

**INFORME PRELIMINAR (PRIMERA ENTREGA)**

**LA FORMACIÓN HISTÓRICA Y TERRITORIAL DEL LOF PAILLAKO  
(Provincia de Chubut)**

**Septiembre 2023**

**Investigación e informe antropológico por solicitud de la Defensa Técnica y con el consentimiento libre e informado del Lof Paillako**

**Autores**

Lic. Kaia Santisteban

( Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDYPCA), Universidad Nacional de Río Negro (UNRN), Consejo Nacional de Investigaciones Científica y Técnicas (CONICET)

Lic. Andrés González Dinamarca

(School of Anthropology and Museum Ethnography, University of Oxford)

Con la colaboración y participación:

Lic. Malena Pell Richards ( Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDYPCA), Universidad Nacional de Río Negro (UNRN), Consejo Nacional de Investigaciones Científica y Técnicas (CONICET)

Carla Soubeste (Universidad Nacional de Río Negro)

*Agf Kaia*

## ÍNDICE

Introducción

### PARTE I

#### EL TERRITORIO ANCESTRAL DE LA REGIÓN DE FUTALEUFÚ

1. ¿Qué sabemos de la presencia indígena antigua en la región?

1.2 Registros arqueológicos

2. Relacionalidades indígenas en los alrededores de la cuenca del Río Futaleufú: los asentamientos indígenas previos y posteriores a las campañas

2.1 Comunidades Mapuche de la región

3. Familias antiguas del Futalaufquen

3.1 La configuración del territorio

3.1.1 Las visitas y los eventos de encuentro

3.1.2 Movimientos y territorios practicados en “campo abierto”

3.2 Relacionalidades y prácticas antiguas

3.2.1 El telar y los tamangos: *“esto es lo que hacía la abuela cuando hacían el telar*

3.2.2 Mapudüngun y Pewma: *“era como una charla de sueños”*

3.2.3 Los usos y conocimientos de la medicina Mapuche: *“Mi abuela, ella me enseñó para que era cada lawen”*

3.2.4 Las convivencias con los seres no humanos del territorio

4. Creación del Parque Nacional Los Alerces

4.1 El correlato de la creación del PNLA: desalojos, relocalizaciones y despojos

4.2 La vida de antes

### PARTE II

#### PROCESOS DE CONFORMACIÓN COMO LOF

## 5. La Lof Paillako en el marco de la Cosmovisión y Espiritualidad del Pueblo Mapuche

### 5.1 Construcción de persona. Identidad y performatividad

### 5.2 Ancestralidad Epistemológica Mapuche-Tehuelche (el caso de la Lof Paillako)

### 5.3 Importancia de la figura de la Machi y el Rewe

### 5.4 Reciprocidad con las fuerzas (Newen) del lugar.

### 5.5 Los Pewma (sueños) dentro de la epistemología Mapuche

### 5.6. Ser gente de la tierra: co-construcción entre territorio (Mapu) y gente (Che)

### 5.7 Vinculación con otras comunidades, reconocimiento e inserción en el ámbito del Pueblo Mapuche-Tehuelche.

#### 5.7.1 Recuperación de conocimientos

#### 5.7.2 El resguardo del Lawen

#### 5.7.3 Nacer en el territorio

## 6. Trayectorias de la comunidad

### 6.1 Los recorridos personales y familiares desde los estudios sobre el parentesco

### 6.2 El “ser juntos”

### 6.3. El acompañar “el despertar del Newen de la Machi”

### 6.4 Restauración del “ser Mapuche”: *“estamos volviendo todos...estamos volviendo todo como antes”*

### 6.5 Procesos de identificación/desidentificación

## Reflexiones finales

## Anexo I

## Anexo II

## Anexo III

## Referencias

## INTRODUCCIÓN

### **Acerca del contexto de producción, las metodologías, los enfoques teóricos y los lenguajes utilizados en la elaboración del informe**

La realización del informe fue solicitado por la Defensa jurídica del Lof Paillako (Futalaufquen, Provincia de Chubut) al Grupo de Estudios de Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDYPCA) dependiente de la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN) y del Consejo Nacional de Investigaciones Científica y Técnicas (CONICET). El GEMAS fue conformado en el año 2008 y, desde entonces, se ha dedicado a la reconstrucción de procesos históricos desde la perspectiva de las memorias subordinadas de los Pueblos Indígenas. En relación a los autores Kaia Santisteban es antropóloga de la Universidad Nacional de Río Negro y parte de la red GEMAS desde el año 2012. A su vez, Andrés Dinamarca se encuentra realizando un doctorado en School of Anthropology and Museum Ethnography, University of Oxford y realizando una pasantía en GEMAS. A continuación describimos brevemente las metodologías de trabajo que utilizamos en las elaboraciones de informes en general, y que utilizamos en este en particular.

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

Desde este enfoque disciplinar, el informe se centrará en la realización de trabajo de campo *in situ* en el departamento de Futaleufú, específicamente en el Lago Futalaufquen y El Maitenal (provincia de Chubut) para conversar con las personas y familias que forman parte de la historia del Lof Paillako. Entre algunas de las técnicas y metodologías utilizadas hasta el momento como parte del trabajo etnográfico de la antropología, reconstruimos y analizamos las memorias e historias de las familias del Lof (recopiladas partir de un trabajo de campo *in situ* realizado entre junio y julio del año 2023): así como también conversaciones y entrevistas en profundidad mantenidas con familiares que viven y vivían en la región, así como con Lemu Cruz Cárdenas, Belén Salinas, Hueque, Mariela, Santiago Jones y Lliuto Naiman Pilquiman (como parte de la comunidad Paillako). También utilizamos el análisis de fuentes históricas, como libros de producción local del lago Futalaufquen, Trevelin y Esquel, archivos de Parques Nacionales publicados, documentos

del expediente, entre otros documentos recopilados hasta el momento. De forma paralela al trabajo de campo, también aplicamos la investigación etnográfica en los archivos locales para la interpretación contextual de los documentos oficiales. Desde este ángulo, estamos trabajando con distintos archivos --imprescindibles para la reconstrucción de genealogías, vínculos y trayectorias--, y con algunos documentos históricos. A futuro profundizaremos en el trabajo etnográfico de archivo de Parques Nacionales y actas del Juzgado de Paz más cercano.

Además de la realización de entrevistas y conversaciones con diversos integrantes y familias de la comunidad y del territorio en sí, se inició con un trabajo metodológico que involucra una etnografía itinerante. Esta consiste en recorrer junto a diferentes pobladores/as el territorio, con el fin de conversar sobre los “sentidos de lugar” (Basso, 1996) o marcar a través de un dispositivo GPS sus coordenadas. De este modo, podremos dar cuenta de una memoria espacializada, centrada en los lugares significativos donde los y las miembros del Lof localizan sus trayectorias personales y colectivas, o fueron dejando las huellas de su ocupación del territorio. La elaboración de estos mapas se inició con marcar algunos puntos en el GPS. Para continuar con este trabajo metodológico se continuará con dos momentos: a) el análisis de expedientes, de mapas históricos y de los relatos de la memoria oral para identificar los puntos geográficos socio-culturalmente significativos; b) la incorporación de esta información en herramientas digitales como Google Earth y QGIS, Sistema de Información Geográfica de código abierto, de la información geo referenciada. Este método nos permite confeccionar los mapas históricos y de la ocupación actual del Lof, los cuales se encuentran todavía en proceso de elaboración.

En este proceso, la herramienta etnográfica más utilizada será la narrativa de la memoria --la cual puede ser expresada en historias de vida, en prácticas ceremoniales, Trawün (parlamento), comunicados públicos y/o en conversaciones informales. Estas narrativas --organizadas en formatos o géneros discursivos del arte verbal Mapuche (Golluscio 2006)— se estructuran citando las voces, historias y consejos heredados de los antepasados y se valoran colectivamente como verdaderas. Específicamente, el género discursivo Ngütram suele ser el modo en que se nombra en Mapudüngun a las narrativas del arte verbal Mapuche que se caracterizan por su carácter verdadero y recontado a través de generaciones. Entre las personas Mapuche y Tehuelche, el trabajo de la memoria a través de los Ngütram apunta mayormente a recapturar y sintetizar las sensibilidades morales, estéticas y cognitivas en contextos de post-violencia estatal.

El enfoque etnográfico nos obliga a poner en contexto los procesos sociohistóricos de formación de grupos de pertenencia Mapuche Tehuelche, así como identificar las agencias

políticas y subjetivaciones afectivas que se reconstruyen desde las memorias colectivas en el presente. En definitiva, enfocarse desde la antropología de la memoria nos exige no solo conocer la historia y comprender los procesos en los que personas concretas se encuentran inmersas, sino también poner en valor los marcos interpretativos que son propios de ellas.

La primera parte del informe (Parte I) presenta la reconstrucción del contexto histórico de parte del departamento de Futaleufu, sobre todo a lo que comprende la zona del Futalaufquen y sus alrededores (como el Río Carrileufu), a partir de las crónicas de viajeros, funcionarios y expedicionarios, así como a partir de trabajos de historiadores y antropólogos que trabajaron sobre esta zona. En esta misma sección se hará énfasis en los siguientes puntos. Reconstruir la organización política de los colectivos Mapuche Tehuelche que en la actualidad habitan en la región del departamento de Futaleufú y que comparten dinámicas y relacionalidades con la actual comunidad Lof Paillako, ubicada entre los parajes lago Futalaufquen y El Maitenal (punto 2). Identificar el poblamiento histórico en la región del lago Futalaufquen a partir de algunos integrantes de las familias que han vivido en el territorio del lago Futalaufquen y de sus alrededores. Aquí también se hará foco en aspectos que tienen que ver con las relacionalidades antiguas entre la población, parentescos y vínculos con el territorio en términos productivos, epistemológicos y ontológicos (punto 3). Por último, el cierre de la Parte I estará abocado a la reconstrucción etnográfica de las historias de despojo y reorganización de Lofche de las comunidades y familias situadas en parte de la cuenca Futaleufu y Carrileufu, a partir de los relatos de memoria recogidos en terreno (punto 4).

La segunda parte de este trabajo (Parte II) se centra en los siguientes ejes. En primer lugar, explicar los marcos de interpretación Mapuche sobre el territorio y la naturaleza (punto 5). En segundo lugar, poner en contexto las trayectorias de los integrantes de la *lof* en cuestión (punto 6). Estos son algunos de los temas centrales en los que se basa la organización política —movilizaciones, encuentros, comunicados, gestiones de denuncia y otras acciones de lucha— de los colectivos Mapuche Tehuelche que en la actualidad habitan en la región de la cuenca. A partir de estos ejes pretendemos dar textura a los procesos relacionales entre familias de la comunidad Mapuche Paillako, así como con instituciones locales como el Parque Nacional Los Alerces.

El análisis del proceso de la *lof* Paillako requiere dar cuenta de los contextos históricos de construcción de sentidos que fijaron en el imaginario social a ciertas zonas como indígenas, a la vez que a otras como no indígenas. A partir de aquí, se hace necesario indagar cómo ciertos sectores que no habían sido identificados en tanto indígenas, ni hicieron uso de tal tópico identitario en tiempo pasado, pasan a identificarse de esta manera en el presente. A

los fines de entender cómo se produjo este proceso de cambio de adscripción, resulta central reconstruir cómo ha sido significada la presencia indígena en la región por sectores no indígenas. A la vez, cómo dichas significaciones históricas han influido en el proceso más reciente que ha llevado a algunas familias a identificarse como indígenas, teniendo en cuenta que tal presencia no era un lugar habilitado y legitimado en el territorio que actualmente está dentro del Parque Nacional Los Alerces. Esto implica rastrear otras identificaciones construidas históricamente por estas familias y que no remiten necesariamente al mundo indígena. Al estudiar el proceso histórico, resulta posible comprender el sistema clasificatorio emanado desde las distintas agencias estatales, que ubicó a dichos habitantes en un determinado lugar social en el proceso burocrático de acceso a la tierra. A la vez, resulta fundamental en este punto, analizar la capacidad de agencia que estos colectivos fueron desplegando, como un modo que abre las puertas a la comprensión de procesos presentes (analizado en el punto 6 y conclusiones). En suma, es pertinente analizar de qué manera ciertas identificaciones indígenas actuales resultan inentendibles sin entablar una relación con el mundo no indígena, en un proceso en el que han tenido su impronta las campañas militares de los Estados argentino y chileno a fines del siglo XIX, al configuración del espacio transcordillerano y los efectos de la presencia de Parques en el territorio.

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

Esta perspectiva sobre las narrativas del pasado ha sido central para la Antropología, puesto que le ha permitido distanciarse de las posturas simplistas que reducen ciertas representaciones culturales del pasado a “reinenciones” artificiales (Olick y Robbins 1998) o meras “creencias” sin validez científica (Povinelli 1995). En contraposición, la Antropología entiende que el trabajo de restaurar memorias compartidas consiste en reconstruir y entramar los eventos del pasado conjugando la verdad transmitida por los

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

A partir de lo expuesto, resulta relevante señalar que el trabajo etnográfico sobre las memorias no es meramente un discurso cronológico sobre determinados acontecimientos del pasado, ni una versión alternativa y relativa de la historia. A partir de los avances disciplinares, etnografiar las memorias consiste en entender que los recuerdos no solo describen eventos sino que también actualizan conocimientos. En esta dirección, Eduardo Viveiros de Castro (2004), un reconocido antropólogo brasileño, sostuvo que la Antropología es una forma de conocer que se toma en serio el derecho a la autodeterminación de los grupos sociales, puesto que incluye también el derecho a la autodeterminación epistémica y ontológica.

El presente escrito es una primera versión preliminar, y se enmarca en un proceso de investigación mucho más amplio y aún en curso. El producto final que se nos ha solicitado es un informe histórico antropológico que contenga los resultados de este estudio, y que permita echar luz en lo atinente a conocer cuál es la historia de la Lof Paillako como parte del Pueblo Mapuche-Tehuelche, y del territorio en cuestión. Para la organización de este informe preliminar, hemos dividido el trabajo en los siguientes capítulos.

## **PARTE I**

### **EL TERRITORIO ANCESTRAL DE LA REGIÓN DE FUTALEUFÚ**

Futaleufu es un departamento de la provincia del Chubut que abarca las actuales localidades de Esquel, Trevelin, Corcovado, Lago Rosario, Los cipreses, Villa Futalaufquen; y los parajes de Cerro Centinela, Los Rápidos, Playa Blanca, Nahuelpan, Sierra Colorada, Cabañas A. Pescado, Mallín Grande, Los Tepues, El Valle y Rincón del Aceite (ver Anexo I). Este departamento también abarca la cuenca del río Carrileufú y del río Futaleufú. Para este informe, nos detendremos específicamente en el territorio que une estas dos cuencas: el lago Futalaufquen y El Maitenal (sectores que actualmente se encuentran al interior del Parque Nacional Los Alerces). No obstante, si bien profundizaremos en estos parajes, consideramos que es necesario ampliar la reconstrucción histórica de la región en sus alrededores puesto que estos territorios comparten dinámicas y

procesos que nos permiten hablar de una región más amplia atravesada por un contexto geográfico, histórico, social –tanto entre familias y comunidades Mapuche Tehuelche, como entre éstas con las instituciones estatales—que configura el paisaje sociocultural de la denominada Cuenca del Río Futaleufú. Parte de estos desarrollos históricos sociales ya fueron reconstruidos en un informe previo por las antropólogas Ana Ramos y Alma Tozzini (2021). Entendemos que si bien el informe elaborado por estas autoras se centra en la cuenca forestal denominada “Aldea Las Pampas” (CFALP), este trabajo reconstruye gran parte de lo que también entra en el departamento Futaleufú. Numerosos estudios de corte binacional e interdisciplinario han demostrado la necesidad de repensar un “territorio configurado por una compleja trama de relaciones cuya densidad histórica desborda, a la vez que evidencia, el artificio de las fronteras estatales” (Azcoitía, Lanza y Nicoletti, 2021).

Esta primera parte, entonces, estará estructurada en la reconstrucción del contexto histórico de la cuenca (y de aquellas regiones de sus alrededores con las que se comparten dinámicas y procesos) a partir de las crónicas de viajeros, funcionarios y expedicionarios, así como a partir de trabajos de historiadores, arqueólogos y antropólogos que trabajaron estos procesos. La finalidad de este capítulo es dar cuenta de la presencia indígena ancestralmente en toda la región a la que pertenece la cuenca del Futaleufú, abarcando el Futalaufquen y Carrileufu.

Coincidimos con Ramos y Tozzini (2021) que las historias indígenas de la región de las cuencas que nos atañe han sido poco estudiadas en los ámbitos políticos y académicos, por lo que se suele concluir que es una región con “escasa” población indígena. Como mostraremos en esta primera parte del informe, esa afirmación es errónea ya que existen fuentes históricas y registros arqueológicos que señalan la presencia indígena en el sector de la cordillera del departamento de Futaleufú (donde se encuentra el paraje del lago Futalaufquen) y en la cuenca del río Carrileufu. Atender estos procesos nos permitirá comprender las dinámicas, relaciones y sentidos que hoy imperan en la cuenca. Los primeros registros se centran en los datos arqueológicos. Luego en las crónicas que explican cómo en el siglo XVIII pueblos indígenas recorrían la zona por los bosques de la cordillera, pero también por la meseta del departamento de Futaleufu. A fines del siglo XIX el Estado argentino y el chileno pretendían hacer efectivo su dominio de la zona y se disputaban la soberanía. Comisionados de ambos países recorrieron la región, trazaron mapas, pusieron nombres y relevaron recursos. En este contexto ya estaban sucediendo las campañas militares de fines del siglo XIX llevadas a cabo tanto por el Estado Argentino como por el Estado Chileno sobre las poblaciones originarias de la Patagonia.

1. ¿Qué sabemos de la presencia indígena antigua en la región?

En primer lugar, según los trabajos de Borrero (1989, 2005) y Arrigoni (1997, 2002) los primeros registros arqueológicos en el Futalaufquen fueron realizadas por el arqueólogo Héctor Greslebin quien visitó y describió las pictografías encontradas en cuevas cercanas al lago. Estos estudios explican que hace más de 3000 años los primeros habitantes que se instalaron en la región fueron grupos de cazadores-recolectores que ocuparon el valle del río Desaguadero (Borrego, 2005). Con huesos de animales y piedras fabricaban boleadoras, puntas de flecha, punzones para coser cueros y artefactos de molienda. Aún se encuentran en las paredes de cuevas pinturas rupestres con motivos geométricos, laberintos y figuras humanas esquemáticas, muy parecidas a las encontradas en el noroeste de la Patagonia (Novella, 2018). Podríamos decir que para el siglo XVI habitaban en esta zona poblaciones antiguas que vivían en las zonas aledañas al lago Futalaufquen.

La evidencia arqueológica basada en un alero llamado “Alero del Shaman” hacia 1650 AP (Antes del inte) da cuenta que la presencia humana también se extendía a una zona más y próxima al lago, en el actual sendero denominado Alero del Sendero de Interpretación (Arrigoni, 2002). Las dataciones realizadas permiten afirmar que esa presencia se extiende a tiempos históricos. Momentos en que ya se había producido la llegada de europeos al continente americano e iniciado el proceso de transformaciones de las culturas patagónicas que esta presencia generó ya fuera por contacto directo o indirecto independientemente de la cercanía a los frentes de avance de la conquista.

En segundo lugar, comenzaremos por reconstruir el contexto histórico, social y geográfico de la región antes de la presencia estatal de fines del XIX y principios del XX. Para épocas posteriores a las registradas en los sitios arqueológicos, la información escrita más antigua de la que disponemos sobre la presencia humana en los ambientes boscoso-lacustres del Parque Nacional Los Alerces proviene de la crónica de un sacerdote español que, habiendo partido de la isla de Chiloé, cruzó la cordillera junto a un grupo de baqueanos y recorrió parte de este territorio en dos ocasiones.

En esta parte del informe nos abocamos a la reconstrucción del contexto histórico de lo que se conoce como el departamento de Futaleufu (y de aquellas zonas de sus alrededores con las que se comparten dinámicas y procesos) a partir de las crónicas de viajeros, funcionarios y expedicionarios. El propósito de presentar aquí fragmentos de diversas crónicas sobre este periodo reside en el hecho de que consideramos que estas fuentes históricas son importantes para recrear el contexto de la época y, a su vez, dan cuenta de la existencia ancestral de poblaciones originarias en estos territorios.

Para empezar, es preciso señalar que la etimología de las palabras que dan nombre al departamento, al río Futaleufu (río grande o gran río) y al lago Futalaufquen (gran lago)

proviene de la lengua Mapuche. Así, “Futa” deviene de la palabra *fücha* o *fütra* que al español se traduce como grande, “leufu” deviene de la palabra *lewfü* que significa río y “laufquen” proviene de la palabra *lafken* que se refiere al lago o al mar.

De este modo, por ejemplo, lo señalan algunos cronistas en sus expediciones no solo haciendo referencias y marcaciones de la fuerte impronta de la toponimia indígena en lagos y ríos de la zona, sino del gran conocimiento que estos pueblos tenían sobre el territorio:

“al igual que Luis Jorge Fontana, no logró identificar los dos principales cursos fluviales de esa región, que se denominaron con su nombre indígena *Staleufu*, o mejor dicho *Feta-* o *Futaleufu* (que significa ‘río grande’) y *Carren-* o *Carrileufu* (‘río verde’), con los correspondientes cursos fluviales homólogos del litoral pacífico, entre los cuales debía considerarse en especial los ríos Palena y Corcovado” (pag. 23)

“(…) Es el Staleufú. Este río profundo y bien encauzado se forma por seis ríos menores de los cuales sólo tiene nombre conocido entre los indios el más caudaloso, al que denominan Uncaparia. Como se ve, nace en el pequeño lago Rosario y corriendo primero al norte y después al poniente, se precipita en el Staleufú del cual constituye su afluente principal. Sin embargo, los indios me aseguran que el Caren-Leufú es el verdadero río Corcovado...” (pág. 115)

Estos relatos de crónicas y diarios de viaje sobre la región datan desde el siglo XVII y XVIII en base a las informaciones que estos viajeros recogían en sus recorridos y expediciones sobre el área. En este apartado nos enfocaremos en aquellas crónicas de viajeros y misioneros jesuitas y franciscanos de los siglos XVII y XVIII, tales como los padres Mascardi, Elguea, Guillelmo y Menéndez. Específicamente, el padre Francisco Menéndez recorre la zona de la Cordillera entre 1778-1787<sup>1</sup> y sus crónicas se encuentran entre los primeros registros escritos descriptivos sobre las sendas, las poblaciones y la geografía de la región Futaleufu (Novella, 2018). En esta expedición Menéndez, es acompañado por habitantes de la isla de Chiloé, tal como la familia Barirentos quienes por ser taladores de monte ya habían realizado algunos intentos de ingresar hacia el oriente por el Estero de Comau. En 1783, siguieron el río Vodudahue con el objetivo de alcanzar las llanuras que, ellos suponían, existían al Este del cordón montañoso. Según cuenta Menéndez en la crónica que escribe, en su caso el viaje respondía a cumplir la orden, recibida a través de una Cédula Real, de encontrar un paso hacia la otra parte de la

<sup>1</sup> Realizó cinco exploraciones entre 1779-1791:1. (1779) al golfo de Penas por la ruta del istmo de Ofqui. 2. y 3. (1783, 1786) a islas de Chiloé, estero Comau y por el río Vodudahue pasando la cordillera. 4. Viaje (1791) al lago Nahuelhuapi. “Diario para descubrir la laguna de Nuestra Señora de Nahuelhuapi”.

