”. Aurora, “la flaca”, se apuró a explicarme el asunto y, discutiendo con el discurso estatal, mencionó que “en un sentido nosotros somos de allá, porque nacimos allá”. Virginia reafirmó lo dicho por Aurora agregando que eso está registrado en las partidas de nacimiento. Aunque no pudieron ir a la escuela, saben qué dicen determinados documentos familiares. En un encuentro anterior, había planteado que la deslegitimación de su reclamo atraviesa su cotidianeidad: “No sé qué tenemos que demostrar”, concluyó entonces (Virginia Diuacán, comunicación personal, 23 de junio de 2016).

Desde los documentos, desde las experiencias, desde la “bronca” (Virginia Diuacán, comunicación personal, 23 de junio de 2016), ellas discutían con el discurso hegemónico que presenta a su familia como oportunista debido a la iniciativa de volver al territorio después de muchos años de vivir en Viedma. En las últimas décadas, distintos sectores del pueblo mapuche comenzaron a cuestionar las representaciones que evalúan la migración del campo a la ciudad como *aculturación* o *pérdida de pureza*, y a explicar esos procesos como resultado de las mismas políticas de despojo territorial por parte del Estado (Cañuqueo, 2004; Kropff Causa, 2008). La obligación de asistir a la escuela y la imposibilidad para su familia de sostenerla por la necesidad de trabajar y por la lejanía de los establecimientos educativos, las dificultades para acceder al sistema de salud, el disciplinamiento por parte de la policía, el aumento de la pobreza y, entre los varones mayores, el consumo problemático de alcohol —ambos relacionados con

el accionar en pos de apropiarse de su territorio y hacienda de la familia Paesani<sup>77</sup>— condicionaron a la familia a migrar de Las Aguadas a Viedma.

Enunciados como el expresado por la funcionaria pública permean la política estatal, que obstaculiza y deslegitima la decisión de esta familia de volver al territorio, a través de la criminalización de sus medidas de protesta y de exigencia de documentación probatoria de su pertenencia. En 2016, la Dirección de Tierras provincial argumentaba que no podía hacer lugar a su reclamo porque no tenían constancia de personería jurídica como comunidad; un trámite difícil de realizar y que no debería ser requisito para el ejercicio de sus derechos (“La comunidad Las Aguadas en la Dirección de Tierras”, 2016). Estas acciones fueron enmarcadas en medios locales a partir de instalar la sospecha sobre la legitimidad del reclamo y de la pertenencia mapuche de la comunidad, tal como ilustra la siguiente nota publicada en el diario *Noticias Net*:

Arrogándose ser representantes de una comunidad mapuche, exigieron al director de Tierras, Enrique Álvarez Costa, que ordene el desalojo del inmueble fiscal rural ubicado en inmediaciones de la villa balnearia Bahía Creek, que ocupa un permisionario reconocido por el organismo desde hace más de 20 años (“Denuncia penal del gobierno por ocupación de la sede de la Dirección de Tierras,” 2016).

La noticia plantea que pertenecer o representar a una comunidad mapuche es algo que se “arroga”. El término arrogarse refiere a atribuirse algo y, de acuerdo a algunos diccionarios, conlleva una connotación de arbitrariedad o despotismo. En el texto, “arrogándose” —referido a la comunidad— contrastaba con “reconocido por el organismo” —en alusión a la familia cuya usurpación la *lof* denunciaba—. Esta construcción léxica remite a los desiguales criterios con los que se miden las pertenencias y reconocimientos de personas mapuche y no mapuche en los medios de comunicación hegemónicos.

---

<sup>77</sup> En el apartado siguiente de este capítulo ampliaré los detalles del conflicto.



Los comentarios de las hermanas Ñanculeo Diumacán y la noticia en el diario exponen que el discurso sobre la pérdida de pureza que he analizado en los capítulos anteriores produce efectos de sujeción. La deslegitimación de su reclamo y sus derechos se instalaron fundamentalmente a partir de la sospecha sobre si eran o no mapuche y, como correlato, de las exigencias de que *demonstraran* su pertenencia. En esta sospecha opera el discurso que define a la descendencia —tal como analicé en el segundo capítulo— como un proceso de mestizaje degenerativo irreversible. En el saber hegemónico sobre el mestizaje, plantea De la Cadena (2007), opera la lógica del pensamiento moderno, que lo define como una traducción, mezcla o hibridez, que simultáneamente produce una posición definida como pura, no mezclada. Desde esa perspectiva, el ideal de pureza mapuche se representa por contraste respecto a lo que la ciencia estableció que los actuales *descendientes* son. Como analicé previamente, el discurso sobre la descendencia implica que determinadas prácticas y experiencias, que no se condicen con el estereotipo de mapuche *puro*, sean valoradas negativamente y definidas como cambios y pérdidas irreversibles, a la vez que se las asume como individuales y libremente elegidas. Como correlato, el estereotipo de pureza articula determinadas características, entre las que se encuentran vivir en el campo y no haber migrado a la ciudad, como se les exigía a las hermanas Ñanculeo Diumacán.

Bajo las políticas asimilacionistas, el discurso de la pérdida de identidad operó en función de producir a los sujetos como argentinos, desmarcados étnicamente y blanqueados. A la vez, (tal como analicé en el cuarto capítulo) la racialización y el racismo continuaron inscribiendo alterizaciones a través de operaciones ambiguas —que construyeron a quienes se asimilaban como *casi iguales, pero no exactamente*— como parte de la mimesis colonial, a partir de la cual se establecen mecanismos de control y sospecha sobre los sujetos racializados. En el presente (como describí también en el segundo capítulo), la ambigüedad opera también sobre quienes se identifican como mapuche y exigen el reconocimiento de derechos como

indígenas: una vez más, se les define como *casi iguales, pero no del todo*, aunque, en este caso, al estereotipo de mapuche *puro*. Así, en determinados contextos vinculados a la experiencia de la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán, los discursos sobre la pérdida de identidad y la pureza se manifestaban como dos caras de una misma moneda, que les imponían exigencias acerca de lo que eran, lo que no, y lo que tenían que demostrar para llegar a ser.

Los criterios y requisitos que los discursos hegemónicos exigen —en este caso a la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán— orientan las conductas de las personas, de manera tal que se espera que lleguen a comportarse y/o ser de un modo determinado; es decir, inscriben sujeciones. Como dispositivo, el discurso sobre la descendencia y la pérdida de identidad produce a las personas que no cumplen con el ideal de pureza como incompletas y como sujetos que no podrían ser más que pasivos, frente a un proceso que se plantea como irreversible y que viene dado. Como retomaré más adelante, en este capítulo y en el próximo, esos discursos llevan a los sujetos a preguntarse si *pueden ser* mapuche y, en muchos casos, a asumir que las pérdidas son irreversibles. Además, a partir de tales estereotipos, emergen sospechas que criminalizan a quienes se corren del lugar de inevitabilidad y se preguntan por sus vínculos con el pueblo mapuche, o se identifican como parte del mismo. La hegemonía redobla, así, la vigilancia y las exigencias sobre estos sujetos respecto a su aboriginalidad.

La criminalización de la lucha de la *lof* Lonconao Ñanculeo Diumacán tomó en ese momento distintas formas, tales como detenerles por permanecer en la Dirección de Tierras de Río Negro en demanda de una respuesta a su reclamo, iniciarles causas penales e imponerles restricciones para acceder a su territorio. La noticia citada no contaba que el reclamo territorial de la comunidad había sido reconocido por la Comisión Investigadora para el Relevamiento de Transferencias de Tierras Rurales (CITTR)<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> La CITTR se expresó del siguiente modo en torno al conflicto: [Existió una] conducta al menos irregular por la Dirección de Tierras [...] se actuó arbitrariamente beneficiando a una parte —al Sr. Paesani—, en perjuicio de

El discurso sobre la pureza y la pérdida de identidad operó como dispositivo orientado reiteradamente a limitar el proceso de lucha territorial protagonizado por la familia. Así, mientras en determinadas ocasiones se les exigieron requisitos a demostrar para que su palabra fuera considerada y enmarcada en los derechos que tienen como miembros del pueblo mapuche, en otras, la sospecha sobre la identidad reforzó los estereotipos públicos, que les presentaron como delincuentes y que se expresaron no solo en noticias, sino en el accionar del Estado. En este contexto, los procesos de memoria desarrollados por la familia implicaron reflexionar sobre cómo las historias transmitidas, pero también las no transmitidas, se vinculaban con su pertenencia mapuche.

**“La historia es la que habla por nosotros, de por qué estamos ahí desde hace mucho”**

Los criterios hegemónicos sobre el ser mapuche exigen, además de haber permanecido en el ámbito rural, conocer diacríticos tales como la lengua, piezas de arte verbal, rituales, relatos ordenados y completos sobre los recorridos y las genealogías familiares. Como parte de sus procesos de recordar, la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán pone en común reflexiones en torno a historias de los ancestros o *gütxam*, pero también a no saberes, silencios, recuerdos personales no marcados como mapuche y *memorias hábito* —definidas por Paul Connerton (1993) como conocimientos y recuerdos corporales que existen en la medida en que son puestos en práctica, y que se adquieren sin necesidad de una reflexión explícita sobre su ejecución—. Estas experiencias son recuperadas como parte de la memoria familiar en el contexto actual de lucha y transmiten no solo una versión, sino un marco mapuche de la memoria. Este marco impugna las representaciones hegemónicas, que silencian y niegan las acciones perpetradas por

---

antiguos pobladores que están siendo perjudicados puesto que se han visto considerablemente reducidos en la extensión de tierras que poseen (CITTR, 2012, p. 13. En Dirección de Tierras, 1988, p. 42).

el Estado argentino durante y con posterioridad a las campañas militares de fines del siglo XIX. La transmisión de estos sentidos orienta las formas de acción política que asumen como familia —particularmente en relación a su decisión de *recuperar* su identidad y *volver* al territorio—, desde las que reflexionan sobre las representaciones y exigencias hegemónicas sobre ser mapuche en el presente. En este apartado, analizaré los procesos de memoria en torno al *gütxam* transmitido acerca de la llegada de los primeros ancestros, así como los sentidos elaborados en torno a lo no transmitido, y a lo impensable que resulta esta transmisión en términos hegemónicos.

En nuestros encuentros, Carmen y Virginia solían decir que ellas no saben mucho sobre el pueblo mapuche. Rosa y su marido Julio, por ser mayores y quienes más tiempo han vivido en el campo, conocen más sobre la historia de la llegada de su familia a Las Aguadas. En una charla con Manuel y Yanina en 2016, Rosa les contó que quienes primero llegaron al territorio a principios del siglo XX fueron Carlos Lonconao y su abuela Maximiliana Lonconao, por entonces una niña:

La abuela Maximiliana dice que vinieron ellos, viste, en el tiempo de la guerra, decían ellos, que vinieron disparando, y ellos, parece que el viejo Carlos Lonconao, la asentó con el apellido de él. . . . Ellas [Maximiliana y Lorenza, una de las hijas de Lonconao] conversaban que los habían traído, que habían venido disparando, decía la tía Lorenza, del tiempo de la guerra, viste (Rosa Ñanculeo, en Manuel Barrio y Yanina Miranda, comunicación personal, 2016).

Julio agregó:

Tiempo de guerra, cuando corrían los malones, viste, que la corrían a la gente. . . . Disparaban, viste. Contaban ellos los viejos, viste. . . . La vieja Lorenza contaba que vinieron disparando, porque dicen que los corrían, viste. Los querían matar, los agarraban, o los agarraban y los tenían ahí ¡encerrados presos! . . . Ellos vinieron

disparando de ahí, viste, y se agarraban su lugar. Por eso ellos vinieron a este lugar (Julio Caro, en Manuel Barrio y Yanina Miranda, comunicación personal, 2016).

Rosa y Julio narraron el *gütxam* que les transmitieron las personas mayores sobre el “tiempo de la guerra”, en referencia a las campañas militares de fines del siglo XIX en Pampa y Patagonia. El uso que hizo Julio del término *malón* para referirse a las expediciones militares atraviesa generalmente a los relatos mapuche (Delrio y Malvestitti, 2018; Pozo Menares, 2017; Ramos, 2008). Al hacerlo, impugna su uso hegemónico —mediante el que suelen describirse acciones violentas por parte de los pueblos originarios hacia la sociedad argentina— y se constituye en un *índice histórico*. De acuerdo con Charles Briggs (1986), el índice histórico es un signo lingüístico que tiene un sentido referencial, y otro que señala y actúa sobre el contexto comunicativo de la interacción. Dichos índices remiten, por lo tanto, a contextos culturales e históricos particulares y, al hacerlo, refuerzan los sentidos de pertenencia entre quienes comparten sus usos. Al usar esta expresión, Julio estableció como tópico de la conversación un marco de interpretación sobre el pasado, que le fue transmitido junto con la narración de los acontecimientos vividos por “la gente de antes”. Este marco, tal como expresa el uso cargado negativamente del término *malón*, es crítico del relato oficial, que borra de la historia el ejercicio sistemático e intencional de la violencia estatal y presenta a la *Conquista del desierto* como acontecimiento fundacional del progreso.

La historia que el pueblo mapuche transmite sobre ese período define a la acción estatal como irracional, marcada, como contaron Rosa y Julio, por experiencias de persecución, captura, reclusión y muerte. El cruce de esta memoria con documentación oficial da cuenta del despliegue de políticas estatales de desmembramientos familiares, matanzas, deportaciones y trabajo forzado, reclusión en campos de concentración, desplazamientos territoriales, que fueron analizadas como *genocidio* por la Red de Investigadorxs en Genocidio y Política Indígena (Bayer, 2006; Delrio et al., 2010, 2018). El relato de Rosa y Julio señala el carácter

disruptivo de la movilidad, el despojo de posesiones y la expulsión de los territorios en ese período a través de enunciados tales como “corrían los malones” y “disparar” como única forma de evadir esa violencia.

En las historias sobre el “tiempo de la guerra”, tal como refieren a esa época, el período posterior a la conquista está caracterizado por los recorridos en busca de un lugar que “agarrarse”, un lugar que para Carlos Lonconao, Maximiliana y Lorenza fue Las Aguadas. Ramos (2010) ha analizado que fue un momento de recomposición de grupos de pertenencia a través de prácticas de familiarización que excedían la consanguinidad. La trayectoria de Maximiliana, que era una niña cuando fue adoptada por Carlos Lonconao y llegó a Las Aguadas, se enmarca en la experiencia de muchos niños mapuche que después de las campañas militares perdieron a sus familias, por lo que conformaron nuevos lazos de parentesco (Delrio y Ramos, 2011).

Sobre de dónde venían, cómo llegaron y por qué se establecieron en Las Aguadas, las respuestas eran inciertas en algunos casos, confusas en otros, pero disparaban el recuerdo de que la “familia de antes” no le contaba a los niños estas cosas, ni les transmitía prácticas y saberes marcados como mapuche. Después de que les mandaban a dormir, escuchaban clandestinamente charlas en las que las personas mayores “tomaban el té y contaban cómo era la vida de antes” o a veces hablaban en una lengua que no sabían cuál era (Virginia Diumacán, Carmen Diumacán, Rosa Ñanculeo, comunicación personal, 25 de abril de 2017). Carmen recordó que la abuela Maximiliana decía que hablar sobre temas vinculados al pueblo mapuche era peligroso y que, cuando le preguntaban, “nos decía ‘déjense de joder con eso’ y nos sacaba a trapazos” (Carmen Diumacán, comunicación personal, 30 de enero de 2017). “Ella no quiso enseñar nada, ni a hablar, ni a hacer *matras* (tejido realizado en telar mapuche)”, agregó Virginia. Otra vez contaron que algunas personas de la familia se cambiaron el apellido de origen mapuche por otro de origen europeo:

V: Porque era algo que los, los [llamaban] negros, era medio jodido era.

C: No sé, o los obligaban que no podían tener ese apellido, creo que algo así era.

V: Se cambiaron el apellido. . . . Porque en ese tiempo yo me acuerdo que entraban los milicos pero ¡a full! No era que venían pidiendo permiso (Virginia y Carmen Diuacán, en Manuel Barrio y Yanina Miranda, comunicación personal, 2016).

En base a los discursos asimilacionistas, ellas habían aprendido desde niñas, orientadas por las personas mayores de la familia, a desmarcar experiencias y conocimientos relacionados al pueblo mapuche. Ahora que desarrollaban proyectos vinculados con esa pertenencia, sin embargo, se les exigía que recordaran aquello silenciado, o que demostraran ser portadoras de los diacríticos asociados al estereotipo de pureza que anteriormente su familia se había visto forzada a invisibilizar.

Además de lo transmitido, recordar e interpretar lo no transmitido se configuró entonces como dimensión desde la cual reflexionar sobre sus vínculos con el pueblo mapuche. En las conversaciones sobre por qué las generaciones anteriores decidieron no transmitir esos saberes, aparecieron distintas formas de experimentar las relaciones de subalternización por parte del Estado. Cuando hablamos de este tema en nuestro primer encuentro, Manuel, bisnieto de Maximiliana, reflexionó: “Es probable que haya sufrido el tema de la corrida y por eso no quería saber nada [con contar]” (Manuel Barrio, comunicación personal, 23 de junio de 2016). Su interpretación y el recuerdo de Carmen de que su abuela decía que hablar sobre el pueblo mapuche era peligroso, dan cuenta de cómo el sentido traumático y doloroso de lo que Maximiliana recordaba sobre las campañas militares se transmitió a través de su decisión de no contar ni enseñar. Como analiza Das (2008a), hacer silencio frente a experiencias de sufrimiento social puede ser un modo de preservarse y preservar a otros, y construir una vida digna. En este sentido, la decisión de no contar constituye un posicionamiento, que produce vínculos en torno a los silencios y las historias no transmitidas. Como argumenta Dwyer

(2009), los silencios no siempre connotan olvido o ausencia de significación, sino que pueden ser formas de agencia a través de las cuales se transmiten sentidos sobre el pasado, sobre todo cuando este se vincula a experiencias que no son habilitadas por las memorias hegemónicas. En este caso, Maximiliana no relató lo que recordaba, pero a través de la decisión de no contar sí transmitió sentidos y marcos de lectura sobre esos acontecimientos. En base a estos sentidos, su familia vincula lo no narrado con el sufrimiento causado por la *Conquista del desierto*.

Manuel participa en la lucha del pueblo mapuche desde hace más de diez años. Para su mamá Virginia y sus tías, él es el que más sabe del “tema mapuche”. Es también el que inicialmente impulsó la recuperación territorial y de “la identidad” (Manuel Barrio, comunicación personal, 23 de junio de 2016). Él interpretó los silencios como parte de una historia de resistencia de su familia al Estado y a los propietarios vecinos, que continuaron actuando en pos del despojo territorial una vez concluidas las campañas militares:

[Al territorio] lo ven como forma productiva, de cuántos animales puedo meter ahí.

Pero para nosotros es mucho más que eso, hay una historia fuerte en el lugar. Hubo una resistencia de un abuelo, que estuvo preso dos años. Se tuvo que dejar de hablar la lengua, que es parte también de una resistencia (Manuel Barrio, comunicación personal, 20 de julio de 2016).

La experiencia reciente de lucha por la recuperación del territorio y la identidad se enmarcaba para Manuel en la historia de largo plazo y en las acciones de su familia para transformar las posiciones que les fueron impuestas en las relaciones de poder. Además de los *gütxam* y los silencios, él advirtió sobre la perspectiva de su mamá, sus tías y tíos que “quizás vos les hablás de la cuestión mapuche y ellos dicen que no saben nada, pero después ves que mucho de lo que hacen es mapuche” (Manuel Barrio, comunicación telefónica, 15 de febrero de 2018). Su descripción refería a la *memoria hábito*, transmitida en prácticas corporales cuya historia no necesariamente es explicitada discursivamente ni marcada como mapuche.



Su comentario señala la dificultad que implicaba para su mamá, al igual que para sus tías y tíos, desprenderse de los criterios hegemónicos sobre la identidad y la memoria para valorar sus conocimientos. Mientras desde estos criterios se esperaba que su memoria fuera completa y estática (que siempre hayan recordado todo), o que siempre hubieran sido conscientes de que son y hacen cosas mapuche, sus familiares, primero que nada, afirmaban que no sabían. Después contaban —que cuando eran chicas se movían entre diferentes zonas para sostener la veranada y la invernada, que no había alambrados, que las fiestas convocaban a todas las familias de Las Aguadas y duraban de un día para el otro— o hacían cosas que aprendieron de las personas mayores en su familia cuando vivían en el campo —como, por ejemplo, usar plantas del campo para curarse, teñir lanas con raíces o realizar ofrendas cuando carneaban un animal—. Aunque ellos puede que no, Manuel sí marca estos conocimientos como mapuche.

La familia Lonconao Ñanculeo Diumacán interpreta la interrupción en la transmisión de recuerdos como parte de experiencias dolorosas, situaciones de vergüenza y de peligro, pero también como formas de resistencia desplegadas desde el momento mismo de “venir disparando” del *malón wigka*. Como han demostrado distintos trabajos, los *no saberes* (Nahuelquir et al., 2011), los recuerdos que se presentan como fragmentos aparentemente inconexos (Ramos et al., 2010; Ramos y Rodríguez, 2020; Rodríguez et al., 2016), las *memorias hábito*, que no son representadas en el plano discursivo, y los silencios (Ramos y Nahuelquir, 2013) pueden ser resignificados por las personas y las agrupaciones mapuche y tehuelches como parte de las memorias colectivas.

Para el Estado es impensable no solo la historia que esta familia recupera, sino la posibilidad misma de que se haya continuado transmitiendo, a pesar de que el relato hegemónico construyó a las experiencias de violencia genocida ocurridas en el marco de la

Conquista como un *no evento*<sup>79</sup> (Delrio, 2010). Resulta impensable también que quienes recuperen esta historia sean personas que, ubicadas en múltiples posiciones de subalternidad —mujeres, con educación escolar incompleta y que trabajan en condiciones de precariedad como empleadas domésticas—, se repositionaron como sujetos políticos e instalaron una carpa frente a la gobernación para defender sus derechos como mapuche.

En paralelo al desarrollo del conflicto territorial actual, la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán conectó *gütxam*, silencios y prácticas habituales como parte de una historia marcada por la subalternización, que siguió a las campañas militares de fines del siglo XIX, pero también por las experiencias de lucha y de transmisión de sentidos mapuche. La frase que titula este apartado fue dicha por Manuel (comunicación personal, 20 de julio de 2016), y refiere tanto a las imágenes del pasado que restauraron en su trabajo de memoria —la “historia que habla”— como a la importancia de estas acciones para fundamentar sus reclamos actuales —“por qué estamos ahí desde hace mucho”. El proceso reciente de recuperación territorial adquiere sentido en relación a esa historia familiar, marcada por otras acciones de resistencia al despojo. En el siguiente apartado, analizaré la memoria familiar sobre los conflictos territoriales y me detendré en el mandato que un tío transmitió a sus sobrinas sobre la responsabilidad de continuar en el campo, que fue lo que motivó la recuperación actual.

### **Papeles perdidos, consejos guardados y la larga historia de disputa territorial**

En la mayoría de las charlas que tuvimos, Carmen y Virginia contaron la historia sobre el consejo y *los papeles* que el tío les quería transmitir, pero no pudo. Desde nuestros primeros encuentros, me pregunté qué sentidos sobre la memoria familiar y el conflicto territorial

---

<sup>79</sup> El concepto de *no evento* fue formulado por Trouillot (1995) para referir al silenciamiento historiográfico de la revolución de Haití. En su análisis, esta exclusión fue resultado de lo impensable que ha sido para el pensamiento occidental reconocer el protagonismo político de los esclavos.

transmitía ese relato. A primera vista, su centralidad en las explicaciones sobre la relación con el territorio parecía oponerse a su contenido de pérdida. En este apartado analizo dicho relato como una *entextualización*, entendida de acuerdo con Richard Bauman y Charles Briggs (1990) como el proceso de descontextualizar una porción de discurso, para convertirla en un texto que pueda ser recontextualizado y contado en otras instancias. Los papeles perdidos, junto a las visitas interrumpidas del tío, refieren no solo a la situación puntual que genera su falta, sino en términos más amplios, a la historia de condicionamientos y subalternización por parte del Estado en connivencia con la familia Paesani.

Analizada como una práctica discursiva del pueblo mapuche, esta entextualización refería a un consejo y a una herencia del territorio que se habían transmitido, que trascendían el sentido de pérdida y que orientaron las acciones de la familia hacia la recuperación. Lo que reafirmaban en cada contada sobre el tío era la herencia del consejo por parte de las personas mayores, en tanto práctica que construye relaciones sociales y transmite valores sobre su pueblo y en relación al territorio. Desde este relato discutían con la lógica estatal centrada en la documentación escrita, que ponía en duda la legitimidad de su reclamo territorial.

Cuando las hermanas Ñanculeo Diumacán se mudaron a Viedma con su madre y su padre —a excepción de Rosa—, siguieron viajando regularmente al campo a visitar a su abuela y tíos, quienes continuaron viviendo allí. Lucio, el mayor de los tíos, se hizo cargo de la hacienda de su madre hasta que, años después, cuando ella ya había fallecido, viajó a Viedma a entregarles la documentación importante del campo y los animales, y a aconsejarles que lo continuaran cuidando. En una charla que tuvieron en el campo con Manuel y Yanina, Carmen contó la historia de la visita de Lucio:

Cuando fallece mi vieja, que el tío va al pueblo [a Viedma] y bueno, les dice a todos, viste, que a ver qué iban a hacer con el campo, porque él ya estaba muy viejo, y que tenían que hacerse cargo del campo, viste, de los animales y eso. Dice: “No sé qué van

a hacer ustedes, si van a... ¡qué sé yo! el campo no dará mucho, pero por lo menos, lo, lo quieren tener, lo conservan”. A mi hermano le decía, pero mi hermano ese año, viste, estaba en la empresa, estaba bien, trabajaba bien mi hermano. Y dice: “No sé qué van a hacer con los animales, no será mucho, pero por lo menos los tienen para ustedes y el campo también, lo cuidan, lo tienen”. Cuando el tío va a hacer todos los papeles, no sé qué papel le faltó porque se había olvidado acá en el campo eh..., dice: “Bueno, yo para la otra semana voy a volver, eh, a hacer esos papeles”, porque faltaba uno de los papeles, no sé qué era que, algo de la señal, no sé. Mi hermana, la más chica nos, nos leía el papel que estaba hecho ahí, que le dejaba de nosotros para . . . y para Andrés. Pero mi hermano siempre le decía: “No, pero si vos todavía estas para estar”. “Sí, pero yo estoy más viejo ya, ustedes tienen que empezar”. Cuando el tío vuelve a buscar ese papel acá en el campo, ahí va donde lo matan (Carmen Diumacán, en Manuel Barrio y Yanina Miranda, comunicación personal, 2016).

El discurso de Lucio fue recibido por sus sobrinas y su sobrino como un consejo o *gülam*, una práctica discursiva del pueblo mapuche, que según Lucía Golluscio (2006) es fuertemente performativa y socializadora, en tanto “se define a las acciones y actitudes propuestas en los *gülam* como obligaciones sociales relacionadas con sentidos de pertenencia cultural muy antiguos, pero cuya realización queda abierta a la decisión y las circunstancias personales de la vida del destinatario” (p. 103). La recepción de este discurso como un consejo se basa, en primer lugar, en haber sido transmitido por su tío, quien no solo era mayor, sino que había ocupado un lugar importante en su crianza en el campo y vivió allí toda su vida. El *gülam* es un acto de habla directivo, que se caracteriza por ser monológico y dirigido por una persona adulta a otras más jóvenes con quienes comparte vínculos estrechos —familiares y/o comunitarios— y a través del cual no solo transmite su voz, sino también la de sus ancestros. Tiene la particularidad de ser un discurso directivo, suavizado mediante el uso de modalidades

verbales no imperativas —en las que se expresa que quien emite el consejo no espera una respuesta inmediata por parte de quien lo recibe— y de la cercanía entre ambas personas —que se manifiesta en el uso de una clave formal, pero a la vez afectiva.

En la cita de Carmen sobre lo que Lucio les dijo, son reconocibles el carácter de mandato del consejo (“ustedes tienen que empezar”), y a la vez su atenuación al punto de casi parecer una sugerencia: “No sé qué van a hacer”. Estas expresiones se relacionan, por un lado, con las características de los *gülam* como consejos cuyos mandatos están suavizados, pero, por otro lado, con el reconocimiento por parte de Lucio de un contexto que condicionaba las posibilidades de sus sobrinas y sobrino de mantener el campo, tanto por la vida que llevaban en la ciudad como trabajadores asalariados, como por la creciente desvalorización de la actividad productiva en el campo: “No será mucho”. Por último, la locución “qué sé yo”, expresa la duda, y la interpelación de Lucio, respecto a si su consejo sería recibido de esa manera o, en otras palabras, si su voz sería considerada por sus sobrinas y su sobrino como un discurso de autoridad.

Tanto las decisiones posteriores de la familia como su reiterada alusión a este acontecimiento expresan que el consejo de Lucio fue asumido y ha orientado sus acciones. A partir de entonces aumentaron las visitas al campo, comenzaron a desarrollar su reclamo y emprendieron acciones directas para recuperar el territorio usurpado por el propietario vecino y, en los últimos años, algunas personas regresaron o se instalaron allí. Este proceso al que definen como “de lucha” implicó recordar y resignificar experiencias personales y transmitidas por las personas mayores como parte de sus vínculos con el pueblo mapuche. Los efectos del consejo de Lucio señalan su vigencia como práctica mapuche, que habilita sentidos de pertenencia y comunidad.

Carmen y Virginia produjeron una entextualización sobre la visita y consejo de Lucio, que relataron en la mayoría de los encuentros que tuvimos. El consejo de Lucio, a su vez, es

un texto en sí mismo, al que enmarcaron en el relato sobre las circunstancias en las cuales fue transmitido y la pérdida de los papeles. Esta narración expresa y refuerza el mandato del consejo y los lazos afectivos y comunitarios entre sobrinas y sobrino, su tío y el territorio. Además, legitima el lugar de Carmen y sus hermanas como público destinatario de ese consejo, y como responsables de llevar a cabo el mandato del tío y cuidar el campo. El peso del consejo como práctica de transmisión intergeneracional de la responsabilidad sobre el territorio se manifiesta en el comentario en el que Carmen, después de contar la historia del consejo de su tío, vinculó la recuperación territorial con su transmisión a las próximas generaciones de la familia: “No creo que uno esté tan equivocado. Porque uno siempre tiene que pensar para la familia. Suponete que están los sobrinos y dice: ‘Bueno, un día yo no puedo más, los sobrinos van a tener que seguir’” (Carmen Diumacán, en Manuel Barrio y Yanina Miranda, comunicación personal, 2016).

Desde este relato, en el que fundamentaron el proceso de recuperación en los vínculos y el mandato familiar, discutieron con la lógica del Estado, que fetichiza los papeles y concibe la herencia de la tierra exclusivamente en base a la documentación legal y escrita, sin considerar las formas mapuche de transmitirla. La referencia a los papeles que se perdieron connota para la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán las relaciones de asimetría con el Estado, y remite a una historia marcada por sucesivas prácticas de despojo territorial por parte de los propietarios con los que hoy están en litigio.