Cordillera para ver si por allí se podía acceder a las "tierras magallánicas", en referencia a las tierras orientales (Novella, 2018).

Otro de los datos más antiguos surge de los escritos del explorador Guillermo Cox. En ellos, Cox refiere a la región como una zona boscosa y lacustre habitada por “un panorama humano de mucha diversidad y movilidad”. Descripciones que le fueron contadas por el misionero Francisco Menéndez a partir de sus recorridos junto a baqueanos:

"...Otro misionero, el franciscano Francisco Menéndez, pasó varias veces en los últimos años del siglo XVIII, reconociendo los alrededores del Nahuel Huapi y describiendo un panorama humano de una impactante diversidad y movilidad. (...); .... los únicos dueños de los pasos eran los pehuenches y los huiliches cordilleranos, intermediarios y participantes en el circuito ganadero que unía las estancias del campo bonaerense con los mercados del sur chileno a lo largo de los grandes ríos del norte de la Patagonia y a través del Neuquén, en una compleja red de relaciones nunca bien conocida ni controlada por los centros de poder coloniales (2006: VIII)". (Navarro Floria y Nacach (2017), confirman esta insinuación cuando afirman en su introducción al libro del viajero Guillermo Cox).

El objetivo de Menéndez fue la de registrar por escrito la geografía de la zona lacustre de la zona “Staleufu” o cuenca del río Futaleufú, en una expedición que tenía como finalidad “encontrar la ciudad de los Césares” (ver Anexo II). Entre sus notas, se hace mención en varias oportunidades a la presencia de poblaciones indígenas en la zona. Un dato que deviene significativo en las descripciones que hace Menéndez es cuando señala la presencia de varios incendios causados por humanos:

“(…) un cerro alto y largo que atraviesa la Laguna norte sur (2), y por la quebrada que venía del norte salía una humareda mui grande... A la tarde se abrió el camino, y como vimos el fuego tan cerca presumimos huviese allí gente y dormimos con algún cuidado”. (Fonck, 1896: pág. 62)

En las referencias sociales y geográficas hechas por el historiador Fonck (1896) quien retoma las crónicas de Menéndez, estos incendios se explican cómo estrategias utilizadas por parte de las poblaciones originarias de la zona, quienes incendiaron el lugar por causa de “recorridos de indios y vaqueros que hacen humos para dar señales a la distancia” (Fonck, 1896: pág. 74).

Otras de las primeras crónicas que nos permiten reconstruir la imagen histórica, social y geográfica de las zonas cercanas a la cuenca que nos atañe es la del marino inglés George Musters (1871 [1964]). Entre los años 1869 y 1870, Musters lleva a cabo una recorrida por

el espacio patagónico desde el Estrecho de Magallanes hasta Carmen de Patagones, introduciéndose en las vidas, prácticas y conocimientos indígenas previo a la gran avanzada del Estado nacional sobre dichas poblaciones, que comenzaría menos de una década después. En sus diarios Musters relata una excursión de caza que emprende la gente del cacique Tehuelche Orkeke, en inmediaciones de la actual zona de Tecka donde establecen el campamento. Allí describe los paraderos de Esquel-kaik y Lelej refiriéndose a los numerosos toldos de grupos indígenas que ya en esos años acampaban por allí.

Años más tarde, en 1880, Francisco P. Moreno (1876-1877 [1969]) también transitó por este lugar y visitó las tolderías de los caciques Inacayal y Foyel, describiendo la presencia y permanencia de estas familias unos kilómetros hacia la cuenca del lago Futalaufquen, próximo a las pampas que transitaron en 1787 la expedición de Menéndez. Entre 1893 y 1894, tanto Moreno como Hans Steffen, fueron los encargados de dirigir las comisiones de límites para el relevamiento geográfico de la región que brindaron información necesaria para justificar las pretensiones de soberanía entre lo que se reconoce actualmente como Chile y Argentina. Estas expediciones contaban con asistentes que realizaron relevamientos de orografía, de cuencas, de flora y fauna. Entre ellos, principalmente fueron Lange, Wag y Krüger quienes encabezaron las exploraciones que recorrieron esta cuenca. Lange, quien en 1896 explora la cuenca entre el lago Cholila y el río Futaleufú, describe “bosques de grandes árboles” que se pueden recorrer a caballo y otros de matorrales de Ñire que “se tornan intransitables u obligan a usar el machete y el hacha”, “pastos verde esmeralda”, enredaderas, helechos, cañaverales, cipreses, alerces, así como la presencia de fauna como huemules.

Participando de la misma comisión de límites, Moreno llega en 1896 a Corcovado, acompañado por el cacique Foyel, a quien había encontrado en Tecka junto a Sacamata; ambos esperaban la llegada de Sayhueque que venía a establecerse más al sur con su gente. Otro expedicionario, de apellido Waag, de la misma comisión que venía desde la Colonia 16 de Octubre, encuentra en las proximidades del río Carrenleufú indígenas de las tolderías de Foyel que le venden carne. Las crónicas de Moreno, de dicho viaje, ya anuncian que Foyel deberá abandonar las tierras donde había asentado su campamento al volver tras el cautiverio, ya que habían sido adquiridas por un hombre de Buenos Aires (Ramos y Tozzini, 2023).

También Krüger deja constancia sobre la fuerte presencia de las poblaciones originarias en los valles del sistema lacustre del Futaleufusuperior, al señalar que estos eran "frecuentados desde Hempo atrás por indies" (Krüger, 1899). Krüger recorre la cuenca ingresando desde el lago Yelcho en el verano de 1898-99 y registra vastas extensiones quemadas. Menciona, además, la riqueza pesquera de los lagos, describe el paisaje, toma fotografías y designan

nombres a los accidentes geográficos. Es así como en estos informes aparecen por primera vez registrados los topónimos de Futaleufú y Futalaufquen para nombrar a un río y a un lago, nombres indicados por los indígenas de la zona que informan a los exploradores. En este sentido, Moreno (1876-1877 [1969]) dice: "los indígenas cuentan que existe un lago entre los cerros y en el que entra y sale el FtaLeufí. Ese lago es el FraLaufquen". A su vez, en esta misma crónica, aparece el relato de Lange sobre su recorrido al Futaleufu desde el ángulo SO del Valle 16 de Octubre hacia el lago: "los indios cuentan que antiguamente hacían cacerías de vacas salvajes en esas rinconadas y las grandes quemazones viejas indican que anduvieron por allí hombres" (Moreno, 1876-1877 [1969]).

El viaje de Moreno en 1896 a la zona nos muestra la imagen de los grandes caciques habiendo retornado a los campos que reconocían como propios pero que ya habían sido despojados, o Sayhueque que por entonces estaba llegando a instalarse a la recientemente creada Colonia San Martín. Las comisiones limítrofes continuaron un tiempo más, así como, luego de finalizado el laudo, la posterior fijación de hitos; también la conformación de pueblos y colonias. Todas estas citas, en sus diferentes énfasis, nos señalan no sólo la gran presencia indígena y la descripción geográfica del lugar, sino los sentidos en torno a los límites para discutir la soberanía de los estados nacionales en conformación:

“Tanto los chilenos como los argentinos van describiendo los sitios, respetando en algunos casos los nombres ya dados en Mapuche como los mencionados y el del río Carrileufu, y dando otros que, algunos perdurarian, como Menéndez, Rivadavia, cordón de las Pirámides, Torrecillas y otros cambiaron años más tarde, como Lago de las Juntas (hoy lago Verde), Lago Nicolás (hoy lago Cholila), Lago Montt (hoy lago Menéndez). Después del laudo arbitral de 1902 que favoreció a Argentina con la soberanía de esta zona, los nombres asignados por los peritos argentinos quedaron en su mayoría establecidos y fue necesario acordar entre ambos países algunos otros para evitar la dualidad. Así se firma en Santiago en 1905 un acuerdo en el que se establece que el río Futaleufu y el lago Fetalaufquen se llamarán Futaleufu y Futalaufquen "por estar así de acuerdo con la etimología indígena", el portezuelo de Vodudahue se denominará Boquete Oyarzum y el Portezuelo de la Cruz se denominará Paso de Menéndez.” (pág. 41, Novella, 2018).

Como se desprende de la cita, la cuenca del Futaleufú no quedó ajena a la disputa por el control efectivo sobre las tierras que pretendía ejercer el Estado argentino frente a las

pretensiones chilenas, ya que esta área era una de las zonas en litigio por pertenecer a la vertiente del Pacífico<sup>2</sup>.

Para la época de 1884, la llamada “Conquista del Desierto” había llegado a su fin, dando inicio al proceso de creación del Territorio Nacional del Chubut que quedaría bajo la gobernación de J. L. Fontana. Paralelamente, la zona fue objeto de expediciones tanto del lado oeste como del lado este de la cordillera, en virtud de la disputa por los límites entre Chile y Argentina<sup>3</sup>.

Una de esas exploraciones es la del ingeniero Burmesteir enviado por el Estado argentino en el año 1887. Para las historiadoras María Marta Novella y Débora Finkelstein (2004), quienes analizan estas fuentes crónicas, los relatos y producciones de este explorador son de suma importancia para comprender las disputas e intereses políticos que había sobre el territorio. Así, ellas remarcan la forma en que Burmesteir producirá un mapa de sus exploraciones en el que pretenderá “limpiar” por completo todo rastro indígena en la zona. No obstante, esta estrategia, en sus relatos aparecen datos que nos permiten reconstruir la imagen de la época con indígenas todavía viviendo libres en aquellos territorios. Un dato no menor que se desprende de esta crónica es el hecho de que los indígenas que fueron llevados como baqueanos en las expediciones eran indígenas que conocían el lugar y se encontraban apenados al momento de volver al que fuera su antiguo lugar del que habían sido corridos y tomados prisioneros. Las autoras mencionan que dichos indígenas regresaban a “reconocer” el territorio tras haber estado detenidos en el campo de concentración de Valcheta. Según el análisis de esta fuente, el diario de este explorador no solo muestra indígenas que habían sido capturados pero que conocían muy bien el lugar y lo añoraban, sino también indígenas que seguían viviendo en el lugar sin temor de ser perseguidos

Aproximadamente en el mismo periodo, una expedición bajo el mando del capitán Ramón Serrano Montaner enviado por el Estado Chileno, exploró esa misma zona desde la costa del océano pacífico. Serrano siguió el curso del río Palena desde su desembocadura a través de las montañas boscosas hasta la región más abierta de su curso superior, lugar en donde se topó con un grupo de “indios a caballo que se mostraron amigables” y le proporcionaron información sobre el nacimiento del río al que llamaban Carrileufu.

Otra expedición que aporta información sobre la zona es la que se concretará en 1890 también en el marco de la expedición de límites por parte de la Argentina. En la misma, los

---

<sup>2</sup> Chile sostenía su soberanía, amparado en el principio de la divisoria de aguas, mientras que Argentina hacía lo propio basada en el principio de las más altas cumbres para definir el límite.

<sup>3</sup> Ya desde 1874 las autoridades argentinas le encomendaron a F. Moreno sucesivas expediciones de exploración con el objetivo de consolidar la soberanía argentina.

dos expedicionarios (Ezcurra, ingeniero y Moyano, capitán de fragata) se internan en un primer momento hacia el Carrenleufú. Allí dan cuenta de bosque quemado y árboles cortados a hacha, también de antiguos corrales realizados con troncos. Al volver hacia la zona de Corcovado, deciden seguir un poco hacia el sur y llegan hasta el Lago Vintter. En el camino encuentran restos de “antiguos campamentos de indios que hacían de estos hermosos parajes su asiento predilecto, tanto por la buena calidad de los campos cuanto por la abundancia de caza” (Moyano en Novella y Finkelstein, 2007: 167).

Para estas autoras, entonces, tanto la expedición chilena con Serrano como la argentina con Burmesteir a la zona del Carrenleufú son pruebas históricas que aún después de dos años de finalización de las campañas, en ese rincón de la cordillera, se mantenía una cierta soberanía del Pueblo Mapuche Tehuelche. En esta región en particular, las y los Mapuche-Tehuelche transitaban y habitaban grandes extensiones de “campos abiertos” (categoría nativa para referir a territorios cuyos usos todavía no estaban subsumidos en la lógica de la propiedad privada).

Es a partir de todas estas crónicas que podemos concluir que la cuenca del Futaleufú y Carrileufu, que abarca el lago Futalaufquen, estuvo históricamente habitada por familias Mapuche Tehuelche. En la construcción de bordes subyace la pretensión de los Estados de fijar identidades y construir una visión homogénea del espacio que oculta otros sentidos de lugar que exceden las lógicas estatales. Es decir, si bien la historia oficial intentó borrar estas imágenes del territorio habitado por poblaciones indígenas, más aún en el intento de establecer límites en espacios transcordilleranos, las referencias a estas poblaciones originarias las encontramos en los relatos plasmados en los diarios de estos viajeros, pero también en numerosos relatos de la memoria como de las y los pobladores de la región. Por ejemplo, la memoria de Aurora Tardón, nieta de una de las familias reconocidas en la zona del lago Futalaufquen, da pistas de la presencia indígena en el lugar:

“Pero los primeros que han venido acá fueron los aborígenes (sic) ... Se sabe por la gente que hubo primero, que encontraba demostraciones donde vivieron los indios... había sepulturas, habían cabezas de personas, cuerpos enterrados... Como ser, los indios, moría alguno, lo sepultaban y le hacían toda una capa de piedra arriba ¿vivo? de piedra redonda, así toda la ponían. Mis abuelos que vinieron ...que hace como cien años vinieron acá, encontraron en el campo, después de que ellos poblaron, todas esas cosas, así que por eso se descubre que esto fue poblado primero por los indios. Si mi papá pobló acá hace 100 años” (Medrano, 2005: 7).

Esta presencia de *chenques* o *eltuwe* (cementerio o entierro), como antecedentes de que la preexistencia de población indígena también refiere a las prácticas ceremoniales de las

mismas y a las propias formas de entierro en aquellos territorios. Así, por ejemplo, Aurora cuenta las prendas y objetos ceremoniales que se encontraban al desenterrar los *eltuwe*:

“Había lugares, donde yo vivía, había lugares que había indios porque aparecían sepulturas de indios...Un hombre que había de puestero de mi papá cavó una sepultura del paisano y le encontró esas chaquiras que se ponían las indias. Usaban unas chaquiras, como piedritas que las hacían ellas mismas ahí y las encontró ese hombre. Dice que el cabello del paisano era largo y estaba entero el cabello ... (Medrano, 2005: 24).

“De los pocos recuerdos que tengo con mi abuela es que salíamos a caminar, a comer fruta o al cementerio a ver a mi abuelo. El cementerio está acá atrás de la winkul. Antes de llegar al cementerio hay un puente, cruzas ese puente y está el cementerio y de este lado hay un bosque antiguo, coihues y cipreses grandes. y ahí me decía mi abuela que había un indiecito enterrado al pie de ese árbol. Tengo ese recuerdo de que ella me indicó que ahí hay un enterratorio en ese lugar. Me gustaría que venga la machi a hacer algo. Solemos ir ahí a comer frutas, a juntar lawen. Y me parece que hay un *eltuwe*, enterratorio, porque hay muchas piedras. Le dije a la machi que algún día nos vayamos a ver. El camino que tenemos cortado, pasaría por el medio. Pero no tenemos la seguridad de lo que digo, yo tengo el recuerdo de mi abuela que me hablaba de eso y cosas que me indican que había una tumba”. (L.C.C. e.p. 2023) .

Coincidimos, por lo tanto, con María Marta Novella y Débora Finkelstein (2007) en que de estos relatos se desprenden varios datos para pensar la presencia humana en la cordillera chubutense a fines del siglo XVIII. Como lo vimos a lo largo de los fragmentos, además de los incendios, de las menciones a los *eluwün*, y de otras referencias a la existencia de sendas y caminos que remiten a la presencia de grupos indígenas del siglo XIX. De hecho, uno de los caminos que bordea el lago Futalaufquen, es el camino transitado históricamente por la familia de apellido Lemunao o Limonao<sup>4</sup>.

En este sentido, hablar del departamento de Futaleufu implica hablar del proceso de frontera externa, como fueron tanto las expediciones de límites como más tarde la de colocación de los respectivos hitos. Todas estas no solo produjeron la idea de las

---

<sup>4</sup> Limonao solo es el nombre que le dio Parques al Puerto Limonao, como una variación del apellido. Como mencionamos en la introducción el presente escrito es una primera versión preliminar, por ello será necesario constatar con el análisis de algunos archivos históricos tales como ciertos expedientes, crónicas y otros documentos recopilados hasta el momento la antigüedad de esta familia en el territorio.

posibilidades productivas de dichos valles, sino también las posibilidades de apertura de pasos fronterizos para traspasar la cordillera (Finkelstein y Novella, 2007).

La historiadora Brígida Baeza (2009) analiza, justamente, estos procesos de fronterización de los pasos internacionales de Futaleufú/Trevelin. En sus investigaciones, la autora refiere a cómo estos procesos implicados en la construcción y sostenimiento de la legitimidad fronteriza tuvieron su correlato en las construcciones identitarias del habitante de frontera que, para esos años, pasaron a ser denominados directamente como “argentinos” o “chilenos”:

“Por ejemplo, la interpelación a determinados grupos sociales de la frontera chileno-argentina en las primeras décadas del siglo XX como chilenos, podía estar significando Mapuche, argentino de padres chilenos o bien de nacionalidad chilena” (Baeza, 2009: 27).

Desde la creación del territorio nacional del Chubut en 1884 hasta 1950 se llevaron adelante acciones a los fines de integrar los pasos fronterizos a sus territorios (Baeza, 2009). Son, por lo tanto, épocas de creación de instituciones estatales en la zona de frontera, principalmente aquellas vinculadas al orden y a la escolarización. En este punto, el principal objetivo era convertir en argentinos a la población nativa que habitaba las zonas recostadas sobre la cordillera.

Esta “frontera porosa” (Baeza, 2009) fue una de las principales características que el Estado nacional buscó combatir para asegurar y afirmar su soberanía sobre los territorios y su población. Por lo tanto, podemos afirmar que en aquel periodo la zona del lago Futalaufquen no se encontraba habitada por población que se auto adscribe como argentina ni chilena, sino por población Mapuche-Tehuelche, galesa y de otra adscripción nacional. Es por esta razón que el gobierno argentino apostó fuertemente a tener presencia entre, por ejemplo, los galeses antes que lo hiciera el gobierno chileno (Baeza 2007). En efecto, en 1897 comienzan las gestiones para otorgar las tierras de la Colonia 16 de Octubre a la colonización galesa; concretando el otorgamiento en el año 1899 con la visita del propio Roca.

## **2. Relacionalidades indígenas en los alrededores de la cuenca del Río Futaleufú: los asentamientos indígenas previos y posteriores a las campañas**

### **2.1 Comunidades Mapuche de la región**

Tal como desarrollamos en el punto anterior, toda la zona de la cordillera que abarca la cuenca del Río Futaleufú fue recorrida por muchos viajeros entre el S.XVII –XIX. Ahora

bien, si tomamos toda la zona próxima a la cuenca por el norte y por el este vamos a ver cantidad de asentamientos indígenas que contaron con el temprano reconocimiento estatal post campaña. En este sentido, consideramos reponer brevemente la existencia de vínculos y relacionales históricas y presentes en la región, entre comunidades Mapuche que continúan reclamos judiciales por el reconocimiento indígena, procesos de recuperaciones y reivindicaciones territoriales. Estos procesos actuales deben ser tenidos en cuenta a la hora de comprender el entramado de vínculos y conflictos que atraviesa el territorio en cuestión. Solo por una cuestión de espacio, nos remitiremos únicamente a aquellas Lof que más cercana se encuentran en términos geográficos a la zona que nos compete (departamento de Futaleufú). Como fue señalado en la introducción el presente escrito es una primera versión preliminar, y se enmarca en un proceso de investigación mucho más amplio y aún en curso en la que pueden incluir las relaciones con otras comunidades de poblaciones cercanas como Aldea Las Pampas, Aldea Escolar, Alto Río Percy y Corcovado.

#### *Comunidad Mapuche – Tehuelche Nahuelpan*

La antropóloga Ayelén Fiori (2021) sostiene que antes de las campañas militares del siglo XIX, en la región del noroeste de Chubut, donde posteriormente se emplazó la Reserva Nahuelpan, confluyen diferentes grupos parentales Mapuche y Tehuelche. Este era un territorio de caza, principalmente de guanaco (Musters, 1871), donde se ubicaban algunas toldeías indígenas. Este territorio era también parte de una región más amplia, conformada por familias vinculadas por relacionales afectivas, parentales, políticas y espirituales. De acuerdo con los recuerdos de diferentes personas Mapuche-Tehuelche, entendemos que las fronteras entre grupos de pertenencia no eran equivalentes a las líneas cartográficas, sino más bien, “espacios practicados” (De Certeau, 1996) de encuentro y de intercambio. Asimismo, se trataba de deslindes porosos, móviles y relativos a la vivencia de relaciones y alianzas de las distintas familias y grupos. Tal como sostiene esta autora, acordamos con la idea de que antes de las campañas militares de fines del siglo XIX, las *lof* autónomas también conformaban redes de alianzas territoriales (Ramos, 2010). Los distintos Longko, manteniendo las autonomías de sus Lof, se reunían en Trawün (parlamentos) y ceremonias, se visitaban para parlamentar o realizaban colectivamente otras actividades productivas (Ramos 2010; Delrio 2005). Este tipo de alianzas parentales y políticas no sólo conectaban grupos de ambos lados de la Cordillera de los Andes, sino también los del norte y del sur patagónicos (Delrio y Ramos, 2011).

En la tesis de maestría de Fiori (2021) se explica cómo la historia de muchas familias indígenas, que con posterioridad se relocalizaron en Boquete Nahuelpan, comienza con los recuerdos de los años en que formaban parte de las relacionales manzaneras (haciendo

referencia al País de las Manzanas asociado con el Longko Sayhueque). Según se recuerda, los linajes que hoy se encuentran en la zona del noroeste de Chubut --Sayhueque, Ñancucho, Nahueltripay, Yankaquirke (antepasado de los Ñancucho), Prane y Nahuelpan, entre otros-- eran parte de este territorio o “evento lugar” (Massey, 2005) en el que confluyeron históricamente diferentes grupos parentales. Lindero a la actual Colonia 16 de octubre (hoy Trevelin), al norte de Corcovado, se instalan hacia 1890 los Nahuelpan quienes ya conocían la zona previa a las campañas y, luego de esta, se van asentando allí a los fines de poder “volver a levantarse” y vivir tranquilos.

La zona de Boquete era un lugar conocido por la gente de Sayhueque antes de las campañas, razón por la cual fueron luego a establecerse allí tras ser corridos el ejército. Varios miembros bajo el mando de Sayhueque fueron prisioneros en Chichinales (Briones y Ramos, 2016) y luego fueron obligados a prestar servicios al Estado como baqueanos. El conocimiento que estas lof tenían de la zona previo a asentarse en la década de 1890, lo muestran -además de los relatos de actuales habitantes de la zona el registro de nacimientos previos en esta región: una hija de Nahuelpan en 1883 y el nacimiento de Eduardo Prane en 1861 (Fiori 2021). Luego de establecido el Longko Nahuelpan, este fue “dando permiso” a varias familias que también llegaron al Boquete tras largos peregrinajes post campaña (Briones y Ramos 2016). Si bien en 1895 existen registros de las solicitudes de los indígenas allí asentados ante el Estado nacional para que les reconozcan la ocupación de sus tierras, no será hasta la mensura de la Colonia 16 de Octubre en 1904 y 1906 cuando se incluya la reserva de tierras para los indígenas del Boquete. En 1908 finalmente es mensurada la Reserva con una superficie de algo más de 19000 hectáreas. Sin embargo, según Fiori (2021) esto ya comienza a plantear algunos problemas, principalmente porque la reserva no alcanza para la cantidad de familias que comprende la comunidad. Fiori (2021), pudo reconstruir que el reconocimiento de las hectáreas de la Reserva fue muy inferior a las efectivamente ocupadas por todos los indígenas que allí se asentaban. A algunas familias se les reconocieron lotes linderos a la Reserva, pero sólo con Permiso Precario de Ocupación, y a otros, tal como menciona la autora, ni siquiera tal reconocimiento. Hacia la década de 1930, y en medio de una crisis económica a nivel mundial, comenzará a forjarse desde sectores dominantes un discurso que intentará mostrarlos como no merecedores de las tierras y que, sumado a las deudas acumuladas por el pago de pastaje, comenzará a producir el mecanismo y la justificación del desalojo que se producirá en 1937. Dichas tierras pasarán a manos de grupos hegemónicos locales, entre ellos miembros de la sociedad rural local. Si bien en 1948 se produce una restitución parcial y sólo a nombre de los descendientes del Cacique Nahuelpan, lo que nos interesa en este

punto remarcar a los fines de este informe, son los desplazamientos que tal desalojo generó dentro de la provincia, ampliando aún más las relacionales indígenas en el territorio.

### *Colonia Mapuche Cushamen*

Como mencionamos en la introducción, la cuenca del Futaleufú está ubicada en el sector occidental de la provincia de Chubut, en los departamentos de Cushamen y Futaleufú. La Colonia Indígena y Pastoril Cushamen es una comunidad vinculada por sus cercanías –y porque algunos familiares actuales de la Lof Paillako provienen de esta comunidad (ver Parte II, punto 6). La antropóloga Ana Ramos (2010) trabajó con los relatos de las memorias en las que se cuenta que el Longko Miguel Ñancuche Ñahuelquir, recordado como el fundador de Colonia Cushamen y nieto de Yankakirque, reúne a la gente que fue dispersada a fines del siglo XIX --cuando fallece Ñancucheo en 1883 del otro lado de la cordillera escapando del ejército argentino. La Colonia, fue creada por un decreto del presidente Roca el 5 de julio de 1899 por el que se concedían 650 hectáreas a cada una de las familias que integraban la «tribu» del cacique Miguel Ñancuche Nahuelquir (un total de 125.000 hectáreas) (Ramos 2005, Delrio 2005).

En los relatos de la memoria se cuenta que Miguel Ñancuche Nahuelquir retoman el paso cordillerano, donde se esconden durante un tiempo, antes de emprender el largo peregrinaje de regreso a “un lugar donde vivir tranquilos”. Al respecto, los Ngütram (historias verdaderas) trabajados por Ramos (2005, 2010) relatan cómo las y los abuelos escapan del ejército, en una época de esclavitud y pobreza, y encuentran refugio --durante varios meses-- en la cordillera, específicamente en una zona llamada Trankura Mapu (entre el volcán Villarrica y el volcán Lanin). En la cordillera, y escapando de los ejércitos, se constituye un nuevo colectivo de relaciones sociales y pertenencias comunes entre familias dispersadas por las campañas militares. Luego de esto, las narrativas de la memoria de la comunidad inician cuando el cacique Miguel Ñancuche rescata al perito Moreno que era cautivo de la tribu del cacique Sayhueque. Luego Ñancuche se “entrega” y decide hablar con las autoridades, y al hacerlo se “equivoca” de gobierno (primero las negociaciones se intentan con Chile); continúa con su participación en el ejército nacional (como baqueano en las campañas contra el indígena) y finaliza con los viajes a Buenos Aires y el otorgamiento de las tierras realizado por el presidente Roca (Ramos 2005; Delrio 2005).

El contexto histórico y regional en el que Ñancuche solicita este reconocimiento jurídico está signado políticamente por el conflicto territorial por delimitar las fronteras en la cordillera y el problema de la pérdida de soberanía frente a los extranjeros, particularmente ante los galeses. Por ello, ese mismo año, el presidente decretó la creación de colonias

pastoriles destinadas a la población indígena, reservando una enorme superficie de tierra fiscal para las próximas radicaciones de indígenas. Esta área de reserva para futuros “ensanches” de la Colonia se extendía entre Chubut y Río Negro, paralela a la cordillera y lindante con la Compañía. La primera concesión otorgada en esa gran reserva de tierra fiscal fue para crear la Colonia Cushamen, con el objeto de radicar a las familias de Miguel Ñancuche. La mensura y entrega de lotes en Cushamen se oficializó por decreto del 14 de febrero de 1902. Este plan regional de colonización a partir de la figura de una “gran reserva” permitió --transitoriamente puesto que no duraría mucho tiempo este margen de maniobra-- que otros caciques también solicitaran otras concesiones. En 1901 se le conceden tierras por decreto a Juan Napal y unas veinte familias sobre los arroyos Fitatemen o Ñorquinco, al norte de la Colonia. Otro decreto concede al cacique Ramon Ancalao, en representación de 143 familias, otras tierras de la Colonia, ubicadas más al norte, en calidad de permiso provisorio de ocupación. En la memoria social, la llegada a Cushamen da inicio a los años en los que “vivieron tranquilos” y en los que, incluso, prosperaron económicamente. Este bienestar se muestra a través de los relatos de antiguas señaladas y marcaciones de animales, donde se describen los frutos del trabajo. Este relato fundacional de Cushamen (Ramos 2005) transmitido a lo largo de los años se centra en la figura de Miguel Ñancuche Nahuelquir pero no ha borrado las procedencias diversas de las familias que forman parte de la Colonia, así como tampoco las relaciones sociales que entramaron sentidos de pertenencia compartidos en la región.

Inmediatamente después de la radicación, comienzan tres etapas sucesivas de poblamiento en las que distintos narradores contextualizan los arribos de sus padres o abuelos a la Colonia. En primer lugar, la etapa de reordenamiento que ocurre apenas unos años después del reconocimiento de la Colonia Cushamen, cuando van llegando nuevas familias, emparentadas o estrechamente relacionadas con las primeras. En segundo lugar, la etapa de poblamiento que algunos pobladores describen como “la llegada de los que venían a buscar trabajo”. Estos jóvenes llegaban bajo la protección de alguno de los jefes de familia a quienes les pedían permiso para quedarse, intercambiando trabajo por casa y alimento. Ellos empezaban a hacerse su propio capital y con el tiempo obtienen su propio lote en áreas que todavía permanecían libres. La última etapa del poblamiento se inicia en la tercera y cuarta décadas de formación de la Colonia. Éstos eran tiempos de crisis, las familias eran muy pobres y la mayor parte había perdido sus animales. Así, llegan del sur otras familias, desalojadas de otros lugares, como las personas que vienen –traídas en “camiones volcadores”– de la comunidad de Boquete Nahuelpan.

*Lof Catriman Colihueque*

Parte de la historia de esta comunidad se encuentra estrechamente relacionada con la del difunto Longko de Boquete Nahuelpan, Sergio Nahuelpan, quien recordaba que el linaje Catriman, al que pertenecía su madre, Rosa Catriman, provenía de la región donde hoy se localiza la ciudad de Junín de los Andes (Neuquén) (Gemas, 2020)<sup>5</sup>. Hacia fines del siglo XIX, esta región era parte de un espacio social –conformado por familias vinculadas hasta la localidad de Tecka- cuyos integrantes son recordados, en las memorias orales, como “manzaneros”, haciendo mención a los árboles de manzana que crecían en la zonas más norteñas. Estas relacionalidades afectivas, parentales, políticas y espirituales entre familias, de las que participaban los caciques Sayhueque, Nahuelpan, Nancucho, Yankaquirke, entre varios otros, conformaban, antes de las campañas militares de fines del siglo XIX, una juntura de alianzas. Los distintos Longko, manteniendo sus autonomías como lofche, se reunían en Trawün y ceremonias, se visitaban para parlamentar o realizar colectivamente otras actividades productivas. Durante las campañas militares, estas lofche fueron llevadas a campos de concentración, varias familias fueron deportadas al norte de Argentina y otras escaparon por la cordillera por varios años. Las familias Catriman y Colipan eran parte de estos vínculos manzaneros y vivieron en la zona de Junín de los Andes hasta que fueron invadidos por el ejército argentino. Pero, terminadas las campañas militares, emprendieron sus regresos a la zona, para habitar los campos que aún quedaban abiertos en los alrededores de Junín de los Andes. Sin embargo, muchas de estas familias manzaneras debieron seguir sus retornos recorriendo mayores distancias hacia el sur, para encontrar campos disponibles para volver a organizarse como Lofche en el territorio. Sabemos que el regreso de Mercedes Colipan, por ejemplo, se extendió hasta la actual provincia de Chubut, precisamente hasta Boquete Nahuelpan, donde unos años antes habían llegado personas allegadas a ella. No sabemos aún si este fue su primer destino en Chubut, tampoco si la acompañó su esposo Manuel Catriman en este recorrido. Sabemos que para el año 1947, ella ya era una mujer viuda, y tenemos la certeza que llegó a la reserva Nahuelpan en el año 1925, junto con cuatro hijas y tres hijos (Gemas, 2020). Luego del desalojo de Boquete Nahuelpan en (1937) los Catriman –junto a todas las familias de la reserva—quedaron deambulando con sus animales por la ciudad de Esquel. Nemesio Catriman (hijo de Manuel Catriman y Mercedes Colipan) se casa con Carmela Leufuman y tienen a su hija Isabel Catriman en 1942 en la ciudad de Esquel.

Isabel Catriman resguarda en Ngütram (relatos verdaderos) y experiencias propias las memorias de los Pueblo Mapuche y Tehuelche transmitidas en el seno de su familia. Desde pequeña vivió junto con su madre y su abuela paterna en la ciudad de Esquel. Aprendió a

---

<sup>5</sup> La historia de la comunidad Catriman Colihueque fue investigada por el Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas, del cual algunas autoras de este trabajo formamos parte. Esta reconstrucción de linajes y memorias se inició en el año 2020 y continúa en curso.

hilar y tejer en telar desde muy chica, a utilizar Lawen (medicina Mapuche) para curarse y a realizar ceremonias. Su abuela Mercedes levantaba estas ceremonias para que ella, sus hermanos y familiares estuvieran bien. Así recuerda Isabel su infancia y las prácticas y conocimientos heredados de su madre y abuela paterna:

Tengo todos los recuerdos (...) Viví mi infancia con mi madre ayudándola con los hilados. Así nos crió mi mamá. Ella se separó de mi papá. Pasamos mil y una. Me faltó pasar por la oreja de la aguja. Ella es la que nos enseñó. Siempre hacía rogativas para nosotros, para que siempre andemos bien. Que cuando andemos solos, Futachao nos levantara el espíritu. Yo soy Mapuche-Tehuelche. Mi mamá era Tehuelche, Leufuman, y mi papá Mapuche. Sé hablar algunas palabras en lengua, le entiendo, pero responder no puedo. Mi mamá sí, pero no me enseñó. Cuando se juntaba con alguna anciana no me dejaba estar, me decía ‘anda afuera’. Y yo escuchaba porque me gustaba. Mi mamá cantaba Tayil, tan bonito. Cantaba en la casa, en la caña (Rewe). Mi abuela nos sacaba en el mes de agosto, me vestía de una pollera azul, y con mi mamá salíamos. Con mi hermano y mi papá también. Me llevaba de la mano a la caña, antes de que salga el sol. Y mi abuela tayliaba y mi mamá a veces se largaba a llorar. Qué diría mi abuela!? Era tan triste... (I.C., e.p. mayo 2020).

Producto del desalojo de Boquete Nahuelpan, la familia Catriman quedó por muchos años sin rumbo, viviendo en los barrios periféricos de la ciudad de Esquel. Sin tener un lugar donde tener sus animales y poder entablar sus vínculos con el territorio por muchos años, Isabel llegó en el año 2000, junto con su difunto hijo Hipólito Ernesto Colihueque y su primo Gregorio Cayulef a la Laguna “El Martillo”, zona Laguna Larga, en las cercanías del Parque Nacional los Alerces. Isabel Catriman tiene 82 años y vive allí hace 23 años cuando Lucio Freeman le otorgó un permiso de palabra para que se asiente en aquellas tierras fiscales que él también ocupaba.

Cuando yo vine dije ‘esto es para mí’. Andar a caballo, todavía para la edad que tengo ando a caballo. Re contenta, era todo para mí, y don Lucio re contento también. Muy contento. (I.C., e.p. mayo 2020).

Lucio Freeman e Isabel Catriman se conocieron de muy jóvenes en la localidad de Esquel. Freeman era lechero y antiguamente le encargaba tejidos a la mamá de Isabel. Según lo recuerda ella, él “era un hombre muy sencillo, que hacía vida de campo”:

Don Lucio llegaba a la casa y compraba tejidos, después conoció a mi hijo y a mi hija y entonces depositó confianza en mí. Y me dice ‘Andate para allá y estate tranquila en el campo, hacé quinta que te gusta’. (I.C., e.p. mayo 2020).

De esta manera, Isabel y su familia llegaron al campo en el que viven desde hace ya veinte años.

En el año 2000, Lucio Freeman e Isabel Catriman hicieron un acuerdo de palabra: ella y su familia vivirían en este territorio. La convivencia se fue basando en diferentes acuerdos a través del tiempo. Durante los primeros años, trocaron el talaje de animales –la familia de Isabel era la única que pastaba animales en el lugar– por la provisión de leña –que los Catriman Colihueque juntaban por la zona. Unos años después, los cuidados mutuos entre Lucio Freeman y la familia de Isabel se fueron haciendo cada vez más informales:

Don Lucio me había traído a mi hijo y a mí, me trajo de Esquel me dice ‘yo tengo un campo, lleva a tu hijo, compra animalitos, que yo no tengo animales, que va a ser para vos algún día el campo’. Así nos trajo para acá con mi hijo y mi primo, para que ellos cortaran leña y arreglaran el alambre y pusiéramos animales para que yo tuviera animales para sacarle la lana a las ovejas, para que haga mis tejidos. Nosotros no fuimos empleados de él, porque él me trajo y con la leña que cortábamos le pagamos el talaje para tener nuestros animales(entrevista a Isabel Catriman en Radio Nacional de Esquel, mayo 2020).

Cuando llegaron al territorio, se instalaron en un galpón que Freeman les prestó. Luego, y a través de un nuevo trato (en este caso el trueque de tejidos por madera), fueron construyendo la casa de madera en la que viven actualmente.

Durante estas dos décadas, Isabel y su familia fueron diversificando su producción y sus trabajos. No solo fueron de a poco aumentando su hacienda –lo que les permitió tramitar su propia marca y señal– sino que también construyeron un corral, armaron la quinta e hicieron las “mejoras” necesarias para habitar en el campo. El “acuerdo de palabra” que menciona Isabel es una práctica institucionalizada y de mucho valor en el Pueblo Mapuche y Tehuelche. La palabra pronunciada en el marco de un acuerdo es prueba suficiente para validarlo como un contrato inquebrantable. Por eso, para Isabel, no hay lugar a la duda de que ese territorio le pertenece, así como tampoco de su derecho de posesión: “Él me decía, ‘el día que yo descanse, esto va a ser para vos’. Si yo hubiera sido otra, le digo firmame acá, pero no”.

Los vínculos entre los pobladores que compartían el lote se fueron haciendo cada vez más afectivos (“era un vínculo de amistad”). La confianza ganada a través del tiempo, las reciprocidades mutuas, la cercanía de habitar en un mismo espacio territorial, y algunos hechos tristes de sus vidas (el fallecimiento de Hipólito y la enfermedad que padeció Freeman) hicieron que Isabel y Lucio fueran forjando una relación de mucho cariño y un trato como parientes.

El lugar que habitan desde hace veinte años es un territorio de aproximadamente 844 hectáreas que se distribuye entre zonas boscosas, aguadas y mallines. Los Catriman Colihueque organizaron el territorio separando a través de alambrados internos un espacio de mallines, protegido del paso de animales, para hacer huerta y tener un gallinero, mientras las zonas más altas del territorio quedaron como campo abierto de pastoreo de vacas, ovejas y caballos.

En la actualidad, Isabel también vive del recurso económico de la venta de la lana de sus animales y especialmente del hilado y tejido, oficio tradicional que aprendió y heredó de su madre. Muchos de estos encargos son por parte de los vecinos del lugar con quienes siempre ha tenido una buena relación.

Isabel y su familia tienen un gran respeto y apego por el territorio que se evidencia en sus relatos sobre los usos y relaciones cotidianas con el lugar. Isabel heredó el conocimiento de su madre y de su abuela acerca de cómo relacionarse con el territorio y cómo ir forjando una relación de afecto y cuidado mutuo con las fuerzas que habitan allí. Ella tiene mucho conocimiento acerca de cuáles son los *Lawen* de su territorio, los lugares donde crecen, las formas de sacarlos de su lugar (pidiendo permiso y agradeciendo) y sus usos terapéuticos.

### **3. Familias antiguas del Futalaufquen**

A fines de 1878, y hasta los inicios de 1885, se llevan a cabo las campañas militares contra los indígenas de la Patagonia por parte del Estado Argentino. En diciembre de 1882, los ejércitos argentino y chileno actuaron simultáneamente sobre ambas vertientes cordilleranas, específicamente sobre las bocas de los pasos cordilleranos de Norpatagonia, con el fin de quebrar las relaciones transcordilleranas de los grupos indígenas y controlar la región manzanera. Frente esta persecución militar, algunos grupos indígenas huyeron por la Cordillera de los Andes (como Ñancucho y su gente) y otros como Valentín Sayhueque, Inacayal y Foyel buscaron refugio en dirección hacia el sur (Delrio 2005, Vezub 2009). La expedición hacia el oeste cordillerano que nombramos antes de Fontana en 1885 —año en el que fue nombrado como gobernador del territorio nacional del Chubut— sucedió tras la

derrota del último grupo indígena alcanzado por el ejército. La última rendición del cacique Valentín Sayhueque en el fuerte de Junín de los Andes fue en enero de 1885, tras haber sido vencido en Apeleg, Chubut, en 1884 (Novella y Finkelstein, 2007).

A partir del sometimiento de los últimos caciques que continuaban levantados en armas (Foyel e Inacayal en 1884 y Sayhueque en 1885), comienza un nuevo periodo en la historia de los pueblos indígenas de esta región de la Patagonia. Es en este contexto que el territorio donde actualmente se encuentran las familias de la Lof Paillako no quedó ajeno al proceso de asentamiento de pobladores que se estaba produciendo en toda la zona cordillerana circundante. En la mayoría de los casos, estos pobladores buscaban espacios en los que habitar y poder practicar la ganadería y alguna actividad agrícola para su subsistencia. Remitiendo a estos mismos tópicos desarrollamos los siguientes periodos de la historia de formación de grupos y relacionalidades en la región del lago Futalaufquen y sus alrededores.

Como ya fue adelantado, desde 1872 las cuestiones limítrofes entre Chile y Argentina comenzaron a despertar interés político, especialmente luego de unos escritos del chileno Félix Frías y de las contestaciones de Adolfo Ibáñez (Maggiori, 2016). Entre 1884 y 1955 el mapa de la República Argentina incluía dos tipos de entidades geográficas políticas: las provincias y los llamados Territorios Nacionales. Los habitantes de las provincias gozaban de todos los derechos políticos y de las libertades constitucionales; en cambio en los territorios nacionales, los aislados residentes tenían todas las obligaciones, pero se les privaba de ejercer ciudadanía. Es decir, tenían dependencia del poder central. La organización de las fronteras con aduanas, era parte de estos conflictos.

La zona del lago Futalaufquen fue una zona de conflictos en términos de demarcación limítrofe con el país vecino entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Luego de la Primera Guerra Mundial se interrumpió la creciente actividad comercial de la zona. Con esto se iniciará así un proceso de declinación comercial hacia ambos lados de la frontera (Maggiori, 2016). En esos años, fueron muchas las personas de origen transcordillerano, que entraban hacia el este de la Cordillera buscando un lugar donde vivir tranquilos. En esos años, aun las fronteras no estaban delimitadas, y si nos atenemos a las voces de los descendientes de esta población, esto continuó incluso después de demarcados los límites.

Luego del Laudo arbitral resuelto en 1902, al año siguiente, en 1903, comienza el emplazamiento de los hitos que, según Finkelstein y Novella (2007) puede considerarse como cierre de una etapa que el gobierno argentino había iniciado hacia 1880 al imponer su soberanía, sometiendo a sus originarios ocupantes, a la vez que demarcando su límite

exterior con Chile. Es en este contexto, que surgen los poblamientos de Futaleufú como una interconexión entre ambos lados de la cordillera<sup>6</sup>. En esta línea, el trabajo de Troiano (1993, 1999 y 2005) ha sopesado la incidencia de personas de proveniencia del oeste de la cordillera en las corrientes poblacionales acaecidas en la zona en fechas posteriores o cercanas a la “Conquista del Desierto” en Patagonia. Las investigaciones de Gavirati (2005) se han interesado en los diversos proyectos estatales por implantar colonias poblacionales extranjeras en la zona, las que habiendo quedado trucas, dieron lugar a asentamientos de poblaciones originarias espontáneas, no organizadas por el Estado. Por otra parte, Finkelstein y Novella (2005, 2007) analizaron las implicancias políticas del hecho que hacia fines del siglo XIX y principios del XX la población chilena no fuera considerada por el propio Estado “inmigración”, por no provenir de ultramar (Tozzini 2014, Maggiori, 2016).