La primera situación que relatan les fue contada por su madre y refiere a su bisabuelo Carlos Lonconao, quien en la década de 1930 estuvo preso por motivos que relacionan con un acuerdo entre la policía y el padre de los actuales litigantes para quitarle la tierra. Esa persona había llegado a ese campo como capataz de una estancia vecina y se había instalado en un campo aledaño, en el que estableció un boliche primero y posteriormente empezó a tener animales. En nuestro primer encuentro en el acampe, Carmen contó que el vecino “los metió

presos dos años y cuando salieron [de la cárcel] ya les había quitado ese pedazo de campo. Y eso ya no se puede recuperar porque los papeles los tiene él [Paesani]” (Carmen Diumacán, comunicación personal, 23 de abril de 2016). El procedimiento utilizado para efectuar el despojo ha sido documentado en numerosos casos, y tuvo una fuerza particular durante esa década, en la que los sectores indígenas eran criminalizados en base a presupuestos que los mostraban como ladrones y en los que se fundaban las denuncias de los comerciantes, quienes encarnaban el modelo del poblador ideal proyectado por el Estado (Delrio et al., 2015; Mases y Gallucci, 2007).

Carmen recordó situaciones vividas durante su infancia, que ilustran otros mecanismos de despojo por parte de ese propietario vecino: “El viejo Paesani tenía a medias con [el tío] Daniel los animales. Cuando falleció [el viejo Paesani], el hijo le afanó [a Daniel] la mitad de los animales. Lo iba dejando de a poquito pobre. Le daba bebida” (Carmen Diumacán, comunicación personal, 30 de enero de 2017). Lo que permitía a “los gringos” quitarles animales era ser los propietarios de la marca para la hacienda que usaban también sus tíos, y de esa manera tener el control final sobre la totalidad de los animales. Tanto esta práctica como la venta de productos —entre ellos el alcohol— a precios usurarios y a cuenta (listados de mercancías que la mayoría de la población indígena no podía leer), para después apropiarse de su hacienda a valores ínfimos, permitió a los bolicheros generar una acumulación originaria de riquezas en base a la cual expandir sus propiedades y diversificar su actividad productiva (Pérez, 2012).

La deslegitimación estatal del reclamo territorial por no poseer los documentos que el tío les tenía que entregar expresa lo impensable que resulta para el Estado que la herencia se transmita a través de prácticas como las descritas en este apartado. El *gülam* del tío orientó a la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán a desarrollar la recuperación territorial actual, a través de la que reconstruyen sentidos de pertenencia y vínculos, como familia y con otros pobladores

de Las Aguadas. Es también, como lo expresa el relato sobre su transmisión, una evidencia central del vínculo histórico con el territorio y de la herencia transmitida por su familia. Plantea la pregunta, por último, sobre quién establece y a qué miradas responden los criterios que buscan definir las experiencias sociales como completas o incompletas, íntegras o fragmentarias, perdidas o encontradas.

### **Expectativas, desencuentros y reflexividades en el campo: ¿Algo que demostrar?**

En las primeras reuniones con Carmen y sus hermanas me costaba seguir las y, horas más tarde, de vuelta en casa, mis anotaciones me parecían inconexas, sin sentido, incompletas. Me resultaba difícil encontrar un hilo temporal, reconocer parentescos o entender de cuál Carlos Lonconao o de cuál Manuel estaban hablando. Pero lo más difícil era, sobre todo, encontrarme en los relatos con los “no sé”, con enunciados del tipo “no nos quisieron contar” y con las escasas referencias al pueblo mapuche. Frustración —por no encontrarme con un relato ordenado— y desconcierto —por no estar segura sobre cómo trabajar en base a estos recuerdos fragmentarios y no marcados como mapuche— son algunas de las emociones que me llevaron a problematizar mis propios presupuestos en relación a su memoria y formas de transmisión<sup>80</sup>. En este apartado, reflexionaré sobre nuestros encuentros y desencuentros, lo que me permitió reconocer que mis expectativas iniciales se articulaban con su experiencia de “tener que demostrar” los vínculos con el pueblo mapuche. A partir de ello, reorienté los modos en que me acercaba y participaba en estos procesos, y revisé mi comprensión de sus acciones.

---

<sup>80</sup> Como analicé con mayor profundidad en el cuarto capítulo, parto de una perspectiva según la cual las emociones son producidas en el marco de relaciones sociales (es decir, no son simplemente individuales o privadas), que orientan las interpretaciones sobre ellas, pero también las producen. Desde esta perspectiva, el trabajo de campo implica la atención a las emociones propias, ya que son parte de la reflexividad de quien etnografía, y de su producción de conocimiento (Rosaldo, 1989).



Cuando ya hacía cerca de un año que nos conocíamos, me reuní con Carmen y Virginia para conversar sobre la historia de la familia y su vinculación al pueblo mapuche. Acordamos que no grabaría la conversación, sino que tomaría notas; Carmen dijo que eso le parecía mejor. Durante un rato estuvimos hablando de temas que para mí no tenían relación con lo que nos convocaba: sus trabajos o anécdotas sobre personas conocidas. Por momentos se hizo silencio, y esperé que ellas retomaran el tema de la reunión, pero eso no pasó. Finalmente, les propuse hablar sobre la historia de la familia, y entonces ellas empezaron a contar. Interpreté estos gestos (pedirme que no grabara, esperar a que yo preguntara para hablar de la historia familiar) como expresiones de incomodidad que, en principio, se podían vincular a distintos aspectos: hablarle a una persona poco conocida sobre el tema (más allá de que ya nos hubiéramos visto varias veces y consideraran que el trabajo que yo estaba haciendo les podía ayudar), la idea —que ya habían mencionado otras veces— de que sabían poco o la duda sobre cuál sería el modo correcto de comunicarnos al hacerlo<sup>81</sup>.

Después de hablar un rato largo sobre su infancia, empezaron a contarme sobre el momento en el que murió su tío. Refiriéndose al despojo territorial, Virginia contó:

Este desastre fue después. Cuando se va Massaccesi<sup>82</sup> y empieza a decir que había tantos campos . . . ¿En qué momento pusieron los petróleos [cigüeñas]? Compraron y vendieron, metieron presos. . . . Cuando venía de Sierra Grande [se refiere a un *txawiin* provincial realizado un mes antes para oponerse a la reforma del Código de Tierras Fiscales] decía: “¡No puede ser! ¡Es imposible que a la gente le haya pasado estas cosas [otros despojos territoriales]!” (comunicación personal, 30 de enero de 2017).

---

<sup>81</sup> Me refiero a la discusión que plantea Briggs (1986) referida a que los modos de preguntar y comunicarse no son universales y, por lo tanto, parte de un proceso de investigación implica aprender a preguntar y comunicarse de acuerdo a las pautas propias de ese contexto social.

<sup>82</sup> Horacio Massaccesi fue gobernador de Río Negro por la Unión Cívica Radical entre 1987 y 1995. La expresión de Virginia “cuando se va” refiere a cuando dejó la gobernación. Su relato parece aludir a la creación de la Empresa de Desarrollo Hidrocarburífero Provincial Sociedad Anónima (EDHIPSA) en 1995, meses antes de que Massaccesi dejara la gobernación. Aunque el conflicto en el territorio de la *lof* no tiene vinculación directa con la explotación petrolífera, Virginia los vinculó, aludiendo a un contexto de avance sobre los territorios mapuche.

Ramón, el esposo de Carmen, agregó:

Sí, los campos que se quedaron de los pobres, como ser tehuelches, o mapuches, fueron los ingleses. Le sacaron las ovejas, los caballos. Yo recorrí los campos en la esquila. Vos veías que venían los pobres con hijos o hijas, a caballo, y te decían: “Nosotros teníamos trescientas ovejas y ahora queda esto nomás”. Y al poquito tiempo ibas de nuevo y no había más nada, no estaban.

Virginia y Ramón vincularon, de este modo, el despojo territorial de su familia con los vividos por otras familias y comunidades mapuche y tehuelche, en el contexto de avance de capitales extranjeros y proyectos extractivistas en las últimas décadas. El *txawün* que mencionó Virginia, en el que participaron distintas comunidades mapuche con motivo de oponerse al proyecto de reforma del Código de Tierras Fiscales provincial (que analicé en el tercer capítulo) fue uno de los primeros a los que ella asistió. Así lo expresaba su sorpresa frente a otros procesos de despojo sobre los que había conocido allí. Carmen volvió a la conversación sobre la familia y su conflicto territorial y yo —retomando la vinculación que ellos habían planteado entre las historias de despojos contadas en el *txawün* y el vivido por la familia— les pregunté desde cuándo habían empezado a pensar en su pertenencia mapuche. “Ahora, cuando volvimos [al campo] empezamos, ¿no?”, dijo Virginia. “Ahora fue” dijo Carmen (Carmen y Virginia Diumacán, comunicación personal, 30 de enero de 2017). Esperé que la conversación derivara hacia otras reflexiones vinculadas con ese comienzo y esa vuelta al territorio, pero eso tampoco sucedió.

Experimenté esa situación como un desencuentro ya que, para mí, nos reuníamos a reconstruir su historia como *lof* mapuche. Este desencuentro puso sobre la mesa diferencias entre nuestras miradas; un tipo de situación de campo cuyo análisis es central para la producción de conocimiento desde una *perspectiva etnográfica*. Tal como presenté en el primer capítulo, hablo de perspectiva porque, siguiendo a antropólogas como Mariza Peirano (2021)

o Elsie Rockwell (2009), entiendo a la etnografía como un proceso de producción de conocimiento, que articula continuamente formulaciones teóricas y metodológicas. Es decir, la etnografía no es solo un momento de recolección de datos, sino también de elaboración teórica, a partir de la confrontación entre la reflexividad del antropólogo o antropóloga y la de los sujetos con quienes se vincula. El análisis de la reflexividad de quien investiga —tanto en su dimensión profesional como social— le constituye como principal instrumento de la investigación, lo cual posibilita reconocer la incidencia de sus marcos interpretativos y acciones en la interacción, y diferenciarla de las de otros actores sociales —con el objetivo de conocer y comprender a esta última—. El desafío, entonces, es transitar de la reflexividad propia hacia la de las personas con quienes nos involucramos en el campo.

Analizar este desencuentro me permitió identificar las diferencias entre lo que ellas y yo esperábamos de la charla. Mi expectativa se vinculaba con el supuesto de que los vínculos con el pueblo mapuche serían objeto de reflexión, conversación y afirmación. De algún modo, esperaba encontrarme con una entextualización sobre esta pertenencia, es decir, con un discurso articulado y coherentemente construido en torno a ella, que vinculara la lucha por el campo, la historia familiar y sus trayectorias personales al pueblo mapuche. Su silencio, leído en clave de otras situaciones que habían vivido, parecía preguntar: ¿qué tenemos que demostrar? Esta situación me llevó a reconocer que el ideal de pureza —al que me proponía criticar y analizar en su funcionamiento cotidiano— también afectaba y operaba en la perspectiva que yo tenía sobre lo que hacían o no hacían. Sin tener del todo clara esta lectura que hoy planteo, después de ese día decidí no volver a hacerles esa pregunta.

Unos meses más tarde, otra persona de la familia me llamó para pedirme si podía hablar con Carmen, Virginia y sus otras hermanas y explicarles sobre la relación entre su historia y la del pueblo mapuche. Responder a un pedido que no había sido planteado por ellas me posicionaba en una posición que, otra vez, me incomodaba: ¿Desde qué lugar y para qué podía

explicarles algo que ellas no me habían preguntado? En esta situación, la pregunta se me planteó a mí: ¿Tenía que demostrarles algo?

A través del pedido de que les explicara o enseñara, me vi ubicada en el rol de educadora, un lugar con el que me hallaba familiarizada a partir de otras experiencias personales. Por ello, mi lectura sobre esa situación no se nutrió tanto de las discusiones propias de la Antropología y la etnografía, como de las provenientes de la educación popular formuladas por Freire<sup>83</sup>. Freire (1974) plantea que la *educación bancaria* es aquella práctica pedagógica que reproduce y sostiene las desigualdades sociales, a través de asumir que el educador sabe y el educando no, y de ubicar a este último en el lugar de receptor pasivo del conocimiento. La *educación popular* se orienta políticamente hacia la construcción —fundada en la lucha de los sectores oprimidos por su liberación— de una sociedad sin opresores ni oprimidos, y parte de reconocer las desigualdades de poder que atraviesan a cualquier relación pedagógica. Cuestionar el autoritarismo involucrado en la educación bancaria implica, para el educador o educadora popular, asumir al educando como sujeto cognoscente. Al mismo tiempo, Freire (2013) sostiene que los roles de educador y educando no son iguales, ni son iguales los saberes de unos y otros. En este sentido, el educador que se niega a sí mismo para afirmar el lugar del educando también reproduce desigualdades, ya que renuncia al diálogo y excluye a los educandos del acceso a los conocimientos que él o ella tienen. Desde este punto de partida, el proceso pedagógico se orienta a construir conocimientos que, sin negar o subordinar unos saberes frente a otros, trasciendan las posiciones iniciales. Se trata de asumir el diálogo en su radicalidad, que posibilite partir de lo concreto para conceptualizar y construir un pensamiento sistemático y crítico sobre ello, que atraviesa tanto a educandos como a educadores.

---

<sup>83</sup> Comencé a formarme en ese campo de saberes en paralelo a la cursada de mi carrera de grado, mientras militaba en una organización de educadorxs populares y en un bachillerato popular. En base a este recorrido, considero que estas experiencias también se articulan como parte de mi reflexividad profesional como antropóloga.

Retomando mis experiencias en educación popular reconocí que, efectivamente, yo conocía cosas que podían aportar a las reflexiones sobre los procesos de recuperación que ellos sostenían. A la vez, decidir unilateralmente explicar las vinculaciones entre la historia familiar y la del pueblo mapuche —a partir del pedido que me hicieron—, hubiera sido una práctica irrespetuosa de su aquí y ahora, o en términos de Freire, una respuesta a preguntas inexistentes, más aún cuando el contexto de nuestra interacción no me posicionaba como educadora. Desde una perspectiva etnográfica, hubiera reafirmado mi reflexividad como etnógrafa, y negado la suya. Pero, sobre todo, consideré que hacerlo habría sostenido las desigualdades que atravesaban nuestras relaciones: probablemente, habría reforzado la idea de que tenían que demostrar su pertenencia. Mi respuesta al pedido fue, entonces, que lo iría haciendo en la medida en que el pedido fuera surgiendo como inquietud en las conversaciones compartidas.

Transcurrido más de un año y varios encuentros mediante, me reuní con Carmen, Rosa, Julio y Ailén para llevarles copias de actas de bautismo y de matrimonio de integrantes de la familia desde fines del siglo XIX que había encontrado, y para leer juntas una versión en borrador de parte de este capítulo (Cecchi, 2020b). En esa oportunidad, estuvieron de acuerdo con que grabara la conversación. Las vinculaciones entre su historia familiar y la del pueblo mapuche fueron el tema que atravesó la charla, a partir de documentación, de fotos, del texto que yo había escrito y de recuerdos y reflexiones que surgieron ahí mismo.

En primer lugar, fuimos leyendo las actas de bautismo y matrimonio, y reconstruyendo aspectos del árbol genealógico que no teníamos muy claros. Entre los documentos, estaban los de algunos familiares a quienes ellos habían conocido, como sus abuelos, y también actas más antiguas, que conservaban el registro de las primeras personas de la familia en llegar a la zona (Iglesia Católica, 1886). En 1880 habían sido bautizadas en la parroquia de Viedma, recientemente creada. A diferencia de las otras actas del libro, estas eran colectivas, es decir, cada una incluía un listado de varias personas bautizadas, y todas llevaban la misma fecha. Las

personas listadas habían sido clasificadas como “indias”, figuraban como domiciliadas “en cuartel”, y sus nombres habían sido distribuidos en distintas actas según el género (mujeres y varones, quienes además habían sido enrolados en el ejército) y la edad (había un acta de bautismo de niños). De un total de sesenta personas distribuidas en seis actas, doce tenían el apellido Lonconao, y sus edades iban desde algunos meses hasta los ochenta años. “Serían familia, todo familia. Mira vos si ha habido”, dijo Julio (comunicación personal, 12 de noviembre de 2019). “Un familión”, acotó Rosa.

Tal como habían mencionado en encuentros anteriores en base a las historias que sus familiares les habían contado, las actas dan cuenta de que los primeros Lonconao habían venido desde la zona de Azul y Tapalqué. La documentación no permite saber en qué momento exacto llegaron, aunque sí que lo hicieron en el contexto en el que el Ejército Argentino había avanzado sobre los grupos indígenas que vivían en aquella región, tal como les había sido transmitido a través del *gütxam* que analicé en el primer apartado. El acta de bautismo de Carlos Lonconao —el abuelo de Julio y el primer ancestro que, según la memoria familiar, se instaló en Las Aguadas— decía que él nació en la zona de Viedma en 1886, mientras que sus padres llegaron de aquella región de la provincia de Buenos Aires<sup>84</sup>. Comenté, entonces, sobre la relación entre el desplazamiento de la familia que había llegado de otros lugares y el avance del Estado sobre los territorios indígenas, en la segunda mitad del siglo XIX.

En la medida en que íbamos leyendo las actas, sobre todo las más recientes, Julio, Rosa y Carmen recordaron escenas y prácticas habituales durante su infancia, tales como el pastoreo de los animales en distintas zonas según la época, nombradas como la veranada y la invernada, las visitas de los curas al campo, los viajes al pueblo de San Javier para hacer trámites y a la estación de Vintter para votar. También fuimos encontrando que varios de los nombres de

---

<sup>84</sup> Tapalqué es una localidad en la actual provincia de Buenos Aires cercana a Azul, en la que vivían muchos grupos indígenas antes del avance militar de la segunda mitad del siglo XIX.

parientes más jóvenes habían sido tomados de personas mayores, a quienes en algunos casos no habían escuchado nombrar. Carmen dijo sobre la documentación que estábamos leyendo: “Sino ¿uno cómo sabe después?, por más que no tenés nada, en cambio, así es como que uno sabe . . . y aparte que ellos estaban ahí [en el campo], no es que ellos vinieron y se asentaron ahí”. Comentamos que, al menos quienes figuraban en las actas, habían logrado moverse en grupo en ese contexto.

Después de las actas, leímos lo que yo había escrito. Mientras me escuchaban, se reían de expresiones que aparecían en el texto (como “Carmencita” o los “trapazos” de la abuela en respuesta a las preguntas sobre el pueblo mapuche), o se sorprendían de los términos mapuche que yo había usado para nombrar sus relatos. Al llegar a estos lugares del texto, dejé de leer para explicar más coloquialmente sobre las vinculaciones con el pueblo mapuche de las historias de los ancestros (*gütxam*) y de los consejos (*gülam*):

A pesar de que esto quizás no está escrito en muchos lugares, y quizás se piensa que la historia se perdió, se transmitió esta historia, y se transmitió en la familia con estas palabras [como malón], y es algo que se comparte entre las familias mapuche, aun sin nombrarlo, se transmitió así (comunicación personal, 12 de noviembre de 2019).

A la vez que asentían y me preguntaban los nombres en *mapuzugun* de esas prácticas, tratando de retenerlos, su forma de explicarlas pasaba por volver a contar esas historias. Tampoco entonces hicieron muchas referencias explícitas al pueblo mapuche o a su autoidentificación, salvo Ailén, quien comentó que el uso de la palabra malón —que había aprendido en la escuela— era opuesto al que hacía su abuelo: en vez de usarlo para hablar del ejército, en la escuela se usaba para nombrar lo que hacían los indígenas. Más adelante relacionó esa imagen con el sentido común actual: “Para el Estado los mapuches todos son violentos ¿Viste? Porque vos decís algo y, viste, ‘ay no, los mapuches son re violentos’, y vos lo ves y no es así”. Carmen agregó: “[el Estado dice] que no tenés derecho. . . . La historia es

como que se repite otra vez, con el papá de Julio [Carlos Lonconao] y a nosotros también, nos llevan [la policía] por ir a preguntar el tema del campo de ahí de la tierra” (Carmen Diumacán, comunicación personal, 12 de noviembre de 2019). A partir de la conversación, fuimos articulando lecturas que vinculaban el *gütxam* sobre el malón *wigka* con la criminalización del pueblo mapuche, que se expresaba en el discurso de los medios de comunicación y del Estado, en palabras de Ailén, pero que también atravesaba la historia familiar de lucha por el territorio, tal como dijo Carmen. Cuando estábamos terminando la charla, Julio le dijo a su nieta: “Tomá Ailén vos, campesina saliste, mapuche”. “Me voy a ir a vivir al campo”, respondió ella.

Este encuentro reafirmó para mí aprendizajes que había ido haciendo en los sucesivos encuentros con la familia. Fundamentalmente, que lo que ellos hacían y decían no tenía que ver con demostrar nada, sino con tomar un consejo familiar y con un proyecto: el de volver a vivir en el campo en el que habían vivido antes, ese al que habían llegado sus ancestros. Para Ailén, hablar del pueblo mapuche era más habitual que para su abuela, su abuelo o sus tías abuelas; ella creció en un contexto en el que la criminalización de la que habló convivía con el reconocimiento de los derechos indígenas (tal como analicé en el segundo capítulo). A la vez que conocían y recordaban más prácticas e historias vinculadas al pueblo mapuche, las personas mayores —quienes habían migrado a la ciudad durante los años de hegemonía de los discursos asimilacionistas— parecían más afectadas por la idea de que “no sabían”, es decir por el discurso de la pérdida irreversible de la identidad. En el próximo apartado presentaré el modo en que comencé a conceptualizar los procesos a través de los cuales reflexionaban y se posicionaban en torno a lo que se les exigía demostrar.



## Contradicciones y desplazamientos frente a la pérdida de pureza

El trabajo con la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán me llevó a reflexionar sobre la aparente paradoja de que, a la vez que se posicionaban dando una lucha a la que vinculaban con el pueblo mapuche y sobre la que relataban una historia que se remontaba a varias generaciones antes, decían no saber mucho sobre ese pueblo y, si bien en ocasiones se posicionaban públicamente como parte del mismo, en la cotidianeidad no explicitaban esa pertenencia. Estas tensiones, como analizaré en este apartado, se vinculan con la ambivalencia que caracteriza a los procesos de sujeción-subjetivación, y remiten a *desplazamientos* elaborados por la familia respecto al discurso sobre la pureza y la pérdida de identidad.

La sensación de Carmen y su familia de que “tenían que demostrar” vínculos con el territorio y el pueblo mapuche —o, de otro modo, sus acciones eran leídas bajo un halo de sospecha, como arrogándose algo que no eran— apareció cuando comenzaron la lucha por el territorio. Fue entonces que esos vínculos se volvieron objeto de reflexión y discusión, en reuniones y negociaciones con autoridades estatales, en noticias, o incluso en charlas conmigo. Que expresaran esa sensación con la frase “tener que demostrar” alude a las relaciones de poder que atravesaban dichas experiencias. Concretamente, remite a la desigualdad en la que se encontraban por posicionarse desde sus vínculos con el pueblo mapuche, a la vez que explicaban que mucho no sabían sobre ellos, en un contexto marcado por el dispositivo de descendencia y pérdida de identidad.

Mientras para determinados sujetos, que se identifican con una posición dominante, legitimada y desde la cual han sido históricamente interpelados no hay necesidad de demostrar nada, para otros, demostrar qué tipo de sujeto se es se vuelve un requisito, a partir del que se evalúa y define su exclusión/inclusión. Esta desigualdad ha sido analizada por autores que reflexionaron sobre sus experiencias como sujetos racializados, en las que se vieron obligades

a demostrar sus capacidades frente a sujetos blancos/desmarcados (a quienes no se les exigía demostrar nada) (Ahmed, 1999; Fanon, 2015; Hall, 2010b). Tal como analicé en capítulos anteriores, esta exigencia de demostración se basa en la ambivalencia producida por el discurso colonial y racista, que instala la ambigüedad mediante la que se ejerce el control sobre el otro (Bhabha, 2002).

En relación a dicha exigencia, Carmen y sus hermanas sostenían la recuperación territorial, reflexionaban críticamente y explicitaban su bronca y frustración frente a la sensación de tener que demostrar diacríticos, a la vez que daban cuenta de aquellos que pudieran. Estas acciones se presentaban para mí como una contradicción, que no se explicaba claramente ni como un acatamiento (frente a la que la recuperación perdía sentido) ni como una oposición al dispositivo mencionado.

Para pensar en su forma de posicionarse, recurrí a las conceptualizaciones de Hall y Butler, quienes en base a articular el psicoanálisis a la teoría foucaultea, caracterizan a los procesos de sujeción-subjetivación como ambivalentes, y se preguntan por los modos en los cuales se produce el encuentro entre los discursos que interpelan al sujeto, y su autorreconocimiento como sujeto de dicha interpelación. Su punto de partida es que ni la teoría social (especialmente Althusser y Foucault) ha logrado explicar cómo el sujeto se reconoce en el discurso que le convoca, ni la teoría psicoanalítica ha dado cuenta de cómo el sujeto se constituye en relación a distintos discursos sociales, en un proceso que es temporal y que permanece abierto. Para referir a este proceso, Hall (2003) retoma el concepto psicoanalítico de *identificación*, y define la identidad de este modo:

Uso identidad para referirme al punto de encuentro, el punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan “interpelarnos”, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos

que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de “decirse” (p. 20).

El concepto identificación implica que para que este proceso tenga lugar debe producirse un investimento del sujeto en esa posición, lo cual ocurre como “un proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción” (p. 16). Esta articulación —sigue aquí a Laclau y Mouffe (2015)— es política y abierta a la contingencia, por lo que la identificación opera “sin garantías” o, dicho de otro modo, no necesariamente hay correspondencia entre los discursos que nos convocan y nuestra identificación con ellos (Hall, 2010a). En este sentido, que haya identificación no responde a “quiénes somos” o “de dónde venimos” (es decir a algo que venga dado), sino “en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos” (Hall 2003, pp. 17-18).

En *Mecanismos psíquicos del poder*, Butler (2001) plantea que en la metáfora topológica del *darse la vuelta*, a través de la que distintas teorías explican la formación del sujeto (por ejemplo, cuando este asume una interpelación para Althusser), la constitución psíquica que resulta de este movimiento queda sin explicar. Discutiendo con Foucault (2008), y retomando a autores como Freud y Nietzsche, define la prohibición como productiva y no solo privativa, ya que su internalización es lo que crea la conciencia. Siguiendo a Freud (1992), Butler distingue entre *deseo reprimido* y *deseo repudiado*, y plantea que este último constituye al sujeto a través de cierto tipo de pérdida preventiva, que da origen a la melancolía constitutiva del sujeto y marca el límite de la reflexividad, lo que la desborda y condiciona. A partir de ello, plantea:

El repudio puede conectarse productivamente con la noción foucaultiana del ideal regulador, un ideal que determina que ciertas formas de amor sean posibles y otras imposibles . . . ¿Qué significa que la sanción social actúe para producir, mediante el

repudio, el ámbito posible del amor y la pérdida? En tanto que repudio, la sanción actúa, no para prohibir el deseo existente, sino para producir ciertos tipos de objetos y excluir otros del campo de producción social. Por consiguiente, no actúa siguiendo la hipótesis represiva, tal como la postuló y criticó Foucault, sino como un mecanismo de producción que, sin embargo, puede tener como base una violencia originaria (p. 36).

Es decir que, desde su perspectiva, la norma no excluye algo preexistente, sino que produce una interioridad a la vez que la repudia. Es este movimiento el que insta a la norma en la constitución psíquica del sujeto, y lo que explica la ambivalencia. Ésta se basa en que los mismos procesos de sometimiento son las condiciones de existencia del sujeto, por lo que su conformación solo puede ser narrada retrospectivamente. Esta ambivalencia expone las paradojas y contradicciones que atraviesan los procesos de subjetivación: “Aunque el sometimiento es un poder ejercido sobre el sujeto, al mismo tiempo es asumido por el sujeto, y esa asunción constituye el instrumento de su devenir” (Butler, 2001, p. 22). Ese devenir, sostiene, “no es un asunto sencillo ni continuo, sino una práctica incómoda de repetición, llena de riesgos, impuesta pero incompleta, flotando en el horizonte del ser social” (p. 41).

La constitución de los sujetos resulta de una reiteración en el tiempo de la norma hegemónica que es *performativa*, es decir, que produce la materialidad de aquello que nombra. Este poder performativo se basa en citar aquello que se asume como dado y, al hacerlo, interpelar en relación a determinadas posiciones de sujeto disponibles. Dicha interpelación es producida cotidianamente y, a través de esta reiteración, inscribe a determinadas opciones como existentes y dadas (por ejemplo, en relación a la heteronorma, ser mujer o varón heterosexual), mientras que excluye a otras como inexistentes o desviaciones de lo que existe (por ejemplo ser transexual u homosexual).

En el contexto de esa historicidad, los procesos de identificación y articulación con la norma son continuamente renovados. Así, plantea Butler (2019), la misma reiteración abre las

brechas y fisuras que representan inestabilidades constitutivas de tales construcciones, como aquello que escapa a la norma o que la rebasa, que no puede definirse ni fijarse completamente mediante su labor repetitiva. Desde ese enfoque, en *Cuerpos que importan* analiza cómo la norma heterosexual es reiterada y asumida, pero de maneras que la alteran, a través de imitaciones paródicas. A lo largo de estos análisis, Butler vuelve a una misma idea: como parte de su performatividad reiterativa, la norma hegemónica puede ser desplazada respecto a su funcionamiento original, a través de las acciones de investimento de los sujetos que la encarnan.

Pensar en las acciones cotidianas de Carmen, Virginia, Rosa y Julio como desplazamientos me permitió reconocer y dar entidad a sus acciones en relación con la norma hegemónica, aquella que históricamente les había interpelado como no mapuche y exigido que silenciaran esas experiencias, la misma que ahora les exigía un posicionamiento como mapuche que fuera completo, estable, esencial. A la vez que reconocían el accionar y los efectos de esa norma —por ejemplo, al decir que no sabían mucho, aun cuando recibieron consejos, prácticas y contadas de las personas mayores— se posicionaban en relación a los efectos de ese discurso, que apuntaban a deslegitimar y negar su reclamo. Las discusiones sobre la ambigüedad inherente a los procesos de sujeción-subjetivación permiten entender su posicionamiento, inscripto en los efectos del discurso sobre la pureza y la pérdida de identidad. A la vez, su posición implicaba un desplazamiento, que había iniciado a partir del consejo del tío y de la crítica de Manuel al discurso sobre la pérdida de identidad, vinculada a su participación en otros contextos de organización mapuche. El proceso de recuperación territorial movilizó nuevas lecturas desplazadas del discurso hegemónico, que se expresaron en las preguntas sobre qué tenían que demostrar y en la decisión de sostener el proceso, incluso ante el avance de la criminalización.

Mientras Butler ve en los desplazamientos una forma de transgresión, Ahmed (1999) —focalizando en el análisis de Butler sobre el pasaje (*passing* en inglés) racial<sup>85</sup>— plantea que los efectos de estos desplazamientos son contextuales y dependen del modo en que se concrete el encuentro con otros. El pasaje refiere a una práctica de “hacerse pasar” por alguien que no se es. Históricamente, y así lo analizan Butler y Ahmed (entre otros autorxs que han reflexionado sobre este tema), el término refiere a que, en el marco de relaciones racializadas, una persona interpelada históricamente como “no blanca”, se haga pasar por “blanca”. En su libro, Butler analiza esta práctica a partir del libro de Nella Larsen *Passing* —*Claroscuro* en la versión en español (Larsen, 2011)—, publicado en Estados Unidos en 1929. Además de discutir con Butler sobre el *pasar* como un acto transgresivo en sí mismo, Ahmed discute con otros análisis, que plantean que pasar es propio de cualquier posición identitaria. Incorporando en el análisis su experiencia autobiográfica, señala que no es lo mismo asumirse no blanca y pasar por blanca, que asumirse blanca y pasar por no blanca (es decir, que las relaciones de poder racializadas operan de modo desigual en distintos actos de pasar).

La discusión de Ahmed enfatiza que los desplazamientos son contextuales y están condicionados por las relaciones de poder que históricamente han establecido determinadas posiciones de sujeto disponibles, y experiencias de sujeción asociadas a ellas. En este sentido, coincido con su advertencia sobre que no es posible determinar a priori si los desplazamientos transgreden o refuerzan la norma hegemónica. No obstante, considero que no es mi tarea responder a esa pregunta en relación con esta historia.

El análisis planteado en este apartado se vincula con una tensión que, como he tratado de argumentar a lo largo del capítulo, atraviesa el trabajo que realicé. Esta tensión está marcada

---

<sup>85</sup> Estas discusiones tienen particularidades en el mundo anglosajón, que explican la existencia de un término que designe esas prácticas, algo que no existe en América Latina. Considero que estas diferencias conceptuales se vinculan con el modo histórico y geopolítico de inscripción de lo racial en América Latina desde la Conquista, donde las definiciones de raza implican articulaciones más dinámicas entre lo biológico y lo cultural, tal como plantea de la Cadena (2007), entre otros autores.

fundamentalmente por dos argumentos, que la experiencia de la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán pone sobre la mesa. Por un lado, aquel argumento crítico del modelo “que ve como momento político supremo asumir y declarar una posición de sujeto” (Butler, 2001, p. 41). La historia de esta familia da cuenta de que la política puede producirse aun allí donde sea difícil o incluso no sea posible enunciar una posición de sujeto clara. En este sentido, guiarse solo por posiciones de sujeto ya constituidas pierde de vista la politicidad, el conflicto y la producción que se ponen en juego en acciones cotidianas de desplazamiento.

Por otro lado, su lucha remite al argumento de que la identidad es un concepto que opera “como una idea que no puede usarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto” (p. 14), “tan necesaria como imposible” (p. 37), tal como sostuvo Hall (2003). Frente a discursos que postulan la fluidez del sujeto como un camino posible, y sobre todo libremente elegible, la historia de la *lof* da cuenta de que esa libertad está condicionada, en este caso, por el discurso sobre la pérdida de identidad y la ambivalencia racial, que no dejó de fijarles históricamente como sujetos incompletos; en falta. Al mismo tiempo, como sostienen sujetos y colectivos mapuche, demuestra que la identificación con este pueblo habilita prácticas de recuperación, comprensión y transmisión de recuerdos, consejos y territorios, y reposicionamientos subjetivos en relación a los discursos hegemónicos.

### **Reflexiones finales**

La familia Lonconao Ñanculeo Diumacán interpreta y desarrolla la recuperación actual del territorio y los sentidos de pertenencia mapuche en relación al pasado. Esta historia, tal como expresan tanto los relatos y los silencios sobre familiares que “venían disparando” como la entextualización sobre “los papeles” del campo que desaparecieron, refiere a las relaciones de subalternización establecidas desde entonces por los agentes estatales y por los sectores

capitalistas de la zona hacia su familia. Desde esta clave de lectura, explican un conjunto de situaciones: el conflicto actual con el Estado y los propietarios vecinos como parte de una historia marcada por el despojo del territorio y la riqueza familiar, el desplazamiento forzado en el contexto de las campañas militares del siglo XIX —pero también, tiempo después, desde el campo a la ciudad— y la sospecha, discriminación y deslegitimación de sus acciones y demandas por parte del Estado a través de distintas agencias.

La deslegitimación de su lucha se basó fundamentalmente en el discurso de la pérdida de identidad, es decir, en el planteo de que al irse del campo perdieron los derechos sobre él, y se arrogan ser mapuche. En este capítulo he analizado ese discurso como un dispositivo, el cual opera a través de requisitos de autenticidad sobre los que las agencias estatales imponen exigencias y acciones a realizar, y los medios de comunicación hegemónicos imponen sospechas a desandar. La efectividad de este dispositivo se basa en los estereotipos de pureza y en la ambivalencia del discurso colonial —al que he analizado en capítulos anteriores—, que produce a los sujetos como incompletos y les impone exigencias para demostrar quiénes son. En el contexto de la recuperación territorial, estos discursos, acciones y requisitos se orientaron a lograr que la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán aceptara su pérdida de identidad y abandonara la lucha o, en su defecto, a que demostrara su pertenencia a través del cumplimiento de dichos requisitos, mientras eran criminalizados en el proceso.

Allí donde el dispositivo de pérdida de identidad inscribe silencios como faltas, la herencia exclusivamente como documentación escrita y el desplazamiento hacia las zonas urbanas como pérdida de pureza, la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán recupera sentidos transmitidos por su familia sobre silencios, olvidos y pérdidas. Callar y no querer relatar la violencia sufrida durante y con posterioridad al *malón* del Estado, así como también disparar para construir nuevas relaciones de familiaridad y comunidad, son prácticas de resistencia que desde el pasado iluminan el proceso de reclamo territorial actual, y que a su vez son recordadas



y resignificadas en este contexto. La recepción de las palabras de Lucio como un *gülam*, en el que les aconsejó que asumieran la responsabilidad sobre el campo, enmarca la lucha actual en la relacionalidad y las formas de transmisión de la memoria y el territorio mapuche.

Recuperar el territorio implica para quienes integran esta familia no solo realizar un reclamo, sino cuestionar y cuestionarse sobre los supuestos mismos de los agentes estatales, y también de la antropóloga, frente a los cuales sus prácticas y experiencias son consideradas como impensables, incompletas o contradictorias. La pregunta inicial que ellas hicieron sobre qué tenían que demostrar se fue transformando, para mí, en otra a lo largo de nuestros encuentros: ¿Por qué tienen que demostrar? El reconocimiento —a partir de desencuentros en el trabajo de campo— de que los supuestos hegemónicos de pertenencia permeaban mi mirada inicial, me llevó a buscar comprender en sus propios términos esas acciones, que me resultaban confusas y contradictorias. Fue así que el foco de atención se corrió y dejó de ser la inquietud sobre cuáles eran las posiciones de sujeto que ellos asumían, hacia lo que producían sus acciones cotidianas. Analicé, entonces, a dichas prácticas como desplazamientos del dispositivo que históricamente había impuesto y naturalizado la pérdida de identidad como únicos caminos posibles para ellos. En síntesis, su historia no “habla” sola; son precisamente las interpretaciones que hacen y que les han sido transmitidas por sus familiares las que les permiten explicar no solo el lugar en el que les ha colocado la hegemonía —en el que tienen que demostrar lo que son—, sino también aquel en el cual se posicionan desplazándose a través de gestos, acciones, relatos y luchas.

## Capítulo 6.

### **“Inche tu fa ñi kūpalme”. Heteroglosias y conflictos ontológicos en torno a la descendencia en contextos de recuperación del *mapuzugun***

“Si ponemos eso, ¿no dejamos por fuera de la invitación a las personas no mapuches?” preguntó una compañera del proyecto de extensión desde el que organizábamos el taller de *mapuzugun* que comenzaría un par de semanas después. Estábamos diseñando el *flyer* de invitación y la frase que generaba dudas decía “*Trawleiñ feimew wiñolei taiñ mapuche ngen: nos reunimos para regresar a nuestro ser mapuche*”. Hermelinda, una de las *kimeltufe* (educadora) del taller, aclaró el sentido de lo que la frase proponía: lo primero, lo que hacía posible compartir la lengua, era la posibilidad para las personas mapuches de reencontrarse con su pertenencia a ese pueblo (Hermelinda Tripailafken, comunicación personal, 29 de abril de 2019).

El día que empezó el taller entendí a qué se refería. Éramos más de setenta personas<sup>86</sup>. Al presentarse, muchas hablaron de su relación con el pueblo mapuche y la describieron de distintas maneras: “Tengo mis raíces originarias”, “mi abuela era mapuche”, “encontré mi sangre, encontré mi gente”, “soy mapuche”, “soy mapuche por parte de” “tengo descendencia mapuche”. Estas expresiones dejaban ver múltiples formas de pensar esos vínculos. En general, implicaban recuerdos sobre ancestros a quienes identificaban como mapuche, o que desarrollaban prácticas marcadas como mapuche. Los motivos por los cuales aprender *mapuzugun* se vinculaban a esos recuerdos y a deseos personales vinculados a ellos. Cuando terminamos de presentarnos, quienes íbamos como *chillkatufe* (a aprender), se presentaron las *kimeltufe*. A su turno, Hermelinda reflexionó sobre los relatos compartidos:

---

<sup>86</sup> El taller se denominó “*Taiñ zungun, taiñ admonguen*” (Nuestra palabra, nuestra cultura). Se dictó con carácter anual durante el 2019 en el Centro Universitario Regional Zona Atlántica (CURZA), de la Universidad Nacional del Comahue.

El conocimiento, si vos ya lo tenés en la sangre, lo vas a encontrar enseguida. No importa si es por las dos familias, si es un ancestro, o una gotita. Tenemos que aprender a sacarnos lo que nos han enseñado en la escuela, de que tenemos que tener vergüenza de quiénes somos, para encontrar nuestras raíces. No descendemos de ningún lado, ese es otro vocablo colonial que nos han metido [se levantó, y levantó el tono de su voz]. *In che tu fa ñi küpalme*. Yo procedo de un pueblo originario. Pero no descendemos. Estamos en el mismo plano que todos los demás seres vivientes, una planta, una piedra. Este va a ser el primer aprendizaje del día (Hermelinda Tripailafken, 11 de mayo de 2019).

La intervención de Hermelinda me llevó a preguntarme sobre el concepto *küpalme*, desde el que ella situó la discusión con el término *descendiente*. Concretamente, comencé a preguntarme si lo que estaba en juego eran miradas distintas sobre un mismo fenómeno (la descendencia), o si *küpalme* remitía a otra cosa. Además, el reconocimiento de la heterogeneidad de formas de nombrar y vivenciar los vínculos con el pueblo mapuche y, entre ellas, las que usaban descendiente como categoría autoadscriptiva, me planteó la inquietud sobre cómo entender esos posicionamientos en sus propios términos. Por último, a partir del trabajo colectivo con personas mapuche en el marco de varios proyectos de extensión vinculados a la recuperación del *mapuzugun*, me orienté a pensar qué lugar ocupa la lengua en los procesos cotidianos de vinculación con el pueblo mapuche.

Este capítulo tiene, entonces, un triple propósito vinculado a experiencias impulsadas por personas y colectivos mapuche en torno a la recuperación del *mapuzugun*, en las que participé en el marco de proyectos de extensión universitaria. Por un lado, reflexiono sobre el lugar que ocupa el *mapuzugun* en el reconocimiento de vínculos con el pueblo mapuche en la vida cotidiana. Por otro lado, analizo heteroglosias, tensiones y conflictos que atraviesan a los posicionamientos en torno a la *procedencia* y la descendencia en contextos mapuche, que se

explicitaron y movilizaron en circunstancias ligadas a la recuperación, enseñanza y aprendizaje de la lengua<sup>87</sup>. Finalmente, analizo la relación establecida en torno a estos proyectos entre colectivos mapuche, participantes de los proyectos, y las políticas universitarias en torno a la interculturalidad, así como la vinculación de estas experiencias con mi trabajo de tesis.

Argumento, en primer lugar, que el uso del *mapuzugun* es una práctica comunalizadora, que crea contextos en los que se explicitan y comparten vínculos con el pueblo mapuche. Estos contextos pueden ser creados en el marco de *estrategias* de grupos mapuche en torno al fortalecimiento de su pueblo, como también en encuentros *ocasionales* o intersticios, que tienen lugar incluso entre personas que no se consideran hablantes. Por otro lado, las reflexiones entre integrantes del pueblo mapuche sobre el término descendiente involucran dos planos: uno *ideológico* y otro *ontológico*. En el plano ideológico cuestionan la violencia epistémica inherente al discurso hegemónico, que consagra la pérdida de identidad, y definen descendiente como una categoría colonial. Como expresa la categoría *kiipalme*, discuten también con la ontología moderna, que solo asume la agencia humana y considera a la herencia como un fenómeno biológico, dado y relativo al pasado. En los usos autoadscriptivos del término descendiente se expresan sentidos contrapuestos que remiten a esas disputas. Aun afectadas por los criterios hegemónicos sobre quién puede ser mapuche, las personas que se definen como descendientes y buscan reencontrarse con esa historia se distancian del postulado que define la pérdida inexorable de la identidad, y critican sus prescripciones sobre quién y qué se puede hacer y ser. En relación al tercer objetivo, planteo que los dos proyectos de extensión sobre el *mapuzugun* involucraron instancias colectivas de diálogo y coteorización, en las que comprendí parte de los procesos que este capítulo analiza. Esta modalidad de trabajo implicó

---

<sup>87</sup> He abordado previamente este objetivo en Cecchi (2020a). La discusión que aquí presento se basa en aquel análisis.

contextualizar mi trabajo en relación a la lucha del pueblo mapuche, y reflexionar sobre el proceso metodológico que involucró.

La caracterización de los distintos contextos de uso del *mapuzugun* como lugares estratégicos y como ocasiones tácticas, parte de la distinción propuesta por De Certeau (1996) para analizar los modos de hacer en la vida cotidiana. Según el autor, las *estrategias* son acciones desplegadas en un *lugar* posible de controlar y delimitar en relación con una exterioridad, en tanto que las *tácticas* son acciones furtivas, que se valen de la *ocasión* abierta por una coyuntura temporal para introducir un cambio. El análisis de los usos del término descendiente y las discusiones y conflictos en torno al mestizaje parte de la propuesta formulada por De la Cadena (2007), de analizar la heteroglosia que configura las definiciones de lo racial y el mestizaje. La distinción entre conflictos ideológicos y ontológicos, de acuerdo con Briones (2014), remite a que los primeros implican puntos de vista distintos y opuestos sobre un mismo campo de visibilidad, mientras que, en los segundos, lo que está en disputa son mundos distintos, entendidos como elaboraciones conceptuales y prácticas que, a través de su puesta en acto, establecen qué relaciones y actores participan en su construcción como totalidad, tal como sostiene Mario Blaser (2019). Por último, al caracterizar el proceso de investigación que orientó este capítulo como colaborativo y de producción colectiva de conocimiento, vinculo las líneas trazadas por Joanne Rappaport (2007) con la perspectiva de la extensión crítica universitaria que, según Tommasino y Cano (2016), se orienta hacia la transformación de las desigualdades de poder, que atraviesan a actores universitarios y no universitarios.

El capítulo se divide en cuatro apartados. En el primero analizo los modos cotidianos de actuar y reflexionar sobre los vínculos con el pueblo mapuche en contextos estratégicos y tácticos, en base a registros de campo del taller de *mapuzugun* nombrado al comienzo del capítulo y a anécdotas relatadas por Adela Cayupán en una entrevista con integrantes del

proyecto de extensión *Muley iñ Mishawael kimün*<sup>88</sup>. En segundo lugar, describo y analizo las reflexiones de Ailén, a quien conocí en talleres de *mapuzugun*, sobre los usos autoadscriptivos de la categoría descendiente, en base a registros de observación de talleres y *txawiin*, y de charlas compartidas. En el tercer apartado, a partir de conversaciones con Hermelinda, profundizo en los conflictos ideológicos y ontológicos con el término descendiente que se plantean desde el pueblo mapuche. En el último apartado, a partir de registros de reuniones y documentación producida desde los proyectos de extensión, y de conversaciones sostenidas con Hermelinda y con Hugo Aranea, reflexiono sobre el proceso de trabajo y la producción de conocimiento desarrollada en esas instancias y su relación con la investigación de esta tesis.

**“*Trawleiñ feimew wiñolei taiñ mapuche ngen: Nos reunimos para regresar a nuestro ser mapuche*”**

Desde que volví a vivir en Viedma, en el año 2018, los espacios mapuche orientados a la recuperación, enseñanza y aprendizaje del *mapuzugun* se multiplicaron y crecieron. Entre otras experiencias que acontecieron en ese momento, integrantes del grupo de estudio *Inan Leufu Mongueiñ* (conformado en el año 2016 en torno a distintas actividades de fortalecimiento del pueblo mapuche, entre las que la recuperación de la lengua fue siempre central) y la comunidad *Waiwen Kürruf* crearon talleres de *mapuzugun* de nivel inicial, primero en la Junta Vecina del Barrio Santa Clara y después en la Universidad Nacional del Comahue, en el marco del proyecto de extensión *Taiñ Nütram taiñ zugun*, al cual me sumé en 2019<sup>89</sup>. Al mismo tiempo, desde otro proyecto de extensión creado en 2019, en conjunto con el grupo *Pu Pichike*

---

<sup>88</sup> Proyecto de Extensión “Promoción, sistematización y visibilización de experiencias de transmisión de la cultura, memoria y lengua del pueblo mapuche en Viedma, Patagones y Bariloche como espacios de construcción intercultural: *Müley iñ mishawael kimün*” (2019-2021). Res. Rectoral 19/589 Universidad Nacional de Río Negro.

<sup>89</sup> Proyecto de extensión “*Taiñ nütram, taiñ zungüm*. Nuestra conversa, nuestra voz. Aportes desde la cosmovisión mapuche-tehuelche a la cultura, a la educación y a la salud colectiva”, Universidad Nacional del Comahue (2019-2020). Ord. Consejo Superior 18/1078 Universidad Nacional del Comahue.

*Choike* de Bariloche, algunas *kimeltufe* participaron en *koneltun*<sup>90</sup> destinados a profundizar el conocimiento de la lengua. También desarrollamos la serie de *podcast Tükülpanien (Traer a la memoria)* relativa al habla de *mapuzugun* en la zona de Viedma y Carmen de Patagones (Tripailaf et al., 2021). En el contexto de esos proyectos, fui reconociendo la centralidad que tiene el *mapuzugun* en el fortalecimiento del pueblo mapuche.

En esta sección del capítulo, describiré prácticas cotidianas vinculadas al uso, la enseñanza y el aprendizaje del *mapuzugun*, a partir de la propuesta planteada por De Certeau (1996), de reconstruir modos de hacer en la vida cotidiana. De Certeau discute con planteos que colocan a los consumidorxs como objeto de las prácticas de dominación y leen sus acciones como expresión de un sentido externo —que les permanece oculto—. Plantea, en cambio, que en la vida cotidiana les consumidorxs actúan sobre el contexto de maneras tanto estratégicas como tácticas, que a menudo escapan a la observación y la teorización. En el caso que analizo, las personas vistas como pasivas no eran consumidoras, sino aquellas que, en contextos de valorización del *mapuzugun*, eran consideradas y/o se consideraban a sí mismas como no hablantes. Además, como había quedado planteado en el *flyer* del taller, estas lecturas respecto a la lengua estaban directamente vinculadas a los posicionamientos subjetivos en relación con el pueblo mapuche. Lo que me interesa plantear es que, tanto a través de construir lugares estratégicos como de valerse de ocasiones e intersticios, las personas se constituían como agentes y establecían prácticas comunalizadoras en torno al *mapuzugun*.

En primer lugar, analizaré el *pentukiin* que tuvo lugar el primer día del taller *Taiñ zugun taiñ admonguen*, como un *lugar estratégico* del pueblo mapuche. Posteriormente, reflexionaré sobre anécdotas de la vida cotidiana de Adela, que dan cuenta de acciones que habilitan

---

<sup>90</sup> Los *koneltun* son encuentros intensivos de aprendizaje de *mapuzugun*, que suelen durar varios días y reunir a personas que viajan desde diferentes lugares.

ocasiones de encuentro marcadas como mapuche y, al hacerlo, producen desvíos respecto a la hegemonía.

*Lugares y estrategias mapuche: Pentukiün en un taller de mapuzugun*

El día que empezó el taller, después de circular por el espacio saludándonos a partir de lo que cada quien sabía de esa lengua, Hermelinda nos propuso sentarnos en ronda para hacer *pentukiün* y explicó: “Es contar de dónde venimos. Pero no decir ‘vengo de mi casa’, decir de dónde vienen mis orígenes, mi familia. Eso es lo que orienta quiénes somos y a dónde vamos, lo sepamos o no lo sepamos” (Hermelinda Tripailafken, 11 de mayo de 2019). En contextos de habla del *mapuzugun*, el *pentukiün* es un tipo de evento comunicativo formal y estructurado, que se produce en situaciones de visitas y en la que el *mapuzugun* es el código que se utiliza. Hermelinda situó al *pentukiün* como una forma de presentarse, de contar cuáles son los orígenes propios entre personas que, en muchos casos, se veían por primera vez. De acuerdo a su explicación, y como analizaré más adelante en este capítulo, la historia personal no refiere solo al pasado, sino que se vincula con quien se es; con los caminos que esa procedencia habilita. Transcribo aquí parte de ese registro:

— Vengo de Cona Niyeu, tengo mis raíces originarias. Mi mamá no sabía hablar, pero mi abuela sí. Me acuerdo de escucharla cantar cuando era chica. Pero a nosotros, a sus nietos, ya no les llegó nada.

— Vengo con la idea de conocer cosas que nos fueron negadas. Mi abuela era mapuche, me acuerdo de cuando era chica y la escuchaba. Las personas mayores son muy cerradas, es como que lo tienen para ellos [las lágrimas le dificultaron terminar la frase. “*Newen, newen*” le respondieron otras personas, acompañando su emoción].



— Vengo con mi hija. Mi suegra era mapuche y sabía la lengua, me gustaría aprender lo que ella sabía. Hace unos años estuve en una actividad en la escuela 11, de Patagones, que me gustó mucho, y me gustaría también aprender para poder hacer cosas con los chicos en el aula.

— Hoy, cuando me preparaba para venir, también pensé mucho en mi abuelo y en mi abuela. Me da mucha alegría ver a tantos *lamgen*, y estar con familia [señala a su prima, al lado suyo].

— Yo soy mapuche, feminista y abortera [una calcomanía en su termo lo reafirmaba]. Mi bisabuela era mapuche. Ellos vivieron una época de miedo, de silencio. Por eso no se nos heredó la lengua. Pero estamos acá, somos las nietas [levantó el puño. Ser nieta, en términos literales, enlazaba su historia familiar, y la represión hacia su abuela, con la expresión feminista “somos las nietas de todas las brujas que nunca pudieron quemar”]. Hay cosas que ya no vamos a saber, que nuestras ancestras se las llevaron a la tumba. Pero las vamos a recuperar de otras formas.

— Yo hice un camino, y hace unos años encontré mi sangre, encontré mi gente. Y en ese camino estoy, y espero estar siempre.

— Vine con mis hermanas. Estamos acá para buscar la conexión que nos fue negada. Es una deuda pendiente también. Pienso que aprender el lenguaje es un vehículo para conectarse con otras cosas que una no conoce sobre el pueblo mapuche.

— Yo soy la más chica [dijo la cuarta y última hermana en hablar]. Yo pienso que hoy tenemos una oportunidad generacional. Yo desde muy chica supe mis orígenes, pero era algo que quedaba en casa. En la escuela, cuando nos enseñaban sobre la *Conquista del desierto*, pensaba que era distinta al resto. Pero hoy veo que no, que éramos muchos, solo que no sabíamos [frenó para dejar correr las lágrimas que en otras aulas se tuvo que guardar]. Hoy tenemos otra forma de llegar a nuestros alumnos que por ahí sienten

vergüenza. Pero pienso también, que si uno no sabe quién es, no puede transmitir ese saber.

— Yo tengo descendencia mapuche por parte de mi papá. Cuando era chica, viajamos a Ruka Choroy, y allá nos hicimos muy amigos de gente de allá. Y aprendimos palabras, aprendimos canciones. Me acuerdo de que después las cantábamos. Y hoy ya no me acuerdo ninguna. Soy estudiante de educación física, y me gustaría llevar al patio esta cultura y esta lengua, me parece que es muy importante (comunicación personal, 11 de mayo de 2019).

En ese *pentukiin*, el *mapuzugun* apareció principalmente como tópico de las presentaciones, marcadas por una reflexión metalingüística en torno a su conocimiento y su transmisión, que en la mayoría de los casos ocurrió en español. Decir de dónde se venía invitó a hablar del pasado, y trajo a la memoria principalmente recuerdos de subalternización y de interrupción en la transmisión de la lengua. Los recuerdos compartidos testimonian experiencias comunes: en muchos casos, el acercamiento al taller se vinculaba con el recuerdo de personas en la familia que hablaban y cantaban en *mapuzugun*, y a la vez con el hecho de que no transmitieron ese conocimiento a las generaciones más jóvenes. Esa interrupción en la transmisión fue nombrada de distintas formas: “el conocimiento no llegó”, “no aprendimos”, “una conexión que nos fue negada” o “los mayores se llevaron ese conocimiento”. Las personas que participaron en el taller nombraron como hablantes especialmente a sus abuelos y abuelas, que fueron quienes tomaron la decisión de no transmitir la lengua, en un contexto histórico caracterizado por las políticas asimilacionistas que analicé en el segundo capítulo. Tal como abordé en el quinto capítulo sobre las experiencias de interrupción en la transmisión de la lengua y la memoria de la abuela de Carmen y sus hermanas, esta interrupción puede ser pensada como un modo de resistencia y de protección de las personas mayores hacia las nuevas generaciones frente a situaciones de discriminación asociadas a la lengua.

Al presentarse, una persona dijo que estar ahí pudiendo aprender la lengua era una “oportunidad generacional”, que no había tenido en su infancia. Su descripción contrastaba a primera vista con el dato de que la mayoría de las personas de su generación no sabían hablar *mapuzugun*, mientras que las generaciones anteriores (abuelos y abuelas de los asistentes al taller, tal como lo describieron) sí lo hacían de modo cotidiano. Sin embargo, la oportunidad consistía en que, a diferencia de otros momentos de sus vidas, o de generaciones situadas entre la propia y la de las abuelas y los abuelos, la suya tenía la posibilidad de asistir a un taller como ese, inexistente décadas atrás, y de revisar aquellos discursos y prácticas que en su infancia también la habían marcado como “distinta al resto”, y le habían llevado a sentir vergüenza. Los cambios desde las políticas asimilacionistas hacia aquellas que reconocen derechos indígenas, habilitaron un contexto de revitalización de la lengua, pero marcado por los efectos históricos de las primeras, que se expresan en la disminución de hablantes y de contextos de habla.

La oportunidad de asistir al taller se configuraba en los discursos como la habilitación de un lugar para recuperar memorias familiares y colectivas: “conocer cosas que nos fueron negadas”; “recuperar”; “buscar la conexión”; “una deuda pendiente” “conectarse con otras cosas”. En sintonía con lo que he analizado en capítulos previos, aquí tampoco la interrupción en la transmisión y la idea de algo perdido fueron asumidas como irreversibles (tal como establece el discurso sobre la pérdida de identidad), sino que, al contrario, movilizaron procesos de búsqueda a partir de las experiencias y recuerdos de las personas que llegaron al taller. Como plantean Rojas et al. (2015) y Wittig (2009), en contextos urbanos la lengua establece una dimensión identitaria, que puede tener incluso mayor peso que la comunicativa. Es decir, el *mapuzugun* puede ser referenciado y considerado como un aspecto central vinculado a la identidad, aun cuando quienes establezcan este valor se consideren no hablantes. A diferencia de los estudios centrados en la dimensión comunicativa y funcional de la lengua (y sin soslayar

la importancia de esta), les autorxs plantean que esta valoración —y su reconocimiento— juega un papel central en los procesos de resistencia al monolingüismo y de recuperación lingüística.

Las memorias vinculadas al *mapuzugun* fueron localizadas en el ámbito doméstico y, en menor medida, en la escuela. Mientras que los recuerdos positivos sobre hablar la lengua remiten al contexto familiar, la escuela condensa experiencias negativas y de discriminación que, sin embargo, en la actualidad —según expresaron varias personas— habilita a les docentes la posibilidad de transmitir conocimientos y sentidos afirmativos asociados al pueblo mapuche.

En línea con lo que habíamos discutido en torno al *flyer* para promocionar el taller, una persona explicó que el deseo de conocer la lengua respondía al deseo de saber quién se es. Desde el comienzo, las referencias al *mapuzugun* se articularon con el contexto social, particularmente con los vínculos afectivos y las emociones, que dan cuenta del carácter no instrumental, sino identitario implicado en su aprendizaje. Las *kimeltufe* se presentaron a continuación, y resaltaron también la dimensión implicada en dicho aprendizaje. Después de contar la historia de su familia, Yolanda concluyó: “Para mí esto ya es una forma de vida. Es aprender a vivir, no solo aprender palabras”. Hermelinda, la última en presentarse, se expresó mediante el discurso citado en la introducción del capítulo, y luego concluyó: “Fíjense cuánto nos llevó el *pentukiin*. Otros dirían que no vimos nada, y fíjense todo lo que hicimos”.

A la hora de elaborar el *flyer*, habíamos consensuado que aprender *mapuzugun* es una invitación para volver al ser mapuche, lo cual fue señalado por Hermelinda, quien enfatizó una correlación entre la posibilidad de hablar la lengua y la habilitación de esos recuerdos y vínculos. El taller implicó trabajos colectivos de memoria, en los que el *mapuzugun* se configuró como índice histórico que conectó experiencias previas vinculadas a la lengua con deseos del presente. Aun en contextos caracterizados por el silenciamiento y la prohibición de hablar la lengua, por conocimientos vivenciados como fragmentarios y aislados o por olvidos

descritos como absolutos, se transmitieron sentidos de vinculación con el pueblo mapuche, que actualmente orientan búsquedas para aprender la lengua.

Una semana más tarde, cuando estaba finalizando el taller, Rocío, exestudiante de la universidad en la que ahora nos encontrábamos para aprender *mapuzugun*, pidió la palabra y se refirió a la importancia de ese espacio y de todos los proyectos que sostiene el pueblo mapuche. Nombró entonces a Rafael Nahuel<sup>91</sup>, y a la mirada hegemónica que criminaliza a su pueblo. Después de ella, otras personas pidieron la palabra para relatar historias personales marcadas por situaciones de violencia y racismo.

Cuando finalizaba el encuentro, Hermelinda tomó la palabra y planteó lo siguiente:

Acá nos damos permiso para decir lo que nos ha ido pasando en nuestra vida. Yo pienso que no podemos quedarnos plantados solo en la tragedia y el dolor. Si hemos resistido es porque también conocemos el amor y la afectividad. No tenemos que dudar de que sabemos. Estamos en estos lugares [la universidad] tan fríos, con normas que otros impusieron, pero nosotros también tenemos normas. Por eso tenemos que ocupar estos lugares, y tenemos que proponer. Estamos vivos para acordar cómo seguir caminando. Somos seres humanos como cualquier otro, con una cultura que vale como cualquiera. Por eso también estamos acá para encontrarnos. . . . A esta altura de mis años sigo sembrando. Hace años, como estudiantes, teníamos que pedir permiso para decir “somos mapuches”. “¡No! ¿cómo van a ser mapuches si están acá estudiando?”. Como si fuéramos ignorantes. No desconozcamos la historia ni dejemos de involucrarnos política y socialmente. Pero propongamos. Y ahora, vamos a hacer un *afafan*, así nos vamos todos mejor (comunicación personal, 18 de mayo de 2019).

---

<sup>91</sup> Rafael Nahuel era un joven mapuche que se encontraba participando de la lucha de la *lof Lafken Winkul Mapu* cuando fue asesinado por la Prefectura Naval Argentina, en el territorio ancestral cercano a la ciudad de San Carlos de Bariloche, el 25 de noviembre de 2017.