La explicación de estos autores establece una mirada sobre la “aculturación” en las relaciones interétnicas post conquista y en la idea naturalizada del “chileno” como aquel agente responsable del poblamiento espontáneo por fuera de las tierras asignadas a las colonias aborígenes (Finkelstein y Novella, 2005). Teniendo en cuenta que los antecedentes de la circulación y convivencia de quienes tempranamente se asentaron en estas tierras ofreciendo su fuerza de trabajo, superan a los modos en que los estados nacionales construyeron sus identidades, clasificaron o estigmatizan a las identidades regionales. Frente a estos antecedentes, para este informe nos centraremos en brindar otra dirección respecto de cómo comprender el proceso de poblamiento en la región del lago Futalaufquen.

Lo que queremos resaltar aquí es que las zonas que nos ocupan en este escrito no estaban pobladas prácticamente por población argentina en esa época, sino por Mapuche, chilenos (teniendo en cuenta todas las identidades que podían incluirse en dicho apelativo) y galeses (Baeza, 2009). Cabe aclarar que Blanco y Mendes (2003) se preocupan por enfatizar que dentro del rótulo “chileno” del que son protagonistas los “primeros pobladores” del siglo XIX en la región, participan Mapuches, criollos y hasta extranjeros que viven en tal país.

---

<sup>6</sup> En 1901 se realizó el primer pedido del gobierno de Chubut para instalar aduanas y controles de comercio fronterizo, dada la introducción continua de productos chilenos la complementariedad económica buscada por los habitantes empezó a ser frenada por una política que postulaba la soberanía nacional y la conformación de un mercado interno que concibiese a los Andes como una barrera que debía separar lo que, según el alegato argentino en la cuestión limítrofe con Chile, “siempre ha estado separado”. Estas zonas “periféricas” y “fronterizas” generaron un sistema de autoabastecimiento, posibilitado por la complementariedad agroecológica de los parajes conectados y reforzada por la situación de aislamiento que definió a este espacio hasta entrada la década de 1930, y la creación de excedente producto de la venta de ganado, cereales y “frutos del país”.

Mendes (2010) comienza a analizar las dinámicas poblacionales que se activaron desde ambos lados de la cordillera, sea a partir de sus respectivos procesos de avance sobre la frontera indígena (Pacificación de la Araucanía y Conquista del Desierto, respectivamente), sea a partir de sus políticas inmigratorias que alentaron la llegada de europeos. Hace alusión a los “trasvases” de población indígena que se generan a uno y otro lado de la cordillera a raíz de dichos procesos, reconociendo que muchos indígenas “tiempo más tarde reingresan y se reubican en el territorio patagónico, con sus comunidades desmembradas, en un proceso de mestizaje entre distintos grupos indígenas y criollos, y con pautas de supervivencia “criolla”” (Mendes 2010:57). Estas cuestiones devienen significativas ya que las reivindicaciones presentes de las familias de las cuales nos ocuparemos enseguida, evocan sucesos del pasado en los cuales los tópicos repasados en este capítulo, se encuentran presentes de una u otra manera.

Luego de la dispersión y desarticulación del mundo indígena por las campañas militares hacia fines del siglo XIX y los procesos de circulación de población transcorderana, cuando aún el territorio era preexistente al Estado Nación y estaba siendo delimitado, las familias que habitaron en la zona del lago Futalaufquen llegaron dejando atrás sus ámbitos y grupos de pertenencia. Encontraron a fines del siglo XIX un lugar donde establecerse y “volver a empezar”. Familias para las cuales ese “volver a empezar” significó asegurarse un lugar donde poder subsistir y, en consecuencia, seguir las reglas que un novedoso actor imponía para conseguir cierta seguridad de permanencia: el Estado. Son familias que vivieron declarando su lugar de procedencia inmediata (en muchos casos al oeste de la cordillera), aunque no relatando necesariamente en la esfera pública, anteriores paraderos y lugares de origen que, en general, se vinculan con la tradición indígena.

Según las memorias, los relatos colectivos y sus cartografías territoriales la ancestralidad del territorio fue conformado por diferentes familias, entre ellas la familia Lemunao, Millapan, Ancaten, Huechicoy (entre otras como Cárdenas, Salinas y Zapata). En este punto, quisiéramos mencionar lo complejo que es determinar cuál es el territorio histórico de la comunidad usando las categorías estatales de Parques Nacionales. Algunos integrantes de la Lof recuerdan que, en esos años, las alianzas más estrechas y los sentidos compartidos de pertenencia se fueron profundizando entre quienes se acompañaban o visitaban en el territorio. Es muy posible que haya que pensar el territorio histórico como la conjunción de diferentes familias que ya habitaban el territorio antes del Parque Nacional (ver punto 3). Si bien estamos viendo esta posibilidad, para la cual nos falta un trabajo de archivos con actas de nacimiento, matrimonios y defunción del Juzgado de Paz más cercano, como registros y relevamientos históricos de Parques, no queremos dejar de plantear la posibilidad de que las primeras familias en habitar este territorio hayan sido Mapuche. Si bien estas historias aún

no las hemos reconstruido, sabemos que también forman parte de las cartografías identitarias de la región.

Entre las memorias del lugar, se recuerda a Dolores y su marido Rafael, ambos conocidos por el apellido Huechicoy. Dolores era conocida como una partera antigua en la zona, que hacía ceremonias en el territorio donde vivían.

“Dolores Huechicoy tenía un marido viejito ya. Que se llamaba Rafael Huechicoy. Ellos vivían en la cordillera arriba, lejos” (Hemergilda Ancaten, e.p. 2023)

“[E]lla era partera también decían. Andaba de costado en el caballo dice la abuela Hemergilda” (Lemu Cruz Cárdenas, e.p. 2023)

“Ella vivió acá en la laguna, pero primero vivió por allí donde está el cartel, y después aquí atrás de estos cerros, aquí, por ahí. Cerca de la laguna escondida... Por ahí vivió a veces. De ahí se fue allá, y de allá se vino acá... Se movían porque buscaban lugar bueno, y nunca tuvieron lugar bueno. Para vivir tampoco tenían... No tenía muchos animales ni nada”. (Alfredo Cárdenas., e.p. 2023)

“Acá ya terminó su vida. Todos los hijos que tuvo ella eran de crianza. A la Autilia sí le puso Weychicoy. Viste que la Autilia después hizo su coso ahí, su puesto, su casa, cuando él vivía. Vivía el padre, ahí donde está la pampa, y ella vivía acá. Cuando estaba con Segundo Cárdenas. Por eso, hay un Cárdenas que es pariente de los Huechicoy, que yo no sabía. Ella [Dolores] crió una hija, y le puso el apellido. Y esa hija se juntó con un Cárdenas. Ellos vivieron acá. Yo me crié con ellos. Eran vecinos. (Graciela Parada, e.p. 2023).

“Mirá que cuando estaban ahí arriba, bajaba como ser el viejo Huechicoy y Segundo Cárdenas, bajaban con un carrito de leña, hasta allá donde está Ernesto y se la vendían o la cambiaban por cosas. Y mi papá le compraba la leña. Porque la compraba y después venía un camión de Esquel y le vendía... Pero vos sabés lo que luchaban para llegar con la carga de leña hasta allá abajo... Unos caminos más feos... Muy sacrificada la vida de antes de la gente. (Alfredo Cárdenas., e.p. 2023)

Otras de las familias antiguas de la cuenca de Futalaufquen fue la familia Ancaten, recordada por distintos pobladores como una familia indígena que habitaba en el territorio:

“La familia Ancaten eran dos hermanos. Lo que sé yo es que eran dos hermanos. Uno, Ignacio Ancaten, era uno. Y el otro, me parece que se llamaba Juan... Tal vez

que los Ancaten estaban ahí ya. Era como los que sabían que eran indios. Y había diferencia antes. Se hacía diferencia entre indios y otra gente de acá” (Graciela P., e.p 2023).

“[Los Ancaten] yo sé que llegaron ahí, donde estaba Doña Mercedes [Ancaten] que le estaba conversando. Era del otro lado del río desaguadero, donde está el maitenal, en lo oscuro, en el maitenal, ahí está la entrada para adentro. Ahora están de este lado del río. Porque ahí, después a los años que estuvieron del otro lado del río Don Pérez pidió a Parques, ya estaba Parques acá, que le den de este lado, porque se le complicaba porque tenían que cruzar el río, y en el invierno crecen los ríos y el venir a comprar o ir a algún lado. Estaban del otro lado del río y no había puente, no había nada... Ella venía de a caballo a comprar un kilo de yerba, y todo por bolsa era nomás. Mi viejo vendía todo y venía todo por bolsa, no había paquete, todo bolsa. Bolsa de papas, de avena, de yerba. Así que Doña Mercedes traía bolsita para comprar un kilo de yerba, un kilo de fideos, y así. Y ahí se reía la gente dice por la bolsita. Claro, era muy pobretona esa gente” (Ernesto, C., 2023).

“Ellos vivían en uno de los lugares más bonitos, al lado del lago, un valle, que hay un mallín arriba y baja un trayenko que desemboca en el lago re bonito el lugar, pero ellos vivían ahí y de repente se les quema su casa, muere el mayor de ellos el Longko que sería de ahí ...” (Lemu Cruz Cárdenas, e.p. 2023).

Al conversar con Hemergilda Ancaten (nacida en 1936), ella recordaba cómo había sido la vida de uno de sus abuelos, Ignacio Ancaten, cuando vivían al lado del río en cercanías al lago Futalaufquen:

“[...] el verdadero abuelo fue Ignacio Ancaten, con él nos criamos. El abuelo, él vivía al lado de nosotros. Nosotros vivíamos al otro lado de un río y teníamos una casa, y el otro abuelo tenía otra casa, pero un poquito más lejos. Entonces, bueno ellos fallecieron todos. Y Juan Ancaten tiene una hija, que todavía vive. Teresa Ancaten ... Mi abuelo tenía de todo, tenía carro, tenía bueyes, tenía vacas, tenía caballos. Él trabajaba y yo trabajaba a la par de él, hacíamos chacras, sembrábamos papas, arvejas, trigo. Todo cosechábamos y no comprobamos nada para comer porque teníamos comida. Pero bueno cuando falleció él esto se terminó. Todo eso se terminó porque mi tío agarró y vendió todo, las vacas, los bueyes, los caballos, todo. Me dijo que cuando ustedes sean grande van a sacar la plata porque yo puse la plata en un banco. Y yo nunca vi nada” (Hemergilda Ancaten, 2023).

Los papás de Hemeregilda, eran primos cruzados. Su papá llamado Ignacio Ancaten era hijo del abuelo Ignacio, quien también había tenido dos hijas mujeres Dionisia y Candelaria Ancaten. Mientras que su mamá, Lorenza Ancaten, era la hija de Juan Ancaten (hermano de Ignacio abuelo) quien a su vez tuvo otros hijos como Julia y Juan Ancaten.

Por otro lado, las familias más antiguas son los Lemunao y los Millapan, que habitaban la zona cercana al lago Futalaufquen desde muchos años atrás. Según la memoria estas familias se fueron del territorio con la llegada de Parques Nacionales (ver punto 4).

“No se escribe tampoco Limonao. Limonao solo es el nombre que le dio Parques al puerto, como una variación del apellido. El apellido es Lemunao, viene de Lemu Nahuel, tigre del bosque” (L.C.C. e.p. 2023).

“[L]os Lemunao y los Millapan, quienes estuvieron acá adentro [del lago]. Esos vinieron de acá, cuando llegó el ejército arriba, cuando Roca los corrió del Nahuelpan. El otro día nomás estaban contando la historia de eso. Y algunos se vinieron acá al Percy. Un montón. Y de ahí cruzaron. Los otros los corrieron para allá, para Sierra Colorada. Claro, otros que mandaron acá al Percy. Y del Percy se pasaron para acá. Porque acá seguro que vieron que no había nadie. Cuando vino los regimientos había sido. Después de Roca. Porque ahí habrán sacado a los últimos, porque por lo que entiendo cuando vino el regimiento, le quitó un montón de campo a los de Nahuelpan. Y hasta ahora no le entregan esos campos...Y de esa época debe ser. Porque lo que se yo, por lo que dijeron el otro día, los dejaron acá en el Persi, acá arriba, que viene a ser acá enfrente. Y de ahí ellos se pasaron para acá. Porque acá también quedaron Millapan...”(Alfredo Cárdenas, e.p. 2023).

A partir de la breve historia que hemos reconstruido en esta parte del informe se desprende que la conformación de lofche (grupos de pertenencia o comunidades Mapuche Tehuelche) es un proceso flexible y dinámico que responde tanto a lógicas internas del mismo pueblo como a los contextos sociopolíticos en los que desarrollan sus vidas cotidianas. En este sentido, los procesos que llevan a un reconocimiento público como comunidades o a reivindicaciones colectivas como parte de un pueblo se encuentran permanentemente en marcha. Por lo tanto, los cortes sincrónicos con función de censo o diagnóstico son siempre transitorios y sujetos a revisión.

Como consecuencia de este proceso, son varias las personas que se autoadscriben como miembros del Pueblo Mapuche-Tehuelche pero que no forman parte de las matrices visibles de alteridad y reconocimientos del Estado. En principio, son varios los territorios Mapuche

nombrados como “parajes” en los que viven personas Mapuche-Tehuelche en calidad de “pobladores dispersos”. Al respecto, y si bien será desarrollada en extenso en la segunda parte del presente informe, consideramos que esta dispersión también debe ser tenida en cuenta a la hora de hacer diagnósticos de intervención estatal, puesto que si solo se tienen en cuenta las comunidades indígenas registradas oficialmente se estaría negando la historia de subordinación y de despojos de la que participa una gran parte de las personas que habitan esta región.

Si bien esta información sólo se puede reconstruir a través de trabajos de campo intensivos en el territorio, la existencia de estos pobladores se desprende de las memorias sociales de la región, y en una ampliación del informe se podrán complementar con trabajo de archivo.

### **3.1 La configuración del territorio**

Alfredo Cárdenas (nacido en 1944 en el lago Futalaufquen) recuerda que su padre Ernesto Cárdenas hijo de Galvarino Cárdenas y Egrifilia Rosales, quienes además tuvieron otros seis hijos viajó por la cordillera cuando cumplió 18 años. Momento en el cual su padre, Galvarino había fallecido y él pasó a hacerse cargo de su familia. En aquel entonces, Moisés Rosales le habla de la posibilidad de realizar un viaje a través de la cordillera, para encontrar trabajo y tierras donde vivir y así poder ayudar a su familia. Para ese entonces los Rosales ya se encontraban viviendo en la zona del lago Futalaufquen según las memorias y fuentes (Maggiori, 2016). Alfredo relata cómo fue la historia de su papá al cruzar la cordillera a fines del S. XIX:

“Cuando se vino mi papá, por San Martín de los Andes a caballo, vino con Moisés Rosales. Moisés conocía la pasada, conocía la ruta... Ese hacía viajes casi todos los años. Antes era lo normal, ir y venir, de a caballo. Moisés se vino para acá, él ya había venido. Él ya tenía los padres acá. Porque la población de Rosales es aquí abajo, donde está Roño. Tenían ahí abajo. Y los Rosales han venido más antes... Y dicen que los Rosales venían acá, vinieron por Persy, pasaron derecho acá. Pero traían como setenta vacas, setenta, ochenta vacas traían. Traían de otros lados, de Percy capaz. Ahí habrán estado parando, y después bajaron para acá.”

En este mismo relato también se recuerda que antes de que llegara Ernesto Cárdenas al territorio de Futalaufquen, ya había otros Cárdenas antes como Bruno Cárdenas y Demetrio Cárdenas:

“[mi papá] se vino para acá. Y solía estar allá adentro con Demetrio Cárdenas que estaba en [el lago] Rivadavia. Ahí solía pasar el invierno. Ellos ya habían llegado

también. Ese era hermano de Bruno Cárdenas. Él vivía allá en la punta de la Laguna Larga, y esta laguna tiene como tres mil metros. Él estaba en la punta de allá. Ha venido primero creo. Porque mi papá varios años después se vino. Porque ya te digo, él trabajaba así, en el verano, y después en invierno pasaba con Demetrio. Si no se iban de los Rosales a pasar el invierno.” (Alfredo Cárdenas, e.p. 2023).

En este relato también se recuerda la historia y el parentesco con los Cárdenas de la comunidad Mapuche ubicada en la Comarca Andina. Retomo aquí las fuentes y análisis que realiza en profundidad la antropóloga Alma Tozzini (2014). Ella explica que uno de los primeros pobladores en llegar a esta zona fue Pedro Motoco Cárdenas, que se asentó como ganadero y según crónicas fue quien bautizó el lugar. Pedro Cárdenas nació en Río Bueno (Chile) en 1858. Su historia de vida demuestra la complejidad que era vivir en una zona de fronteras, principalmente en las últimas décadas del siglo XIX cuando estaban ocurriendo las campañas militares del Ejército argentino y chileno que devastaron la organización de las comunidades indígenas que allí habitaban. Motoco Cárdenas huye de los toldos “de los indios” con su amada “la hija de otra cautiva como él”. Desde el libro de Traverso y Gamboa (2003) se puntualiza que la mujer de Motoco, Juana Santander, era hija de una cautiva blanca y del Cacique Juan Ñancuqueo. Ñancuqueo era cuñado de Sayhueque y uno de los principales caciques de El País de las manzanas al momento de la avanzada del ejército argentino sobre la zona de la actual ciudad de Junín de los Andes. Frente a esta situación, Ñancuqueo huyó con su gente a Chile, donde murió, pero no se sabe a ciencia cierta qué sucedió con la gente que había huido bajo su mando. Según algunas crónicas trabajadas por Maggiori (2016) Motoco Cárdenas se encontraba en las tolderías de Ñancuqueo, y se junta con la hija de este cacique. Años más tardes, en Río Bueno, Motoco conoce a Purayeln<sup>7</sup> quien lo convenció de recorrer los valles desconocidos, propicios para criar su ganado, poblar y tener su propia tierra. En 1884 Motoco Cárdenas, Lucas Cárdenas, Rudecindo Rosales Cárdenas<sup>8</sup> partieron decididos a cruzar la cordillera junto con la ayuda de José Domingo Cayún a cargo de la caballada. Según algunas fuentes trabajadas por Maggiori (2016), Lucas y Rudecindo entre los años 1885 y 1887 ya habían recorrido gran parte del territorio de Chubut. Buscando otros lugares menos expuestos al frío de la meseta, Rudecindo se radicó en la llamada “Bahía Rosales” del lago Futalaufquen. Por otro lado, en este viaje de exploración de los alrededores, Cayun y Cárdenas eligieron poblar en Lago

<sup>7</sup> Purayeln, quien mucho tiempo antes, en un arreo de ganado para Calfucurá, debió apartarse del grupo principal para seguir el rastro de un ganado que se alejó y le obligó a internar se hacia el Sur por unos valles aún desconocidos. Cada tanto Purayeln recordaba el lugar y trataba de convencer a “Motoco” de encontrar estas tierras nuevamente.

<sup>8</sup> Rudecindo Rosales Cárdenas padre de quien se dice, aunque de paso, es uno de los primeros pobladores. Nacido en cercanías de Valdivia en Chile, desde muy joven Rudecindo aprendió el oficio de criancero y acompañó varios arreos por entre los boquetes cordilleranos. Entre

Puelo, donde levantaron sus familias (Crespo, 2010, 2011; Tozzini, 2014, Crespo y Tozzini, 2009). En la Comarca Andina la familia Cayún, vecina histórica de la familia Cárdenas, en el oeste del Río Azul, se conformó como comunidad Mapuche en un largo proceso de lucha y reconocimiento (Crespo 2010, 2011). Paralelamente, la familia Cárdenas, haciendo valer su ascendencia por Juana Santander hija legítima del Cacique Juan Ñancucho, también se reconoció como perteneciente al pueblo Mapuche. Ambas familias, proclamándose “Comunidad Mapuche Cayún” y “Comunidad Mapuche Motoco Cárdenas” respectivamente, obtuvieron el reconocimiento oficial del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas que les registró su personería jurídica en el año 2004 (Tozzini, 2016). La familia Cárdenas de Lago Puelo está emparentada con los familiares del lago Futalaufquen según el relato de Alfredo y Ernesto Cárdenas, que viven en esta zona:

“Ese llegó a Lago Puelo, Motoko Cárdenas, fue uno de los primeros que llegó ahí. Sí, era pariente. Yo creo que tuvo once hijos. Porque ahí en Lago Puelo hay Cárdenas para tirar para arriba. Mi abuelo decía que era pariente. Lo que pasó es que se hizo una familia muy grande después. Si hace un par de años atrás se juntaron, así nomás doscientos y tantos eran, familiares” (Alfredo Cárdenas, e.p. 2023)

“Ese se juntó con una señora, una anciana Mapuche. Que Lucas contaba ¿te acordás? Que la bisabuela de él era Mapuche” (Lemu Cruz Cárdenas, e.p. 2023)

Algunos de estos familiares recordaron que Lucas Cárdenas, quien había emprendido el viaje con Pedro Motoco Cárdenas, Rosendo Rosales y Cayun era un hermano menor de su papá:

“Pero por los comentarios que había, la gente siempre decidía venir para acá. Venían para quedarse. Venían buscando un lugar donde haya campo. Lo principal sería que hubiera campo, para tener hacienda, todo eso. Mi papá se vino con el caballo ensillado nomás. Porque él vino, siempre me contaba, de peón de Rosales. Rosales ya tenía su campo y sus animales. Así que él le habló allá, que, si él se venía con él, que lo tenga un tiempo ahí, que él le ayudaba a trabajar ahí para organizar acá algo. Y bueno, dice que cuando llegó estuvo un tiempo, como peón de él ... .Y, bueno, ahí vio que por lo menos iba a tener un lugar de estar un tiempo... El primero, que era vecino de nosotros, era Don Rosendo Rosales. Ese era el hermano menor de todos los Rosales. Don Rosendo. Después para allá. Ahí estaba la hermana que se casó con Vermut. Después más adentro, Moisés Rosales. Más

adentro Mingo Rosales. Más adentro Anacleto Rosales, y el último era Don Ezequiel Rosales.” (Ernesto Cárdenas, e.p. 2023)

“El papá de mi papá falleció cuando él era muy joven. Quedó con la madre, y casi no lo conoció... Cuando falleció el padre, él andaba cerca de los dieciocho años más o menos. Ya era el mayor en la casa, quedó con el hermanito... Por lo que nombraba, eran como seis, o siete han sido. Porque estaba Lucas, le decían a uno, Domingo, Isaías. Y después había dos mujeres, yo creo, dos o tres mujeres. Aparte de mi papá y Galvarino, que se vino. Ah, y estaba uno, Anacleto... Bueno, sí. Eso me acuerdo bien. Él se iba a venir unos años antes, porque tenía un hermano que, cuando se murió el padre, quedó muy chiquito el hermano. Así que él se quedó con la madre, y el hermano más chico. Y él tuvo que laburar un poco allá en Chile, para que crezca el hermano cuando ya llegue a los dieciséis años, él se venía. Él ya se quería venir porque sabía que acá en la Argentina podía levantar algo. Porque dicen que en esos años en Futrono no había laburo, no había para hacer capital, todo eso, viste... Estaba muy, no vamos a decir pobre, pero estaba muy bajo todo”. (Ernesto Cárdenas, e.p. 2023).

Otras de las familias que se cuentan en la memoria colectiva son los Zapata. Esta familia, como muchas otras, retoman el paso cordillerano, donde viven durante un tiempo, antes de emprender el largo peregrinaje de regreso a “un lugar donde vivir tranquilos”. Por ejemplo, Alfredo y su hermano Ernesto Cárdenas Rosales (nacido en 1956) recuerdan que sus abuelos Pedro Zapata y Dolores Falcón Rojas venían de la zona del volcán Villarrica:

“Y ellos también vinieron de Chile. Pedro Zapata y Dolores Falcón Rojas. Esos fue que venían de Villarrica también. Las familias sí venían juntas. Mis abuelos sí habían nacido allá, y algunos hermanos de mi mamá ya vinieron chiquitos” (Alfredo Cárdenas, e.p. 2023)

“De mi mamá. De los Zapata. Y bueno, ahí quedó otra historia... cuando venían para acá solamente venían con el carro, nomás y los bueyes. El poco capital que tenían” (Ernesto Zapata, e.p. 2023).

“mi abuelo se casó con Olga Regina Zapata que es de una familia, los Zapata que vivían aquí cerca no más, eso andaba también, vinieron de Ngulumapu. Pero primero vinieron a un lugar que estaba la laguna terraplén grande que está en la entrada allá, pero al lado del río por ahí vivían al lado del río. Y dicen que ahí le quemaron su casa entonces ahí se movieron cuando les quemaron la casa. Se

instalaron por acá porque en ese tiempo era todo abierto, la gente como que se ubicaba entre ellos, así se iban acomodando. Mi abuelo dice que le decía hasta por allí andaban los animales, hace tu casa un poquito más allá” (Lemu Cruz Cárdenas, e.p. 2023).

Al respecto, Abel Zapata un anciano que vivió muchos años en el lago Futalaufquen narra que sus abuelos paternos y maternos, también vinieron cruzando la cordillera. En particular, estas historias hacen mención a la pobreza y búsquedas de lugares para rearmar sus vidas.

“Mi abuelito se llamaba Pedro Zapata. ellos llegaron solos acá. Llegaron, y se fueron acomodando, buscando lugares. Primero llegaron a un lugar... Y ya después en el lago ya se hicieron con los carros. Se casaron ahí, se casaron todos, todos los que vinieron. Empezaron a hacer familia ahí. Se empezaron a acomodar cada uno en su lugar. Pero siempre bien. Siempre se ayudaron entre todos”. (Abel Zapata, 2023).

“Y allá nosotros teníamos la familia del lago. Teníamos con la familia nomás. Yo me iba de acá, me iba donde el abuelito, y de ahí a pasear nomás. Mi papá tenía hermanos, sí, estaban Guillermo y César. Ellos vivían cerca del lago. [vinieron] por Carrenleufú. Cruzaron el camino que está ahí, y hay una división arriba...Eran caminos carreros que había de antes. Se tenía que pedir permiso. Pero como había ese paso, ellos en vez de bajar para abajo, seguían derecho de largo. Capaz que el abuelito conocería de antes... capaz que ellos conocían de antes. Capaz que ellos vinieron y miraron primero y después se fueron a buscar la familia.

“(...) sé que mi abuelo Zapata vinieron escapando de Ngulumapu. Y lo que me cuenta mi abuelo es que a su bisabuela la vino dejar su compañero con sus hijos y él se volvió para allá y después no supieron nunca más nada de él. Y ellos quedaron de este lado”. (Belén Salinas, e.p. 2023)

Por el lado de la familia Falcón Carter no se puede explicar con certeza cómo llegaron al territorio, pero sí se sabe que la mamá de Abel, de apellido Carter, fue dejada aquí por sus padres que venían desde Villarrica en tiempos de la guerra, cuando los indígenas escapaban del ejército chileno y argentino durante las campañas militares:

“El otro abuelo no lo conocí. Porque ellos vinieron a dejar a mi mamá acá, la dejaron y se fueron. Y no volvieron... Fue en tiempos de la guerra. Ellos se dispararon todos de allá. Y se vinieron de a pie. Todos juntos vinieron. Algunos que quedaron en el camino, y habrán encontrado lugar por allá. Y ellos llegaron acá... Y

algunos se quedaban en el camino, porque venía más familia. Así que algunos se quedaban en la ruta, conseguían lugares, se quedaban por ahí. Y los otros seguían. (Abel Zapata, e.p. 2023).

Así también se recuerdan como familias del lugar a los Salina, Villablanca y los Paradas:

“La primera era de los Villablanca. Y después los Villablanca se fueron de ahí. Abandonaron esa casa, pero ahí la señora de Victor Parada, este gran hombre. La señora era Villablanca, era de ese lugar. Así que a la única que le pertenecía la casa, que quedó sola y abandonada, era a la señora de Victor Parada. Por eso el hijo mayor de Víctor Parada cuando entró a trabajar, o sea cuando encontró pareja, hizo compañera, tenía que buscar una casa donde vivir, así que ahí Victor, le dijo que se vaya a esa casa”. (Ernesto Cárdenas, 2023).

Electra Salinas (nacida en 1935) recuerda que su abuelo Juan de Dios Salinas venía de la zona comprendida entre Corcovado – Carrenleufú, pero su familia vivía antiguamente en la cordillera al norte (hacia el lado de lo que se reconoce como Temuco). Cuando llegó su abuelo Juan de Dios al lago Futalaufquen, se encontró con su hermano Felidor Salinas, hijo de Rudecindo Salinas y Honoria Alarcón. En el relato de un vecino de la región, ubicado en la zona conocida como El Maitenal recordaba que los padres del abuelo Felidor Salinas, que se había casado con María Romero, cruzaron la cordillera viajando a caballo y carros llegando a este lado de la cordillera alrededor de 1900:

“Una vez leí en un papel que el abuelo era de 1886 por ahí, murió de 84 años acá, cuando estábamos acá. Vinieron de Chile ellos, muy jóvenes. La abuela contaba viste. Me acuerdo de las charlas de la abuela porque el abuelo murió cuando yo era chico... Ella contaba que salieron muy joven, ella tenía 13 años cuando se vino con el abuelo, pero no sé, la gente de antes se casaba y se iba y migraban, capaz de acá de Argentina hacían lo mismo. Cuando salieron de Chile, a caballo, con carros, no sé si entraron acá a Jacobacci, pasaron a Esquel, punta riel debe ser ... Ellos vinieron buscando zona y llegaron a este lugar. Deben haber entrado por ahí por Nahuelpan, para Lago Rosario. Estuvieron viviendo ahí, no se cuánto tiempo. Seguro habrá seguido recorriendo. De ahí pasaron a la punta de Laguna Larga y de allí cruzaron a esta población. Porque mi mamá venía a la escuela desde Laguna Larga, cuando tendría unos 7 o 8 años”. (O. Simonetta, e.p. 2023).

Estas historias son las que heredaron los y las bisnietas del abuelo Felidor Salinas y Abel Zapata, quienes transmitieron las memorias de aquellos mayores que peregrinaron durante

mucho tiempo por la cordillera buscando un destino donde vivir, en aquellos años en que aún transcurrían las campañas militares:

“... sabemos que vinieron escapando de allá. Desde la parte del norte, desde ahí empezaron a bajar hasta que se establecieron en ese espacio. Y después sé que vinieron llegando porque algunos como que se emparentaban y se cruzaban y estaban con otras personas y se contactaban con la familia que venían de Ngulumapu y se venían para acá y así fueron trayendo a mas familia. ... yo sé que mi tatarabuelo llegó en 1902 de Ngulumapu para acá. Después sé que la mayoría de mi familia toda vino de Ngulumapu y ahí vino familia desde Villarrica, otras que vinieron huyendo desde la zona de Temuco y todas llegaron a este mismo espacio, los Troncoso, los Zapata, los Salinas. Todo vinieron para este mismo lado. Lo que me decía mi abuelo yo sé que a la abuela que vino escapando le pusieron apellido Falcón, pero su apellido no era Falcón. Mi abuelo dice que su apellido era araucana pero no sabe bien como es. Si sabe que se lo cambiaron acá...” (Belén Salinas, e.p. 2023).

A través de los fragmentos de la memoria, se pueda dar cuenta que la llegada de la familia Salinas, Cárdenas, Zapata (entre muchas otras) que habitan históricamente en la zona de Futalaufquen, es parte del proceso de poblamiento en la región Patagónica cordillerana, iniciado en a fines de Siglo XIX y principio del XX, característico del resto de las poblaciones de Alerces. A partir de 1890, cuando el territorio patagónico fue incorporado al Estado Nacional luego del genocidio indígena ("Campaña al Desierto"), se inició un poblamiento más reciente del área boscosa que sucedió hacia fines del XIX y principios del XX. El área del PNLA fue poblada por familias de distintos orígenes -chilenos, criollos y europeos-, que se establecieron en la zona con una economía doméstica de autoconsumo para el sostenimiento cotidiano de la familia y basaron su producción en el ganado vacuno para satisfacer la demanda local y de las localidades más próximas.

Según Novella y Finkelstein (2008), la zona centro y sur de los lagos que hoy forman el Parque Nacional Los Alerces fue poblada por las familias en los últimos años del siglo XIX. Para el caso de la zona norte, debido a que la vegetación era más cerrada y la topografía hacía más difícil su acceso, las familias arribaron al lugar a partir de las primeras décadas del siglo XX. Las memorias recuperadas en el lago Futalaufquen, hacen alusión a esos relatos de las transiciones por la cordillera escapando de los ejércitos. Historias que constituyen un nuevo colectivo de relaciones sociales y pertenencias comunes entre familias dispersadas por las campañas militares en la región de la cuenca. En la actualidad,

solo algunos de los descendientes de esas familias continúan viviendo en el lugar debido a la llegada de Parques (ver punto 4).

### **3.1.1 Las visitas y los eventos de encuentro**

Otros de los momentos en los que las familias se visitaban era la fecha del 24 de junio, época del año en que se realiza la ceremonia Mapuche denominada Wüñol Tripantu (año nuevo Mapuche). La visita siempre ha sido una práctica muy valorada entre las poblaciones Mapuche en general, y en particular entre la gente del lago Futalaufquen, porque esta era la manera de tener noticias de los parientes o los seres queridos, además de juntarse para conversar, recordar juntos, contarse novedades y preguntar por el resto de las familias. En la memoria colectiva de esta zona, se subraya con cierta añoranza la frecuencia de estas visitas entre sus padres, madres, abuelos y abuelas. Solo a modo de ejemplo, citamos algunas de las numerosas menciones al respecto:

“Antes la gente se juntaba mucho. Donde había un Juan se hacía fiesta. Era fiesta...Y sí, fuego también... a levantarse a la mañana y lavarse la cara con agua bendita el 24” (Graciela, e.p. 2023)

“Había mucha unión. No era que uno era más que otro. Eran todos iguales. Si alguno carneaba y el otro no tenía, le daba un pedazo, sabía que después le devolvía cuando carneaba el otro” (Oscar Simonetta, e.p. 2023)

“Y lo que me acuerdo es que antes todos se ayudaban entre los vecinos. No es como ahora que a cada rato te rasguñan con sus uñas. Ahora no se ayudan así. Antes hasta que vendían un ternero, te lo repartían cada uno y después te lo devolvían ...eran algo tan lindo, tan unido” (e.p. vecina de El Maitenal, 2023).

Los años del territorio que se recuerdan como un tiempo colectivo fue el tiempo en que las familias antiguas se visitaban y se juntaban. Llegaban desde distintos puntos de la zona muchos de los familiares para encontrarse en eventos como el llamado San Juan. Los contextos colectivos suelen estar asociados con la fiesta de San Juan, que suele ser la manera en que la evangelización cristiana renombró la ceremonia Mapuche del Wüñol Tripantu. A pesar de este cambio de nombre impuesto, cuando los pobladores recuerdan esa celebración, describen los actos específicos del Wüñol Tripantu. Pero, además, más que regirse por la fecha calendario que impuso que el 24 de junio es el día de San Juan, suelen orientarse a partir de los conocimientos Mapuche (“los secretos” `las pruebas”). Así explica Alfredo el sentido más profundo que tiene este evento:

¡Y las pruebas que se hacían para San Juan!... De las papas, tirar tres papas debajo de la cama. Una sin pelar, otra a medio pelar y una bien pelada. Y tiraban las papas bajo la cama, y cuando llegaban las doce de la noche es 24. Así que después, el que tiraba la papa, iba y tenía que ir debajo de la cama y agarrar la papa. Si agarraba la papa con cáscara, iba a tener suerte... Y sí agarrabas la media pelada, iba a ser más o menos. Y si agarrabas la pelada pelada, ibas a ser pobre siempre. Pero había que manotear y agarrar, no soltar. Nosotros en la casa, los que llegábamos a hacer, que siempre hacíamos, éramos chicos. Con unos papelitos así, y le echábamos tres cosos de tinta, y había que doblarlos, y después también los poníamos debajo de la cama, o en la cabecera, no sé cómo. Y después había que ir a sacar, o al otro día lo sacábamos. Y alguien lo entendía, alguien te decía qué significaba. Yo no me acuerdo, pero de que hacíamos eso sí, me acuerdo... Me acuerdo que me contaba mi papá que él vivía allá donde los Tardones, solía estar allá. Y dice que estaban las muchachas. Estaba Doña Aurora, ella tenía como cuatro mujeres, eran todas muchachas. Y dice que, bueno, iban a hacer pruebas. Y dice que había una prueba que había que poner un ajo a la gotera de la casa, afuera. Y dice que todos iban y ponían un ajo, un diente de ajo en la gotera a la tarde, y después las 12 de la noche lo iban a ver. Bueno, sí crecía el ajo era porque iba a ser rico, viste, si brotaba... Pero seguro que la cosa es así, que alguna vez habrá pasado...

Igual que la otra que dice que en la noche del 24 tenés que matar un gato negro, y hervirlo. Hervirlo en una olla hasta que se desarma todo, todo, todo. Que quede en los huesos. Y después... pero eso tenés que hacerlo solo en la noche. No sé si antes capaz que alguien lo habrá hecho. Y dice que, bueno, están todos los huesitos del gato ahí, el gato negro y ponés un espejo. Y vas sacando los huesos. Y los pone frente al espejo. Uno por uno. De repente llegas a algún hueso y no lo ve nada al espejo, es como invisible, ese tenés que guardarlo ... Eh, pero hay muchas pruebas que nadie se anima. Esas las contaban siempre para San Juan. (Alfredo Cárdenas, e.p. 2023)

Estas son algunas de las “pruebas” o “secretos” que más se realizaban en la época del *wiñoy tripantu* o celebración del nuevo ciclo anual:

“Eh, yo me acuerdo que sí, porque muchos se llamaban Juan, así que festejaban los Juanes, eran los que festejaban. Mi abuelo también, eh, y ella nos contaba las cosas que hacían, las pruebas esas que, nosotros no las hacíamos nunca. Una cosa que mi mamá a mí me contó, que viste que uno tiene que creer o, que, en las pruebas de San Juan ella nunca quiso hacer nada más, porque dice que mi papá hizo esa prueba

de San Juan con la tinta...Y cuando al otro día sacó, era una cruz. Y después falleció al poco... Entonces ella se acuerda de eso, y no quiere saber nada...” (A.M, e.p. 2023)

“me acuerdo de un tío que tenía presente San Juan, incluso después que pasaba el 21, anotaba durante 12 días como venía el clima después. Para saber cómo iban a venir los meses del año” (Belén Salinas, e.p. 2023)

“Como una fiesta igual, porque prendían la fogata... Eso sí se acuerda. Saltaban dice por arriba del fuego... Eso la abuela se acordaba, pero ella nunca participaba. [...]: No, ella se ve que no. Sí dice que el abuelo, el papá de ella sí participaban y [eran re] sociable se ve también. Sí, eso sí porque era mi abuelo con sus hermanos muy unidos eso era lo que tenían con sus sobrinos todos porque mi abuelo tenía un carácter tan lindo, que todos, iban todos a la casa de él y era muy unido con sus hermanos con sus sobrinos, estábamos todos juntos siempre, las fiestas todos juntos”(Ana Margot e.p. 2023)

### **3.1.2 Movimientos y territorios practicados en “campo abierto”**

El territorio practicado o espacio vivido (De Certeau, 1996) consiste en la inscripción en el espacio de las experiencias afectivas y productivas de habitar. En el territorio, entonces, se amalgaman las experiencias y afectos en sentidos de pertenencia compartidos. Estos sentidos se van forjando en la medida en que las personas comparten actividades productivas, espirituales y políticas. Así como la gente, en el curso de sus vidas cotidianas, produce caminos, texturas y contornos al pisar habitualmente un terreno familiar, sus trayectorias se entranan en una red de huellas a través del paisaje. Los territorios se tejen en la medida que las personas se relacionan y se mueven en ellos (Ingold, 2011).

En el nivel del territorio practicado, dar cuenta de una “ocupación tradicional” implica reconocer el entramado de actos, discursos, experiencias y afectos; de trayectorias antiguas y presentes; y de los caminos y las texturas que lo fueron conformando como lugar de pertenencia e identidad. Por lo tanto, y concluyendo este capítulo, planteamos que el territorio donde convergieron las diferentes Lofche indígenas a fines del siglo XIX era parte de un territorio más amplio de “ocupación ancestral” indígena. Algunas de las Lofche que fueron llegando post-campañas venían vinculadas entre sí desde antes por relaciones de familiarización (Ramos, 2010). Este “territorio ancestral”, al que aquí llamamos, era un territorio configurado por los tránsitos, los viajes, las alianzas y las relaciones parentales de estos grupos. Ahora bien, las formas de vida y los sentidos de pertenencia

Mapuche-Tehuelche se fueron reconstruyendo en la medida en que se fueron reorganizando las relaciones sociales y las actividades productivas, espirituales y políticas.

Las familias que habitaban la zona del lago Futalaufquen, a través de generaciones han generado un conocimiento especializado del territorio con fines productivos. A partir de las diferencias climáticas marcadas por las estaciones del año y las características geográficas de los distintos parajes fueron organizando sus vidas cotidianas en movimientos periódicos a través del espacio. Las principales zonas que se reconocen dentro del territorio son las del “Lago Futalaufquen”, “El Maitenal”:

“A esta parte le decimos El Maitenal. No, se escucha que antes tuviera otro nombre. Y la zona del lago le decían Futalaufquen nomás”. (Ernesto Cárdenas, e.p. 2023).

Estos movimientos, realizados en función de cuidar sus haciendas y producciones, eran posibles porque, como subrayan las memorias, “los campos eran abiertos”. Estos años son recordados por los descendientes como años de prosperidad en virtud de las actividades productivas que podían desarrollar y que los campos estaban abiertos, además de ser de muy buena la calidad de la tierra; permitía la pastura de animales y la instalación de huertas y plantación de frutales:

“Y yo dejé la escuela a los ocho años. Iba entrando a la escuela y pegué la vuelta...Tenía ocho años, iba a la escuela, a la 57. Y me iba a la escuela ese día.... Y de camino me dije “qué tengo que venir yo acá”. Y pegué la vuelta. Y me fui a la casa. Y me fui a trabajar con mi viejo. Y mi viejo se iba para afuera con los alambres, porque él era alambrador. Así que lo mío con él. Desde los 8 años estaba alambrando. Pero antes era abierto todo” (Abel Zapata, e.p. 2023)

“Porque estando todos los campos abiertos ya tienen que manejarse de otra manera. Bueno si pasan caminando animales para allá, después les avisan o cualquier otra cosa también. Era toda gente de campo nomás. Eso era antes de que llegara Parques. Se manejaba de esa manera, se hablaban y bueno...Porque había pocos pobladores, y al haber pocos pobladores...” (Ernesto Cárdenas, e.p. 2023)

“Antes eran todos compadres. Si mi papá tenía ahijados de Tardón. Y también estaba, un poco de pensamiento, de que era todo, así como el campo abierto, que los animales andaban más sueltos. Lo que pasaba es que antes eran menos pobladores y ocupaban mucho más. Y si nosotros nomás cuando vivíamos ahí abajo, teníamos ovejas ahí, y ocupaban todo donde está Simonetta, y llegaban hasta allá, hasta El

Maitenal arriba. El mallín ese, yo me acuerdo cuando no había alambre. Yo lo recorría todo de a caballo ahí” (Alfredo Cárdenas, e.p. 2023)

“[L]as familias llegaban y ocupaban y se acomodaron entre ellos, ni todavía hay límites tampoco, ‘vos decís yo ocupo acá y vos te vas para allá’, creo que se arreglaban así, porque cada cual tenían su ocupación de campo” (Oscar Simonetta, e.p. 2023)

El movimiento por el territorio con los animales era posible porque no había alambrados. La intromisión de los alambres en el territorio es vista negativamente en los relatos de los pobladores actuales porque modificó sus prácticas productivas y de convivencia. Cada una de las zonas del territorio tenía sus propias lógicas de producción:

“Si, más o menos me acuerdo cuando vivíamos arriba que sembrábamos. Nosotros teníamos que decidir porque había una vertiente. Hacíamos pozos, mi mamá hacía pozos y sembrábamos bastante verdura, después hacía carbón para vender... no me acuerdo cómo bien lo hacía, pero eso me acuerdo yo. Éramos 13 hermanos, y era lindo, pero no sé cómo hizo para criarnos con tanta pobreza que había, pero nos crió a todos” (e.p. vecina de El Maitenal, 2023)

“Tenía los chenques que dicen... la siembra de las papas, zanahoria, me acuerdo que era eso, porque a nosotros nos llevaban para que le ayudemos [sic], éramos chicos...A trabajar al otro lado, en el otro lado de río, así hacían las chacras de papas, pero grandes. Y entonces eso después cuando lo cosechaban hacían esos chenques decían ellos, enterraban en la tierra, y ahí tenían para todo el invierno, las verduras, iban sacando. Y tenían a su vez las verduras en la quinta, que ellos cocinaban, e iban a buscar, las cebollas, las cosas... Bueno con mi mami, teníamos la casita ahí cerca de los abuelos, y teníamos, y tenía una quinta grande que cosechábamos de todo...” (A.M, e.p. 2023)

“Mi abuela tenía ovejas y algunas vacas. Criaban gansos, patos, gallinas. La cosecha era papa, trigo, todo lo que se da en la tierra, arveja, habas, que les servía para el invierno. Y las manzanas... cortaba orejones, las pasábamos por un hilo y las colgábamos, una vez que estaban secas, para hacer una compota. Después las ponías a remojar o para jugo o ñaco. Y la ciruela esas chiquitas, las juntábamos, las poníamos arriba en un piso que tenía la casa, y extendía una arpillera y ahí desparramaba todas las ciruelas que también se secaban. Cuando estaban secas las guardaba en una bolsa. Todo para el invierno, claro...Yo le ayudaba a juntar

guindas, ciruelas. Si, tenía una tierra hermosa. Tenía unas quintas. Y sí... la gente antes era baqueana porque elegía la tierra, no era que le daban cualquier tierra. Algo que produzca bien... Mi abuelo trabajó mucho con mis tíos ahí arriba, con carne, bueyes, leña cortaban, caña colihue, antes se compraba mucho la caña, varilla para alambrado, leña...antes no había motosierra, todo con hacha. La leña se vendía larga. Yo solía pelar caña allá arriba con mi abuelito. Se nota la huella de carro hasta bien arriba.” (Oscar Simoneta, e.p. 2023)

“Con mi esposo hacíamos manteca y vendíamos manteca. Teníamos vacas así que ordeñamos. A las 6 de la mañana estábamos ordeñando y vendiendo manteca. Después me enseñó mi hermana a hacer quesos, ella sí sabía. Como también tenían vacas hacían quesos” (Hemergilda Ancaten, e.p. 2023)

“[A]ntiguamente sembraba mucho la gente... Porque todos tenían sus carros y sus bueyes. Ahora ya no hay más carros, no hay más buey, no hay nada. Pero ahí yo le contaba que mi vieja se acordaba, cuando ella era muchacha. Estaba soltera, quedaban dos hermanas solteras. Y los padres ya iban a sacar papas, agarraban el carro y agarraban chacras grandes. Podían estar una semana ya sacando papas. Y bueno, les pagaban en papas, en bolsa de papas. Así que después se traían las bolsas de papas en carro de vuelta. Antes se manejaban mucho los carros. No había otra movilidad... Por ejemplo, el abuelo mío que era Zapata tenía sus capitales. Tenía como dos o tres yuntas de bueyes, todo eso” (Ernesto Cárdenas, e.p. 2023).