Al igual que Rocío, Hermelinda también estudió en esa universidad, y habló desde su experiencia personal. Sus palabras explicitaron que el taller era un espacio mapuche sostenido en un ámbito ajeno: la universidad. En este sentido, el taller se constituyó como una estrategia, que apuntaba a ampliar la autonomía del pueblo mapuche y a interpelar como parte de ese pueblo a quienes se acercaban a participar. De Certeau (1996) planteó que las prácticas cotidianas tienen su propia lógica y propuso especificar sus *esquemas de operaciones*, a los que caracterizó como estilos, más asociados al arte que a la técnica. Estos *modos de hacer* se distinguen según si actúan en el marco de un espacio definido por otros (tácticas) o propio (estrategias). Las estrategias —tal como mencioné anteriormente— son aquellas acciones que elaboran un lugar, que es tanto de poder, como teórico y físico. Implican establecer un lugar propio, delimitado en relación con una exterioridad, tener el control sobre dicho lugar y hacer posible un conocimiento a partir del despliegue de la misma. La universidad aparece como la exterioridad inmediata del taller, y remite —en términos más amplios— a una exterioridad configurada por la nación argentina. De Certeau (1996) señala que las estrategias “ponen sus esperanzas en la resistencia que el establecimiento de un lugar ofrece al deterioro del tiempo” (p. 45), tal como ocurrió con la propuesta de Hermelinda. Ella resituó el sentido afirmativo de ese espacio, atravesado por la resistencia a las políticas criminalizadoras y racistas hacia su pueblo, pero también trascendió ese horizonte y orientó su energía a “proponer”, a aprender la lengua, a compartir; en síntesis, a volver o recuperar los vínculos con el pueblo mapuche.

#### *Desvíos y ocasiones cotidianas en torno al cambio de código*

En conversaciones sostenidas a lo largo de varias reuniones del proyecto de extensión *Muley ññ mishawael kimün*, definimos que era importante no reproducir los estándares hegemónicos que sitúan al habla de la lengua como requisito para ser reconocida como

mapuche. En cambio, tal como quedó expresado en la publicación de la serie de *podcast Tükülpanien (Traer a la memoria)*, el objetivo era registrar y “poner a circular” voces que expresan “la riqueza y diversidad del *mapuzugun*, de sus acentuaciones, de los términos que usamos para nombrar nuestro entorno, de las expresiones a través de las que nos vinculamos. Cada una de esas formas tiene una historia, que acompaña al encuentro y a la palabra compartida” (Tripailaf et al., 2021). Dichos registros apuntaban a resaltar que el *mapuzugun* no es meramente un instrumento ni puede ser descontextualizado de la historia del pueblo mapuche y que, aún quienes dicen no haber aprendido la lengua que sus familiares mayores hablaban, tienen historias que pueden y valen la pena ser contadas como parte de la recuperación lingüística. En este apartado, presentaré algunas historias cotidianas compartidas en esos encuentros, en las que el cambio de código —del castellano al *mapuzugun*— establece un contexto que posibilita el despliegue ocasional de acciones comunalizadoras.

Cuando estábamos haciendo las entrevistas para los *podcast*, Adela Cayupán (comunicación personal, 9 de octubre de 2019) aceptó venir a conversar con nosotres y que la grabáramos, gracias a su nieto que la había convencido<sup>92</sup>. “¿Qué pasa que venís hecho un paisano?” —contó en la charla que le preguntó la primera vez que él la saludó con “*mari mari*”, y manifestó que en esa ocasión se puso contenta—. Durante la conversación dijo que ella no sabía mucho *mapuzugun*, que cuando era chica poco se hablaba en su casa, y que prácticamente no la habló. Cuando lo hizo, fue a través de términos y expresiones que se enmarcaban en las historias que quería contar.

Sus acciones nos remitieron a discusiones que habíamos tenido quienes integrábamos el proyecto, referidas a qué era lo que queríamos registrar. Mientras que inicialmente habíamos planteado grabar piezas verbales correspondientes a distintos géneros y tipos de eventos

---

<sup>92</sup> Quienes participamos en la elaboración de los *podcast* fuimos Hermelinda Tripailafken, María Paula Díaz, Carla Ruiz y yo. En la entrevista a Adela participaron Hermelinda, María Paula y Juan Carlos.

comunicativos propios del *mapuzugun*, ese objetivo se fue corriendo —por nuestras preguntas, pero también por las respuestas de nuestros interlocutorxs—. Así surgió la posibilidad de que el *mapuzugun* se expresara en el contexto de sus historias personales. En el caso de Adela, ella orientó la conversación en función de lo que quería y lo que no quería contar. Por lo tanto, cuando en un momento le preguntaron si conocía alguna canción, su respuesta situó un canto en el marco de una anécdota:

Yo le canto a los borrachitos cuando pasan por ahí por el frente de la casa. Una vez estábamos, el año pasado, cuando teníamos, ¿quién era que teníamos ahí de inquilino? [Juan Carlos: Un hombre que era paraguayo]. Un paraguayo. Entonces iba el hombre para allá, para acá, para allá. Y yo le dije [canta en *mapuzugun*]. Y entonces él dice: “¡Mirá, mirá! —le comenta a su esposa— canta la abuela ¡en paisano!” (Adela Cayupán, comunicación personal, 9 de octubre de 2019).

En otra ocasión, el *mapuzugun* apareció en una conversación con un taxista:

No sé qué era que me dijo un taxista y yo le contesté y le dije: “¿Por qué hablás así?” [con tono de sorprendida] “¿Qué? ¿no sabés hablar?”. “No —le digo— ¿y eso que va ahí? [refiriéndose al río Negro]”, y me dice: “Ese es *kurü*, negro”. “Ohh... ¡te nombraste!” le digo yo [se ríe]. El taxista me dijo. Y se ve que era bastante mapuche. Y yo me bajé, y en vez de decirle “bueno, chau”, le dije chau en mi palabra (Adela Cayupán, comunicación personal, 9 de octubre de 2019).

Las anécdotas de Adela dan cuenta de que, aunque ella no hable cotidianamente *mapuzugun*, cuando en un encuentro uno de los participantes introduce un cambio de código, el tópico de la conversación y los vínculos se modifican. En el caso del vecino que pasaba por la calle, su canto en *mapuzugun* llamó su atención. En la otra historia, si bien en un comienzo ella se sorprendió ante el uso de *mapuzugun* que hizo el taxista, y respondió negativamente a



su pregunta sobre si sabía hablar, después reafirmó la lengua y la asumió como un conocimiento compartido.

En esta anécdota, queda claro que hablar *mapuzugun* con un desconocido en un viaje en taxi es algo inesperado, y que al no conocerlo su primera reacción fue guardar su conocimiento. Un viaje en taxi es un contexto en el cual es difícil tener un control que posibilite afirmar la pertenencia mapuche. De acuerdo con la definición de De Certeau (1996), en estos ámbitos los modos de hacer son tácticos; es decir, acciones furtivas, fragmentarias y efímeras, que se valen de la *ocasión* abierta por una coyuntura temporal para introducir un cambio: “El orden efectivo de las cosas es justamente lo que las tácticas ‘populares’ aprovechan para sus propios fines, sin ilusiones de que vaya a cambiar de pronto” (p. 31).

Las acciones del chofer y de Adela establecieron en el viaje en taxi una ocasión en la que desplegar una conversación que, más allá de en qué medida ocurrió o no en *mapuzugun*, tuvo como tema a la lengua, y estableció como contexto al pueblo mapuche. El cambio de código se configuró allí como un *índice triple* (Briggs, 1986), que al ser utilizado, no solo estableció un sentido referencial y uno indexical, que remitía al contexto inmediato de la interacción, sino uno histórico, que remitía a convenciones de habla compartidas como mapuche. Los índices históricos —en este caso el *mapuzugun*— tienen un fuerte efecto comunalizador, es decir, crean sentidos de pertenencia común entre quienes lo comparten. Así, mientras al comienzo del viaje ella disimuló conocer la lengua, al despedirse saludó al taxista en *mapuzugun*. En su modo de relatarlo, Adela expuso su posicionamiento: “En vez de decirle ‘bueno, chau’, le dije chau en mi palabra”. Que recordara y contara esas anécdotas el día que la invitamos a hablar sobre *mapuzugun* da cuenta del lugar en el que se posicionó en relación a la lengua: como agente activa en su ejercicio, atenta a aquellas ocasiones en las que pudiera expresarla, y disfrutando de hacerlo.

\*\*\*

Los escenarios descritos refieren a distintos modos de hacer en los que el uso del *mapuzugun* se encuentra implicado. Por un lado, talleres y proyectos creados por personas y grupos mapuche en torno al *mapuzugun* son, siguiendo a De Certeau (1996), lugares o estrategias, en tanto son controlados y construidos por ellos mismos, en función del objetivo de recuperar la lengua y de promover la identificación mapuche. Quienes participaron en el taller de *mapuzugun* lo hicieron de modos heterogéneos, que se expresaban en las formas en que nombraron esos vínculos. A la vez, más allá de esa diversidad, compartían con quienes organizaban el taller una intencionalidad, narrada desde una posición personal relacionada al ámbito familiar, y que apuntaba a recuperar esos vínculos.

Por otro lado, las escenas que relató Adela remiten a acciones ocasionales o tácticas, en las que un contexto que no estaba marcado como mapuche, fue transformado en tal a través de la introducción del *mapuzugun*. El cambio que relató, transcurrido en una misma escena, desde decirle al taxista que no sabía hablar a decirle *chau* en su lengua, da cuenta de que más que no saber, ella estaba esperando la ocasión adecuada para expresarla. Tanto las estrategias como las ocasiones ponen de manifiesto que quienes participaron en las mismas no son sujetos pasivos frente a la transmisión del *mapuzugun* o a su interrupción, sino que, aun cuando se consideren a sí mismos como no hablantes, se posicionan y afirman su valor.

### **Descendiente como categoría autoadscriptiva**

“Ahora puedo decir que soy mapuche, y no descendiente”, dijo al comenzar su *pentukiün* Ailén<sup>93</sup> (comunicación personal, 23 de junio de 2018). Era el primer festejo de *Wüñoy txipantu*<sup>94</sup> al que iba, en el territorio de la comunidad Las Aguadas. Había conocido a Ailén un

---

<sup>93</sup> Por decisión de Ailén, no mencionaré su apellido.

<sup>94</sup> El *Wüñoy txipantu* refiere a la celebración del comienzo de un nuevo ciclo anual, que ocurre en torno al solsticio de invierno.

mes antes del *Wüñoy txipantu*, en los talleres de lengua y cultura mapuche que organizaban semanalmente la comunidad *Waiwen Kürrufe* e integrantes del grupo de estudio de *mapuzugun Inan Leufu Mongueiñ* en el Centro Vecinal del barrio Santa Clara. Un tiempo después, reflexionando sobre ese día y la habilitación que sintió en el territorio de una comunidad junto a personas mapuche para reconocerse públicamente, me contó que en otros contextos le resultaba más difícil. También dijo que, a la vez que creía que descendiente era un “término colonial”, todavía no podía decir que era mapuche:

Quizás en un par de años pueda decir que soy mapuche. Yo ahora digo que soy descendiente porque estoy en un proceso, estoy aprendiendo cosas de la lengua, buscando, buscando adentro mío, en mi familia. Hay gente que decide irse para un lado del árbol familiar, se corre totalmente, y hay gente que no. Entonces la gente que no atiende a ese pasado se considera descendiente, y hace otro recorrido (Ailén, comunicación personal, 6 de julio de 2018).

En este apartado analizaré algunos usos autoadscriptivos del término descendiente, centrándome en los procesos de “reencuentro” o “recuperación” de sentidos de pertenencia mapuche vividos por Ailén. La heteroglosia de las categorías vinculadas al mestizaje pone de manifiesto que, como argumenta Wade (2003), el mestizaje es un espacio de lucha en el que se define quiénes y qué —y agregaría cómo— va a ser incluido y excluido de la nación (p. 292). Es decir, remite a las luchas por el sentido, por establecer determinadas acentuaciones a las categorías y los conceptos (Voloshinov, 2009). En los usos autoadscriptivos del término descendiente se expresan sentidos contrapuestos que remiten a esas disputas. Las personas que, como Ailén, se definen como descendientes y buscan reencontrarse con esa historia se distancian del supuesto de que la pérdida de identidad es un proceso irreversible.

En la cita anterior, Ailén utilizó el término descendiente para referir a aquellas personas que no conocen tanto del pueblo mapuche como para “poder decir” que son mapuche. Pero en

este grupo diferenció entre aquellos que sí querían aprender y aquellos que “se corrían” de esa pertenencia. Ella no se corría, sino que estaba en una búsqueda, pero de igual forma se identificaba a sí misma como descendiente por no poder decirse mapuche todavía. Sus reflexiones me parecieron tan confusas que mi primera reacción fue *ordenarlas*. Como en el caso de otras personas a las que había ido conociendo en el transcurso de mi trabajo de campo, y como ella misma lo planteaba, asumí que Ailén en algún momento iba a empezar a definirse como mapuche, y que esa confusión, que atravesaba no solo donde ella se paraba, sino a las mismas categorías, iba a desaparecer. Por un lado, Ailén había señalado ese recorrido como algo a lo que aspiraba. Sin embargo, al igual que le pasaba a Virginia Diumacán y sus hermanas (como analicé en el capítulo anterior), sentía que para poder lograrlo tenía que demostrar su pertenencia. En su discurso se expresaban los requisitos hegemónicos de pureza y autenticidad.

Tiempo después, cuando comenzó el taller al que me referí en el comienzo del capítulo, reconocí que el deseo de aprender el *mapuzugun*, vinculado a recuerdos de familiares que hablaban la lengua, no era distinto entre quienes se reconocían como mapuche y quienes no. Me pregunté: ¿De qué tenía que dar cuenta una persona para sentir que “podía ser” mapuche? ¿Quién decidía que así fuera? ¿Qué cambiaba y qué no por el hecho de que las personas se pensarán como mapuche o como descendientes? Las charlas con Ailén y la participación en el taller de *mapuzugun* me llevaron a problematizar mis intentos de ordenar sus explicaciones. Me planteé entonces de dónde salía la idea de que Ailén en algún momento iba a comenzar a reconocerse como mapuche. ¿Había una teleología supuesta en relación a los procesos de adscripción y desadscripción? Si la había, ¿qué efectos tenía en la comprensión de los modos en los que las personas se posicionaban y tomaban decisiones en su vida cotidiana?

Mis ideas iniciales sobre la adscripción y desadscripción suponían una mirada transitiva de esos procesos, es decir, los consideraba en función de su punto de llegada, de aquello que esperaba que produjeran. Para reflexionar sobre esta perspectiva acudí a autores que, en el

marco de distintas discusiones, y tanto recurriendo como descartando el concepto de trayectoria, han enfatizado la dimensión creativa de la vida cotidiana y de las agencias que se entrecruzan en ella. Uno de los autores que discute con esta perspectiva es De Certeau, cuando se distancia del concepto de *trayectoria* —tal como lo definió Fernand Deligny (2015)— y propone más bien enfocarse en las estrategias y tácticas, tal como las definí previamente en este capítulo. Interesado por dar cuenta de la agencia y la creatividad de jóvenes autistas con quienes trabajaba, Deligny propuso hablar de trayectorias, entendidas como la huella de un camino que produce sentidos aun cuando permanezca ajena al lenguaje y al pensamiento racional. De Certeau recupera su intencionalidad de dar cuenta de la creatividad de las prácticas cotidianas para pensar la vida en las ciudades, pero plantea lo siguiente:

Las lecturas de recorridos pierden lo que ha sido: el acto mismo de pasar. La operación de ir, de deambular, o de “comerse con los ojos las vitrinas” o, dicho de otra forma, la actividad de los transeúntes se traslada a los puntos que componen sobre el plano una línea totalizadora y reversible. Solo se deja aprehender una reliquia colocada en el no tiempo de una superficie de proyección. En su calidad de visible, tiene como efecto volver invisible la operación que la ha hecho posible (p. 109).

Desde su perspectiva, una trayectoria, entendida como la huella de un movimiento, no permite reconocer la singularidad de los actos que la componen y “deja fuera de su campo la proliferación de historias y operaciones heterogéneas que componen los *patchworks* de lo cotidiano” (De Certeau, 1996, p. XLIX).

Desde el campo de la geografía, Doreen Massey (2005) abordó el concepto de trayectoria en el marco de su apuesta por problematizar las conceptualizaciones de la dimensión espacial como algo dado, y analizar su carácter múltiple, heterogéneo, abierto y construido de modo relacional. Desde esta mirada, señaló la dimensión política de lo espacial y los modos en que constituye los procesos sociales. Massey definió la trayectoria como un proceso de cambio,

en un fenómeno que tiene una dimensión tanto espacial como temporal. Un *lugar*, para ella, refiere a un evento temporal y espacial en el que se negocia y se produce un *ser juntos*, a partir del encuentro de trayectorias, como recorridos que remiten a escalas temporales y espaciales también heterogéneas y singulares, donde las agencias que intervienen no son solo las humanas. Caracterizó a esa negociación de un ser juntos como una instancia política que está abierta a lo imprevisto.

En coincidencia con Massey, aun cuando prefirió la metáfora del *mundo de la vida*, antes que la del espacio, Tim Ingold (2011) propuso seguir los *caminos de devenir* que los seres vivos y entidades *producen y habitan* en su andar, de modo de no encapsularlos extrayéndolos de los caminos en que son. Esto implica que cada entidad o ser es la línea de su propio movimiento, o más bien de un puñado de líneas que se *entretejen* y enredan con la forma desordenada de una *malla*, más que la de una red. Ingold discute con la mirada transitiva supuesta en los conceptos de producción, como acción planificada de acuerdo a un fin, y de historia, como acción consciente humana. En cambio, la perspectiva del caminante implica lo siguiente:

Priorizar el proceso sobre el producto, y definir la actividad por la atención al compromiso ambiental más que por la transitividad de medios y fines. Mientras que la perspectiva del edificio sitúa al hacedor como portador de intenciones previas, por encima y en contra del mundo material, la perspectiva del habitar sitúa al tejedor en medio de un mundo de materiales, que literalmente extiende al producir el trabajo (p. 10, traducción propia).

En ese andar se conoce el mundo, y la Antropología puede recuperar su capacidad de asombro y “volver a la vida” (p. 14), en el sentido de dar lugar al carácter abierto, no dado y creativo de los procesos sociales.

Estas discusiones me posibilitaron dimensionar que las palabras y acciones de Ailén, o las de las personas que habían asistido al taller de *mapuzugun*, requería considerarlas en sus propios términos y en su aquí y ahora, y no en función del lugar que pudieran tener en un supuesto camino de reconocimiento, que no existía por fuera de sus prácticas. Tal como me había pasado en el caso de los silencios de Carmen y su familia cuando quise hablar sobre el pueblo mapuche, me encontré asumiendo que lo que pasaba en dichos ámbitos podía explicarse desde uno u otro de sus extremos: la adscripción o la no adscripción como mapuche. Esta mirada, a la que ahora definí como *transitiva*, estaba orientada precisamente por la norma que me interesaba criticar. Sostenerla, reconocí, implicaba invisibilizar o negar los posicionamientos de Ailén y de quienes habían participado en el taller.

Mi experiencia se asemeja a la que relata De la Cadena (2004), cuando comparte la confusión que le generaban los posicionamientos de sus interlocutores *indígenas mestizos* en Cuzco (Perú). A partir de su investigación, reflexiona sobre su práctica con las siguientes palabras: “Llegó a ser obvio para mí que la manera en la que yo había sido atrapada culturalmente en los ‘binarismos’ dominantes y las clasificaciones raciales, me había cegado ante las posibilidades heteroglósicas, históricas, de nociones como indio, mestizo y mestizaje” (p. 50). Luego de escuchar a sus interlocutorxs y analizar la construcción histórica del mestizaje, sostuvo: “La *tendencia* que yo encontré fue a discutir ‘raza’ a través de la cultura, y a subordinar la biología, dudando de su influencia o considerándola a la par con las herencias culturales” (p. 14). En base a esta hibridez conceptual, en Perú se produjo una *versión culturalista del biopoder*, que inscribió el mestizaje por medio de políticas educativas. Es este modo particular de inscripción del mestizaje lo que permite comprender los posicionamientos como “indígenas mestizos” de muchos de sus interlocutores en Cuzco. Mientras los discursos modernos niegan las operaciones de traducción que implican e instauran la pureza como punto de llegada, los discursos de las personas con las que trabajó planteaban una lógica de acuerdo

a la cual —y en base a criterios sobre todo culturales— posicionarse articulando esas dos adscripciones (indígena y mestizo) no era contradictorio, ni llevaba irremediablemente a uno de sus dos extremos. Caracteriza a estas taxonomías como *alternativas* frente a la dominante, y señala que unas y otras pueden convivir a lo largo de la historia (atravesadas por desigualdades de poder).

Los binarismos y discursos hegemónicos que atravesaban mi trabajo eran aquellos organizados en torno a la ideología de blanqueamiento y al discurso sobre el mestizaje degenerativo, según el cual les descendientes se encontraban en un tránsito lineal hacia la pérdida de su identidad mapuche. Desde esta perspectiva no quedaba lugar para reconocer las posiciones de quienes, como Ailén, se interesaban por sus vínculos con el pueblo mapuche, a la vez que se nombraban como descendientes.

Unas semanas después del comienzo del nuevo ciclo del taller de lengua, mientras caminábamos con Ailén, le pregunté por ese cambio en la forma de nombrarse a sí misma que ella había expresado en el festejo de *Wüñoy txipantu*, de descendiente a mapuche. Me contó que aquel día, un rato antes del *trawün*, había estado hablando con otra persona que le había explicado el significado de sus apellidos. Entonces conversaron sobre la palabra descendiente:

Uno lo piensa, o uno siempre dice “bueno, yo tengo apellido mapuche y soy descendiente”. Pero como me decía Fabián: “Vos tenés sangre mapuche. Vos sos mapuche, no sos descendiente”. Pero uno tiende a negar eso. Por eso yo dije también que me estoy reencontrando, algo que estoy reencontrando en mí (Ailén, comunicación personal, 6 de julio de 2018).

Tanto su expresión “uno tiende a negar eso”, como la reflexión citada antes, sobre que “quizás en unos años pueda decir que soy mapuche” refieren a cómo operan los criterios hegemónicos de pureza y autenticidad. Como analicé en capítulos anteriores, nadie cuestiona la identidad argentina de otra persona, pero la identidad mapuche siempre es puesta en duda y,



por lo tanto, tiene que ser demostrado que se “puede ser”, a través de la expresión de diacríticos hegemónicos de pureza. Ailén mencionó como requisitos hablar la lengua y conocer la historia personal y familiar.

Sin embargo, al hablar de “búsqueda”, Ailén se alejó también de los supuestos hegemónicos: no se puede encontrar algo que cuando se pierde deja de existir, ni se busca algo que se piensa que no puede ser encontrado. Explicó también que identificarse como mapuche no era algo nuevo que ella estuviera inventando, sino un “proceso de reencontrarse”. Habló de reencuentro porque hay una pertenencia que tiene historia; una historia que su familia fue forzada a no contar. Cuando volvió del festejo de *Wüñoy txipantu* y fue a visitar a su abuelo, él le preguntó quién había guiado la ceremonia. No conocía a la persona que lo hizo, pero comentó que seguramente “vivía cerca de tal y de tal” (Ailén, comunicación personal, 5 de noviembre de 2018). A Ailén le sorprendió “cómo tiene todo eso en su cabeza y no se lo cuenta a nadie y uno no sabe, pero él sabe todo eso”. Su abuelo llegó con su mamá a Viedma desde la Línea Sur cuando tenía quince años. Tuvo que trabajar desde chico. A partir de conocer la búsqueda de Ailén, empezó a hablarle en *mapuzugun*. Las acciones de Ailén lo movilizaron a compartir con ella recuerdos que no le contaba a nadie. Es la profundidad histórica de esa búsqueda, que incluye no solo a Ailén, sino también a su abuelo y a su familia materna y paterna, lo que la lleva a hablar de “reencuentro” de sus sentidos de pertenencia. El reencuentro, en contraste con lo que plantea el discurso hegemónico, propone que aquello que estaba perdido puede volver a ser encontrado.

Ailén explicó que reencontrarse se “hace más difícil” por la violencia con la que actuó el Estado para que los sentidos de pertenencia y conocimientos mapuche se perdieran, y lo ejemplificó con los cambios impuestos sobre los nombres. Su mamá y su tía tienen apellidos distintos, a pesar de que sus padres eran hermanos. Cuando nacieron le anotaron el apellido de una forma distinta a cada uno. Hablando con otras personas mapuches, Ailén pudo reconstruir

que ese apellido también fue cortado. La violencia del Estado que se expresa en cambiar los apellidos, alterando y obstaculizando conocer su significado, borrando partes y con ello palabras, llega hasta el acto mismo en que inscribieron el nombre de Ailén. Una vez que nos juntamos para que yo le contara sobre un trabajo que estaba haciendo me explicó: “Cuando pongas mi nombre, ponelo así” y escribió “Ailén” en su cuaderno (comunicación personal, 5 de noviembre de 2018). “Pero contá por qué no me llamo así” y escribió “Aylén” debajo. Su mamá y su papá quisieron anotar su nombre con Y, pero en el registro civil no lo reconocieron como un nombre válido. “Fijate cómo estamos colonizados hasta en los nombres”, reflexionó.

Las políticas de borramiento de las identidades indígenas fueron una de las dimensiones a través de las que se efectuó el genocidio sobre el pueblo mapuche con posterioridad a la *Conquista del desierto*, a través de la imposición de nombres y apellidos hispanizados, que obstaculizaron y obstaculizan reconstruir las relaciones familiares y comunitarias (Bustos y Dam, 2012; Escolar y Saldi, 2018; Mases, 2010). En la mayoría de los casos, las acciones de registro de los nombres mapuche por las burocracias eclesiásticas y estatales implicaron transformaciones y recortes que tuvieron el efecto de vaciarlos de los significados elaborados desde la epistemología mapuche, transformándolos en significantes sobre los que solo se puede establecer un sentido de vinculación —que a menudo se experimenta como perdido o incompleto— con el pueblo mapuche.

A diferencia del sentido hegemónico, que connota impureza y pérdida irrecuperable, desde los relatos y reflexiones de Ailén, descendiente se vuelve una categoría dinámica, que no impide a quienes se adscriben de ese modo posicionarse subjetivamente en las coordenadas de alteridad, como tampoco les impide orientar caminos de búsquedas, aprendizajes y acciones, más allá de cómo se definan. Antes bien, para muchas personas, es una forma de empezar a pensar su relación con el pueblo mapuche y posicionarse en ese camino de búsqueda.

Según su relato, que una persona pase de reconocerse como descendiente a hacerlo como mapuche, se vincula más con lo que en el ámbito académico referimos como proceso de des-sujeción respecto a los criterios hegemónicos de los requisitos para ser mapuche, que con aprender un conjunto de conocimientos sustantivos. Sus acciones la colocan más cerca de la posición de quien cuestiona la irreversibilidad de la pérdida de la identidad, que de un sujeto pasivo a quien el destino le llega. Es este distanciamiento, más que lograr dar cuenta de esos diacríticos hegemónicos, lo que habilita el reencuentro de los vínculos con el pueblo mapuche, y lo que señala la importancia que tienen los lugares estratégicos creados desde el pueblo mapuche para acompañar y movilizar esos procesos.

La efectividad del dispositivo clasificador mestizaje/pureza parece expresarse con contundencia sobre todo en las experiencias de aquellas personas que se definen como descendientes y no desarrollan ninguna búsqueda en torno a esa vinculación, o en palabras de Ailén, lo “niegan” o “se corren”. Como ha señalado Hall (2010a) —y como analiza Briones (2007) en torno a los presupuestos que orientan adscripciones de identidad mapuche—, el carácter abierto de estos procesos implica reconocer que los modos de vinculación con el pueblo mapuche no están dados ni pueden delinearse a priori, sino que son resultado de la agencia de sus protagonistas y de los encuentros en los que participan. En este sentido, pueden movilizar adscripciones o no hacerlo, ya que no necesariamente hay correspondencia entre las posiciones estructurales y las articulaciones subjetivas que sobre ellas se producen. Evidentemente, los discursos que naturalizan la pérdida de identidad son hegemónicos, lo que produce desigualdades entre estos y los discursos que promueven procesos de adscripción. A la vez, no hay teleologías en los modos en que dichos procesos ocurren. Las reflexiones de Ailén dan cuenta de que el significado de la palabra descendiente puede variar con el transcurso del tiempo y en relación con el contexto en el que se exprese. ¿Quién dijo que todo está perdido?, interrogan.

El primer día del taller de *mapuzugun*, cuando le tocó presentarse, Ailén comentó: “Ayer no tenía ganas de venir, pero hoy me levanté, vi el sol y dije ‘voy’”. Desde el año anterior, sabía que uno de sus apellidos está compuesto por términos que significan sol u oro y montaña, por lo que hace referencia al lugar en que el sol toca la montaña, de donde piensa que habrían venido “los primeros de la familia” (Ailén, comunicación personal, 5 de noviembre de 2018). Como profundizaré en el próximo apartado, ver el sol esa mañana en la que iniciábamos el taller de *mapuzugun* en la UNCo no era un dato circunstancial.

### **Conflictos ontológicos desde el concepto de *küpalme***

Al discutir con el concepto de descendiente el día en que comenzó el taller de *mapuzugun*, Hermelinda lo definió como un vocablo colonial y después habló del *küpalme*, estableciendo una relación entre ambos términos. Una primera lectura podría ser la de que el *küpalme* es una mirada distinta sobre la descendencia. Sin embargo, en esa misma intervención, Hermelinda lo tradujo con el verbo “proceder”, y vinculó la concepción mapuche sobre la procedencia con lo que Yolanda —minutos antes— había definido como “aprender a vivir” como parte de su pueblo, que implica situar a los humanos “en el mismo plano que todos los demás seres vivientes, una planta, una piedra” (Hermelinda Tripailafken, 11 de mayo de 2019). Desde sus respectivas intervenciones, Yolanda y Hermelinda señalaron que de lo que hablaban era del modo no solo en el cual el pueblo mapuche percibe el mundo, sino de un mundo habitado y construido de modos particulares, en el que se enraiza el concepto de *küpalme*.

A partir de estas reflexiones, y desde la explicación de Hermelinda sobre el concepto de *küpalme*, en este apartado analizaré la discusión que ella propuso como un conflicto no solo ideológico —referido a si descendiente es o no una categoría colonial— sino también ontológico. En las últimas décadas, la crítica de que la ontología moderna —caracterizada por

la distinción naturaleza/cultura, la linealidad del tiempo y la tendencia a definir las diferencias en términos jerárquicos (Latour, 2007)— no es universal, sino una entre otras, ha instalado en el campo de la Antropología la discusión sobre la existencia no de múltiples miradas sobre un único mundo, sino de múltiples formas de poner en acto múltiples mundos —tal como plantea Eduardo Viveiros de Castro (2004)—, que se encuentran y negocian un ser juntos en la heterogeneidad (De la Cadena y Blaser, 2018). Siguiendo a Blaser (2009), quien participa de las discusiones del *giro ontológico*, en la línea a la que ha denominado *ontología política*, el concepto de ontología implica tres capas de significados: (a) toda forma de conceptualizar el mundo asume un inventario de formas de existencia y de relaciones entre ellas; (b) las ontologías no preceden, sino que son moldeadas por las prácticas e interacciones entre humanos y no humanos; y (c) deben ser entendidas como una puesta en acto totalizadora, que involucra aspectos discursivos y no discursivos. La ontología política no apunta a explicar una ontología en función de otra, ni a reducir las diferencias entre ambas, sino a socavar la supuesta universalidad y neutralidad de la ontología moderna —y de las categorías científicas como parte de ella— y habilitar un diálogo que no se limite a la *política racional*, entendida como aquella en la que se asume que los actores que intervienen están hablando de lo mismo. La ontología política se orienta a “pluralizar la política”, lo que implica “la aceptación del antagonismo entre las entidades sensibles y la ciencia (hasta ahora definido hegemónicamente como un ‘problema cultural’) y su transformación en un conflicto político entre dos formas diferentes de ser” (De la Cadena, 2009, p. 167).