“Antes se esquilaba a tijera, no es como ahora. Se les decían los esquiladores, por ahí salían a caballo. Pero yo esquilaba las ovejas que tenía yo nomás. Después, varios que tenían pocas ovejas y no tenían esquiladores, yo iba ayudar. Y eso se cobraba por la lata, se le decía. A cada oveja que asistía le daban un cartoncito. Antiguamente, yo con el nombre de la lata, así que ahí después si un esquilaba treinta ovejas al día, entonces después tenía treinta cartoncitos...Yo aquí donde Salinas solía esquilarse siempre ahí...” (Ernesto Cárdenas, e.p. 2023).

“La familia de mi abuela si bien eran humildes, pero siempre cultivaban mucho, sembraban y vendían verdura. Siempre andaban bien, tenían animales aparte, tenían trigos, vaca, caballos. Tenían de todo. Hacían queso, de todo” (L.C.C., e.p. 2023).

Los pobladores actuales traen a la memoria otras actividades productivas que se desarrollaban colectivamente en el territorio y que también implicaban la circulación por un espacio de campos abiertos y el trabajo colaborativo: las trilladas.

“[E]llos sembraban mucho el trigo, trillaban, se llama era donde trillaban el trigo, amontonan en una parva, hacen un corralito de varas así, meten caballos adentro y dan vuelta los caballos, van dele pisar y van desgranando el trigo. Después lo van juntando y lo ventean para que quede más limpia y ella vendía trigo. La mamá solía ir allá, le compraba” (Oscar Simonetta, e.p. 2023).

“Mi viejo siempre hacía lindas señaladas acá. En la marcación se señala el ternero chiquito y se marca el año. Esa es la marcación. Bueno, ahorita, gracias a dios la sigo haciendo yo”. (Ernesto Cárdenas, e.p. 2023).

“Sí, se juntaban todos. Mi abuelo sembraba alfalfa de un lado, porque donde está la casa de mi abuelo que está la casita nuestra, ahora ya no queda, está mi tía, pero era la pareja de mi tío, el menor hermano de mi mamá quedó ella que nada que ver, porque quedó alguien que no, bueno, mi abuelo tenía sembrado alfalfa, trigo, hacían todo eso y se juntaba toda la gente. Igual que las señaladas. No, yo me acuerdo esas señaladas, que eran fuentones de ensaladas, que iba mucha gente. Mucha gente. Y lindo era...” (Ana Margot e.p 2023).

### **3.2 Relacionalidades y prácticas antiguas**

En este apartado reconstruiremos la memoria colectiva de los tiempos previos a la llegada de Parques Nacionales a la cuenca del Futaleufu en la provincia del Chubut, específicamente a la zona del lago Futalaufquen y El Maitenal. Durante los años en que se fue armando la población del territorio, las familias que allí vivían recuerdan que desarrollaban una vida comunitaria desde lógicas y conocimientos antiguos y territoriales. Entre los recuerdos más significativos sobre esa ocupación ancestral, las ancianas y ancianos de la región la reconstruyen en base a los siguientes tópicos: los usos de la medicina Mapuche, conocimientos antiguos, relacionalidad con seres no humanos, eventos colectivos, la productividad en el territorio, y los campos abiertos.

#### **3.2.1 El telar y los tamangos: “esto es lo que hacía la abuela cuando hacían el telar”**

Entre el conocimiento antiguo de la zona las abuelas y abuelos sabían producir sus propias vestimentas. Algunas de ellas realizaban telar y otras los zapatos llamados *tamangos*:

“Mi abuela se levantaba y se ponía pañuelo en la cabeza...Después hacía los tamangos. Con caña los hacía mi abuela. Después aprendí a hacerlos de cuero de vaca. Un calzado muy sano, económico porque lo haces todo de cuero. Ahí no compras medias. Retobo se llama lo que te moves, de arpillera. Los cordones eran de tiento. No había por qué gastar un peso en el calzado... La ropa había que

cuidarla como oro. Un parche sobre otro...sí, a veces de las polleras viejas de ella, me hacía pantalones a mí” (Oscar Simonetta, e.p. 2023).

“Mi abuelita hacía de todo. Hacia telar. Y eso quién sabe dónde lo aprendió, vendría de allá con eso. Tejía fajas con dibujos, ponchos. A la lana la teñían toda con puro calafate, maqui, me acuerdo. Con pañil. Hacían una mezcla ahí y sacaban de todos colores. Me acuerdo que tenían el corredor ahí y trabajaban las telas, los ponchos y no lo vendía, era más intercambio. Por ahí ellos agarraban y por ahí hacían cosas y lo daban a quién necesitaba, y hacían trueque. Y esto es lo que hacía la abuela cuando hacían el telar” (Abel Zapata, e.p. 2023).

“Y después para hacer porque mi abuela le daba uso, bueno mi mamá también, el huso y con la maquineta, la rueca, y teñía la lana con las, las puntas, [...] Las raíces de calafate, maqui. Sí se acuerda de eso. Se juntaban a lavar las lanas, el recuerdo mío es que llevaba a lavar la lana al río. Y ahí nos hacía unos [esconchitos] y mientras jugábamos ya lavaba la lana en el río” (A.M, e.p. 2023)

“La finada tía Candelaria hacía telar, pero yo nunca aprendí. Yo hacía con palillos, pero no mucho porque la vista no me acompañaba” (Hemergilda Ancaten, e.p. 2023)

“También había tejedoras. Mi abuelo me dijo un día que su abuelito tejía. Por parte de mi mamá, mi abuela también usaba vestimenta” (Belén Salinas, e.p. 2023)

### 3.2.2 Mapudüngun y Pewma: “era como una charla de sueños”

En la narrativa de algunos nietos y nietas del territorio recuperan el recuerdo de que hubo abuelas y abuelos que sabían hablar en Mapudüngun;

“La abuelita María Romero (abuela materna de Oscar) era hablante de Mapudüngun. Después había otro tío de apellido Salinas... Me acuerdo de algunas palabras que sé que ellos usaban, pero eso lo empecé a ver ahora. Pichin, por ejemplo. Tengo mucho, si es el Lawen, se re usaba, Mi abuela, para todo había un Lawen. De las comidas también, nosotros comíamos mucho milcao, mote” (Belén Salinas, e.p. 2023).

Algunos mayores actuales también recuerdan que el abuelo Juan Ancaten y Felidor Salinas tenían conocimiento sobre la lengua Mapuche:

“Y mi papá le decía pariente a Don Juana Ancaten. Porque mi papá le gustaba joder así, hablar en Mapuche, le gustaba. Y mi papá que decía ‘mari mari’, ‘kürüf’... se ponía contento el indio. No, no hablaba nada mucho mi papá. Algunas palabras” (Alfredo Cárdenas, e.p. 2023).

“Mira no es por nada, pero yo me acuerdo que dichos de gente había. Estaba Don Salinas, era un hombre de por allá arriba... Este tenía mucho, mucho dicho. Dichos, pero cuando... como ser en una marcación... Ngelay [pulku]...decía de vez en cuando... quiere decir que no hay vino. Y después cuando quedaba sin plata decía ngelay.. ay no me acuerdo la palabra de plata cómo era. Kulliñ puede ser... me acuerdo de esos dichos que tenía él. Ngelay kulliñ. Sí, kulliñ era nombrado también así” (Ernesto Cárdenas, e.p. 2023).

“El abuelo hablaba en Mapudüngun siempre, sí, sí. Él hablaba así o llegaba alguien y lo saludaba también. Llegaba y nos saludaba. siempre nos hablaba así. O el saludo, lo que sí se mantuvo fue el saludo de dos besos” (Ana Margot , e.p. 2023).

Otros conocimientos relacionados tenían que ver con los Pewma (sueños significativos) (ver Parte II, punto 5). Por ejemplo, Abel, Alfredo y Hemergilda explican los momentos del día en que se puede contar o no un Pewma:

“Hay un sueño que es para contar en la mañana y otro a la tarde. Y el sueño que no tenés que contar también no me acuerdo. Pero hay sueños que no los tenés que contar a la mañana para que no pasen” (Abel Zapata, e.p. 2023).

“Y eso es... hay muchos que tienen esta costumbre. Hay algunos que se levantan, empiezan a contar los sueños. Y hay otros que no tienen costumbres de contar los sueños, pero algunos lo cuentan enseguida cuando se levantan nomás. Me soñé tanto. Y ahí va la costumbre. Sí, que los abuelos se contaban los sueños, sí. Porque uno estaba contando los sueños y el otro también dice yo me soñé esto otro, y es una charla de los sueños. Porque por ahí dice que hay sueños que se te parecen realidad, viste, cuando estás soñando. .. Mi papá nomás decía ‘Anoche me soñé con los indios de Chile allá’...sí, eran los familiares de él, los hermanos...No quería soñarse con la gente de allá porque le daba tristeza” (Alfredo Cárdenas, e.p. 2023).

“Entre ellos sí [se contaban los sueños] Mucho. Sí, los suyos si los sueños, sí. Claro, soñamos. Yo me soñé allá arriba Sí, y hace poco, eh. Sí, lindo todo lindo. Sí como antes, es como íbamos ahí caminábamos y veía todo como era antes, siempre, siempre recuerdo. Porque ahora no hemos ido, después que se ha incendiado, pero

todo verde, muy lindo, los árboles grandes, coihues, el roble que dice mi mami, yo me acuerdo, eh, las canaletas esas de agua, que el ruido del agua, la piedra grande que nos sentábamos a comer el cole que nos hacía la abuelita...” (Ana Margot e.p. 2023).

Para el Pueblo Mapuche-Tehuelche las lecturas de *pewma* es una de las diversas actividades epistémicas, para restaurar los conocimientos dañados, fragmentados, olvidados, influenciados o perdidos (Ramos y Rodríguez 2020). De acuerdo con esto, la epistemología de la restauración puede hacer sentido cuando Alfredo recuerda que a su papá le daba tristeza soñar con sus familiares que quedaron del otro lado de la cordillera.

### 3.2.3 Los usos y conocimientos de la medicina Mapuche: “*Mi abuela, ella me enseñó para que era cada lawen*”

Existe un amplio reconocimiento a la presencia de las/os Machi en Puelmapu (Argentina) como un fenómeno reciente que obedece al proceso de *reconstrucción* o *restauración* (Ramos y Tozzini 2021: 61) del mundo Mapuche posterior a las campañas de exterminio y genocidio llevadas a cabo por el Estado argentino a fines del siglo XIX. En efecto, los roles asociados a la sanación (L<sub>awen</sub>ngelu) quedaron subsumidos bajo otras denominaciones para poder sobrevivir: “Y como el contexto histórico de ese tiempo era muy jodido, porque había mucha persecución, la gente hasta se cambiaban los apellido todo. Era negar todo eso como una forma de sobrevivir”. Tal sería el caso de curanderas(os) y parteras, entre otros roles que mantuvieron velado el conocimiento antiguo asociado a la medicina tradicional e indígena. Los habitantes del área de Futalaufquen recuerdan la presencia de numerosas *curanderas* en el pasado, nombre que habría sido empleado en reemplazo del de *Machi* “porque la Machi era muy relacionada con la brujería también”.

En este territorio vivían varias familias que recordaban los usos ancestrales de una gran cantidad de plantas y prácticas curativas. Incluso a algunas mujeres de la zona también se las reconoce como curanderas<sup>9</sup> y parteras, en Mapudüngun, son llamadas Püñeñelchefe (parteras) y/o como L<sub>awen</sub>tuchefe. Entre las mujeres recordadas con estos roles se nombraron a Honoria Salinas, María Romero, Elisa Zapata y Dolores Huechicoy. Estas personas son conocedoras de la medicina Mapuche y de las propiedades del L<sub>awen</sub> para su uso curativo. El L<sub>awen</sub> es el remedio hecho a base de ciertos elementos de la naturaleza, particularmente de plantas, animales o minerales, pero cuya obtención y uso se rigen por conocimientos más amplios sobre las fuerzas (Newen) del entorno y de las normativas

<sup>9</sup> En otros territorios de Puelmapu, como son la meseta y el ámbito oceánico, se ha dado cuenta de este fenómeno, reconociéndose numerosas curanderas que fueron incluso nombradas en sus tiempos como Machi, como son María Epul, Manuela Thomas, entre otras.

Mapuches de vinculación con los ancestros y con el territorio (Sabatella, 2011, Santisteban, 2019). Entre los relatos, son varias las familias que recuerdan el uso del Lawen:

“Mi abuela, ella me enseñó, para que era cada lawen, juntarlo. Porque hay lawenes [sic] que en distintas épocas no están, entonces eso se juntaba. Y si no era buscar. Para todo había un Lawen. Cada comida también, atrás había una tacita de Lawen. Si no se usaba lo que estaba ahí en la taza, se salía, pero siempre era la energía del Trayenko... Siempre dejar algo a cambio” (Belén Salinas, e.p. 2023)

“Si, carqueja, planta de pañil ella tenía, natre. Dicen que es una planta celosa, si va otra persona y la corta dicen que se seca. Y puede haber sido porque años que estaba eh, y de repente se secó, se secó entera hasta la raíz, y eso es porque tiene que ir a cortar una sola persona” (Oscar Simonetta, e.p. 2023)

“yo de chiquita aprendí dónde había pañil por ejemplo, ahí, entonces cuando necesitábamos íbamos a buscar. Tenía un árbol para lavarse la cabeza, porque antes no había shampoo tampoco. Hay un árbol específico que usaba el agua. Ese es el wuautro” (A.M, e.p. 2023).

“La medicina con la que la gente se curaba con puros yuyos... es algo como antiguo así, pero siguen estando y siempre dejan a alguien. Si porque antes la gente siempre usó los yuyos, los lawen los usaron siempre, Es algo muy usual, como ser el palo piche. El palo piche es un lawen muy usado por la gente acá, para los riñones y eso se usa mucho la ortiga para lavarse, el wuautro que también se usa para lavarse la cabeza, así como un jabón. El ciprés, acá está mucho el ciprés, la corteza se usa para la gripe. Si la gente siempre usó. Aquí hay un hombre llamado Simonetta que sabe mucho... Y ahí compartiendo con la gente más grande me enseñaron esas cosas, sobre cómo preparar la carqueja, para que era, un montón de cosas de Lawen” (L.C.C. e.p. 2023)

Las prácticas de curar y sobre la medicina ancestral tienen su propia historicidad relacionada con la continuidad de la transmisión de los saberes heredados de los antepasados en la privacidad de ciertas familias. Los años en que “curar” aplicando saberes Mapuche estuvo entre las prácticas clandestinas, es un presente en el que cada vez son más quienes se están preocupando por restaurar en los territorios. Entre los conocimientos relacionados al uso de plantas medicinales, es necesario “pedir permiso” y “dejar algo a cambio” cada vez que es utilizado un elemento de la naturaleza. Así también, estos saberes se solían transmitir como “secretos”, debido al resguardo que se tuvo durante muchos años

por la persecución y negación de este tipo de epistemologías no occidentales por parte de las agencias colonizadoras estatales y religiosas:

“pero igual hay muchas cosas que todavía siguen. Como secretos que hay en el campo, secreto para una cosa, secreto para otra. Secretos para amansar un caballo, secretos para que una vertiente no se seque, eso siempre me lo dijeron. Que cuando querías limpiar una vertiente y no se seque, como un Menuko, una aguada donde brota agua. Vio que a veces aparecen y desaparecen, vio que hay que limpiarlo solamente con la mano, no usar ninguna herramienta ni nada, y al lado plantar un árbol y de esa manera es como que no se seca, va a seguir ahí siempre. Esa es la forma que usaban para sacar agua antes. Después si hay un montón de cosas, lo del ñanco también que está muy presente”. (L.C.C, e.p. 2023)

“Mi abuela siempre usaba el natre. Siempre lo hacía con limón o si no, porque era muy difícil que tuviera limón, ella hacía unas tortillas de cuyi ...un yuyito que sale, es ácido, es rico. Tiene varias hojitas, parece trébol y varios palitos largos y tiene mucho juego. Crece una florcita amarilla. Crece por ahí, casi siempre en la barranca, cuando está la tierra media blanca. Es conocidísima. Esa juntaba varias, las molía y hacía tipo tortilla y las ponía a secar. Tenía siempre 2, 3, 4 de esas, pero ya le quedaba 1 o 2 y juntaba más, guardaba para el otro invierno. Y eso, agarraba un par de natre, ponía a hervir, y le ponía un pedacito de esa tortilla. El natre amargo y eso ácido, fuerte. Ahí te daba en la noche, calentito, pero bien tapado tenías que estar, no tenías que agarrar frío, porque si te agarraba frito te hacía peor. Te agarraba un golpe de frío, una recaída. Pero para el resfrío, 2 o 3 días lo tomabas, y al otro día tomabas tilo, mejor frío, a la mañana. Porque eso (el natre) te hace transpirar un montón” (Oscar Simonetta, e.p. 2023).

“La gente antes tenía mucha fe. Diría que me voy a curar y me voy a curar... Muy probable que haya venido con esa experiencia de allá. Mi abuela, ella me contaba, tenía un problema en un pecho, ella agarro y tenía inflamado y empezó a ponerse pañil con agua bien caliente, con un trapo, hasta que lo hizo que madurara, como que atrajo esa infección para la piel, para afuera, y después agarró un pedacito de vidrio e hizo un tajito y listo. Quedó un cosito medio arrugadito, pero sanita, no fue al médico, ni nada” (Oscar Simonetta, e.p. 2023).

“si yo tomo carqueja, pañil, menta...La carqueja para el hígado, es lo mejor que hay para el hígado...Después de la comida con mucho limón y eso me hace bien para el

hígado. Cuando me siento medio jodido corro a los yuyos... tomó también tapina". (Hemergilda Ancaten, e.p. 2023)

Conversando con Hemergilda, Abel y Alfredo ellos y ellas recordaban a las parteras del lugar, como sabias conocedoras de la atención a los partos. Si bien se las reconocía con el nombre de matronas o parteras, esto se debe a que en varios lugares –tanto en Argentina como en Chile-- los conocimientos y funciones de roles Mapuche se mal tradujeron al castellano, producto de la evangelización y la discriminación hacia los saberes Mapuche.

“[Y]o no iba al médico para tener a los chicos. Yo tenía a mi partera. Y mis chicos salieron sanitos. Dolores Huichicoy era. Solía andar a caballo, viendo las mujeres que estaban embarazadas. Estaba por todos lados, era muy buena partera” (Hemergilda Ancaten, e.p. 2023)

“[E]lla los sacó a todos. También venían, parteras de todos lados. La llamaban. Sabía andar a caballo también. Si la iban a buscar y ella se venía de a caballo. Vivía en el lago. Capaz que eran del lago. Porque los Huichicoy son del lago. Capaz que vivieron ahí siempre. Sí. No tenía ningún problema. A caballo, a pie, como sea. Creo que en ese año había puro churque, viajaban a caballo nomás. Si no se irían en carro. Parteras les decían. A las dos. A Elisa y Huichicoy también” (Abel Zapata, e.p. 2023)

“Matrona le decían a Elisa Zapata. Ella era solicitada para todos lados. Y aprendió de la madre, porque la madre también atendía” (Alfredo Cárdenas, e.p. 2023)

Aun habiendo algunas personas con roles especializados dentro del territorio del lago Futalaufquen, los conocimientos sobre los usos del *Laweñ* se fueron transmitiendo a través de las generaciones en todos los hogares. En las primeras décadas, la población se curaba en el mismo territorio, aplicando los saberes heredados en ámbitos domésticos sobre medicina Mapuche.

“[E]n la familia sí, te hacían remedios, te hacían remedios caseros. Pero en la familia nomás. Ya se sabía que tenían que tomar. A nosotros nos daban jarabe de cebolla por la tos, lo preparaba mi mamá. El natre, que se toma para el resfrío, todo eso, sí, eso lo hacían. Lo primero que hice cuando hice esta casa, planté un pañil. Mi papá le decía matico. Matico se llama en Chile. Me voy a tomar un té de matico, tomaba siempre. Y así se lo preparaba, pero hay que dejar secar la hoja y después que está seca, ahí es el té, con agua hirviendo, dejar reposar un ratito y es rico, y sin azúcar. Así de las cosas que curaban recuerdo la corteza del ciprés también sirve

para la tos. Y después la nalca. La raíz de la nalca dice que cura, para cuando tienen golpes, se toma también” (Alfredo Cárdenas, e.p. 2023).

“Después la flor del sauco, también es buena para la tos. Las flores. Antes había mucha tos. Cuando estaba muy jodido, que tenía mucha tos un chico así, le daban la leche de yegua” (Alfredo Cárdenas, e.p. 2023).

“Y bueno, está el ñancolahuen, que es el que cura siete enfermedades. Ese es muy famoso. Siempre se habló del ñancolahuen. Yo me quise traer para acá, para plantar. Y dicen que no, que no se va a enfriar acá. Es muy celosa la planta esa. Y se da en la altura nomás” (Graciela Parada, e.p. 2023).

“A mi hijo lo llevamos a ver a una curandera... Antes estaba eso de tirar del cuero. Eso era muy corriente, eso hacían... como que era algo muy bueno, eso de tirar del cuero, viste. Pero mucho estaba esa creencia. Tirando del cuero se curaba el empacho. La finada Elisa Zapata, ella era mayor que mi mamá y ya sabían muchas cosas. Si antes para tener familia la iban a buscar a la señora, porque antes era así. De esa manera” (Ernesto Cárdenas, e.p. 2023).