En esta línea, me interesa ejercitar en torno a descendiente y *küpalme* lo que Viveiros de Castro (2004) define como *equivocación controlada*. A partir del perspectivismo multinaturalista de los pueblos indígenas de la Amazonía, el autor propone un desplazamiento en el trabajo comparativo característico de la Antropología. La equivocación controlada refiere a un ejercicio de traducción que parte de la premisa de la existencia de distintos mundos puestos

en acto, que se relacionan en torno a un término aparentemente unívoco. La equivocación apunta a hacer visible y a comunicar a través de las diferencias asumiendo que esa univocidad no está dada. La *traición* inherente a todo acto de traducción no se orienta a definir el mundo ajeno desde el propio, sino al revés, a problematizar el mundo propio desde las categorías ajenas, de modo de hacer visible la diferencia entre ambas. Es en el marco de estas discusiones que no me interesa decir qué es el *küpalme*, sino traicionar —en el sentido antes expresado— la categoría de descendiente, con el fin de hacer visibles los supuestos ontológicos que implica y lo que estos excluyen del campo de discusión.

El apellido paterno de Hermelinda Tripailaf fue cortado cuando fue inscripto. Tripailafken, en cambio, refiere a la procedencia de espacios en los que hay agua (*lhafken*), a una cierta tranquilidad y conocimiento profundo de la ancestralidad, pero también al agua que desborda sus propios límites. Hermelinda se describe a partir de los sentidos de su nombre y eso, explica, es parte de conocer el *küpalme* (Hermelinda Tripailafken, comunicación personal, 5 de marzo de 2020). Dice también que de sus otros ancestros debe venir ese estado de “revolución” en que se siente, o esa forma que tiene de hacer, que lleva a quienes la conocemos a preocuparnos si la vemos demasiado quieta o con una agenda poco cargada.

En marzo de 2020, preguntándome si su reflexión durante el taller de *mapuzugun* que cité anteriormente refería a algo más que a una discusión ideológica en relación al término descendiente, le pedí a Hermelinda que me explicara el concepto de *küpalme*. Su explicación se fue entramando en los procesos personales de búsqueda de su procedencia. La citaré en extenso con la intención de no alterar su argumentación:

Lo que se trata de poner en claro es desde dónde uno viene, desde dónde uno procede.

Que es diferente proceder, obviamente, que descender. Uno procede, va en busca de esos antepasados, de sus ancestros, que generalmente se tienen en cuenta todos. . . .

Entonces vos decís, desde nuestra cosmovisión cada cuestión, sea en el lenguaje, sea en

las acciones, sea en cualquier acto de convivencia, es eso, es convivir con los elementos, con otras personas. Porque siempre es par. Entonces yo no puedo descender o proceder, que sería lo nuestro, proceder de una sola persona. Mis padres tuvieron que ser dos. Yo los acepte o no los acepte por otras cuestiones, ahí hubo dos para que haya una vida. Y ellos, a su vez, cada uno tuvo sus dos padres. Entonces todo eso es lo que uno va a buscar. Por eso es el *küpal-me*: voy a traer. Traigo acá al presente el lugar de donde yo procedo y de quienes yo procedo. Con quiénes personas y con quiénes elementos energéticos, qué fuerzas de la naturaleza. Porque a su vez cada una de esas personas tiene su propia fuerza que la naturaleza le da. . . . Uno cuando se sienta en conversa, cuando se sienta en ronda a hablar justamente del *küpalme* puede desatar, desandar esta historia si es el momento, si es oportuno y si eso va a ser sanador. Porque desatar todo esto implica desandar la historia con muchos puntos de dolor. Pero eso lo tiene que tener claro uno también para transmitirlo, no decir: “Ah... bueno, pero todos tenemos más de un apellido, ¿por qué acá no?” No; cada uno tiene su momento, su recorrido histórico personal, familiar y como historia del pueblo. Entonces ser respetuoso de eso. Pero sí saber a grandes rasgos que nuestra cosmovisión lo que nos enseña es esto. ¡Nada se hace solo! Nada, nada, nada. Aunque uno crea “esto lo hice yo, porque acá están, porque... No. Vos con otros. Si no fueron otras personas, son otros vivientes. Animales, elementos, lo que sea. Son otros vivientes. Acá nunca se hace nada solo. Y eso es una concepción importante. Para la composición de lo que va a ser después todo un entramado social, sea de un grupo, de una familia. Llámese como se llame ese grupo. Familia, familia extensa, grupo de compartir *kimün* [conocimiento], de compartir *azmogen* [cultura], lo que sea, pero uno no, ¿cómo arma un tejido? ¿cómo tejes un *witxal* [telar mapuche] si no tenés, si sos solo? Esa es la importancia de poder indagar acerca del *küpalme*.

Si uno empieza, por ejemplo, en esta misma situación, uno empieza a buscar el elemento de cada una de esas personas [los ancestros], y qué energía, y con quiénes se relacionaba y cómo se pudo constituir y demás, fijate vos que *küpalme* es mucho más extenso y hay muchos más conocimientos ancestrales ahí detrás. Y qué cosas ocurrieron, obstruyeron o destruyeron esas energías para que esas personas enfermen. Porque de última enfermaron. Uno lo que después puede ver como resultado, que puede ser bronca, angustia o estos interrogantes en rebeldía, que uno dice: ¿Pero por qué hizo tal cosa? y ¿por qué no sé qué? y ¿por qué? Bueno, ¿qué ocurrió?, ¿qué obstruyó en esas energías para que enfermen? Porque de última yo digo, son personas que enfermaron en esa pérdida de identidad, en esa pérdida de contacto con su *küpalme*, ¡enfermaron! Bueno, como hemos enfermado todos. Después, haber hecho o no procesos de sanación son otras opciones que uno tuvo. Que tuvo la claridad de poder verlo, por ahí enfermar no te lo permite, estás tan enajenado que no permite. . . . Esas cuestiones te guían, las fuerzas naturales te guían. Después vos hacés o no hacés, pero te guían. Entonces, digo, bueno, recuperar el *küpalme* también es eso. Es encontrar esos elementos que te ayudan a ver cómo vos podés direccionar en tu vida (Hermelinda Tripailafken, comunicación personal, 5 de marzo de 2020).

Hermelinda habló de proceder y no de descender. El diccionario no señala muchas diferencias entre ambos términos. Son los procesos históricos de constitución de los discursos sobre el mestizaje los que, por un lado, le dan profundidad y un campo de interdiscursividad a descender, que llevó a Hermelinda a definirlo como un vocablo colonial y a no utilizarlo<sup>95</sup>. Sin embargo, al utilizar el concepto *küpalme*, ella planteó una discusión cuyos términos exceden el campo de visibilidad que la categoría descendiente, en términos occidentales, recorta. Si la

---

<sup>95</sup> Es importante señalar que en otros trabajos, especialmente aquellos producidos en Chile, el *küpalme* es frecuentemente traducido como descendencia (Course, 2017; Pichinao Huenchuleo, 2012), pero el sentido que se le da incluye las características descritas por Hermelinda.



descendencia se grafica en abstracto, solo incluye a los seres humanos y aparece como un triángulo en el que los ancestros pertenecen al pasado, en tanto que ego siempre se encuentra en el punto de llegada, que es el presente. El *küpalme*, en cambio, presenta otra forma de conceptualizar la procedencia, que Hermelinda describió como una multiplicidad de relaciones y vinculó a un tejido o *witxal*.

De acuerdo a su explicación, en ese tejido quienes actúan no son solo humanos, porque las personas reciben la influencia del *gen* y de los *pu newen* propios del lugar en que nacieron (su *tuwün*<sup>96</sup>), al que Hermelinda refirió con la pregunta sobre de dónde se proviene. Por otro lado, el *küpalme* vincula a la persona con sus ancestros, las personas de quienes procede, pero no exclusivamente en términos biológicos o individuales, sino involucrando a su vez a los *pu newen* o fuerzas energéticas, que las constituyen y que caracterizan a sus lugares de procedencia, en los que esas relaciones se entraman y a los que pertenecen.

Mientras descender, en el sentido hegemónico, refiere a un proceso biológico, proceder —tal como lo usó Hermelinda— refiere a relacionalidades más amplias que aquellas exclusivamente humanas enmarcadas en el concepto de parentesco occidental. El lenguaje biológico no es el único disponible ni utilizado por el pueblo mapuche en la construcción del parentesco, procesos que desde fines del siglo XIX han estado atravesados por la violencia de los Estados argentino y chileno. Estas relacionalidades se expresan actualmente en prácticas a través de las cuales se establece parentesco entre personas que no están vinculadas en términos biológicos (González Galván, 2018), se politizan vínculos de filiación (Foerster, 2011) y se reconfiguran vínculos establecidos históricamente en contextos de desplazamientos forzados y posteriores procesos de recomposición de grupos (Ramos, 2010).

---

<sup>96</sup> El *tuwün* es referido, en la mayoría de los casos, como el lugar de origen. En algunas ocasiones se define como linaje materno (Ñanculef Huaiquinao, 2016).

Hermelinda señaló la influencia de los *pu newen* que los ancestros traen y que se hacen presentes a través del *küpalme*. Esta influencia ha sido señalada también por Pichinao Huenchuleo et al. (2003) y Pichinao Huenchuleo (2012), quienes describen el vínculo entre los *tuwiin* y las energías de los antepasados como *püjü*, que inciden a través del *küpalme* en la vida de la persona. Estas formas de hacer presente a través del *küpalme* a los *pu newen* de los lugares de procedencia reestablece relacionales, que fueron interrumpidas en contextos de desplazamiento forzado del pueblo mapuche (Briones y Ramos, 2016; Ramos, 2010).

Estas entidades humanas y no humanas no pertenecen al pasado exclusivamente. La recuperación del *küpalme*, y con ello de la historia a nivel personal, familiar y del pueblo, como la describió Hermelinda, implica traer al presente a esas personas y fuerzas para que orienten las acciones y decisiones personales. En este sentido, Magnus Course (2017) describe el *küpalme* entre comunidades de Conoco Budi (Chile) como un modo de socialidad, que implica tanto un aspecto relacional como uno referido a la constitución de cada persona. El conocimiento de la procedencia en cada uno de estos planos —el *tuwiin* y el *küpal*— es un aspecto de la formación de la persona, en tanto explica características personales e implica orientaciones referidas sobre cómo actuar en relación a los ancestros y los roles, comportamientos y formas de ser que transmiten. En muchos casos, estas orientaciones y características de las personas se transmiten a través de nombres y de cantos referidos tanto al *tuwiin* como al *küpal* (Cañumil y Ramos, 2016; Ñanculef Huaiquinao, 2016).

El *küpalme* se proyecta entonces como *kimiin* en la medida en que la persona lo conozca y pueda sostener los vínculos que recuperarlo trae (Pichinao Huenchuleo et al., 2003). Desde esta concepción se comprende la afirmación de Hermelinda de que nadie hace nada solo, sino que son esas fuerzas las que orientan, guían y establecen condiciones en las que las personas actúan. Ese acto de “ir a traer” no es meramente voluntario e individual. Se entrama en historias y posibilidades, condicionadas por el dolor y la enfermedad que la ruptura de esas

relacionalidades ha producido, como efecto de la violencia de los Estados nacionales hacia el pueblo mapuche. Por ello, es una práctica de sanación y de desalienación. Recuperar el *kiipalme* implica reconectar esos vínculos rotos y devolver la agencia a esas entidades que lo conforman.

Nada de estos sentidos, vínculos y prácticas puede ser pensado desde el concepto de descendiente. Como concepto biológico, que remite a la pureza racial, y por lo tanto a lo dado, clausurado por pertenecer al pasado y sin agencia, descendiente no solo elimina la agencia de los ancestros, los *pu newen* y el entorno de los que habla Hermelinda; elimina también la agencia de las personas que son así definidas, dando la idea de que nada pueden hacer contra eso. El concepto hegemónico de descendiente consume esa obstrucción y ruptura de vínculos que Hermelinda define como enfermar. Si, desde la concepción lineal del tiempo que supone, lo que se ha perdido no se puede recuperar, ¿para qué intentarlo? ¿Para qué desatar esa historia que implica puntos de dolor?

Desde la concepción de *kiipalme*, el pueblo mapuche establece la discusión sobre quién decide quién puede ser mapuche en un plano ontológico. Como lo expresan términos como recuperar o reencontrarse, esa procedencia no se elige, sino que existe entramada en las relaciones que configuran la procedencia. Lo que varían son las posibilidades históricas — personales, familiares y como pueblo— de ese reencuentro. Por un lado, reconocer esta variabilidad es central, como sostiene Cañuqueo (2015b), ya que en otros contextos y desde la década de 1990, el conocimiento del *kiipalme*, traducido como la historia familiar y comunitaria, se ha reconfigurado como requisito estatal y de algunas organizaciones mapuche para el reconocimiento y la tramitación de personería jurídica de las comunidades. Por otro lado, la discusión alcanza también al criterio de autoadscripción, cuando es definida como una elección libre y no condicionada. La política racional que este concepto invoca tampoco reconoce a esas otras agencias que participan de los procesos de recuperación, ni los trabajos de sanación y contra la enajenación que conllevan, en contextos en los que la violencia y el

dolor vividos históricamente como pueblo —incluyendo en este colectivo a las fuerzas y elementos no humanos y al entorno— no solo no han sido reparados, sino que toman nuevas formas.

Poder recuperar ese conocimiento implica sanar vínculos que fueron cortados y reconocer su intervención en el presente, al momento de guiar las decisiones, asumiendo que estas no son individuales. Como expresaron en su *pentukün* muchas de las personas que asistieron al taller de *mapuzugun*, y como retomaré en el próximo apartado, esa sanación puede darse de modos muy diversos, e implicar formas heterogéneas de posicionarse en las discusiones sobre la descendencia y sobre quién decide quién puede ser mapuche.

### **No quedarse en la foto: Diálogos en torno a la reconstrucción de un tejido social**

En este apartado contextualizaré el registro de las historias y situaciones descritas en los apartados previos como parte de una estrategia de personas y colectivos mapuche, orientada hacia el fortalecimiento de vínculos como pueblo y sostenida en ámbitos universitarios en el marco de proyectos de extensión, que implicó un posicionamiento hacia mi investigación. La extensión constituyó un proceso de producción común de conocimiento, que implicó planificar y realizar actividades de los proyectos —las cuales se fueron redefiniendo en el mismo proceso—, establecer acuerdos y criterios comunes, así como explicitar las desigualdades y heterogeneidad de recorridos y miradas que atravesaban nuestras experiencias. Este recorrido nos llevó a problematizar el lugar de la extensión, disociada respecto a la política universitaria más amplia, y a exponer la barrera que no dejó de separar y subordinar al *mapuzugun* y a los protagonistas en su recuperación. Esta barrera explicitó además una mirada hegemónica sobre la interculturalidad como política focalizada y acrítica.

La relación de estos procesos colectivos con mi trabajo de tesis estuvo orientada por mi propio posicionamiento y experiencia, pero fundamentalmente por el compromiso y el control que desde el comienzo mis interlocutores asumieron para que el trabajo que yo hiciera estuviera “del lado del pueblo” (Hugo Aranea, comunicación personal, 21 de junio de 2021). Como parte de ese trabajo, establecimos instancias de coteorización, entendida como un modo de vinculación, que se define en primer término epistemológica y políticamente, y no a partir de técnicas o de un método. A partir de la descripción de ese proceso, citaré parte del diálogo que sostuve con Hermelinda en torno al argumento de esta tesis y su vinculación con el *mapuzugun*.

Tal como fui relatando previamente en este capítulo, a partir del año 2019 y hasta fines del 2020 y mediados del 2021 —extendidos a partir de la pandemia—funcionaron en Viedma dos proyectos de extensión vinculados al fortalecimiento de la lengua y la cultura mapuche en los que participé: “*Taiñ nütram, taiñ zungüm*. Nuestra conversa, nuestra voz. Aportes desde la cosmovisión mapuche-tehuelche a la cultura, a la educación y a la salud colectiva” (UNCo) y “Promoción, sistematización y visibilización de experiencias de transmisión de la cultura, memoria y lengua del pueblo mapuche en Viedma, Patagones y Bariloche como espacios de construcción intercultural: *Muleiñ Mishawael kimiin*” (UNRN). En cada uno de ellos participaron integrantes de la universidad (docentes, estudiantes y graduados), y personas pertenecientes al pueblo mapuche.

Con particularidades propias de cada institución y de quiénes fuimos los actores que nos reunimos en torno a cada proyecto, me interesa señalar, a partir de esta descripción, algunos elementos que considero comunes a ellos. En ambos proyectos, las actividades de extensión implicaron organizar actividades, desarrollarlas y evaluarlas, lo que se realizó en el marco de reuniones periódicas en las que se elaboraba y discutía la agenda, propósitos y modalidades de acción. Las discusiones sobre el rol de la Universidad y la perspectiva del pueblo mapuche sobre las instituciones atravesaron estas instancias, e implicaron explicitar las diferencias y

desigualdades, que afectaban a quienes participábamos en términos de la clase social, de los conocimientos valorados, legitimados y reconocidos, así como de otros derechos vinculados, entre los que se encuentran cobrar un salario por realizar un trabajo o las urgencias que atravesaban nuestras vidas cotidianas. En ese contexto, la orientación política que fuimos construyendo colectivamente partió de pensar a los proyectos como lugares estratégicos de fortalecimiento del pueblo mapuche, y buscó trascender y tensionar esa distinción entre el proyecto (vivido como un adentro) y la universidad (vivenciada como un afuera, tal como lo describieron varias personas en el taller de *mapuzugun* citado previamente).

La principal actividad del proyecto de la Universidad Nacional del Comahue, consistió en el taller de *mapuzugun* y cultura del pueblo mapuche, al que me referí en el primer apartado de este capítulo, que se sostuvo una vez a la semana desde mayo hasta noviembre de 2019<sup>97</sup>. A mediados de año, las *kimeltufe* del taller plantearon que les costaba mucho sostener su rol como docentes de manera gratuita, y expusieron la desigualdad que atravesaba nuestras posiciones: por inscribirse en una actividad de extensión y no ser parte del currículo oficial, su trabajo se sostenía sin salario, mientras que los trabajos de docencia que sosteníamos otros integrantes eran reconocidos y remunerados. Evaluamos, además, que la cotidianeidad universitaria no se veía interpelada por la propuesta del proyecto de extensión. Concretamente, no había una vinculación con las carreras, más allá de las cátedras en las que algunos de los integrantes participábamos. Entonces, decidimos armar un proyecto institucional a través del cual solicitar cargos docentes con salario, cuyas funciones se orientaran tanto a sostener el taller de *mapuzugun*, como a elaborar y trabajar con las diferentes carreras y cátedras para el abordaje transversal de la interculturalidad.

---

<sup>97</sup> Además, se organizaron otras actividades a través de las cuales se amplió la vinculación con otros proyectos y actividades de la universidad: se realizó un *txawün* en el marco de las VIII Jornadas de Historia de la Patagonia, se realizaron jornadas de cultura mapuche, y actividades con otras instituciones educativas.

Presentamos la propuesta del proyecto ante las autoridades de la sede y de consejeros directivos y directores de los departamentos de carreras en una reunión. Las autoridades universitarias plantearon que el proyecto les parecía bueno y estaban de acuerdo con su aprobación, pero que el presupuesto se definía a nivel del rectorado, y que, desde su posición, no podían hacer mucho. La secretaria de extensión planteó que, en el caso de otros talleres de segundas lenguas, los docentes no eran pagados por la universidad, sino a través de una cuota que pagaban los estudiantes. También dijo que para solicitar presupuesto era importante que hubiera un número de estudiantes significativo, ya que —por ejemplo— ese año el grupo inicial se había ido desgranando (quedábamos para fines de septiembre alrededor de quince estudiantes del taller).

Quiénes participábamos en el proyecto de extensión respondimos que el *mapuzugun* no era una segunda lengua como otras, sino que el hecho de que hubiera dejado de ser la lengua materna para el pueblo mapuche era resultado del accionar genocida y asimilacionista del Estado argentino, del que forma parte la universidad. Por lo tanto, sostuvimos que es el Estado —y la universidad— el que tiene que garantizar el acceso a ese conocimiento, y no la gente a partir de pagarlo de su bolsillo. Al igual que cuando se piensa en políticas de género reparatorias del accionar patriarcal del Estado, planteamos, en este caso, que la universidad pagara y garantizara la existencia del taller era una política reparatoria de la violencia establecida históricamente hacia el pueblo mapuche. Por otro lado, también argumentamos que el taller o la aprobación del proyecto institucional no debía estar sujeto a un mínimo de participantes, sino que debía existir como posibilidad sostenida, desde la que convocar a la población a asistir a él. Si iba poca gente (lo cual no ocurría), era debido a las mismas políticas asimilacionistas y discriminatorias que desde el taller se buscaba desarticular.

El proyecto se aprobó por unanimidad en el Consejo Directivo, pero no se le otorgó presupuesto, ni ese año ni el siguiente. Frente a esta situación, la decisión de Hermelinda y

Yolanda fue no continuar dictando el taller en la universidad al año siguiente, y dedicar su trabajo a fortalecer espacios de *mapuzugun* de manera autónoma, es decir, no en función de una institución que reprodujo desigualdades hacia ellas y hacia su pueblo.

En el caso del proyecto de extensión *Muley iñ mishawael kimiün*, desarrollado en la Universidad Nacional de Río Negro, las actividades organizadas y desarrolladas también apuntaron a fortalecer los procesos de enseñanza, aprendizaje y recuperación de la lengua, y al mismo tiempo, a tensionar los criterios hegemónicos que pesan sobre su transmisión y sobre la pertenencia mapuche. Fue así que la idea de elaborar *podcast* sobre y/o en *mapuzugun* en la zona atlántica surgió de las reflexiones compartidas en reuniones del proyecto en Viedma, en torno al *koneltun* del que participaron Hermelinda y Carla. Entre los múltiples aprendizajes y experiencias que relataron sobre esos días, ellas señalaron la heterogeneidad que caracteriza al *mapuzugun*, que se expresó en los talleres del *koneltun*, por ejemplo, cuando la gente contaba los diferentes modos de nombrar algo. A partir de estas experiencias, reflexionamos sobre el valor de la heterogeneidad en términos positivos, que remite a contextos de habla y comunicación diversos, problematizando asimismo las exigencias de estandarización que, a la vez que simplifican algunos procesos, pueden generar exclusiones y valoraciones sobre formas correctas e incorrectas de hablar. También nos preguntamos si en el lugar donde vivíamos se podían identificar características particulares del habla.

Así fue que decidimos comenzar con la tarea de registrar piezas de arte verbal mapuche conocidas por personas que vivieran en la zona. La pregunta que surgió fue cómo hacerlo sin extraer la palabra del contexto en el que había sido transmitida y recordada. Resolvimos que el registro involucrara el relato sobre dicha transmisión, el cual daba cuenta de que el arte verbal es producido socialmente y no es un objeto, sino una dimensión de esas relaciones. Después, nos preguntamos si registrar solo a personas que hablaran *mapuzugun* no era también un modo de reproducir estándares de autenticidad —como el que establece que ser mapuche implica ser



hablante de la lengua— o la idea de la lengua como un conocimiento preservado e inmutable, perteneciente al pasado. Decidimos, entonces, hacer entrevistas no solo en función de registrar arte verbal en *mapuzugun*, sino para dar cuenta de los modos de establecer vínculos y aprender la lengua, que involucran la transmisión en ámbitos cotidianos no marcados como de enseñanza y aprendizaje, así como también a estos últimos. Nos interesaba afirmar que tan valioso como escuchar hablar en *mapuzugun* era escuchar las historias de recuperación de la lengua, que distintas personas protagonizaban desde recorridos singulares, más allá de que se consideraran hablantes o no lo hicieran, o que pudieran —o no— comunicarse fluidamente. Ese fue el marco desde el cual registrar y hacer circular la palabra en *mapuzugun*.

En este proyecto, otras situaciones pusieron sobre la mesa las desigualdades que produce la universidad, en este caso al definir qué interlocutores son válidos para su política y cuáles no. En el año 2019, poco después de participar en un *koneltun*, que en parte fue organizado desde el proyecto de extensión, la comunidad Buenuleo, que participaba en el mismo, recuperó el territorio que les había sido enajenado y apropiado fraudulentamente años atrás por un empresario local. Cuando en abril del año siguiente la comunidad fue violentada por personas vinculadas a los usurpadores de su territorio, desde el proyecto de extensión se elaboró un comunicado denunciando la situación, y se solicitó la participación de autoridades de la universidad en un encuentro, que se iba a realizar en función de proteger y promover el bienestar de niños que habían vivenciado las situaciones de violencia. Las autoridades universitarias no respondieron a ese pedido, si bien se habían posicionado en defensa de la comunidad y respondido a otra convocatoria en torno al caso, realizada por autoridades del Estado nacional.

Las experiencias vivenciadas en ambos proyectos me llevaron a diferenciar las acciones y procesos sostenidos entre quienes participábamos de los proyectos y quienes lo hacían desde la política universitaria más amplia. Caracterizo al trabajo desarrollado en el marco de los

proyectos como de *extensión crítica*, una corriente que se desarrolló a partir de propuestas como la de Freire (1984) —quien crítica la perspectiva unidireccional subyacente al concepto de extensión— y la de Fals Borda (2009) sobre la Investigación-Acción Participativa. De acuerdo con Tommasino y Cano (2016), desde esta corriente, la extensión se propone como un proceso crítico y dialógico orientado, por un lado, a romper con la formación exclusivamente técnica en el ámbito universitario y, por el otro, a contribuir a procesos de organización y construcción de autonomía de los sectores populares, con un horizonte emancipatorio. En este sentido, el diálogo como dimensión epistemológica (que describí previamente en el quinto capítulo) atraviesa todas las etapas de la actividad extensionista, y tensiona las fronteras entre universidad y sociedad.

Estos procesos dan cuenta del potencial de la práctica extensionista como experiencia intersubjetiva, de producción de conocimiento y, en este caso, de fortalecimiento del pueblo mapuche, a la vez que exponen sus limitaciones en la medida en que este tipo de proyectos queda acotado a espacios aislados dentro de la política universitaria. En estos condicionamientos se expresa la perspectiva hegemónica sobre la extensión, que la concibe como una actividad de transferencia y/o asistencialismo, donde el saber está situado en la universidad y circula hacia la sociedad, en un flujo unidireccional (Tommasino y Cano, 2016). Además, se pone de manifiesto la perspectiva dominante en torno a la diversidad cultural, como una política de reconocimiento del *otro* para incluirlo a un espacio predefinido; un espacio que no se deja interpelar por su agencia (Briones, 2008). Las políticas de interculturalidad son construidas, así, de modo focalizado (como algo que ocurre en un determinado proyecto, o un día y hora a la semana), escindido de otras dimensiones de la actividad universitaria, como en este caso la docencia y la investigación. A continuación, sintetizo los argumentos que planteamos algunas integrantes del proyecto *Muleiñ Mishawael Kimün* en un trabajo en el que reflexionamos en torno a la extensión:

Se vuelve necesario pensar en los proyectos de extensión universitarios no como un débil brazo académico que se extiende hacia el afuera, tratando de llevar algo a la población, sino como un modo de construir relaciones entre pertenencias diversas para aprender otros modos de percibir la vida, de construirse en vida, de construir y compartir saberes y formas de hacer, de respetar y valorar esos otros y otras en el encuentro, sin pretender que todo quepa y se adecue a los moldes institucionales (Tomás et al., 2020).

La participación en proyectos de fortalecimiento del *mapuzugun* no fue un objetivo definido inicialmente en mi trabajo de tesis, sino que surgió como instancia promovida por personas mapuche, en la que pudimos trabajar colectivamente, y construir un sentido y anclaje más concreto en relación con el trabajo que yo realizaba. El análisis que he presentado en este capítulo surgió como posibilidad en esos encuentros, y se basó en las diferentes instancias de trabajo: los talleres, las grabaciones de *podcast*, las reuniones de planificación y evaluación, las conversaciones personales con algunos integrantes de los proyectos y las reuniones sostenidas colectivamente con otros interlocutores. En este recorrido, no encuentro posibilidad de diferenciar instancias de producción de datos y de conceptualización; todas ocurrieron en simultáneo e implicaron procesos de agenciamiento y constitución como colectivo. En todo caso, lo que sí puedo diferenciar son intencionalidades y lecturas, que se fueron vinculando de maneras dinámicas: a veces en términos de diferencias, otras de coincidencias, o también, como capas de sentidos que se fueron articulando de formas heterogéneas en ese trabajo.

En el marco de estos procesos se sitúa una lectura que es personal y a la vez producto de un diálogo colectivo, y que alcanzó no solo a los proyectos de extensión, sino también a mi trabajo de investigación. Como he relatado previamente, mi acercamiento a la investigación comprometida y colaborativa se nutrió de mi experiencia en una organización de educación popular, donde comencé a reflexionar sobre el carácter político de la producción de

conocimiento, y a plantearme las preguntas que formuló Freire en torno a la educación: para qué, para quiénes, con quienes, contra qué y contra quiénes producir conocimiento, enseñar e investigar. Sin embargo, la posibilidad de este trabajo dependió de lo que mis interlocutores mapuche me plantearon al respecto, que implicó que asumieran un rol protagónico, no tanto diciéndome qué hacer (aunque en ocasiones sí), sino, más bien, marcando temas y prioridades, modos de trabajo y vinculación, y disponiéndose a conversar conmigo. En una charla con Hugo Aranea, situó el sentido de mi trabajo y de la investigación en términos más amplios en el contexto de los cambios en los procesos de lucha del pueblo mapuche:

Cuando se dice que el Estado es un Estado dominador está buenísimo. En la generalidad estamos todo de acuerdo. Pero la cosa es ver cómo funciona cada institución adentro de esa generalidad, cuál es su particularidad, cómo es parte de esa generalidad. Y eso hay que estudiarlo. Y no hace tanto que hay investigadores que están de nuestro lado, del lado de los pueblos. Eso es algo que se ha logrado a partir de la lucha de los pueblos. Antes, los científicos eran todos de ellos, hacían su trabajo, la Antropología y otras ciencias humanas, para profundizar la dominación. Y entonces iba uno al archivo, y decían: “Ah... este es uno de nosotros”, y lo dejaban pasar, si total era uno de ellos. En cambio, ahora, que empiezan a ver que hay investigadores que están del lado del pueblo, ahí cierran, y ya no te dejan entrar (Hugo Aranea, comunicación personal, 21 de junio de 2021).

Hugo situó mi trabajo en un contexto generado por la lucha del pueblo mapuche, y explicitó que toda investigación tiene una orientación política, a la que caracterizó como conformada por dos “lados”: el de lxs dominadorxs y el del pueblo. Son esos procesos de lucha los que interpelan a quienes ocupamos roles de privilegio como científicxs. La reflexión de Hugo descentra este trabajo del voluntarismo individual. Los posicionamientos subjetivos

están, pero tal como he intentado analizar a lo largo de esta tesis, ellos son habilitados y movilizados en el marco de determinadas relaciones sociales.

Para finalizar este apartado, analizaré parte de una conversación sostenida con Hermelinda en junio de 2021, en la costa del río Negro, sobre el tema de mi tesis. La posibilidad de esta conversación emergió del proceso de trabajo y vinculación, que fuimos construyendo desde el año 2019, cuando nos conocimos. Como ella me manifestó en varias oportunidades, ese vínculo implicó explicitar desde el comienzo mi tema y forma de trabajo, y abrirlo al diálogo y la reflexión crítica, no para asimilar una posición a otra, sino para reconocer y *re-conocernos* en el proceso.

Al comienzo de esa charla, cuando me contaba sobre su experiencia como psicopedagoga en escuelas primarias, Hermelinda describió su accionar como una búsqueda de “intersticios”, lo cual implicaba armar lugares o proyectos propios en las instituciones, y aferrarse a ellos para construir desde ahí. Al hablar sobre el argumento de la tesis, retomé ese término y lo vinculé con aquellas situaciones abiertas por una coyuntura que posibilitan impugnar algo del contexto —a las que anteriormente en este capítulo nombré como ocasiones—. Me explayé entonces sobre mi intención de dar cuenta de la heterogeneidad de formas de posicionarse y vincularse al pueblo mapuche, que a menudo no son marcadas como tales. Hermelinda reflexionó sobre mi explicación en los siguientes términos:

Sí. Está bien, porque si no queda como una estampa, como una fotografía de lo que fue y que ya no es. Y en realidad se pierde de vista, a veces adrede, a veces por ignorancia, se pierde de vista que esa gente que cree que existe nada más que fotografiada está entre otra gente, y también es parte de un tejido social. [Independientemente de que] se autoafirme o no se autoafirme, esté en un camino de proceso de reconstrucción de sí misma, de su propia familia, de ser parte de un pueblo o esté todavía dolida por todo lo que le ha caído, porque quizás sea ya la cuarta o la quinta generación después de la

conquista, de las persecuciones, que nunca terminaron, porque esas fueron las más groseras, pero actualmente sigue habiendo. Entonces, la gente por ahí quedó muda, silenciada, imposibilitada de poder decir lo que le pasa. Y todavía tenemos *lamgen* así, pese a que nosotros decimos “bueno, pero ahora están todos los medios de comunicación, pero ahora hay un montón de *lamgen* que pueden ayudar”. Bueno, pero los procesos son únicos y personales, más allá de conformar o ser parte de un mismo pueblo. Entonces, hay de todo ese espectro en la situación social actual viviente, y bueno, lo bueno es eso, reconocer que somos vivientes y que tenemos una cuna cultural que nos ha cobijado, nos ha mimado, que nos ha brindado todos los refugios en indefensión total, digamos, como si fuéramos niños, pero que también participamos, somos activos, somos protagonistas de un ser social, cultural y socialmente activos. Y eso es lo que no se puede perder. Los caminos de manifestaciones, los caminos de poder expresarse, de lograr espacios o no, de abrir espacios para otros, compartirlos, son totalmente personales. Lo que no quiere decir que esto no tenga un sustento comunitario, lo que hablamos siempre. Uno llega a un espacio, hace un montón de cosas, pero cuánta gente ayudó para que uno pueda, tenga ese, ese *newen*, esa energía, esa buena disposición de hacer lo que hace, y cuánta gente sigue ayudando [la conversación giraba en torno al taller de *mapuzugun* en la universidad]. Cada uno de los que participamos no está del mismo modo hoy, pudo desatar cosas, andar, reandar situaciones vividas y tomar una nueva posición, que eso no se logra en cualquier espacio. Entonces, yo decía, no sé si esa es la meta o el objetivo [del taller de *mapuzugun*], pero entendemos que en nuestras comunidades antiguas siempre se hizo eso. O sea, el círculo de la conversa es para eso básicamente. Después de eso se pueden decir un montón de cosas, cómo y con qué herramientas, pero no podés dejar de escuchar al otro, de mirar al otro, de ver qué es y qué necesita, cómo puede uno ayudar.

. . . Hemos sostenido el espacio, hemos sostenido el silencio todo el tiempo que esa persona lo necesitó y hemos tratado de que cada uno vuelva de la mejor manera posible a su casa. Que es así como lo hemos aprendido en conversa, ni siquiera es un modo terapéutico, si lo vamos a ver por el lado occidental. Sí lo es como un medio de sanación. O sea, nadie que pasó por esos *txawün* y compartió vivencia, más allá de repetir un sonido, de aprender una palabra, de aprender qué significaba, el que compartió vivencia difícilmente esté arrepentido o esté mal, y si lo estuviera sabe que tiene la posibilidad de preguntar. Entonces, en ese sentido, yo me quedo totalmente tranquila. Y aun cuando hemos visto gente muy conmovida, por ahí nos hemos acercado después. Tampoco vamos a desatar cualquier cosa, es espontáneo lo que sale, y uno lo que hace es tratar de que eso sea una vivencia positiva, sanadora.

P: Y es mucho peso. Esa sensación me da viéndola desde afuera. Pero, digamos, si uno lo puede llevar más a la vida cotidiana, como también contas vos de las cosas que hacías en los barrios, ¿no? Aparecen otras cosas, aparece otro sentir, y aparece algo que no tiene ese peso, digamos.

H: No, y realmente es esto, que uno dice bueno, a ver, no solo, o sea, los espacios favorecen a que, estoy hablando de un espacio donde hay un *txawün*, un encuentro, favorece que se ponga en palabra, que se escuche a otro, que se revivan algunas situaciones y que se puedan reeditar, se puedan sanar. Pero esto no quiere decir, o no niega, que en el afuera y en cada *ruka*, en cada familia hay un, siempre decimos nosotros, al final en cada familia somos los únicos. Hay siempre un único de la familia que hace punta, que habla para el afuera, que dice que somos mapuche, que tiene alguna condición, algún *kimün*, algún saber del cual se destaca, ya sea el tejido, el hilado, el *mapuzugun*, el *ülkatun*, *witxal*, todo lo que, no sé, platería, hay tantas cosas, siempre hay alguien que se destaca por algo. Y ese, para muchas familias, ese es el mapuche. Y

en realidad los demás también lo son. En lugar de posicionarnos en un lugar de que somos, de que sí sabemos algo, por qué no compartir ese saber y empezar a potenciar que los demás también puedan decir. A lo mejor hace un té, que no lo usa para *lawen* en una situación de curación de alguien, pero lo usa, entonces, lo aprendió a hacer de una determinada manera. Y lo aprendió a hacer porque culturalmente fue transmitido así. Entonces, no sé, no tendrá una farmacia de ese *lawen*, pero sí tiene ese *kimiin*, y sí tiene ese componente cultural que también lleva a ser identitario de este pueblo y no de otro. Bueno, eso, mirar la diversidad que hay en nuestro propio pueblo, mirar tantas cosas. Yo digo, qué grande que seríamos si uno empieza a ver todas esas pequeñeces y que cada una de esas pequeñeces a su vez enriquecen nuestro ser. . . . Generalmente hay mucha más sabiduría de la que uno puede visibilizar. Hay mucha más. . . . Yo digo, es un mundo para explorar y realmente para sentirse muy pleno nuestra cultura. Supongo que todas las culturas lo deben de ser. Pero la nuestra ha sido tan maltratada, tan burlada, que pareciera que no tenía nada. Todo era bruto, todo era malo, todo era asqueroso, y bueno, resultó que no. Y que sigue estando y que está viva, y que podemos ofrecer esos valores que tenemos a otros y compartirlos, que eso es lo más bonito (Hermelinda Tripailafken, comunicación personal, 01 de junio de 2021).

Tal como lo definieron Lilén y Blanca en discursos a los que cité en capítulos previos, Hermelinda interpretó a los procesos vividos en el taller de *mapuzugun* como una forma de sanar propia del pueblo mapuche, establecida en el círculo de la conversación, y elaborada en relación a situaciones de dolor, violencia y persecuciones vividas a partir del proceso de genocidio y del racismo establecido por la *Conquista del desierto*. De acuerdo con su explicación, los modos en que esa sanación ocurre y los caminos a los que lleva son personales y no pueden ser definidos a priori, a la vez que se entran como parte de un tejido social, en el que las formas mapuche de comunicación y conversación tienen un lugar muy importante.



En todo caso, sanar el dolor sí implica “desatar cosas, andar, reandar situaciones vividas y tomar una nueva posición”.

En la charla también hablamos sobre los modos en los cuales los conocimientos y prácticas propios del pueblo mapuche se vivencian en la vida cotidiana. Así como las ocasiones y las estrategias, en las que sus protagonistas se posicionan frente al orden dominante, ya sea de manera furtiva o sostenida y explicitada, en la vida cotidiana —contó Hermelinda—, las personas sostienen prácticas vinculadas al pueblo mapuche aún sin saberlo o darle ese sentido. Eso es expresión de que “esa gente que cree que existe nada más que fotografiada está entre otra gente y también es parte de un tejido social”. La idea de gente que existe nada más que fotografiada se vincula con el discurso que postula la pérdida de identidad, y la pertenencia mapuche como algo del pasado, estático, que ya no existe; una foto es la imagen de algo que fue (y que puede ya no ser). En discusión con este discurso, Hermelinda caracterizó al pueblo mapuche como un tejido social, vivo, activo, en el que todas las personas, incluso si aparecen retratadas en una foto, son alguien que tiene una historia que hace a ese tejido y a los modos en que se entrama en el presente. Ese protagonismo, dijo Hermelinda, “es lo que no se puede perder”.

Considero a esta conversación como una instancia de coteorización, establecida en el marco de un proceso de investigación, que se fue configurando como colaborativo en los proyectos y espacios compartidos. Adoptar un enfoque *colaborativo* implica asumir el *diálogo* desde el momento inicial del diseño de investigación, y establece al trabajo de campo como instancia en la que se produce conocimiento, y no simplemente como un momento de recolección de datos (Rappaport, 2007, 2016). Esa conversación con Hermelinda no era la primera que teníamos, por lo que lo que entonces dijimos es en parte resultado de los procesos de trabajo conjunto y de reflexión previos. A la vez, significó una instancia de síntesis, de elaboración de conceptos y categorías a través de los cuales explicar los procesos y las

modalidades de vinculación con el pueblo mapuche, —tales como los intersticios, el tejido social, o las prácticas cotidianas que no salen en fotos— y de reflexión sobre los sentidos y énfasis que darle al análisis —centrados en el carácter único y personal de esos procesos—. En la medida en que la conversación tenía como principal objetivo que yo le contara a ella de qué trataba mi trabajo de tesis, implicó reflexiones sobre el proceso mismo de producción de conocimiento en las diferentes instancias en que ocurrió y sobre sus sentidos.

En este apartado he reconstruido el proceso de trabajo en cuyo marco comprendí y me vinculé con experiencias de recuperación de vínculos con el pueblo mapuche y del *mapuzugun*. Ese trabajo estuvo enmarcado en experiencias de extensión crítica en ámbitos universitarios, que posibilitaron desarrollar procesos de fortalecimiento de la enseñanza y el aprendizaje del *mapuzugun* y valorizar su transmisión, a la vez que expusieron las desigualdades epistemológicas que configuran a las prácticas y espacios universitarios, y los modos en que estas se traducen en desigualdades materiales. Como parte de ese recorrido, la investigación que desarrollaba desde un proyecto inicial individual, se constituyó en parte como colaborativa con algunos integrantes de los proyectos, como Hugo y Hermelinda. Como ellos también señalaron, ese derrotero se enmarca en los procesos de lucha del pueblo mapuche, que implican definir temas, perspectivas, formas y objetivos de la producción de conocimiento.

### **Reflexiones finales**

En este capítulo he abordado diferentes escenas y conversaciones generadas en contextos de recuperación del *mapuzugun*. En primer lugar, señalé que dichos proyectos están profundamente vinculados a la recuperación de la pertenencia mapuche, ya que en ellos se recrean vínculos colectivos como pueblo. Esto ocurre tanto en aquellas situaciones que son planificadas y sostenidas por personas y grupos mapuche como parte de sus procesos de

fortalecimiento, como en aquellas que se presentan de modos inesperados en la vida cotidiana. El *mapuzugun* funciona en ambos como un índice histórico, que establece como tópico de la conversación al pueblo mapuche y, al hacerlo, moviliza recuerdos y emociones entre quienes participan de la lectura de ese índice.

El reconocimiento de la heterogeneidad de formas de nombrar los vínculos con el pueblo mapuche, y de posicionarse no solo en relación con los recuerdos y deseos personales, sino a los requisitos y estándares hegemónicos, da cuenta del carácter abierto y heteroglósico de categorías como descendiente. Los sentidos hegemónicos, que connotan la pérdida irreversible de identidad, y tienen como contrapunto al ideal del mapuche puro, condicionan las posibilidades de pensar los vínculos personales con el pueblo mapuche y, como dijo Ailén, “poder” decir que se es mapuche. La impureza, la pérdida de identidad o el racismo no son, sin embargo, lo único que le da sentido a decir y decirse descendiente. Para muchas personas, esa categoría es una forma de acercarse a su historia familiar, y de comenzar a pensar su relación con el pueblo mapuche desde posiciones que se alejan de las prescripciones (y proscripciones) hegemónicas. Es de esa manera que la categoría se vuelve dinámica y, más que a la supuesta pérdida de identidad, puede referir a procesos subjetivos por *recuperarla* o por *reencontrarse*.

Este reencuentro refiere a relacionalidades más amplias que aquellas delimitadas por el parentesco definido biológicamente. En el concepto de *küpalme* se entraman los vínculos con ancestros humanos y con fuerzas no humanas, que constituyen aquellos vínculos de los que se procede y que se entretajan en el territorio. Recuperarlo constituye un proceso de sanación de la ruptura y la violencia ejercida por el Estado nación, que afecta a los vínculos como pueblo, familia y persona, y que imposibilita reconocer las orientaciones para actuar en el presente dadas por quienes conforman ese tejido. Por ello, hay mucho más en juego para el pueblo mapuche que el hecho de nombrarse de una u otra forma. Recuperar el *küpalme*, de acuerdo

con Hermelinda, implica reconocer agencias, relacionalidades y temporalidades que en la ontología occidental son impensables, pero que en la mapuche existen.

La profundización en los sentidos de descendiente y de *küpalme* esclarece cuáles fueron las críticas de Hermelinda, y de muchas personas mapuche, al concepto descendiente tal como suele ser usado hegemónicamente. Estas críticas pueden plantearse en un plano ideológico, en el que lo que se discute es cómo y quién define quién es mapuche (si es la ciencia a partir de evaluar la pureza biológica y cultural o es un proceso personal de búsqueda y autoadscripción). Sin embargo, como he analizado, la discusión es también ontológica, ya que se discute si se trata de un proceso biológico, dado y perteneciente al pasado, o de un proceso en el que intervienen múltiples relacionalidades, energías y fuerzas que existen siempre, pero con las que es o no posible reencontrarse. Esta situación, que un análisis ideológico no permite ver, implica poder actuar a partir del reconocimiento de esos vínculos y de sus orientaciones en el presente, lo que enfatizó Yolanda el primer día del taller de *mapuzugun*, cuando lo describió como “aprender a vivir”.

Finalmente, he intentado dar cuenta de los modos en que los aprendizajes que presenté en este capítulo fueron parte de procesos más amplios. Dichos aprendizajes involucraron dimensiones epistemológicas, vinculares y políticas, a partir de las cuales se configuró el campo etnográfico no solo como instancia de producción de información a analizar (como dato), sino también de análisis y teorización. Entiendo a ese recorrido como de construcción de un proceso de investigación colaborativa, que se inició en torno a procesos de recuperación del *mapuzugun* en contextos de extensión crítica. En la medida en que, desde el comienzo, la lengua fue definida por lxs participantes mapuche del taller como una dimensión identitaria y no instrumental, las prácticas y reflexiones en torno a su fortalecimiento se fueron entramando con los temas que inicialmente me había propuesto investigar. Sin embargo, no abordé dichos temas exclusivamente desde el ámbito de la Antropología, sino que articulé mis objetivos con

otros propuestos por los participantes, a través de perspectivas que conocí y comprendí en el diálogo colectivo, guiada por las orientaciones enmarcadas en los procesos de lucha del pueblo mapuche.

**“Estamos vivos para acordar cómo seguir caminando”. Reflexiones a modo de cierre**

“¿Cuánto tiempo lleva cambiar esto? ¡Toda la vida!”, reflexionó Hugo Aranea la vez que fui a su casa para contarle de qué trataba la tesis (comunicación personal, 24 de junio de 2021). “Esto” refería a la situación de opresión vivida por su pueblo, expresada entre otros aspectos en lo difícil de recuperar vínculos con los ancestros. Hugo enfatizó el trabajo cotidiano y la temporalidad propia que conllevan los procesos de recuperación de vínculos con el pueblo mapuche como los que he analizado en la tesis. También, resaltó que son políticos, ya que transforman las relaciones sociales de opresión. Después, resumió los cambios que él pudo ver desde las primeras instancias de organización del Consejo Asesor Indígena (CAI) en la década de 1980 con las siguientes palabras: “Hoy, la gente es como que ya viene más segura, con conocimiento, vos los ves a los jóvenes y la tienen re clara”. Tenerla clara se refería para él a vincularse con el pueblo mapuche desde la espiritualidad y “no sé si desde el amor, desde el amor puede ser, y la alegría, del orgullo que se siente por ser mapuche” (comunicación personal, 24 de junio de 2021).

Unos meses después, me reuní con Claudia Curaqueo, con la misma intención de contarle sobre el argumento de la tesis. Hacía unas semanas nos habíamos encontrado en las movilizaciones en reclamo de justicia por Elías Garay, asesinado el 21 de noviembre en el territorio ancestral por participar de la lucha sostenida por la *lof* Quemquemtreu, en cercanías a El Bolsón (Río Negro). Reflexionando sobre el crimen y sobre cómo se desarrolla la lucha de su pueblo en distintos lugares, Claudia comentó que le llamaba la atención que acontecimientos de ese tipo, a veces generaban un efecto opuesto al buscado por quienes ejercen violencia (comunicación personal, 16 de diciembre de 2021). Por ejemplo, que personas que hasta entonces no se involucraban en procesos de lucha y de recuperación de la identidad, lo hicieran. “Es como dice la frase, uno se cae y diez nos levantamos”, sostuvo,

recurriendo a la misma frase que, años atrás, Tati había usado para referirse al proceso de búsqueda de identidad que comenzaron a partir del asesinato de Atahualpa. Las reflexiones de Claudia señalan que las formas y los procesos de recuperación de vínculos con el pueblo mapuche están abiertos y en movimiento. A la vez, la historia de Elías muestra que la criminalización y la violencia hacia el pueblo mapuche por parte de agencias estatales y de los sectores capitalistas siguen ocurriendo y limitan esos procesos.

En este trabajo, he analizado los modos de rehabilitar y sanar vínculos con el pueblo mapuche en la vida cotidiana, elaborados por colectivos mapuche y por personas que reconocen ancestres de ese pueblo, en contextos en los cuales el dispositivo de pureza y pérdida de identidad —en el que se yuxtaponen discursos asimilacionistas, valorizadores de la diversidad cultural y criminalizadores— inscribe sujeciones y produce a las personas como incompletas.

Al estudiar la historicidad y vigencia actual del estereotipo del mapuche *puro* y del discurso paralelo sobre la pérdida de identidad mapuche, he argumentado que ambos saberes se articulan como parte de un dispositivo que inscribe las políticas de mestizaje a nivel local. En el contexto de la ideología hegemónica en Argentina, la pérdida de identidad mapuche supone la adquisición, por abandono, mezcla, hibridación, y adopción, de otra identidad: la argentina. Además, se define al mestizaje como un proceso degenerativo, que ubica a quienes son caracterizados como sujetos que han perdido la identidad mapuche en un lugar más desvalorizado, que quienes son reconocidos como mapuche.

A partir de la provincialización de Río Negro en 1955, y hasta la década de 1980, las políticas de mestizaje se orientaron a efectuar la asimilación indígena, en el marco de un proyecto de nación definida como blanca y homogénea. Fue en ese contexto que, en el ámbito provincial, se organizó un saber sobre la descendencia y se postuló a la pérdida de identidad como condición para hacer vivir a la población de origen mapuche exclusivamente desde la nacionalidad argentina, lo cual implicaba dejarla morir en tanto que indígena.

Actualmente, los sentidos asimilacionistas de la pérdida de identidad se expresan sedimentados y superpuestos en el sentido común de formas contradictorias, junto con aquellos que tematizan y reconocen tanto la diversidad como a los pueblos indígenas. El discurso sobre la descendencia orienta las políticas de exclusión (vinculadas a la seguridad y el terrorismo que criminalizan al pueblo mapuche) como las de inclusión (que reconocen los derechos indígenas y establecen acciones afirmativas hacia la población indígena en el proyecto de nación). Los discursos actuales sobre la descendencia difieren en la valorización del pueblo mapuche, pero coinciden en producir a quienes reconocen vínculos con dicho pueblo y no se adscriben como tales, como sujetos pasivos, ya sea de la asimilación o del reconocimiento.

Más que referir a una realidad externa al pueblo mapuche, al articularse con determinadas relaciones de poder, estos discursos operan performáticamente, es decir, producen como efecto la pérdida de identidad. La suposición de que las personas que reconocen ancestralidad mapuche, y que no se autoadscriben de ese modo, serían personas incompletas insta una forma de fijación propia del racismo, entendido como política orientada a excluir de la nación y a dejar morir a determinados sectores de la población. Esta fijación es producida y reforzada mediante la ambivalencia de los discursos hegemónicos. En la época hegemonizada por los discursos asimilacionistas de mediados de siglo, la ambivalencia se expresaba en que quien era definido como descendiente era “casi argentino, pero no del todo” (parafraseando a Bhabha), en tanto se le seguía discriminando y marcando como diferente. En el contexto actual, de creciente organización del pueblo mapuche, se superpone a aquella ambivalencia otra diferente, esta vez referida a quienes cuestionan esos procesos de sujeción y sostienen búsquedas sobre sus orígenes y su pertenencia mapuche. Esta ambigüedad se expresa en la idea de que esas personas son “casi mapuche, pero no del todo”, en tanto no “demuestren” los diacríticos establecidos como parte del estereotipo de mapuche puro, exigidos para “poder ser”. Estos requisitos imponen nuevas restricciones, esta vez, al ejercicio de derechos indígenas.



Las ambivalencias mencionadas se manifiestan en experiencias cotidianas de racismo vividas por habitantes de los barrios populares, articuladas en torno a marcas como el color de piel, el lugar de residencia y algunos diacríticos entre los cuales se encuentra la vestimenta. Al involucrar diacríticos tanto biológicos como culturales, he argumentado que esta discriminación articula procesos de racialización y de etnicización. Dicha naturalización de los procesos de desvinculación con el pueblo mapuche se expresa en los usos hegemónicos de categorías como *descendiente* y de términos como “gente de los barrios”, “negros” o “morochos”, que se entraman a la vez en categorías y procesos de racialización más amplios a nivel nacional.

La naturalización del proceso de pérdida de identidad se manifiesta también en los usos hegemónicos de la categoría *poblador disperso*, la cual asume a la dispersión como algo dado, y no como efecto de los procesos históricos derivados del genocidio. Esta expresión articula la pérdida de identidad a la pérdida de la memoria, de la documentación y del territorio en el marco del funcionamiento cotidiano del régimen de tierras fiscales y de las políticas provinciales de archivo. Es decir, el dispositivo de pureza y pérdida de identidad sustenta procesos de despojo territorial hacia el pueblo mapuche, en los que intervienen las agencias estatales —como la Dirección de Tierras de la provincia— y los sectores capitalistas.

Aun cuando los discursos hegemónicos tienen una fuerza y extensión capilar que se expresa de modo estructural, como verdad o como “lo que es”, quienes son sus sujetos no necesariamente asumen un rol pasivo frente a ellos. Las acciones y posicionamientos frente a este dispositivo se producen en la vida cotidiana, de modos que a menudo no son marcados como en oposición al mismo, sino que ocurren a través de desplazamientos subjetivos; es decir, como reiteraciones de la norma de pureza y pérdida de identidad que la alteran. Estos desplazamientos se producen, por ejemplo, cuando alguien dice que es descendiente, pero —lejos de guiarse por la idea de que ese término alude a un proceso irreversible de pérdida de

identidad— participa de acciones para recuperar conocimientos y vínculos con el pueblo mapuche. Ocurren, también, cuando alguien duda sobre cómo identificarse, a la vez que sostiene una recuperación territorial vinculada con la historia familiar y con una transmisión efectuada por un pariente a través de consejos. Suceden, asimismo, cuando alguien dice que no sabe *mapuzugun* pero, ante un cambio de código, adopta una posición frente a la lengua como algo propio y compartido.

He caracterizado a algunas de estas acciones como *ocasiones*, es decir, como modos de hacer que implican poder leer el contexto para evaluar cuándo, y en qué intersticios, es posible expresar los vínculos con el pueblo mapuche. Quienes se posicionan y actúan de estos modos no son entonces personas pasivas, que asumen el discurso de la pérdida de identidad como algo irremediable, aun cuando no se le opongan. Más bien, son sujetos que reconocen las condiciones de desigualdad y las exigencias que atraviesan a esas posibilidades de reconocimiento, y deciden expresarlas en momentos en los que consideran que el contexto lo habilita.

Estas historias no son ni individuales ni casuales. Son, como dijo Hermelinda, expresiones de un tejido social que existe, aunque sea invisibilizado y negado. Ese tejido social, y no una respuesta a requisitos para “poder ser”, es lo que da sentido a los procesos de subjetivación y recuperación de los vínculos con el pueblo mapuche. La movilización de esas búsquedas puede partir de experiencias múltiples y heterogéneas: de consejos transmitidos por un familiar, de releer y reconocer el origen mapuche de ciertas prácticas y conocimientos previamente no marcados como tales, de interpretar silencios como modos de agencia y cuidado, de explicar experiencias de discriminación como signos de pertenencia, o bien de otorgarle una profundidad histórica y social a determinadas emociones. El modo en que estas experiencias son leídas está sobredeterminado socialmente; es la acción de los sujetos la que lo orienta.

Más que a un punto de llegada, *sanar* refiere a esta acción de búsqueda. Dicha búsqueda implica, en su mismo ocurrir, cuestionar que la pérdida de identidad sea un proceso natural, lineal e irreversible; es decir, permite establecer una experiencia de des-sujeción frente a ese discurso. Es esta crítica a la hegemonía lo que habilita las búsquedas para recuperar vínculos, conocimientos o, como sintetizaron los integrantes de *Crece desde el pie*, “transformar el dolor en amor”. Referí a estos procesos como de *subjetivación*, en tanto implican el establecimiento de una ética del cuidado de sí, vinculada al pueblo mapuche. Si bien la subjetivación puede expresarse en procesos de identificación como mapuche, puede también no hacerlo (o hacerlo en temporalidades y de modos no reconocibles para la Antropología). En ello radica su carácter político y abierto.

En cada una de estas historias, las posibilidades de revisar lecturas y de vincularse al pueblo mapuche han sido habilitadas por personas y colectivos que se autoadscriben en dichos términos. Estas personas y grupos elaboran estrategias, lugares y proyectos sobre los que tienen control (aunque reconozcan un contexto más amplio que es adverso), que apuntan a fortalecer a su pueblo en la vida cotidiana. Así, las personas que se autoadscriben como mapuche sí plantean una oposición ideológica y un accionar contrahegemónico frente al discurso de pérdida de identidad, y consideran a la categoría *descendiente* —al igual que a otras similares— como “colonial”.

Además, desde marcos ontológicos y epistemológicos mapuche, la búsqueda de la historia personal y los vínculos con el propio pueblo se relaciona no solo con los ancestres humanos, sino también con los lugares de procedencia y las fuerzas que habitan en ellos, lo que se manifiesta en los conceptos *küpalme* y *tuwün*. Más que a la concepción occidental del parentesco como fenómeno biológico, estas nociones remiten al tejido social definido por Hermelinda. A diferencia de la ontología occidental, la historia y sus agentes no son una

dimensión cerrada del pasado, sino que intervienen en la constitución de la persona y en las orientaciones que ésta puede tomar en su vida en el presente.

La Antropología ha ocupado un rol relevante en la construcción del discurso de pureza y pérdida de identidad desde la conformación de la provincia. En ese momento, los discursos y los trabajos elaborados desde la disciplina se articularon como parte del saber provincial sobre la pureza y la descendencia, en un contexto de proscripción política. Esos discursos comenzaron a ser cuestionados por el pueblo mapuche a partir del retorno a la democracia en 1983, y movilizaron la construcción de otros posicionamientos epistemológicos y políticos en el campo disciplinar, a los que Hugo sintetizó con la expresión “investigadores del lado del pueblo”. Las experiencias de extensión universitaria analizadas dan cuenta de que esa política no alcanza exclusivamente a la Universidad como institución, sino que más bien opera, también allí, a través de intersticios.

El trabajo etnográfico en el que se basa esta tesis implicó articulaciones complejas de prácticas y proyectos, construidos desde una perspectiva antropológica comprometida, que en algunos casos se fue constituyendo como colaborativa en su mismo devenir. La tarea inicial de documentar lo no documentado se fue nutriendo y orientó discusiones con personas, familias y grupos en torno a inquietudes sobre qué y para qué documentar, y a partir de ello qué decir.

Los mismos procesos de lectura de algunas páginas de esta tesis por parte de las personas con quienes trabajé orientan, a su vez, nuevos proyectos conjuntos. Hacia adelante se desprenden, además, otras orientaciones y delimitaciones para el trabajo que me interesa profundizar. Así, mientras que para esta investigación el recorte de campo se centró en trabajar desde espacios y proyectos estratégicos de fortalecimiento de la identidad construidos por personas y grupos mapuche, en el futuro me interesa delimitar como campo los barrios populares de Viedma, cuya población es representada públicamente como de origen mapuche, y analizar los procesos de sujeción-subjetivación de personas y familias con ancestres

mapuches radicadas allí. Dicha investigación, implicará reconstruir trayectorias de desplazamiento forzado de personas y/o familias desde zonas rurales hacia barrios populares de Viedma, y analizar tanto los procesos de alterización relacionados con las clasificaciones étnicoraciales y de clase social, como la producción de memorias vinculadas a la ancestralidad mapuche. Asimismo, me interesa indagar y comparar las articulaciones entre los procesos de recuperación del territorio ancestral mapuche y las luchas urbanas por la tierra y la vivienda. La elección de dicho recorte se vincula con la discusión teórica que he desarrollado a lo largo de estas páginas y, también, con mi participación en un proyecto que conjuga la militancia social y la educación popular en un barrio en las afueras de Viedma.

Un día, mientras escribía la tesis, recibí un mensaje de una de las personas con quienes trabajé, contándome sobre una situación que había vivido en torno al proceso de investigación que desarrollaba otra persona. “Solo te lo comparto, pero siento en cada acto de estos que para algunos seguimos siendo ratas de laboratorio, y me produce mucha angustia” concluía el mensaje. Su angustia me llevó a reconocer que, así como no hay recetas unívocas para producir conocimiento desde una perspectiva comprometida, tampoco hay un modo o posición que quede a salvo de la posibilidad de reproducir las desigualdades históricas, que la ciencia ha impuesto desde el lado de lxs dominadorxs hacia el pueblo mapuche. En todo caso, pensé, hay caminos sobre los que se puede ejercitar una apertura a partir del diálogo (el cual abarca dimensiones tanto ideológicas, como epistemológicas y ontológicas) y movilizar aprendizajes que, con suerte, no se terminan. Después de intercambiar varios mensajes en los que reflexionamos sobre la situación planteada, me referí a mi propio trabajo: “Pienso que el modo en que intento correrme de eso fue ir transformando a la tesis en un medio para otro fin”; un fin al que hoy me gustaría localizar dentro de la apuesta que planteó Hermelinda: la de “acordar cómo seguir caminando”.