Estos últimos relatos no solo nos cuentan acerca del ejercicio cotidiano de esta medicina, sino también los vínculos y la frecuente circulación entre las distintas familias de la región cuando las familias buscaban a las parteras y curanderas.

### **3.2.4 Las convivencias con los seres no humanos del territorio**

Las formas en que las personas organizamos nuestras experiencias sensibles del mundo se materializan en las formas en que percibimos e interpretamos el paisaje en el que transcurren nuestras vidas. De esta manera, el territorio del lago Futalaufquen también se constituye por criterios ontológicos que, diferentes a los naturalistas —aquellos guiados por la ciencia occidental—, establecen la existencia de seres no humanos que conviven con las personas, pautando formas específicas de relacionamiento. Estas existencias no solo son percibidas y respetadas, sino que también son constitutivas de las subjetividades de las personas. En consecuencia, el territorio también es el espacio de estos encuentros con fuerzas que se instancian en Menuko, luces, animales, piedras y cuevas:

“Llancahue es como un lugar precioso, un lugar de Llangka. Son una piedra particular. Puede ser esas dos cosas. Por lo que estuve averiguando, en Nahuelpan lo que le dicen las llancas es como algo valioso, como una piedra. Puede ser que era un

lugar valioso para él por eso le decía Llancahue, o puede ser porque hay una piedra blanca ahí que hay muchas, que puede ser las llancas igual”. (L.C.C, e.p. 2023)

Algunas de las historias que emergieron espontáneamente en las narraciones de los habitantes de Futalaufquen mencionaron la aparición esporádica de la denominada “luz mala”. Ernesto Cárdenas recuerda “un caso” que le marcó la vida:

“Una vuelta veníamos de allá de la villa en la tarde, en verano. Yo juego al fútbol también. Y justo nos encontramos ahí, en un lugar, en un comercio, allá en la villa, saliendo para acá, que ahí nos juntamos, ahí donde Monje, para comprar algo ahí. Y andaba de a pie mi amigo, y yo también de a pie. Así que vinimos juntos...Y de repente veo una luz desde abajo de la cancha de carrera. Y pensamos que venía alguno con linterna, porque una la luz chica se veía, y no mucha altura. No le di bolilla yo, pensé uno de a pie con linterna...Y ya cuando iba medio enfrente así, ya vimos que era muy raro porque iba despacio, y así se agachaba y subía a esta altura más o menos, y ahí mismo nos dimos cuenta de que no era la misma persona. Y cuando se agachaba más abajo se veían las piedras abajo. Ahí ya dijimos ¿y esto? Así que más encima, y ya nos sorprendió, mirando. De repente agarra derechito para donde estábamos nosotros...Y no venía directo, venía así. Subiendo y bajando. Así que llegó hasta enfrente y repente es como que estábamos nosotros. Dejó una luz larga para afuera, y se escondió enseguida para atrás de la cantina, pero fue muy rápido lo que hizo eso, eh. Ahí se dio cuenta de que era algo que no sabía que había gente ahí, en donde estábamos nosotros, porque venía muy piola, pero cuando venía más cerca, de repente dejó como la cola de la luz. Muy rápido hizo así, agarró para el lado del río. Quedamos bastante helados. Nunca me había pasado un caso así... Demoramos en ir a mirar, y ya había cruzado el río y agarró la huellita, que va para la villa. Después cuando tenía que ir a la villa y volver en la noche solo, ya no venía tranquilo. Y bueno, ahí quedó este caso. El tema es que esa es la luz mala. Nosotros hemos escuchado conversaciones de la luz mala. Ese comentario lo había escuchado...” (Ernesto Cárdenas, e.p. 2023).

En ciertas aguadas o mallines se instancian las fuerzas del territorio, materializadas en el cuero del agua o en un animal, como el caballito blanco o el cuero del agua. No todas las aguadas son iguales, pero a través de estas apariciones, los Mapuche van reconociendo algunos Menuko por las fuerzas (Newen) que en ellos habitan, y los Kimün (conocimientos) que estas tienen. Estas fuerzas suelen ser nombradas como los “dueños” (Ngen) del Menuko con fines de traducción al castellano. Estas mismas concepciones que nos explicaron varios integrantes de la comunidad:

“... cuando era chica íbamos a lavar al trayenko que pasa por detrás, el Paillako, íbamos a la mañana, porque después al mediodía no se podía, porque estaba el cuero del agua. Nunca se venía casi al lago, porque ahí si andaba todo lo del agua. Lo malo. Era tener respeto por no ir. Del que más me acuerdo que se hablaba era del chonchón y después en mi caso me acuerdo del tema de los sapos. Como que era malo. Era un daño, algo malo. No se podían ver sapos. Me acuerdo de animales que llegaban raros, era porque algo malo había pasado” (Belén Salinas, e.p. 2023).

“Una viejita que estaba, la señora Baldomero (Doña Emilia), decía que ella ha visto, allá en la piedra de los patos que le llaman, esta piedra que está allá de Bermúdez para acá. Que ahí había visto un caballito, arriba de la piedra. Eso contaba. Un caballito chiquito así era dice, pero que estaba parado arriba la piedra. Y cuando los vio a, no sé con quién iría, se largó al agua. Pero como nadie nunca más lo vio. Ahí quedó” (L.C.C. e.p. 2023)

“En la noche empezaban a ver cosas, escuchaban cosas. Dice que veía un caballo blanco. La casa de ellos dice que era una casa de madera, y afuera toda una pampa grande limpita, ni un árbol y dice que en la pampa se veía un caballo blanco que se abalanzaba en la pampa, y dice que le decía a la señora mirá, mirá el caballo, ese de quién será”.

Las relaciones con los distintos elementos del entorno también pueden entenderse como comunicación, incluso, como conversación. Por ejemplo, ciertos comportamientos de animales o algunos fenómenos de la naturaleza –vientos, remolinos, lluvias, erupciones volcánicas, nevadas—pueden estar transmitiendo mensajes o manifestando evaluaciones con respecto a las acciones humanas. De esta manera, Alfredo Cárdenas interpretan la presencia del ñanco como señal a codificar en los viajes:

“Eso es como una creencia ¿no? Si vas y si te da la frente, dicen que te va bien. Si te da la espalda, ya no sirve el viaje. Algunos dicen que hasta se vuelven. Cuando van así de viaje, y les da la espalda, se vuelven” (Alfredo C., e.p. 2023)

Cada elemento de la Mapu (tierra) tiene un Ngen, fuerza o espíritu, dueño de la naturaleza silvestre, que le da vida y asegura que no deje nunca de existir. Los Ngen también se aseguran de mantener una relación de respeto y de cuidado entre el hombre y la naturaleza. Es por esta concepción que el conocimiento Mapuche se basa en la existencia de ciertas pautas de convivencia con el entorno, que pueden ir desde “pedir permiso”, hacer Ngillatun o simplemente “dejar tranquilo”.

Otras de las manifestaciones que son parte de los conocimientos antiguos que conviven y exigen respeto es reconocido como el Renü-- traducidos –post evangelización—como salamancas o diablos-- (Cañumil y Ramos, 2011). Según las historias del lugar este puede aparecer en forma de zorrino:

“Y después está la otra que nadie la hacía. Que hay que salir a jugar a la tabla con el zorrino a las 12 de la noche. Dicen que vos salís y llevas la taba. Y cuando te encontrás al zorrino en la noche le desafías a tirar la taba, y dicen que el zorrino tira la taba, pero eso nadie lo hizo. Porque dicen que al salir a las 12 de la noche, no es el zorrino el que anda, dicen que es el diablo que te aparece. Y te aparece hecho zorrino. Y dicen que vos tenés que tirar la taba toda la noche con él. Y cuando el diablo se quiere ir, porque el diablo cuando llega el día se va. No está en la noche, no está en lo oscuro el diablo. Así que cuando llega el día, lo tenés que dejar ir, y tenés que seguir tirando la taba. Y dicen que el zorrino larga por la boca como una piedrita así. Y esa la agarrás y no lo dejás ir. Pero con esa piedra tenés todo lo que querés después...Una vuelta, no sé, me contaron que, por allá, encontraron una piedra así, pero no sé qué hicieron con la piedra. Dicen que había, no sé si era un ciprés, estaba partido derechito así che, para abajo. Y estaba la piedra abajo, como una piedrita así. Eso lo escuché, pero qué hicieron no” (Alfredo Cárdenas, e.p. 2023).

Desde esta última concepción, se trataría de un portal para pactar con “los brujos” la adquisición inmediata de conocimientos extraordinarios: “dicen que el zorrino larga por la boca como una piedrita así. Y esa la agarrás y no lo dejás ir. Pero con esa piedra tenés todo lo que querés después”. El renü puede estar en cualquier lado, por ejemplo, puede ser una cueva o un determinado animal. Se manifiesta de diferentes maneras. Si uno se encuentra con un Renü, lo más importante es la actitud que uno vaya a tomar. No se debe tener miedo sino respeto, frente a estas apariciones se debe actuar con conocimiento, sin dudas, sin temor, sin indecisión, es decir, con Kiñe rakizuum (un solo pensamiento).

La gente del lago Futalaufquen, en el curso de sus vidas cotidianas, ha ido produciendo caminos, texturas y contornos al pisar y circular habitualmente un terreno familiar. Sus trayectorias se entranan en una red enmarañada de huellas a través del paisaje mismo. El territorio es, entonces, el espacio en el que se sostienen los fundamentos filosóficos más profundos de la medicina ancestral; es el espacio donde se materializan los intercambios con los seres no humanos; es el espacio de las convivencias sociales como comunidad; y es el espacio donde se han ido desarrollando colectivamente las tareas productivas.

Los estudios sobre estos conocimientos Mapuche han definido la pertenencia de numerosas entidades a lo que se ha dado en denominar “panteón mítico” o religioso Mapuche (Faron, Grebe et al 1971, 1972, Foerster 1993). Algunas de estas ya han sido referidas en la sección anterior (seres espirituales, Pewma, antepasado, etc.). Entre los relatos recopilados en terreno en la comunidad Paillako, se destaca la mención espontánea de aquellas entidades que han sido tipificadas como Wekufü o espíritus negativos, en tanto que son antagónicos a la vida social Mapuche o más específicamente no disponen de una facultad de socialidad productiva si no destructiva (Course 2011). Esto se relaciona también con la actividad denominada “brujería” que es práctica de los/as Kalku y “embruajamientos”, palabra utilizada post procesos de evangelización en la zona. Asimismo, el reconocimiento de estas entidades supone a la vez la existencia de una serie de prácticas y conocimientos encaminadas a garantizar la protección de las personas humanas, como es el uso de las denominadas Contra. En este sentido, las familias del paraje del lago Futalaufquen recuerdan las normativas sobre el quehacer al encontrarse con algunas de estas fuerzas como el Renü (diablo) en forma de zorrino o el Chonchon<sup>10</sup> (ave de mala suerte). Se hará mención a continuación a este campo semántico correspondiente al ámbito de la brujería, los seres negativos y las defensas. Estos saberes son constitutivos de las historias familiares del territorio.

### *El Chonchon*

Existe un amplio reconocimiento en el área del Futalaufquen a la existencia del Chonchon, correspondiente a una “mutación del kalku”. En las memorias esta es una fuerza muy antigua que se presenta en las ruka (casas). Se presenta como una extraña ave de plumas, formada a partir de una cabeza humana de la que nacería garras afiladas y unas enormes orejas que usa a modo de alas para volar. Esta criatura emite un fatídico grito que sonaría "tué, tué", siempre aparece porque la persona que lo escucha está cerca de la muerte.

“El Chonchon por lo que he escuchado acá sería como una mutación del kalku que sería el brujo que la mayoría del tiempo se lo tiene como alguien malo, pero eso depende. Es como una mutación que sale hacer su trabajo que sería como un si quiere hacerle daño a alguien, en la noche dice que se acostaba sobre la cama, se frotaba el cuello con un ungüento y la cabeza, no sé qué más haría ... y era como que la cabeza se le despegaba del cuerpo y de las orejas le salían alas y eso salía a la noche a volar así. Pero nunca lo podían ver si, se escuchaba el grito no más. El grito es como desgarrador. Yo nunca lo escuché, pero mi chaw [padre] sí y mi abuelo igual. Mi abuelo dice que antes era común y dice que gritaba a veces cuando andaba

<sup>10</sup> En algunos casos es mencionado como Chon-chon, Quilquil, Totué o Tué-tué.

y no era que te iba hacer nada a vos, pero es como que gritaba arriba de cada ruka que pasaba. Pasaba por arriba de la ruka y pegaba unos gritos, pasaba arriba de la otra y se escuchaba que gritaba así y pasaba por arriba de la otra casa y se escuchaba. Y mi abuelo cuando le pasaba así salía y le decía que le vaya bien, que tenga buen camino. Cuando pasaba era mejor saludarlo, decirle que le vaya bien no más. Pero después lo jodido decían que era cuando llegaba a una ruka y empezaba a gritar encima de la ruka y ahí sí que no se iba. Y empezaba y de repente se escuchaba el grito ensordecedor encima de uno, y de repente se escuchaba más lejos. Se escuchaba cerca y lejos, como que te empezaba a volver loco el grito. Y salían para afuera te agarraba el daño. Después hay historias de gente que lo volteaban, lo bajaban a propósito no más para reírse, porque había gente con poder igual que dice que lo podía bajar al brujo, lo podían bajar al brujo y este quedaba ahí dando vueltas gritando, pero después había que volverlo a que salga, era como una maldad que se le hacía al brujo para decirle que lo descubriste así. Hay diferentes maneras. (Lemu Cruz Cárdenas, e.p. 2023).

Estos seres que habitan el territorio junto con las personas no son buenos ni malos, pero exigen que se los trate desde ciertas pautas de comportamiento. Estas son parte del conocimiento Mapuche y se fueron heredando de generación en generación. Así como el padre y abuelo de Lemu ya le había enseñado qué hacer cuando se encontrara algún día ante un Chonchon, la gente del lugar sabe reconocer estas existencias y actuar apropiadamente frente a ellas. Este no solo es un conocimiento heredado y compartido, sino también altamente valorado, porque permite estrechar y orientar beneficiosamente los vínculos con el territorio.

Así relataba Ernesto Cárdenas sus experiencias con el Chonchon:

“Antes de unos años, yo me acuerdo de esas historias. Y mirá, yo era como Julián, chiquitito, y de repente en invierno pasaba, o en primavera. Y en toda la población se gritaba un grito. Y el grito ¿ustedes lo han escuchado, saben cómo gritaba? Porque el grito es muy raro para hacerlo como grito... Porque eran como tres grititos juntos... siempre pasaban por acá, y mi viejo sabía silbar, miraba para afuera, qué tenga buen viaje decía. Mirá lo que hacía... Y bueno, ahí estaba el comentario que nunca se supo, ni sé lo que es, si es el alma de la persona, pero los gritos se escuchan clarito... Mi papá siempre decía que nunca había que estar en contra de eso, nunca gritarle mal. Siempre decía él ‘que tenga buen viaje’.

(...) Yo me acuerdo de otro tema que pasó. Eso fue más adelante ya. Le pasó al hermano mío, al mayor, Alfredo. Ya que estamos en la historia, les voy a contar esta. De repente, en la noche, medio temprano, arriba de la casa porque estaba un chonchón. Algo parecido a un grito. Uno se daba cuenta enseguida de que no era ningún pájaro. Y de repente acá había unos álamos en esos años, alto. De repente parece que estaba arriba del álamo. Y de repente casi al lado de la casa. Y nosotros dormíamos en la parte de arriba, así que se escuchaba, como si estuviera arriba. No, qué julepe. Así que mi hermano le gritó a Alfredo. Che Alfredo ¿vos escuchas esto que está pasando? Sí, che... Y bueno, pero ahí decían que si salía Alfredo para afuera lo cagaban embrujando, o salía él, o ella. Pero por Alfredo era que lo que querían... Estábamos asustados. Porque estaba ese chonchón arriba. Y sabíamos que era muy jodido eso. Pero eso sí que nunca me olvido”. (Ernesto Cárdenas, e.p. 2023).

“Y otra cosa que es contra, cuando pasa el chonchón es la cabeza de yegua, colgarla así...Recuerdo una vez que a un hombre le hicieron daño con el chonchón. Mi abuelo vivía con él y le dijo que vaya porque el chonchón lo visitaba todas las noches gritando y que busque una cabeza de yegua. Cuando la busco, mi abuelo con una tiza roja le hizo una estrella de salomón, se dibuja sin levantar el trazo, de 5 puntas, eso en la frente de la yegua, y le dijo que coloque eso en la puerta, como una contra para el chonchón”. (Lemu Cruz Cárdenas, e.p. 2023)

Según las personas que los vieron, estos pueden tener la apariencia física mitad humana y mitad animal, o tomar una forma completamente humana. En todos los casos, la parte humana suele llamar la atención por su cabeza en el aire. En el lago Futalaufquen son muchas las personas que contaron haber visto o escuchado hablar del Chonchón.

### *Experiencias de “brujería”*

Debido a estos eventos traumáticos y violentos de la historia sobre el Pueblo Mapuche Tehuelche, el Kimün (conocimiento) Mapuche fue reinterpretado bajo los nombres de “brujería”, “curanderismo” y “yuyerismo”. No obstante, a pesar de la evangelización y discriminación hacia los saberes Mapuche, las experiencias relacionadas con estos conocimientos fueron resguardados a lo largo del tiempo en las vidas cotidianas de las familias, y esto es así porque este conocimiento fue envuelto en los recuerdos, en las experiencias personales y colectivas, en las historias evaluadas como verídicas:

“Como ser en esos años se nombra mucho el embrujamiento. Y la historia que ella misma contaba. Que ahí tenían un vecino, donde estaban ellos, mucho más del río

desaguadero, baja desde arriba, recto viene, y pasa por la casa de ella, y allá hay más pobladores, para arriba. Y muy arriba había una pareja, un matrimonio, no sé si tendría algún hijo. Eran muy pobres. No tenían animales, no tenían nada. Vivían de lo poco que podían, del trabajo que podían hacer. Y cada tanto llegaban a pedirle algo a ellos. Qué sé yo, por decir un poco de azúcar, un poco de yerba... Doña Elisa, le contaba a mi mamá, que ya era mucho, que ya no le convenía tanto pedirle a ella nomás, y después nunca devolvían, porque no tenían de dónde sacar. Así que un día llega a pedirles si no tenía un pan de jabón para lavar ropa. Así que ella le dijo que no tenía, le mintió. Le mintió, pues ya no le quería prestar más... se fue enojada la señora, se fue de vuelta. Y el comentario era que quiso embrujarla a ella, la quiso embrujar. Y bueno, ahí el comentario que había en esos años, que cada persona tiene un poder. Pero a veces, por más bruja que sea, no puedes embrujar a cualquier persona, porque hay otras que también tienen poder. No sé qué tenía la persona, que a cualquiera no le podía embrujar. Y dicen que de repente, cuando pasa eso de que le negó el jabón, a los poquitos días, el marido de ella se empezó a sentir muy mal. Estaba caído, decaído, ya fue a Esquel para ver un curandero o no sé qué médico fue a ver, y no sé qué le dieron. Y no, y siguió cada vez más caído. Y ahí dice que el marido, cuando se empezó a sentir mal. Dice que le dijeron ‘mirá, no es por nada, pero esto ha de ser culpa tuya. Porque te quisieron embrujar a vos y no pudieron, por eso lo embrujaron a él’, y murió de eso el hombre. Dicen que el hombre en la aldea estaba más o menos ya, pero estaba mal, mal, mal. Y dice que cuando se oscurecía, de repente parecía que tiraban piedras arriba del techo. Y ella escuchaba también, y su hijo también escuchaba. Cuando se oscurecía, dice que escuchaban cosas. Y bueno, el marido fue, no se levantó más, falleció de eso.

Y ahí era que contaba la gente, los comentarios quedaron, que el poder que tenía ella, la otra señora, no la pudo embrujar a ella. Pero al no poder embrujarla a ella, lo embrujó al marido. Se ve que el marido ha tenido otra debilidad, se puede decir, no sé qué sería, que lo embrujó. Y murió de eso el marido. Mi viejo siempre tenía ese recuerdo, porque se sintió recontra mal cuando falleció, porque aparte eran compadres, vecinos...” (Ernesto Cárdenas, e.p. 2023).

#### **4. Creación del Parque Nacional Los Alerces**

El 11 de mayo de 1937 y mediante el Decreto N° 105.433/37 se declara reserva con destino a Parque Nacional, a la Reserva Nacional “de los Alerces” (juntamente con las reservas Lanín, Perito Moreno y Los Glaciares). No fue hasta el 28 de abril del año 1945 cuando

finalmente, la reserva fue declarada Parque Nacional (Ley 9504 y Ley 19.292). Así este Parque integra el Sistema Federal de Áreas Protegidas de la Argentina (SIFAP) y, como área de jurisdicción nacional, es administrado por la Administración de Parques Nacionales a través del régimen establecido por la Ley N° 22.351.