### Referencias bibliográficas

- Aguiló, I. (2018). *The darkening nation. Race, neoliberalism and crisis in Argentina*. University of Wales Press.
- Ahmed, S. (1999). 'She'll wake up one of these days and find she's turned into a nigger'. *Theory, Culture & Society*, 16(2), 87–106.  
<https://doi.org/10.1177/02632769922050566>
- Ahmed, S. (2004). Affective Economies. *Social Text*, 79(22), 117-139.  
[https://doi.org/10.1215/01642472-22-2\\_79-117](https://doi.org/10.1215/01642472-22-2_79-117)
- Alonso, A. M. (1994). The politics of space, time and substance: State formation, nationalism and ethnicity. *Annual Review of Anthropology*, 23, 379–405.  
<https://doi.org/https://doi.org/10.1146/annurev.an.23.100194.002115>
- Althusser, L. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Nueva Visión.
- Althusser, L. (2015). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.
- Anderson, B. (2007). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Aññir Guiltraro, D. (2019). *Mapurbe. Venganza a raíz*. Borde Perdido Editora.
- Argeri, M. E. (1998). Las niñas depositadas. El destino de la mano de obra femenina infantil en Río Negro a principios del siglo XX. *Quinto Sol*, 2, 65–80.  
<https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/13011/16228>
- Arias, J. y Restrepo, E. (2010). Historizando raza: Propuestas conceptuales y metodológicas. *Crítica y Emancipación*, 3, 45-64.
- Arribas, J. (2020). *Ocupaciones de tierras y producción de hábitat. Análisis de las condiciones que posibilitaron la formalización dominial y urbanística en Viedma: Los casos del “30*

*de marzo*” y “*la toma del Barrio Santa Clara*” [Tesis de maestría, no publicada].

Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Auyero, J. (1997). Wacquant in the Argentine Slums: Comment on Loïc Wacquant’s ‘Three pernicious premises in the study of the american ghetto’. *International Journal of Urban and Regional Research*, 21, 508-511. doi: <https://doi.org/10.1111/1468-2427.00094>

Balazote, A., y Radovich, J. C. (2014). Economía e identidad en grupos mapuches de Norpatagonia. En H. Trincherro, L. Campos Muñoz, y S. Valverde (Eds.), *Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina* (pp. 299–318). Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica.

Bauman, R., y Briggs, C. (1990). Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. *Annual Review of Anthropology*, 19, 59–88. <https://doi.org/https://doi.org/10.1146/annurev.an.19.100190.000423>

Bayer, O. (2006). *Historia de la crueldad argentina. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. El Tugurio.

Beckett, J. (1988). Introduction. En J. Beckett (Ed.), *Past and present. The construction of aboriginality* (pp. 1–10). Aboriginal Studies Press.

Benedict, R. (1934). Anthropology and the abnormal. *Journal of General Psychology*, 10, 2, 59-82.

Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Akal.

Benjamin, W. (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*. Terramar.

Benjamin, W. (2018). *Iluminaciones*. Penguin Random House Grupo Editorial España.

Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Manantial.



- Binder, A. H. (2015). Del primer Congreso de Historia del Chubut y su trasfondo político y económico (Noviembre de 1967). *Historia Regional*, 33(12), 151–169.
- Blaser, M. (2009). Political ontology: Cultural studies without “cultures”? *Cultural Studies*, 23(5–6), 873–896. <https://doi.org/10.1080/09502380903208023>
- Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, 3(2), 63-79. <http://dx.doi.org/10.13125/amicacrit-ica/3991>.
- Boccaro, G. (1998). Análisis de un proceso de etnogénesis: El caso de los reche-mapuche de Chile. *Memoria Americana*, 7, 11–27.
- Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9, 105–124.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P., y Wacquant, L. (2008). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo XXI.
- Briggs, C. (1986). *Learning how to ask*. Cambridge University Press.
- Briones, C. (1996). Culturas, identidades y fronteras: Una mirada desde las producciones del cuarto mundo. *Revista de Ciencias Sociales*, 5, 121–133. <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1440>
- Briones, C. (1998). *La alteridad del “cuarto mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol.
- Briones, C. (1999). *Weaving “the Mapuche People”: The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership* [Tesis de doctorado, no publicada]. University of Texas at Austin.
- Briones, C. (2002). Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad en Argentina. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 23(1), 61–88. <https://doi.org/https://doi.org/10.34096/runa.v23i1.1299>

- Briones, C. (2005a). *(Meta) cultura del Estado nación y estado de la (meta) cultura*. Editorial Universidad del Cauca.
- Briones, C. (2005b). Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Ed.), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 11–43). Antropofagia.
- Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula rasa*, 6, 55–83. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n6/n6a04.pdf>
- Briones, C. (2008). Diversidad cultural e interculturalidad. ¿De qué estamos hablando? En C. García Vázquez (Ed.), *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias y migrantes* (pp. 35–58). Prometeo.
- Briones, C. (2014). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, 40, 49-70. DOI: <https://doi.org/10.34096/cas.i40.1278>
- Briones, C. (2016). Caminos de enraizamiento en la mapu: Procesos de formación de comunidad en la Norpatagonia argentina. En C. Briones y A. Ramos (Eds.), *Parentesco y política. Topologías indígenas en Patagonia* (pp. 53–70). Editorial Universidad Nacional de Río Negro.
- Briones, C. (2020). Prácticas de rearticulación de saberes, pertenencias y memorias desde recuerdos diferidos. En R. Verdum y A. M. Ramos (Eds.), *Memórias, violências e investigação colaborativa com povos indígenas. Contribuições teóricas, metodológicas, éticas e políticas ao fazer etnográfico* (pp. 261–302). E-papers Serviços Editoriais y Associação Brasileira de Antropologia (ABA) Publicações, Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED), Museu Nacional UFRJ.
- Briones, C., y Díaz, R. (1997). La nacionalización/provincialización del “desierto”. Procesos

- de fijación de fronteras y de constitución de “otros internos” en el Neuquén. En *Actas del V Congreso Argentino de Antropología Social*, La Plata. <https://www.equiponaya.com.ar/congresos/contenido/laplata/LP5/10.htm>
- Briones, C., y Ramos, A. M. (2016). Agenciando formas de ser juntos en contextos interculturales: Anudamientos de memoria, parentesco y política. En C. Briones y A. M. Ramos (Eds.), *Parentesco y política. Topologías indígenas en Patagonia* (pp. 11–51). Editorial Universidad Nacional de Río Negro.
- Brow, J. (1990). Notas sobre comunidad, hegemonía, y los usos del pasado. En S. Skura (Ed.), *El habla en interacción: La Comunidad* (pp. 21–32). Oficina de Publicaciones de Filosofía y Letras.
- Bustos, J. A., y Dam, L. A. (2012). El Registro de Vecindad del Partido de Patagones (1887) y los niños indígenas como botín de guerra. *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, 2(1), 1–4. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1005>
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Cátedra.
- Butler, J. (2008). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. En *Traficantes de Sueños* (Ed.), *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*. Traficantes de Sueños. <https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Producci%c3%b3n%20cultural-TdSs.pdf>
- Butler, J. (2019). *Cuerpos que importan*. Paidós.
- Cabral, M. C. (2006). Estrategias de trabajo en red. *Question*, 1(10). <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/30063>
- Cabrapán Duarte, M., Kropff Causa, L., Sendyk, S. A., y Stella, V. (2014). Travestimos comparados. Una aplicación etnográfica de la perspectiva de Judith Butler. *Identidades*, 7, 1–15.

- Canals Frau, S. (1946). Expansion of the Araucanians in Argentine. *Handbook of South American Indians*, 143.
- Cañumil, P., y Ramos, A. M. (2016). Algunas reflexiones sobre los procesos de formación de *lof*. En C. Briones y S. Kradolfer (Eds.), *Dinámicas políticas e identitarias de pueblos indígenas: pertenencias, límites y frontera* (pp. 1–24). Estudios Indiana de la editorial Gebr. Mann Verlag.
- Cañuqueo, L. (2004). El Territorio Mapuche desde la perspectiva del *Ngütram*. *Asuntos Indígenas*, 4, 33–37.
- Cañuqueo, L. (2015a). El territorio relevado, el territorio disputado. Apuntes sobre la implementación de Ley nacional 26.160 en Río Negro, Argentina. *Revista de Geografía Norte Grande*, 62, 11–28.
- Cañuqueo, L. (2015b). “Tramitando” comunidad indígena en Río Negro. Diálogos entre activismo, políticas de reconocimiento y co-gestión. *Identidades*, 5(8), 61–80.
- Cañuqueo, L., Kropff Causa, L., y Pérez, P. (2015). A la sombra del Estado: Comunalización indígena en parajes de la pre cordillera de Río Negro, Argentina. *Revista del Museo de Antropología*, 8(2), 159–170.
- Cañuqueo, L., Kropff Causa, L., Rodríguez, M. E., y Vivaldi, A. (2005). Tierras, indios y zonas en la provincia de Río Negro. En C. Briones (Ed.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 111–139). Antropofagia.
- Cardoso de Oliveira, R. (1995). Notas sobre una estilística da antropología. En R. Cardoso de Oliveira y G. R. Ruben (Eds.), *Estilos de Antropología* (pp. 177–189). Editorial da Unicamp.
- Carsten, J. (2007). Introduction: Ghosts of Memory. En J. Carsten (Ed.), *Ghosts of memory. Essays on remembrance and relatedness* (pp. 1–35). Blackwell.
- Casamiquela, R. (1965). *Rectificaciones y ratificaciones. Hacia una interpretación definitiva*

*del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente*. Universidad Nacional del Sur.

Casamiquela, R. (2007). *Racista anti-mapuche...o la verdadera antigüedad de los mapuches en Argentina*. Edición del autor.

Castro Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 141-160). CLACSO.

Catelli, L. (2017). Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacional. *Intersticios de la Política y la Cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 6(12), 89–117. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/18900>

Catelli, L. (2020). *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*. Universidad de la Frontera.

Cecchi, P. (2020a). La recuperación mapuche del *küpalme* como “aprender a vivir”. Conflictos ideológicos y ontológicos con la categoría descendiente, *Corpus, Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, 10(2). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4043>

Cecchi, P. I. (2020b). Papeles, consejos, territorio. Prácticas de lucha y memoria de la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán para recuperar lo Perdido. En A. M. Ramos y M. E. Rodríguez (Eds.), *Memorias fragmentadas en contextos de lucha* (pp. 173–198). Teseo. <https://www.teseopress.com/memoriasfragmentadas/>

Cecchi, P. (2020c) Sobre el alma del tehuelche puso el sello el historiador. La matriz represiva y militar en la construcción de las primeras instituciones historiográficas en Viedma. En C. Masotta (Comp.), *Actas del Congreso de Historia de la Antropología Argentina: Pasado y memoria del devenir teórico, político y profesional en Latinoamérica* (pp. 121-130). Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento

Latinoamericano. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.3786>

Cecchi, P. (2020d). Uno se cae y diez nos levantamos. Emociones y subjetivación entre jóvenes mapuche en Viedma. *Avá* 37, 159-182.

<https://www.ava.unam.edu.ar/images/37/n37a08.pdf>

Cecchi, P. (2021). ¿Nadies? ¿Sin nadie? ¿Mapuche? Disensos y recorridos contra el racismo desde los barrios periféricos de Viedma al centro. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 42(2), 245-260. <https://doi.org/10.34096/runa.v42i2.7959>

Clifford, J., y Marcus, G. E. (1986). *Writing culture: The poetics and politics of Ethnography*. University of California Press.

Colectivo Situaciones. (2002). Conversación con la mesa de escrache. *Situaciones*, 5.

Colectivo Situaciones. (2004). *Algo más sobre la militancia de investigación. Notas al pie sobre procedimientos e (in)decisiones*. Lobo Suelto! <http://lobosuelto.com/algo-mas-sobre-la-militancia-de-investigacion-notas-al-pie-sobre-procedimientos-e-indecisiones-1-29-02-2004-colectivo-situaciones/>

Comisión Investigadora para el Relevamiento de Transferencias de Tierras Rurales en el ámbito de la Provincia de Río Negro (Ley 4744). (2015). *Informe final 2012-2015*. Legislatura de Río Negro.

Connerton, P. (1993). *How societies remember*. Cambridge University Press.

Cornejo Polar, A. (1997). Mestizaje e hibridez: Los riesgos de las metáforas. *Revista Iberoamericana*, 63(180), 341–344.

Corrigan, P., y Sayer, D. (2007). El gran arco: La formación del Estado inglés como revolución cultural. En M. Lagos y P. Calla (Eds.), *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina* (pp. 41–116). PNUD.

Course, M. (2017). *Mapuche ñi mongen: Persona y sociedad en la vida mapuche rural*. Centro de Estudios Interculturales e Indígenas, Pehuén.

- Cruz Mundet, J. R. (Ed.) (2011). *Administración de documentos y archivos. Textos fundamentales*. Coordinadora de Asociaciones de Archiveros.
- Dagnino, E. (2004). Confluencia perversa, desplazamiento de sentido, crisis discursiva. En A. Grimson (Ed.), *La cultura en las crisis latinoamericanas* (pp. 195–216). CLACSO.
- Dall'armelina, M., y Palma, C. (2017). *Caciques y colonos en las márgenes del río Negro: 1850-1950*. Edición de las autoras.
- Das, V. (2008a). El acto de presenciar. Violencia, conocimiento envenenado y subjetividad. En F. A. Ortega (Ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 217-250). Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.
- Das, V. (2008b). La Antropología del dolor. En F. A. Ortega (Ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (409-436). Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.
- Das, V. (2008c). Lenguaje y cuerpo: Transacciones en la construcción del dolor. En F. A. Ortega (Ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 343-374). Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.
- Davies Lenoble, G. (2013). *Haciéndonos parientes: Diplomacia y vida cotidiana entre los linajes indígenas de Nord Patagonia y los criollos de Carmen de Patagones (1852-1879)* [Tesis de maestría, no publicada]. Universidad Nacional de Quilmes.
- De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana.
- De la Cadena, M. (2004). *Indígenas mestizos: Raza y cultura en el Cusco*. Instituto de Estudios Peruanos.
- De la Cadena, M. (2007a). ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. En M. De la Cadena (Ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (pp. 83–116). Enviñon

Editores.

De la Cadena, M. (2007b). Introducción. En M. De la Cadena (Ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (pp. 7–34).

Enviñón Editores.

De la Cadena, M. (2009). Política indígena: Un análisis más allá de “la política.” *Red de Antropologías del Mundo*, 4, 139–171.

De la Cadena, M. y Blaser, M. (2018). Introduction. Pluriverse. Proposals for a world of many worlds. En M. de la Cadena y M. Blaser (Eds.), *A world of many worlds* (pp. 1–22). Duke University Press.

Debord, G. (1999). Teoría de la deriva. En *Internacional situacionista. Textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1968). Volumen 1: La realización del arte* (pp. 50–53). Literatura Gris.

Deleuze, G. (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*. Cactus.

Deligny, F. (2015). *Los vagabundos eficaces*. Editorial UOC.

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

Delrio, W. (2010). Del no-evento al genocidio. *Memoria Americana*, 6(10/11), 219–254.

Delrio, W. (2019). Tres preguntas sobre guerra y genocidio. *Memoria Americana. Cuadernos de Ethnohistoria*, 27(2). <https://doi.org/10.34096/mace.v27i2.7365>

Delrio, W., Escolar, D., Lenton, D. I., y Malvestitti, M. (2018). *Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Editorial Universidad Nacional de Río Negro. <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.1254>

Delrio, W., Lenton, D. I., Musante, M., Nagy, M., Papazian, A., y Pérez, P. (Octubre, 2010). Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y pueblos originarios en Argentina. *III Seminario internacional políticas de la memoria “Recordando a Walter*



- Benjamin: Justicia, historia y verdad. Escrituras de la memoria*”, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. [http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa-36/delrio\\_lenton\\_musante\\_nagy\\_papazian\\_perez\\_mesa\\_36.pdf](http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa-36/delrio_lenton_musante_nagy_papazian_perez_mesa_36.pdf)
- Delrio, W., y Malvestitti, M. (2018). Memorias del *awkan*. En W. Delrio, D. Escolar, D. I. Lenton, y M. Malvestitti (Eds.), *Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950* (pp. 23–67). Editorial Universidad Nacional de Río Negro. <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.1254>
- Delrio, W., Pérez, P., y Palma, C. (2015). Marco histórico. Las (des) territorializaciones estatales en lo que hoy es la Provincia de Río Negro. En Comisión Investigadora para el Relevamiento de Transferencias de Tierras Rurales en el ámbito de la Provincia de Río Negro (Ley 4744), *Informe final 2012-2015* (pp. 49-77). Legislatura de Río Negro.
- Delrio, W., y Ramos, A. M. (2011). Genocidio como categoría analítica: Memoria social y marcos alternativos. *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, 1(2). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1129>
- Derrida, J. (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Trotta.
- Díaz, M. P. (2018). *Costa blanca: Las formas del racismo en el espacio público de la costanera de Viedma* [Tesis de licenciatura, no publicada]. Universidad Nacional de Río Negro.
- Douglas, M. (1968). The social control of cognition: Some factors in joke perception. *Man, New Series*, 3(3), 361–376.
- Dwyer, L. (2009). A politics of silences: Violence, memory, and treacherous speech in post-1965 Bali. En A. O’Neill y K. Hinton (Eds.), *Genocide, truth, memory, and representation* (pp. 113–146). Duke University Press.
- Eilbaum, L. (2010). “*O bairro fala*”: *Conflitos, moralidades e justiça no conurbano bonaerense* [Tesis de doctorado, no publicada]. Universidad Federal Fluminense.
- Elias, N., y Scotson, J. (2016). *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica*

*sobre problemas comunitarios*. Fondo de Cultura Económica.

Enrique, L. A. (2014). *Paisajes difusos del bicentenario: (Re) construcción del pasado y del paisaje colonial de la frontera sur* [Tesis de doctorado, no publicada]. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.  
<http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/4591>

Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo.

Escolar, D., y Saldi, L. (2018). Castas invisibles de la nueva nación. Los prisioneros indígenas de la Campaña del desierto en el registro parroquial de Mendoza. En W. Delrio, D. Escolar, D. I. Lenton, y M. Malvestitti (Eds.), *En el país de nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios 1870- 1950* (pp. 99–136). Editorial Universidad Nacional de Río Negro.  
<https://doi.org/10.4000/books.eunrn.1254>

Fals Borda, O. (2009). Cómo investigar la realidad para transformarla. En V. M. Moncayo (Ed.), *Una sociología sentipensante para América Latina* (pp. 253-302). Siglo del hombre editores y CLACSO.

Fanon, F. (2015). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.

Fernández Álvarez, M. I. (2019). De malestares, búsquedas y algunas propuestas en torno a la Antropología colaborativa. En R. Guber y M. E. Epele (Eds.), *Malestar en la etnografía. Malestar en la Antropología* (pp. 69–88). Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES).

Fernández Álvarez, M. I., y Carengo, S. (2012). “Ellos son los compañeros del CONICET”: El vínculo con organizaciones sociales como desafío etnográfico. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 10(12), 9–34.

Foerster, R. (2011). Acerca de los nombres de las personas (üy) entre los mapuches. Otra vuelta

- de tuerca. *Revista Chilena de Antropología*, 7(21), 81–110.  
<https://doi.org/10.5354/0719-1472.2010.14111>
- Foucault, M. (1978). El juego de Michel Foucault. *Diwan*, 2–3, 171–202.  
<http://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2009/07/michel-foucault-el-juego-de-michel.html>
- Foucault, M. (1984). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. Entrevista realizada por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo GómezMüller el 20 de enero de 1984. *Concordia*, 6, 96-116.
- Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]. *Daimon Revista Internacional De Filosofía*, 11, 5-26.
- Foucault, M. (1996a). *El orden del discurso*. La Piqueta.
- Foucault, M. (1996b). *Genealogía del racismo*. Caronte.
- Foucault, M. (1996c). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1996d). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1997). *Esto no es una pipa*. Anagrama.
- Foucault, M. (2006). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Freire, P. (1974). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.
- Freire, P. (1984). *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. Siglo XXI.
- Freire, P. (2013). *Por una pedagogía de la pregunta. Crítica a una educación basada en respuestas a preguntas inexistentes*. Siglo XXI.
- Freud, S. (1979). *La interpretación de los sueños (Primera parte)*. Amorrortu.
- Freud, S. (1992). *Obras completas: Sigmund Freud. Vol. 14*. Amorrortu.
- Galeano E. (1989). *El libro de los abrazos*. Siglo XXI.

- Garbulsky, E. (2004). La producción del conocimiento antropológico-social en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral, entre 1956-1966: Vínculos y relaciones nacionales. *Cuadernos de Antropología Social*, 20, 41–60. <https://doi.org/10.34096/cas.i20.4643>
- Garfinkel, H. (2006). *Estudios en etnometodología*. Anthropos, Universidad Nacional de México y Universidad Nacional de Colombia.
- Geler, L. N., y Rodríguez, M. E. (2020). Mixed race in Argentina. Concealing mixture in the “white” nation. En Z. Rocha y P. Aspinall (Eds.), *The Palgrave international handbook of mixed racial and ethnic classification* (pp. 179–194). Palgrave Mac Millan. [https://doi.org/https://doi.org/10.1007/978-3-030-22874-3\\_9](https://doi.org/https://doi.org/10.1007/978-3-030-22874-3_9)
- Golluscio, L. (2006). *El pueblo mapuche: Poéticas de pertenencia y devenir*. Biblos.
- González Galván, M. (2018). El sistema *laku* mapuche-pewenche y los límites étnicos del parentesco. *Antropologías del Sur*, 5(10), 55–70. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6756886.pdf%0Ahttps://dialnet.unirioja.es/servlet/extart?codigo=6756886>
- Gordillo, G., y Hirsch, S. (2010). La presencia ausente: Invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina. En G. Gordillo y S. Hirsch (Eds.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (pp. 15–38). La crujía.
- Gramsci, A. (1981). *Escritos políticos (1917-1933)*. Pasado y presente.
- Guber, R. (1999). El cabecita negra o las categorías de la investigación etnográfica en la Argentina. *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 14, 108–120.
- Guber, R. (2007). Crisis de presencia, universidad y política en el nacimiento de la Antropología social de Buenos Aires, Argentina. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 263–298. <https://doi.org/10.22380/2539472x.1110>

- Guber, R. (2010). El compromiso profético de los antropólogos sociales argentinos, 1960-1976. *Avá*, 16. <https://www.redalyc.org/pdf/1690/169020992001.pdf>
- Guber, R. (2012). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI.
- Guber, R. (2019). Epílogo. Historizando y localizando malestares de ocho antropólogas-etnógrafas. En R. Guber y M. E. Epele (Eds.), *Malestar en la etnografía. Malestar en la Antropología* (pp. 170–176). Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES).
- Guber, R., y Visacovsky, S. (1999). Controversias filiales: La imposibilidad genealógica de la Antropología Social de Buenos Aires. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 22–23, 25–53.
- Guiñazú, V. S., y Tolosa, S. (2014). El lado oscuro del reconocimiento estatal. ¿Burocratización del reclamo o violencia epistémica? *Avances del Cesor*, 11, 77–98. <http://hdl.handle.net/2133/12901>
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Prensas universitarias de Zaragoza. <http://bit.ly/2VVSHOz>
- Hale, C. (2004). Rethinking indigenous politics in the era of the “indio permitido.” *NACLA Report on the Americas*, 38(2), 16–21. <https://doi.org/10.1080/10714839.2004.11724509>
- Hale, C. R. (2002). Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights, and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, 34(3), 485–524. <https://doi.org/https://doi.org/10.1017/S0022216X02006521>
- Hale, C. R. (2006). Activist research v. cultural critique: Indigenous land rights and the contradictions of politically engaged Anthropology. *Cultural Anthropology*, 21(1), 96–120. <https://doi.org/10.1525/can.2006.21.1.96>
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿Quién necesita identidad? En S. Hall y P. Du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13–39). Amorrortu.

- Hall, S. (2010a). El problema de la ideología: El marxismo sin garantías. En E. Restrepo, C. Walsh, y V. Vich (Eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 133–154). Envi3n Editores, Instituto de estudios peruanos, Instituto de estudios sociales y culturales, Pensar.
- Hall, S. (2010b). Significaci3n, representaci3n, ideolog3a: Althusser y los debates postestructuralistas. En E. Restrepo, C. Walsh, y V. Vich (Eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 193–220). Envi3n Editores, Instituto de estudios peruanos, Instituto de estudios sociales y culturales, Pensar.
- Hall, S. (2019). *El triángulo funesto. Raza, etnia, naci3n*. Traficantes de sueños.
- Imbelloni, J. (1949). Los patagones. Características corporales y psicológicas de una poblaci3n que agoniza. *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre*, 2, 5–58.  
<https://doi.org/https://doi.org/10.34096/runa.v2i0.4863>
- Ingold, T. (2011). *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. Routledge.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- Jimeno, M. (2000). La emergencia del investigador ciudadano: Estilos de Antropolog3a y crisis de modelos en la antropolog3a colombiana. En J. Tocancipá (Ed.), *La formaci3n del Estado naci3n y las disciplinas sociales en Colombia* (pp. 157–190). Editorial Universidad del Cauca.
- Jimeno, M. (2008). Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. En F. A. Ortega (Ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 261–291). Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.
- Kalinowski, S., Gasparri, J., P3rez, S. I., y Moragas, F. (2020). *Apuntes sobre lenguaje no sexista e inclusivo*. Universidad Nacional de Rosario.
- Katzer, L. (2019). La etnograf3a como modo de producci3n de saber colaborativo. Reflexiones epistemol3gicas y metodol3gicas. En L. Katzer y H. Chiavazza (Eds.), *Perspectivas*

- etnográficas contemporáneas en Argentina* (pp. 49–84). Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Kropff Causa, L. (2005). Activismo mapuche en Argentina: Trayectoria histórica y nuevas propuestas. En P. Dávalos (Ed.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia* (pp. 103–132). CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101026123521/davalos.pdf>
- Kropff Causa, L. (2008). *Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad entre jóvenes mapuche* [Tesis de doctorado, no publicada] Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1286>
- Kropff Causa, L. (2018). Emoción e identidad en relatos biográficos de jóvenes mapuche a principios del siglo XXI. *Etnografías Contemporáneas*, 4, 83-109.
- Kropff Causa, L. (2019). Racismo estatal y alienación indígena en el proceso de concentración de tierras de una casa comercial en la Línea Sur. En L. Cañuqueo, L. Kropff Causa, P. Pérez, y J. Wallace (Eds.), *La tierra de los otros. La dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente* (pp. 96–129). Editorial Universidad Nacional de Río Negro. <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.4103>
- Kropff Causa, L., y Pérez, P. (2019). Introducción. En L. Cañuqueo, L. Kropff Causa, P. Pérez, y J. Wallace (Eds.), *La tierra de los otros. La dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente* (pp. 19–30). Editorial Universidad Nacional de Río Negro. <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.4103>
- Laclau, E., y Mouffe, C. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Larsen, N. (2011). *Claroscuro*. Contraseña.
- Lassiter, L. E. (2005). Collaborative ethnography and public Anthropology. *Current Anthropology*, 46(1), 83–106. <https://doi.org/10.1086/425658>
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de Antropología simétrica*. Siglo XXI.

- Lazzari, A., Rodríguez, M. E., y Papazian, A. (2015). Juegos de visibilización. Antropología sociocultural de los pueblos indígenas en Pampa y Patagonia. *Papeles de Trabajo*, 9(16), 56–109.
- Lenton, D. I. (Noviembre, 1998). Los araucanos en la Argentina: Un caso de interdiscursividad nacionalista. *III Congreso Chileno de Antropología*, Temuco.
- Lenton, D. I. (2014). De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880 – 1970) [Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires]. *Corpus Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, 4(2).  
<https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1290>
- Lenton, D. I. (2015). Notas para una recuperación de la memoria de las organizaciones de militancia indígena. *Identidades*, 8(5), 117–154.  
<https://iidentidadess.files.wordpress.com/2013/06/07-identidades-8-5-2015-lenton.pdf>
- Lenton, D. I., y Lorenzetti, M. (2005). Neoindigenismo de necesidad y urgencia: La inclusión de los pueblos indígenas en la agenda del Estado neoasistencialista. En C. Briones (Ed.), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 293–325). Antropofagia.
- Levalle, S. (2020). *Investigación comunitaria intercultural y prácticas de reexistencia del pueblo Nasa (Tierradentro, Colombia, 1978-2018)* [Tesis de doctorado, no publicada]. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Lidegaard, E. (2002). *Voces indígenas de la Patagonia*. Catálogos.
- Lomeli, J. D. R., y Rappaport, J. (2018). Imagining latin american social science from the global south: Orlando Fals Borda and participatory action research. *Latin American Research Review*, 53(3), 597-612. <https://doi.org/10.25222/larr.164>
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Planeta Agostini.



- Mandrini, R. J., y Ortelli, S. (1995). Repensando viejos problemas: Observaciones sobre la araucanización de las pampas. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 22(1), 135–150. <https://doi.org/doi.org/10.34096/runa.v22i1.1321>
- Marcus, G. E., y Fisher, M. (2000). *La Antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu.
- Mariátegui, J. C. (2010). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Prometeo.
- Margulis, M. y Urresti, M. (eds.) (1999). *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Biblos
- Mases, E. H. (2010). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Prometeo.
- Mases, E. H., y Gallucci, L. (2007). La travesía de los sometidos. Los indígenas en el territorio de Río Negro, 1884-1910. En M. Ruffini y R. F. Masera (Eds.), *Horizontes en perspectiva. Contribuciones para la historia de Río Negro, 1884-1955, vol. I* (pp. 123–162). Fundación Ameghino y Legislatura de Río Negro.
- Massey, D. (2005). *For Space*. Sage.
- Mato, D. (2020). *Etnicidad y educación en Argentina: Pueblos indígenas y afrodescendientes e inclusión educativa en Argentina*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000374772>
- Matossian, B. (2015). División social del espacio residencial y migraciones. El caso de San Carlos de Bariloche, Argentina. *Revista de Estudios Urbano Regionales*, 41, 124.
- Mc Cole, J. (1993). *Walter Benjamin and the antinomies of tradition*. Cornell University Press.
- Méndez, L. y Iwanow, W. (2001). *Bariloche: Las caras del pasado*. Neuquén: Manuscritos.
- Mombello, L. (1991). *El juego de identidades en la arena política. Análisis textual y contextual*

- de la ley integral del indígena de la provincia de Río Negro* [Tesis de licenciatura, no publicada]. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Moses, A. D. (2008). Moving the genocide debate beyond the history wars. *Australian Journal of Politics and History*, 54(2), 248–270. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8497.2008.00497.x>
- Muzzopappa, E., y Ramos, A. M. (2017). Una etnografía itinerante sobre el terrorismo en Argentina: paradas, trayectorias y disputas. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 29, 123–142. <https://doi.org/10.7440/antipoda29.2017.06>
- Muzzopappa, E., y Ramos, A. M. (2017). Encontrar al terrorista. De la seguridad nacional al Código Penal. (*En*)*Clave Comahue*, 22, 101–120.
- Nacuzzi, L. (2005). *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Sociedad Argentina de Antropología. <http://www.saanropologia.com.ar/publicaciones/identidades-impuestas/>
- Nagy, M., y Papazian, A. (2011). El campo de concentración de Martín García. Entre el control estatal dentro de la isla y las prácticas de distribución de indígenas (1871-1886). *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, 1(2). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1176>
- Nahuelquir, F. (2007). *Rodolfo Casamiquela y la historiografía étnica de la Patagonia: Del indígena sin historia a la historia indígena (1950- 2004)* [Tesis de Licenciatura, no publicada], Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco.
- Nahuelquir, F., Sabatella, M. E., y Stella, V. (2011). Analizando los “no saberes”. Reflexiones de procesos de memoria-olvido a partir de experiencias situadas de agenciamiento indígena. *Identidades*, 1(1), 21–47. <https://core.ac.uk/download/pdf/26137665.pdf>
- Ñanculef Huaiquinao, J. (2016). *Tayiñ mapuche kimün. Epistemología mapuche. Sabiduría y conocimientos*. Universidad de Chile.

- Neufeld, M. R. y Thisted, J. A. (eds.) (2007). *“De eso no se habla...”*. Los usos de la diversidad sociocultural en la escuela. EUDEBA.
- Nicoletti, M. A. (2004). Controversias y enfrentamientos ante la formación del ciudadano: Los informes “Escuelas del Sud” del vocal J. B Zubiatur y “Los Salesianos del Sud” de P. Marabini, sdb (1906). *Archivum. Junta de Historia Eclesiástica Argentina*, 23, 105-117.
- Nicoletti, M. A., y Fresia, I. A. (2014). Breve relación de las misiones de la Patagonia hecho el 29 setiembre de 1887. El militarismo patagónico. El General Villegas por el salesiano Antonio Ricardi. *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana* 4(1). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.688>
- Omi, M., y Winant, H. (2015). *Racial formation in the United States*. Routledge.
- Palma, C. (en prensa). Políticas oficiales del recuerdo: El Centro de Investigaciones Científicas de Río Negro. En P. Pérez (Ed.) *El papel del archivo. Políticas e historias de la documentación pública y privada en Nor-Patagonia*.
- Palma, C., y Dall’armelina, M. (2018). La margen sur se violenta poblando. 1860-1900. Despojos, desalojos y confinamientos. *VIII Jornadas de Historia de la Patagonia. La Patagonia en el Escenario Nacional: Pasado, Presente y Futuro*.
- Palma, C., y Pérez, P. (2021). Pasado y presente del Archivo histórico de la provincia de Río Negro. *Aletheia*, 11(22). <https://doi.org/10.24215/18533701e091>
- Pandey, G. (1999). En defensa del fragmento: Escribir la lucha hindo-musulmana en la India actual. En S. Dube (Ed.), *Pasados Poscoloniales*. Colegio de México y CLACSO.
- Parekh, B. (2000). El etnocentrismo del discurso nacionalista. En A. Fernández Bravo (Ed.) *La invención de la nación. Lecturas de la Identidad, de Herder a Homi Bhabha* (pp. 91–122). Manantial.
- Peirano, M. (2021). Etnografía no es método. *Antípoda. Revista de Antropología y*

*Arqueología*, 44, 29–43. <https://doi.org/10.7440/antipoda44.2021.aop.01>

- Perelman, M. (2009). La protesta social como acción irregular. Vigencia de la figura del partisano en la mirada policial sobre los manifestantes piqueteros en Argentina. *Revista Colombiana de Antropología*, 45(2), 469–503. <https://doi.org/10.22380/2539472x.1008>
- Pérez, M. (2019). Violencia epistémica: Reflexiones entre lo invisible y lo ignorable. *Revista de Estudios y Políticas de Género*, 1, 81–98.
- Pérez, P. (2012). Estado, indios y casas comerciales: El espacio social en el territorio nacional de Río Negro a principios del siglo XX. *Travesía: Revista de Historia Económica y Social*, 14, 137–158.
- Pérez, P. (2016). *Archivos del silencio. Estado, indígenas y violencia en Patagonia Central, 1878-1941*. Prometeo.
- Pérez, P. (2019). La Conquista del desierto y los estudios sobre genocidio. Recorridos, preguntas y debates. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 27(2). <https://doi.org/10.34096/mace.v27i2.7364>
- Pérez, P., y Delrio, W. (2019). Cambios y continuidades en las (des)territorializaciones estatales en Río Negro (1878-1955). En L. Cañuqueo, L. Kropff Causa, P. Pérez, y J. Wallace (Eds.), *La tierra de los otros. La dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente* (pp. 31–70). Editorial Universidad Nacional de Río Negro. <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.4028>
- Pichinao Huenchuleo, J. G. (2012). *Todavía sigo siendo mapuche en otros espacios territoriales (Mapuchewkülekan kake Fütal mapu mew)* [Tesis de maestría, no publicada], Universidad Estadual de Campinas. [http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/281578/1/PichinaoHuenchuleo\\_JimenaGloria\\_M.pdf](http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/281578/1/PichinaoHuenchuleo_JimenaGloria_M.pdf)

- Pichinao Huenchuleo, J. G., Mellico, F., y Huenchulaf, E. (2003). Kisu güneluwün zugu mapunche rakizuam mew. Gülu ka pwel mapu mew. En *Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche, Informe Final Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Volumen 3, anexo tomo II* (pp. 573–706).  
[http://www.memoriachilena.gob.cl/602/articles-122901\\_recurso\\_7.pdf](http://www.memoriachilena.gob.cl/602/articles-122901_recurso_7.pdf)
- Pita, M. V. (2010). *Formas de vivir y formas de morir: El activismo contra la violencia policial*. Del Puerto, Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS).
- Pollack, M. (2006). *Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Al Margen.
- Popular Memory Group. (1982). Popular memory: Theory, politics, method. En R. Johnson (Ed.), *Making histories: Studies in history-writing and politics* (pp. 205–252). Hutchinson. <http://xroads.virginia.edu/~DRBR/memory.html>
- Pozo Menares, G. (2017). Malón: Memorias en torno al proceso de pérdida humana, material y territorial que afectó a la sociedad mapuche (siglos XIX y XX). En A. Bello, Y. González, P. Rubilar, y O. Ruiz (Eds.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria* (pp. 123–145). Ediciones Universidad de la Frontera.
- Puigróss, A. (1990). *Sujetos, disciplina y currículum en los orígenes del sistema educativo argentino*. Galerna.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>
- Radovich, J. C. (2014). Política indígena y movimientos etnopolíticos en la Argentina contemporánea. Una aproximación desde la Antropología social. *Revista Antropologías del Sur*, 1, 133–145. <https://doi.org/https://doi.org/10.25074/rantros.v1i1.775>
- Radovich, J. C., y Balazote, A. (1995). Transiciones y fronteras en norpatagonia. En H.

- Trincherro (Ed.), *Producción doméstica y capital. Estudios desde la Antropología económica* (pp. 63–79). Biblos.
- Ramos, A. M. (2006). *Trayectorias de aboriginalidad en las comunidades mapuche del noroeste de Chubut (1990-2003)* [Tesis de doctorado, no publicada], Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Ramos, A. M. (2008). El *nawel* y el *pillañ*. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche. *Red de Antropologías del Mundo*, 4, 57–79. [http://www.ramwan.net/old/documents/05\\_e\\_Journal/journal-4/3-ramos.pdf](http://www.ramwan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/3-ramos.pdf)
- Ramos, A. M. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. EUDEBA.
- Ramos, A. M. (2015). Cuando la memoria es un proyecto de restauración: El potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En M. O. Ruiz (Ed.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria* (pp. 203–228). Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera.
- Ramos, A. M. (2016a). La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento. En A. M. Ramos, C. Crespo, y M. A. Tozzini (Eds.), *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 51–69). Editorial Universidad Nacional de Río Negro.
- Ramos, A. M. (2016b). Un mundo en restauración: Relaciones entre ontología y política entre los mapuche. *Avá*, 29, 131–154.
- Ramos, A. M. (2017). Cuando la memoria es un proyecto de restauración: El potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En Á. Bello, Y. González, P. Rubilar, y O. Ruiz (Eds.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria* (pp. 32–50). Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera.

- Ramos, A. M. (2020a). Etnografía de los fragmentos. En A. M. Ramos y M. E. Rodríguez (Eds.), *Memorias fragmentadas en contextos de lucha* (pp. 43–66). Teseo.
- Ramos, A. M. (2020b). La memoria enactiva, las alianzas y la intolerancia política. En R. Verdum y A. M. Ramos (Eds.), *Memórias, Violências e Investigação Colaborativa. Contribuições teóricas, metodológicas e ético-políticas ao fazer etnográfico* (pp. 327–344). E-papers Serviços Editoriais.
- Ramos, A. M., Kropff Causa, L., Pérez, P., y Tozzini, M. A. (Octubre, 2010). Transmisión poética del pasado. Prácticas y efectos en las políticas de la memoria mapuche *III Seminario internacional políticas de la memoria “Recordando a Walter Benjamin: Justicia, historia y verdad. Escrituras de la memoria”*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. [http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa-13/ramos\\_kropff\\_perez\\_tozzini\\_mesa\\_13.pdf](http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa-13/ramos_kropff_perez_tozzini_mesa_13.pdf)
- Ramos, A. M., y Nahuelquir, F. (Julio, 2013). Pensando la memoria a través de los silencios. *X Reunión de Antropología del Mercosur*, Córdoba.
- Ramos, A. M., y Rodríguez, M. E. (2020). Memorias fragmentadas y tramas de memoria. En A. M. Ramos y M. E. Rodríguez (Eds.), *Memorias fragmentadas en contextos de lucha* (pp. 11–42). Teseo.
- Rancière, J. (2012). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión.
- Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: La epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197–229. <https://doi.org/10.22380/2539472x.1108>
- Rappaport, J. (2008). Beyond participant observation: Collaborative ethnography as theoretical innovation. *Collaborative Anthropologies*, 1(1), 1–31. <https://doi.org/10.1353/cla.0.0014>
- Rappaport, J. (2009). Mischievous lovers, hidden moors, and cross-dressers: Passing in

- colonial Bogotá. *Journal of Spanish Cultural Studies*, 10(1), 7–25.  
<https://doi.org/10.1080/14636200902771020>
- Rappaport, J. (2012). “Así lo parece por su Aspetto”: Fisiognomía y construcción de la diferencia en la Bogotá colonial. *Tabula Rasa*, 17, 13–42.
- Rappaport, J. (2016). Rethinking the meaning of research in collaborative relationships. *Collaborative Anthropologies*, 9(1–2), 1–31. <https://doi.org/10.1353/cla.2016.0009>
- Ratier, H. (1971). *El cabecita negra*. Centro Editor de América Latina.
- Restrepo, E. (2004). Biopolítica y alteridad: Dilemas de la etnización de las Colombias negras. En E. Restrepo y A. Rojas (Eds.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 271–301). Editorial Universidad del Cauca.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Piedra Rota.
- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Paidós.
- Rodríguez, M. E. (2010). *De la “extinción” a la autoafirmación: Procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche CamusuAike (provincia de Santa Cruz, Argentina)* [Tesis de doctorado,, Georgetown University]. ProQuest Dissertations and Thesis Global. <http://repository.library.georgetown.edu/handle/10822/553246>
- Rodríguez, M. E. (2016). “Invisible indians”, “degenerate descendants”: Idiosyncrasies of mestizaje in southern Patagonia. En P. Alberto y E. Elena (Eds.), *Shades of the nation: Rethinking race in modern Argentina* (pp. 127–154). Cambridge University Press.
- Rodríguez, M. E. (2019). Etnografía adjetivada ¿Antídoto contra la subalternización? En L. Katzer y H. Chiavazza (Eds.), *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina* (pp. 274–332). Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Rodríguez, M. E., Magalhaes de Carvalho, A. M., Mónica, M., y Delgado Cultelli, M. (2020). Silencios, etnografía colaborativa y reemergencia charrúa en Uruguay. En R. Verdum



- y A. M. Ramos (Eds.), *Memórias, violências e investigação colaborativa com povos indígenas: contribuições teóricas, metodológicas, éticas e políticas ao fazer etnográfico* (pp. 177–216). <https://doi.org/10.48207/9786587065069>
- Rodríguez, M. E., San Martín, C., y Nahuelquir, F. (2016). Imágenes, silencios y borraduras: Memorias mapuches y tehuelches resignificadas. En A. Ramos, C. Crespo, y M. A. Tozzini (Eds.), *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 111–140). Editorial Universidad Nacional de Río Negro.
- Rojas, D., Lagos, C., y Espinoza, M. (2015). Ideologías lingüísticas acerca del mapudungun en la urbe chilena: El saber tradicional y su aplicación a la revitalización lingüística. *Chungará*, 48(1), 115–125. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562015005000034>
- Rosaldo, M. (1984). Toward an Anthropology of self and feeling. En R. Schwedery y R. LeVine (Eds.), *Culture theory: Essays on mind, self and emotion* (pp. 137-157). Cambridge University Press.
- Rosaldo, R. (1989). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo.
- Roseberry, W. (2007). Hegemonía y el lenguaje de la controversia. En M. L. Lagos y P. Calla (Eds.), *Cuadernos de Futuro N° 23. Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina* (pp. 117–139). Informe Nacional sobre Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (INDH/PNUD).
- Rufer, M. (2020). La raza como efecto de conquista. *Artcultura*, 22(41), 30-49. <https://doi.org/10.14393/artc-v22-n41-2020-58638>
- Ruffini, M. (2007). *La pervivencia de la república posible en los territorios nacionales: Poder y ciudadanía en Río Negro*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Ruffini, M. (2012). La “revolución libertadora” en el sur argentino. Persecución, política y antiperonismo en Río Negro. *E@Latina*, 11(41), 37–58.
- Sabatella, M. E. (2016). Recordar en tiempos de lucha: Los procesos políticos de “hacer

- memoria” en contextos de conflicto. En A. Ramos, C. Crespo, y M. A. Tozzini (Eds.), *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 93–111). Editorial Universidad Nacional de Río Negro.
- San Martín, C. (2021). *Resistir al arkhé: Experiencias deconstruidas del dispositivo archivo misional en Santa Cruz* [Tesis de doctorado, no publicada], Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Sanjinés C., J. (2005). *El espejismo del mestizaje*. Embajada de Francia; Instituto Francés de Estudios Andinos; Fundación para la Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB).
- Sarmiento, D. F. (1914). Educación popular. En *Obras Completas. Tomo XI*: Librería la Facultad, Juan Roldán.
- Segato, R. (2015). *La Crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Prometeo.
- Serrano, J. (2020). Las comunidades en la visión de los antropólogos: Disquisiciones y lineamientos de análisis. *Región y Sociedad*, 32. <https://doi.org/10.22198/rys2020/32/1248>
- Sieder, R. (2006). El nuevo multiculturalismo en América Latina: ¿Regulación o emancipación? *Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C., Boletín 30 Aniversario*, 29–36.
- Spivak, G. (1998). ¿Puede hablar el subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), 175–235.
- Spoliansky, V. (1997). El otro urbanizado: Inscripción de lo indígena en el espacio-tiempo nacional. *NAyA*, 2(14).
- Stella, V. (2018). *Relacionalidad, memoria y subjetividades políticas: Un análisis sobre los sentidos de pertenencia mapuche-tehuelche en la costa y valle de la provincia de Chubut* [Tesis de doctorado, no publicada], Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/9979>
- Stepan, N. L. (1996). *The hour of eugenics: Race, gender and nation in Latin America*. Cornell

University Press.

- Szmulewicz, M., Liscovski, I. J., y Picone, S. (2019). El conflicto de tierras en Las Aguadas. En L. Cañuqueo, L. Kropff Causa, P. Pérez, y J. Wallace (Eds.), *La tierra de los otros. La dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente* (pp. 217–232). Editorial Universidad Nacional de Río Negro. <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.4028>
- Tamagno, L. (2019). Reflexiones sobre el malestar. Pensando la etnografía. En R. Guber y M. E. Epele (Eds.), *Malestar en la etnografía. Malestar en la antropología* (pp. 48–68). Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES).
- Tiscornia, S. (2008). *Activismo de los derechos humanos y burocracias estatales. El caso Walter Bulacio*. Del Puerto, Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS).
- Tomás, M. M., Pell Richards, M., Tripailafken, H., y Cecchi, P. I. (2020). Del proyecto al compromiso: Interculturalidad y agencias entre colectivos mapuche y políticas públicas en extensión universitaria. *E+E: Estudios de Extensión y Humanidades*, 70(10), 33–49.
- Tommasino, H., y Cano, A. (2016). Modelos de extensión universitaria en las universidades latinoamericanas en el siglo XXI: Tendencias y controversias. *Universidades*, 67, 7–24.
- Tripailaf, H., Ruiz, C., Martínez, G., Díaz, M. P., y Cecchi, P. (2021). *Tükúlpánien (Traer a la memoria)* [podcast]. GEMAS Memoria. <https://gemasmemoria.com/2021/06/01/tukulpanien/>
- Trouillot, M. R. (1995). *Silencing de past. Power and the production of history*. Beacon Press.
- Valle, M. Y. (2017). *¿Es posible gobernar la cultura?: Políticas culturales y visiones hegemónicas en Río Negro, 1973-1983* [Tesis de doctorado, no publicada], Universidad Nacional de Quilmes. <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/780>
- Valverde, S. (2013). De la invisibilización a la construcción como sujetos sociales: El pueblo

- indígena mapuche y sus movimientos en Patagonia, Argentina. *Anuario Antropológico*, 1, 139–166. <https://doi.org/10.4000/aa.414>
- Valverde, S. (2015). El estigma de la difusión y la difusión del estigma. La escuela histórico cultural y los prejuicios hacia los pueblos indígenas de Norpatagonia, Argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 15(1), 327–349.
- Varsavsky, O. (1969). *Ciencia, política y científicismo*. Centro Editor de América Latina.
- Vázquez, M. (2012). La juventud como causa militante: Algunas ideas sobre el activismo político durante el kirchnerismo. *Grassroot*, 1, 2, 32-36.
- Veracini, L. (2011). Introducing: Settler colonial studies. *Settler Colonial Studies*, 1(1), 1–12. <https://doi.org/10.1080/2201473X.2011.10648799>
- Verdesio, G. (2012). Colonialismo acá y allá: Reflexiones sobre la teoría y la práctica de los estudios coloniales a través de fronteras culturales. *Cuadernos del CILHA*, 13(2), 175-191. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=181725277011>
- Vezub, J. E. (2007). La crítica histórica y antropológica de los “panoramas etnológicos” de la Patagonia. *Etnia*, 48, 161–186.
- Vezub, J. E. (2011). Llanquitrú y la “máquina de guerra” mapuche-tehuelche: Continuidades y rupturas en la geopolítica indígena patagónica (1850-1880). *Antíteses*, 4(8), 645–674. <https://doi.org/10.5433/1984-3356.2011v4n8p645>
- Vezub, J. E., y De Oto, A. (2011). Patagonia, archivo etnológico y nación en el primer peronismo. Una lectura descolonial. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, 2, 135–162.
- Vezub, J. E., y Sourrouille, M. (2018). Claraz, Sourrouille, Casamiquela: Archivo y apropiación en la etnología patagónica. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 26(1), 125–141.
- Vignati, M. A. (1965). Antigüedad y forma de la ocupación araucana en la Argentina. *Boletín*

*de la Academia Nacional de la Historia*, 38, 3–7.

Villa Abrille, H. (2017). De cómo buscar indígenas para no encontrarlos. *Crítica y Resistencias. Revista de Conflictos Sociales Latinoamericanos*, 4, 132–152.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipití, Journal of the Society for the Anthropology of the Lowland South America*, 2(1), 3–22.

[http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1?utm\\_source=digitalcommons.trinity.edu%2Ftipiti%2Fvol2%2Fiss1%2F1&utm\\_medium=PDF&utm\\_campaign=PDFCoverPages](http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1?utm_source=digitalcommons.trinity.edu%2Ftipiti%2Fvol2%2Fiss1%2F1&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages)

Voloshinov, V. N. (2009). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Godot.

Wade, P. (2003). Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 273–296.

Wade, P. (2014). Raza, ciencia, sociedad. *Interdisciplina*, 2(4), 35–62.

Walsh, C. (2002). (De)construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros del Ecuador. En N. Fuller (Ed.), *Interculturalidad y política. Desafíos y Posibilidades* (pp. 115–142). Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto de Estudios Peruanos.

Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Las Cuarenta.

Wittig, F. G. (2009). Desplazamiento y vigencia del mapudungún en Chile: Un análisis desde el discurso reflexivo de los hablantes urbanos. *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, 47(2), 135–155.

Wolfe, P. (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387–409. <https://doi.org/10.1080/14623520601056240>

Wright, S. (1998). La politización de la “cultura.” *Anthropology Today*, 14(1).

## Fuentes

- Archivo Histórico: la Justicia rionegrina vuelve a ordenar que se repare el techo (3 de junio de 2019). *Río Negro*. <https://www.rionegro.com.ar/archivo-historico-la-justicia-rionegrina-vuelve-a-ordenar-que-se-repare-el-techo-998124/>
- Así celebraron el año nuevo mapuche en Viedma (23 de junio de 2015). *Río Negro*. [http://www.rionegro.com.ar/sociedad/asi-celebraron-el-ano-nuevo-mapuche-en-viedma-XRRN\\_7723221](http://www.rionegro.com.ar/sociedad/asi-celebraron-el-ano-nuevo-mapuche-en-viedma-XRRN_7723221)
- Asociación Civil “Amigos de lo Nuestro” (Octubre de 2017). Viedma, capital histórica de la Patagonia. *Agencia Periodística Patagónica*. <http://appnoticias.com.ar/app/viedma-capital-historica-de-la-patagonia-octubre-mes-de-la-capitalidad/>
- Autores Varios. (1972). *Segundo Congreso de Historia Rionegrina*. Centro de Investigaciones Científicas.
- Braude, D. (2014). *Ruka Furilofche. El difícil camino de ser mapuche*. Emprende Cultura. <https://emprendecultura.net/2014/04/ruka-furiloche/>
- Cabral, M. C. (23 de diciembre de 2008). Un año sin Atahualpa. *Radio Encuentro*. <http://revistaalsurdelviento.blogspot.com.ar/2009/06/un-ano-sin-atahualpa.html>
- Casamiquela, duro con los mapuches que lo “escrachan” (7 de septiembre de 2005). *El Chubut*. <http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/noticias/ntcs-251.htm>
- Castañeda, J. (18 de junio de 2011). Aportes sobre la letra del Himno a Río Negro. *Río Negro*. [https://www.rionegro.com.ar/cultura-show/aportes-sobre-la-letra-del-himno-a-rio-negro-ATRN\\_646521](https://www.rionegro.com.ar/cultura-show/aportes-sobre-la-letra-del-himno-a-rio-negro-ATRN_646521)
- CITTR (2012). Expediente N° 1318/12. Acumulado en Dirección de Tierras (1988). *Expediente N° 51.432/88*. Ministerio de Gobierno de Río Negro.
- Colas, H. J. (28 de junio de 2007). El escudo rionegrino. *Río Negro*.

<http://www1.rionegro.com.ar/diario/2007/06/28/20076o28s02.php>

Convención Constituyente Municipal de Viedma (2010). *Carta Orgánica de la Ciudad de Viedma*. [https://www.viedma.gob.ar/wp-content/documentos/carta\\_organica.pdf](https://www.viedma.gob.ar/wp-content/documentos/carta_organica.pdf)

Consejo Superior de Docencia, Extensión y Vida Estudiantil de la Universidad Nacional de Río Negro – CSDEyVE (2021). Resolución 005/21 CSDEyVE.

Crece desde el pie (2008a). ¿Cómo se formó Crece desde el pie? *Blog Crece desde el pie*. [http://Crecedesdeelpiern.blogspot.com/2008\\_11\\_21\\_archive.html](http://Crecedesdeelpiern.blogspot.com/2008_11_21_archive.html)

Crece desde el pie (2008b). Reunión del 11 de octubre. *Blog Crece desde el pie*. [http://Crecedesdeelpiern.blogspot.com/2008\\_11\\_22\\_archive.html](http://Crecedesdeelpiern.blogspot.com/2008_11_22_archive.html)

Del Bello, J. C. (10 de marzo de 2021). Pueblos originarios y su acceso a la educación universitaria. *Río Negro*. <https://www.rionegro.com.ar/pueblos-originarios-y-su-acceso-a-la-educacion-universitaria-1721364>

Denuncia penal del Gobierno por ocupación de la sede de la Dirección de Tierras (16 de febrero de 2016). *Noticias Net*. <http://noticiasnet.com.ar/60-edicion-impres/riedma/15387-denuncia-penal-del-gobierno-por-ocupacion-de-la-sede-de-la-direccion-de-tierras>

Dirección de Tierras (1967). *Expediente N° 13.284/67*. Fondo Tierras, Archivo Histórico de Río Negro.

Dirección de Tierras (2021). *Inicio*. Gobierno de la Provincia de Río Negro. <https://rionegro.gov.ar/?catID=1076>

Dirección General de Estadística y Censos (2004). *Viedma por barrios. Censo Nacional de población, hogares y vivienda 2001*. Gobierno de la Provincia de Río Negro. <https://www.rionegro.gov.ar/index.php?contID=19766>

Eliashev, T. (10 de julio de 2008). El crimen del mapuche-aymara Atahualpa Martínez en Viedma. *Veintitrés*. <http://argentina.indymedia.org/news/2008/07/615624.php>

ENTv (2015). Red adolescencia Viedma (Episodio 9) [Episodio de programa de televisión].

En Fundación Alternativa Popular en Comunicación Social (Productora), *En Posibles*.

<http://www.entv.org.ar/2017/05/26/red-adolescencia-viedma/>

Fotografía Mural Atahualpa Martínez Vinaya (s.f.). *Blog América Profunda*.

<http://america-profunda.blogspot.com/2017/08/atahualpa-martinez-vinaya.html>

Hahn, G., Palma, C., y Moldes de Entraigas, B. (2011). Antonia F. D. Peronja. *Relaciones de La Sociedad Argentina de Antropología*, XXXVI, 33–36.

Hanglin, R. (16 de septiembre de 2014). ¿Quiénes son los mapuches? *La Nación*.

<https://www.lanacion.com.ar/opinion/historia-mapuche-nid1727466/>

Honorable Congreso de la Nación argentina (1985). *Ley N° 23.302. Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes*. Boletín Oficial N° 25.803.

<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=23790> Honorable

Congreso de la Nación argentina (1992). *Ley N° 24.071. Aprobación del Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. Boletín Oficial N° 27.371.

<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=470> Iglesia Católica (1886). *Libro de Bautismos de la Parroquia de Viedma*. Family Search.

Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo - INADI (2014). *Mapa de la Discriminación en Río Negro*. INADI.

Instituto Nacional de Estadística y Censos - INDEC (2015). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Censo del Bicentenario. Pueblos originarios: región Patagonia*. Ministerio de Economía de la Nación.

<https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-21-99>

La comunidad Las Aguadas en la Dirección de Tierras (2016). *Radio Encuentro*.

<https://radioencuentro.org.ar/la-comunidad-las-alerces-en-la-direccion-de-tierras/>

La prioridad para los mapuches es el reconocimiento pleno de sus territorios, no crear un Parque



Nacional (1 de julio de 2013). *Agencia Periodística Patagónica*.  
[http://www.appnoticias.com.ar/desarro\\_noti.php?cod=6915](http://www.appnoticias.com.ar/desarro_noti.php?cod=6915)

Lazzarini, I. (2011a). *Proyecto de Ley N° 710/2011*. Legislatura de la Provincia de Río Negro.  
<https://web.legismn.gov.ar/legislativa/proyectos/documento?c=P&n=710&a=2011&e=original>

Lazzarini, I. (28 de junio de 2011b). Sobre el proyecto de reforma del Himno de Río Negro.  
*Bari Noticias*.  
[http://www.barinoticias.com.ar/index2.php?option=com\\_content&do\\_pdf=1&id=23896](http://www.barinoticias.com.ar/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=23896)

Legislatura de Río Negro (1961). *Ley N° Q279. Régimen de Tierras Fiscales de la Provincia de Río Negro*. Boletín Oficial N° 70.  
<https://web.legismn.gov.ar/digesto/normas/documento?id=1961110029&e=DEFINITIVO>

Legislatura de Río Negro (1988). *Ley N° 2287. Ley Integral del Indígena*. Boletín Oficial N° 2628.  
<https://web.legismn.gov.ar/digesto/normas/documento?id=1989010001&e=DEFINITIVO>

Legislatura de Río Negro (2012). *Ley N° 4744. Crea la Comisión de relevamiento de transferencias de tierras rurales en el ámbito de la provincia de Río Negro*. Boletín Oficial del 16 de abril (p. 3).

MapuChe Autonom@s e independientes (2005). *Documento ante la presencia del winka Historiador y racista Rodolfo Casamiquela*. Indymedia.  
<https://archivo.argentina.indymedia.org/news/2005/07/312574.php>

MapuChe del Nawel Wapi (2007). *Manifestación Mapuche en el Juzgado de Bariloche*. Avkin Pivke Mapu-Komunikación MapuChe.

<http://argentina.indymedia.org/news/2007/09/545114.php>

Marcha y pesar por el crimen del joven de Viedma (9 de julio de 2008). *Río Negro*. <https://www.rionegro.com.ar/marcha-y-pesar-por-el-crimen-del-joven-de-viedmaJFHRN2008712092001/>

[viedmaJFHRN2008712092001/](https://www.rionegro.com.ar/marcha-y-pesar-por-el-crimen-del-joven-de-viedmaJFHRN2008712092001/)

Medín, F. (2010). Cuando el compromiso “Crece desde el Pié”. *Prensa Patagonia*.

[http://www.prensapatagonia.com.ar/magazine/index.php?option=com\\_content&view](http://www.prensapatagonia.com.ar/magazine/index.php?option=com_content&view)

[=article&id=1407:cuando-el-compromiso-crece-desde-el-pie-](http://www.prensapatagonia.com.ar/magazine/index.php?option=com_content&view)

[&catid=60:barriales&Itemid=273](http://www.prensapatagonia.com.ar/magazine/index.php?option=com_content&view)

Organización Internacional del Trabajo - OIT (2014). *Convenio N° 169 de la OIT sobre pueblos*

*indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas*

*sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. OIT/Oficina Regional para América

Latina y el Caribe. <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro->

[lima/documents/publication/wcms\\_345065.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-)

Organización Mapuche “Newentuayñ,” y Pu weche fiske Menuko (2001). *Postura Mapuche*

*frente a la incorporación de “la variable indígena” en el Censo Nacional de Población*

*y Vivienda 2001*. <http://www.mapuche.info/mapuint/Newentuayin011000.html>

Pérez Morando, H. (6 de diciembre de 2005). Estudios Históricos en Río Negro. *Río Negro*.

<https://www.rionegro.com.ar/estudios-historicos-en-rio-negro->

[FXHRN0512061606103/](https://www.rionegro.com.ar/estudios-historicos-en-rio-negro-)

Peronja, A. (1975). *Proyecto de un estudio antropobiológico sobre Crecimiento y Desarrollo*

*en una comunidad de la ciudad de Viedma, Valle inferior del Río Negro [versión 1]*.

Fondo Antonia Peronja, Museo Provincial Eugenio Tello.

Peronja, A. (1979). *Estudio antropobiológico de Crecimiento y Desarrollo, en grupos de*

*ascendencia araucana, asentados en la ciudad de Viedma*. Fondo Antonia Peronja,

Museo Provincial Eugenio Tello.

Peronja, A. (s.f.). *Proyecto de un estudio antropobiológico sobre Crecimiento y Desarrollo en una comunidad de la ciudad de Viedma, Valle inferior del Río Negro [versión 2]*. Fondo Antonia Peronja, Museo Provincial Eugenio Tello.

Poder Ejecutivo de Río Negro (1969). *Decreto N° 965. Declara escudo oficial de la provincia de Río Negro*. Boletín Oficial del 30 de octubre (p. 1).

Poder Ejecutivo de Río Negro (1982). *Decreto Ley N° 1594. Aprueba escudo provincial*. Boletín Oficial del 07 de octubre (p. 2).

Qué pasó con Atahualpa (2008). *Blog Justicia por Atahualpa*.  
<http://justiciaporata.blogspot.com.ar/>

Suárez, G. (2008). *Carta a las comisiones de Cultura y Derechos Humanos del Honorable Congreso de la Nación Argentina*. Barilochense.com  
<https://www.barilochense.com/bariloche-social/pueblomapuche/denuncian-que-casamiquela-fue-parte-de-la-ultima-dictadura-militar>

Subsecretaría de Turismo (s.f.). *La historia vive donde nació la Patagonia*. Municipalidad de Viedma. <https://viedma.gov.ar/turismo/>

Universidad Nacional de Río Negro. Sede Atlántica (2021). *Declaración Jurada Pueblos Originarios*.

Weretilneck les pidió disculpas a los descendientes (2012). *Archivos Mineros*.  
<http://www.archivosmineros.com.ar/noticia/weretilneck-les-pidio-disculpas-a-los-descendientes/>