Según es detallado<sup>11</sup> por la misma institución del Estado, los objetivos de su creación se orientaban a la conservación de esta zona que había sido caracterizada por sus “riquezas naturales” y por ello se exigía su devenir en tanto reserva para:

“evitar que se siga destruyendo una parte ponderable del patrimonio nacional...” ; “...cuidar la fauna y flora autóctonas, amenazadas por la explotación irracional del particular, reservando a tal efecto lugares privilegiados por factores naturales, para facilitar su acceso y estimular el turismo hacia ellos, propendiendo a su conocimiento por el pueblo...” (PNLA 2019:16-17)

Ahora bien, respecto a la creación del PNLA son dos los énfasis a realizar. Por un lado la facultad que la Ley 23.351 en su Artículo 11° otorga a la Administración de Parques Nacionales (APN de aquí en adelante) de expulsar a quienes considere intrusos o reubicarlos, por medio del uso de la fuerza pública (Ley 22351<sup>12</sup>/Art 11°). Puesto que en el mismo apartado se especifica que “sólo podrán residir aquellas personas cuya presencia en el lugar resulte indispensable para su vigilancia; y las personas vinculadas a las actividades que se permiten en los mismos”(Ley 22351). Por otro lado, tenemos en la misma legislación pero en sus artículos 4°, 5° y 6° la explicitación a la prohibición de “toda explotación económica con excepción de la vinculada al turismo” (Ley 22351/Art 4°) y por ejemplo la “explotación agropecuaria, forestal y cualquier tipo de aprovechamiento de los recursos naturales; la pesca comercial; la caza y cualquier otro tipo de acción sobre la fauna, salvo que fuere necesaria por razones de orden biológico, técnico o científico que aconsejen la captura o reducción de ejemplares de determinadas especies” (Ley 22351/Art 5°)

Únicamente por razones de “Seguridad Nacional” definidas por la misma APN y en consulta con el Ministerio de Defensa, se permitía la permanencia en la zona de aquellos y aquellas que APN denominaría “pobladores”. La regulación de su morada en estas tierras se realizaba sin embargo reflejando inestabilidad e inseguridad a los mismos por medio de los

---

<sup>11</sup> El documento al que haremos referencia es el Plan de Gestión del Parque Nacional Los Alerces 2019 – Tomo 1 al que consignaremos en el cuerpo del texto entre paréntesis como PNLA 2019 (Parque Nacional Los Alerces) . El mismo se encuentra disponible en: [https://sib.gob.ar/archivos/PG\\_Los\\_Alerces.pdf](https://sib.gob.ar/archivos/PG_Los_Alerces.pdf)

<sup>12</sup>Ley 23.351 disponible en <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-22351-16299/actualizacion>

Permisos Precarios de Ocupación y Pastaje. De este modo el Estado Nacional y la APN reconocían que al momento de promulgación de estas leyes y decretos, de un momento a otro, había personas que pasaron a quedar “inmersas”(Parques Nacionales 2019:78) dentro de los nuevos límites trazados. Debido a que esos permisos revestían de carácter de personales e intransferibles, esto es que una vez que fallece la persona designada en dicho permiso, el mismo perdía la vigencia. Recién en el año 1999 por medio de la Resolución PD 154/1991 se otorgaron 24 permisos en el Parque Nacional los Alerces (Parques Nacionales 2019:78), demostrando las décadas de precarización que las familias que pasaron a integrar al conjunto de “pobladores” debieron enfrentar. Sin embargo, esto aplicó únicamente para aquellos en esta precaria regularización, pero en convivencia con este accionar de reconocimiento al mismo tiempo una serie de intentos de expulsiones y relocalizaciones fueron puestos en marcha. Resultante de investigaciones previas, los trabajos de la Dra. Carolina Crespo (2014) detallan la preocupación por clasificar a los residentes de estas áreas en vistas de reconocer las amenazas para el ejercicio de la soberanía nacional frente al país chileno. Explica Crespo que en el censo de 1937 en el Parque Los Alerces se diferenciaba exclusivamente a la población según su origen nacional como: “argentinos”, “chilenos” y “otros” (Crespo 2014). En base a los resultados obtenidos se esperaba “proceder a la eliminación de aquellos pobladores con malos antecedentes y de los que estén ubicados en zonas boscosas, trasladando a estos últimos a otros lugares” (Dirección de Parques Nacionales, 1938: 71 citado en Crespo 2014: 168-169). Asimismo, las fichas que conforman este censo contenían, un apartado titulado “antecedentes y observaciones” en el que se puntualizan aspectos vinculados con su “comportamiento moral, penal y laboral” (Crespo 2014). También resultante de varios años de investigación histórico-antropológica en la zona, la Dra. María Alma Tozzini ilustra este momento histórico inscribiéndose en un proceso más amplio a nivel territorial puesto que las dinámicas que fueron aplicadas en el PNLA ocurrieron también en otras zonas de la Patagonia, donde la APN devino también responsable de las expulsiones de las poblaciones Tozzini (2014). Tozzini se remite al mismo censo con el que trabajó Crespo (2014) y especifica que según el registro, de 154 habitantes que tenía el área, 105 eran identificados como chilenos. Sin embargo la antropóloga nota que los criterios que primaron para desalojarlos era que fueran pobladores de malos antecedentes y los que estén ubicados en zonas boscosas haciendo referencia a las investigaciones de Giussiano y Sánchez Reiche (2002). Es por ello que ya es reconocido en diversas investigaciones (Balazote y Radovich 2009; Valverde 2009; 2011; Trentini 2014; Valverde, Impemba y Maragliano 2015; Solera 2018; Pell Richards 2019) que la APN fue una institución que bajo el lema de la conservación de las reservas se encargó de despojar del territorio, expulsando indígenas y criollos pobres, en pos de “mantener” las áreas, limitando las actividades productivas

tradicionales (Tozzini 2014, Crespo 2014) detalladas en este documento haciendo referencia a los artículos 4º, 5º y 6º de la Ley 23.3551). Es necesario reconocer además la inequidad al momento de aplicación de dichas normativas puesto que estos autores han llamado la atención acerca del hecho de que las normas no eran tan estrictas cuando los habitantes de las zonas incorporadas a la nueva administración eran familias de alto nivel económico (Giussiano y Sánchez Reiche 2002, Tozzini 2014). Durante un primer momento a algunos pobladores se los dejó permanecer previo “pago de pastaje”, creando una nueva figura administrativa, que en muchos casos funcionó como expulsora directa de aquellas familias imposibilitadas económicamente de cumplir con la exigencia (Giussiano y Sánchez Reiche 2002, Tozzini 2014). Es frente a esta situación, señalan los autores, que muchas familias deciden volver a Chile por el Paso Puelo, instalándose en Segundo Corral. Los desalojos los ordena Parques Nacionales, pero los ejecuta Gendarmería Nacional (Tozzini 2014:64).

Finalmente, como bien nota Crespo (2014) la historia de los avasallamientos del Parque no fue visibilizada por completo, sino que se fue situando en esta sostenida tensión de “de reconocimiento-invisibilización”, en el que sólo parcialmente se ha ido restituyendo lo omitido en el ámbito público y de una manera particular al interior de determinados documentos oficiales (Crespo 2014:184). La particularidad de este proceso condiciona fundamentalmente no solo las memorias sino las vidas de quienes debían atravesarlos. Los desalojos, la ilegalidad de sus acostumbradas prácticas de relacionalidad entre vecinos, intercambios y sustento de vida (Valverde 2011) y afectó la forma en la cuál estos eventos podían ser entendidos y vividos puesto al trastocamiento que oponían y en segunda instancia como fueron transmitidos. De este modo se conjugan y como veremos en los apartados siguientes, formas de acercarse a esos momentos vividos por integrantes de la Lof.

#### **4.1 El correlato de la creación del PNLA: desalojos, relocalizaciones y despojos**

El siguiente apartado se estructurará de modo tal que refleje las consecuencias y efectos que tuvo como correlato la creación del PNLA. Aunque las cuestiones históricas y teóricas ya fueron retomadas más arriba, aquí nos centraremos en cómo dichos momentos fueron vivenciados y posteriormente cómo son narrados por quienes se reconocen damnificados del mismo.

Ernesto Cárdenas Rosales supo confiar en la palabra de quienes eran autoridades de la APN que prometieron su relocalización. Hemos visto que dentro de los motivos para llevar a cabo la reubicación podía ser el ubicarse en zonas boscosas, cuestionamientos de índole

moral que pesaban sobre los pobladores según afirmaban los guardaparques o porque estas familias sostuvieron actividades consideradas en detrimento de la conservación de estas áreas. Las tierras en las que su familia vivía eran reclamadas por la APN para emplazar una pista de aviación. Debido al peso que tiene “la palabra” para el Pueblo Mapuche, operando en la misma equivalencia que un contrato confió y dejó su lugar. No obstante, fue la APN quien no cumplió su parte en ningún sentido. Su nieto lo cuenta de este modo:

“A ese lugar Parques se lo adueñó de mala manera en ese tiempo. Se lo sacaron como de palabra. A mi abuelo le dijeron que le iban a dar otro lugar y mi abuelo accedió a que se haga la pista de aviación ahí. Después lo empezaron a hacer cantera. Es como que parques empezó a usar todo ese lugar antes de que este alambrado igual, pero era todo un espacio abierto eso.” (Lemu Cruz Cárdenas, e.p. 2023)

La palabra deviene institución para el Pueblo Mapuche en tanto forma parte de los modos en los cuales se respetan los acuerdos. Podríamos hacer una equivalencia con un contrato, puesto que ese es el nivel de legitimidad que tiene lo que se expresa desde la palabra. El hecho de romper con ello, daba cuenta de las tumultuosas relaciones que los pobladores sostenían con los trabajadores de la APN. La relocalización del abuelo Cárdenas además, fue por un motivo específico y finalmente su territorio fue utilizado como cantera, es decir, para hacer extracción de piedras en dicha zona, actividad que en la legislación del Parque se encuentra penada. Como veremos, la legalidad-ilegalidad de ciertas prácticas estaba siempre en tensión. En los primeros años, además de la novedad de tener que estar bajo dicha regulación entonces, se sumó la imposibilidad de poder saber con claridad cuáles actividades eran las permitidas y cuáles no. Debido a que la lógica que ordenaba y clasificaba estas prácticas eran la de la conservación y soberanía, la misma no hacía sentido con las lógicas que territorialmente e históricamente primaban. Como por ejemplo el Trafkintu. El Trafkintu es un modo de intercambio Mapuche que engloba no sólo la posibilidad de proveerse de lo que hace falta sino también que refleja las relacionales y reciprocidades que son las que priman en este intercambio. Es decir, en el Trafkintu quienes intercambian también lo hacen, como es definido desde los estudios más clásicos de la Antropología Económica (Mauss, 1979 [1923-4], Malinowski, 1986, Sahlins, 1983 [1974]) representando personas morales. Es decir, no únicamente a título personal, sino que también en nombre de las familias, comunidades y hasta el Pueblo en sí en caso que expandamos la escala. En la zona se recuerda así:

“Mi abuelo una vez que empezó a tener animales comenzó a vender carne acá a los alrededores, hacía Trafkintu...Dinero casi no había en ese tiempo. Era poco dinero, muy escaso. A mí me consta porque yo siempre encontré monedas antiguas y la más

antigua que hay es de 1930. De ahí para atrás no se encuentran monedas, es medio raro encontrarlas. Porque de esa época para acá había circulación del dinero... La gente también vendía leña y caña colihue, eso lo llevaban en carro también antes de que este la ruta por acá derecho para Esquel y allá lo intercambiaban por harina, por vicio, por todo . Venían con los carros cargados de alimento y allá dejaban la leña y la caña colihue era muy usada para hacer muebles y eso”. (Lemu Cruz Cárdenas, e.p. 2023).

Como el interés no está orientado a sacar rédito alguno, puesto que no se ocupa una lógica mercantilista, la idea de equivalencia tampoco opera. Lo que se busca es poder contribuir al vecino con lo que le hiciera falta y viceversa. De este modo también, ciertas familias se iban especializando en la producción de ciertos bienes, siguiendo generalmente con lo establecido en su Kúpalme (ver también conclusiones de este informe). Kúpalme es un concepto Mapuche que refiere a los roles que existen dentro de cada familia, los cuales son transmitidos intergeneracionalmente, por ejemplo el ser Rütrafe (platero), Ngürekafe (tejendero/hiladero), o incluso roles políticos y político-espirituales como Longko, Machi, Wewpife, Pillañ kuse, entre otros (Course, 2011, Ñanculef, 2016, Cechi, 2020, Casagrande, 2021, Ramos y Cañumil, 2016).

Estas formas de relacionarse ancestrales del Pueblo Mapuche hoy en día persisten como también son reivindicadas. Sin embargo, las mismas fueron mermando con el paso del tiempo al verse interrumpidas por, y como vemos para este caso, la presencia de Parques Nacionales. En esta regulación de las prácticas y las moralidades, se fueron condenando actividades que dejaron de llevarse adelante por temor a las represalias y que condicionaron los vínculos de reciprocidad existentes e incluso la transmisión generacional de ciertos saberes como el hilado por ejemplo y las vestimentas que se hacían con esos saberes Mapuche. Los integrantes del Lof lo narran del siguiente modo:

“A mi abuelo le hacían problema por todo. Mi abuelo tenía animales, después empezó a vender carne . Primero le prohibía [APN] vender carne....

Pero como los intendentes de Parques van cambiando, depende de cómo se esté manejando la política en cada momento, el que es el intendente que hay acá puede favorecer a los pobladores o si estar totalmente en contra de los pobladores ...

Antes eran muy bravos. ¡Una vaca en la ruta ya te hacían terrible multa! Si vos no podías pagar la multa te llevaban las vacas. Te la llevaban “presa” hasta que vos pagues. Si no pagabas las perdías...

Mucha gente la desalojaron.....Mi abuelo intentó negociar con ellos, de tener más o menos una relación, pero igual no lo dejaban vivir. No lo dejaron vivir nunca y se enfermó así de eso dicen. Murió de repente en un ataque” (Lemu Cruz Cárdenas, e.p. 2023)

Desde las interpretaciones del nieto fue la angustia por las situaciones de hostigamiento constante que vivieron las y los abuelos en esos años, lo que enfermó Ernesto Cárdenas. Por otro lado, algunas nietas recuerdan también los momentos en que sus abuelas supieron enfrentar a esta institución, dejando esta experiencia en la memoria de sus familiares que recuerdan estos enfrentamientos:

“Mi abuela los sacaba a palos porque te hacían infracciones por cualquier cosa. Ella comercializaba verduras, por eso venían y hacían problemas” (Belén Salinas, e.p. 2023)

Las dificultades para sostener la vida en el territorio, favorecieron al éxodo de muchos pobladores. Alfredo Cárdenas lo resume así:

“Había mucha más gente y se podía trabajar. Se podía vender leña, se podían hacer muchas cosas para vivir, para tener plata. Pero después se terminó” (Alfredo Cárdenas, e.p. 2023).

Las pérdidas y los cambios transmitieron en las familias por medio de estas angustias, broncas y hasta el día de hoy los modos en los cuales sus familiares establecieron el trato con el PNLA se siguen revistando. Oscar lo materializa en la constante necesidad de pedir permiso:

“Me acuerdo de mis viejos, tenían que pedir permiso para algo y no le daban. Era casi siempre una negativa. Les creaba un problema para vivir. Era como que te prohíban, para que no avances. Porque realmente fue así. El resto de los años donde vivió uno también, yo como ser, iba a solicitar algo y sabias que te iban a decir que no” (Oscar Simonetta, e.p.2023)

En una línea similar recuerda Ernesto Cárdenas al narrar las preocupaciones de su padre decía:

“Mi viejo siempre decía, ese fue único error que hizo... Cuando llegó Parques, tenía que agendar cuánto capital tenía. Y él tenía... no sé si eran cincuenta ovejas...sesenta, y puso las cincuenta. Pero después empezó a aumentar las ovejas. Llegó a más de trescientas. Y como era todo abierto, había bastante campo acá....Pero en Parques figuraba un poblador por cincuenta ovejas no más, y él ya

tenía más de trescientas. Así que ahí dijeron no. El pastaje antes se pagaba todos los años...el pastaje para todos los animales, tantas vacas tanto... Y no podía tener más tampoco, así que le sacó [PNLA] las ovejas.” (Ernesto Cárdenas, e.p. 2023).

Como fue trabajado en investigaciones previas (Pell Richards 2019) el cambio en torno a quiénes y por qué debían “pedir permiso” en su territorio señala el quiebre entre los tiempos en que todavía imperaban sus propias cartografías y los de su inclusión forzada a los mapas que iba conformando el Estado-nación. El hecho de “rendir cuentas” a Parques y de tener que “pedir permiso” a la Administración, antes de tomar alguna decisión sobre el territorio, recuerda, una y otra vez, que Parques Nacionales es la principal autoridad en sus territorios, conformando estos recuerdos parte de las “historias tristes” en relación a los vínculos con Parques (Pell Richards 2019). Ahora bien, la práctica de “pedir permiso” es anterior a las diferentes presencias estatales y tiene, para los Mapuche, un “carácter socialmente performativo” (Sabatella 2016) en tanto crea alianzas y compromisos sostenidos por los códigos del cumplimiento de la palabra y de la reciprocidad. Desde el conocimiento Mapuche, se les “pide permiso” a quienes tienen mayor autoridad sobre algo, como por ejemplo, a “los que estaban primero”, ya sean estos humanos o no humanos. Por eso, se les pide permiso, sobre todo, a los “dueños/Ngen” de los lagos, de los bosques o de los cerros, porque esas fuerzas –Newen y Ngen— ya estaban allí, conocen el territorio e imponen sus reglas. La práctica de pedir permiso refleja los sentidos de los vínculos fuertemente territorializados que las personas establecen con el lugar. Por esta razón, cuando hoy mencionan la obligación de “pedir permiso” a Parques están presuponiendo y actualizando las “historias tristes” acerca de cómo el Estado impuso sus fronteras, sus límites y sus reglas, forzándolos a dejar las enseñanzas antiguas acerca de cómo relacionarse con el territorio y a subsumirse a la legislación de Parques (Pell Richards 2019).

En la zona se recuerda que los Ancaten vivían en uno de los lugares “más bonitos”, al lado del lago donde se formaba un valle. Pero producto de un incendio muere el *logko* de ellos, y como ya estaba Parques en la zona, los re-localizaron y no pudieron volver más a ese lugar pese a los reclamos. De un modo bastante similar sucedió por ejemplo con la familia Gonzalves, recuerda Lemu que:

“Quedó la viejita [Gonzalves] sola muy anciana...ya estaba Parques porque llegó en el 37 y la viejita tenía relación muy estrecha con mi abuelo... como parientes. La viejita le dijo [a Ernesto Cárdenas abuelo de Lemu] que le vendía la casa porque ella se iba a ir, porque Parques la nombró persona no grata dentro del parque. Entonces mi abuelo como no tenía casa...se quedó viviendo ahí. Era una casa de

barro y cañas Y la viejita se fue y quedó mi abuelo viviendo ahí...Y parques como que lo reconoció a mi abuelo viviendo ahí” (Lemu Cruz Cárdenas, e.p. 2023).

Al igual que la anciana Gonzalves, otras familias tuvieron que irse por conflictos con APN, como es el caso de los Millapan. Alfredo Cárdenas los recuerda como yendo “de acá para allá...” resultado de estos enfrentamientos:

“De acá se habían ido para el Percy. Estuvieron acá y después se volvieron para el Percy...Después cuando vino...tuvieron pelea con Parques porque ahí se fueron....

Porque Parques quería hacer todo eso, el hotel, el puerto, el camino. ..porque donde estaba Millapan, el camino pasaba por ahí mismo, donde hay unos guindos, allá. [donde está Prefectura] ... cuando empezaron con todos esos caminos, no se han encontrado bien” (Alfredo Cárdenas, e.p. 2023)

Como bien relata Ernesto, la gente vivía en campo abierto pero, la llegada de APN modificó, como venimos viendo, los modos de vida pero también el paisaje. Lejos de las acostumbradas ideas que se tienen desde el sentido común respecto a la conservación, en la práctica se recuerda que fue la misma institución la que pedía abrir caminos y alambrar los campos. Interviniendo de ese modo en el territorio:

“Por que eso fue lo que pasó acá ...antes la gente ocupaba todo. Era una reserva grande. Pero cuando llegó Parques les obliga hacer callejones por todos los caminos...a alambrar. Ya no podía andar ni un solo animal en el camino. Entonces la gente tuvo que alambrar todo y quedaron con un pedacito de tierra no más, todos quedaron con pedacitos, si mi chaw tiene re poquito” (Lemu Cruz Cárdenas, e.p. 2023)

Además de los nuevos caminos, los alambrados que funcionaron como estrategia de despojo territorial, también la institución empezó a borrar por ejemplo ciertos nombres de lugares que eran reconocidos así por quienes vivían y conocían el territorio. Podemos ejemplificar esto con el caso del Arroyo “desaguadero” como lo ilustra Alfredo Cárdenas:

“Incluso ese arroyo, siempre digo yo que Parques le cambió el nombre ¡de gusto! Le puso desaguadero ¡pero si ese arroyo se llama Arroyo Monsalve! Siempre se llamó Arroyo Monsalve, no Arroyo Desaguadero. Y bueno, y así después se fueron cambiando así” (Alfredo Cárdenas, e.p. 2023)

Encargados como autoridad en la zona, la APN se encargaba de las reubicaciones como fuimos viendo. La familia de Oscar también es una de las que lo vivió y recuerda:

“En la zona del Maitenal, les habían ofrecido que les hacían una vivienda allá abajo, en la villa, tipo un barrio.... dejabamos todo esto, todo entregado. No se que íbamos a hacer todos allá. Nadie quiso obviamente, no íbamos a tener donde sembrar ni una lechuga...No es la costumbre de ninguno acá. ¿Te vas a ir a amontonar allá? No es la vida de uno....

Ya cuando se quemó allá (en la zona del Kruger), salieron de allá [sus padres] y se vinieron acá al camping los maitenes. Esto era todo ellos. Ahí tenían chanchos, unas vacas, una carnicería. Estuvo muchos años viviendo allí. Ahí nació mi hermana mayor....” (Oscar Simonetta, e.p. 2023)

Luego de esos años vividos en el Maitenal, la familia de Oscar fue relocalizada a pedido del PNLA a donde se encuentran hoy. Es importante notar, que estos borramientos de la presencia de los antiguos a lo largo del territorio del PNLA atenta contra la conciencia espacial (Harvey 1977) que se inscribe en el paisaje. Este tipo de prácticas ejercidas desde el PNLA fueron condicionando a las personas Mapuche la posibilidad de narrar sus propias historias, sus pérdidas y todos los cambios que tuvieron que afrontar en contextos de amenaza a desalojos, multas y prohibiciones. Es igual de importante destacar que por eso muchas de estas historias se transmitieron intrafamiliarmente y aún no son de público conocimiento. Como vemos en estos párrafos, muchas fueron guardadas y por eso son traídas al presente pero como efecto de esa conciencia espacial que se interrumpe, al igual que la transmisión de otros conocimientos en general, es difícil para las personas Mapuche poder hacer sentido de las mismas y enunciar los reclamos de manera que sean realmente comprendidos desde sus consecuencias históricas y materiales.

La historia de Ernesto Cárdenas y su hijo también es verdaderamente representativa para abordar estas consecuencias y como resultado de por ejemplo, el otorgamiento de dichos permisos precarios de ocupación una familia puede ser desmembrada.

“[en la casa de Ernesto] se terminó quedando mi chaw ahí no más. Porque es lo que Parques les pide y es lo que le pide a la mayoría de la gente acá. Es que en los Parques los tienen con un permiso precario de ocupación, que no le reconoce el derecho a la tierra pero sí a la ocupación. Y a la vez es como una tierra fiscal. Les cobra el pastaje de los animales, a cada poblador le cobra por cada animal que tiene, es como un impuesto. Entonces este permiso de Parques la idea es que quede uno solamente a nombre de la población, y mi abuela antes de morir solamente lo dejó a

mi chaw como el sucesor sería....Mí chaw nunca le va a negar a los hermanos [que se fueron] que lleguen, que vivan ahí. Pero al único que le deja tener casa Parques es a mi chaw.” (Lemu Cruz Cárdenas, e.p. 2023).

En contraposición con estas historias, están en el recuerdo aún aquellas que rememoran cómo era la vida antes de la llegada de Parques, y cuando aún existían las posibilidades de sostener las relacionalidades con el territorio y los vecinos guiados por la formas Mapuche de vivir. Algunas de estas historias serán retomadas en el apartado siguiente para terminar de concluir el daño permanente que se generó en los conocimientos y formas de vida Mapuche por parte de la APN.

#### **4.2 La vida de antes**

Esta historia contrasta mucho con la vida como supo ser antes (ver punto 3). María Romero y Felidor Salinas fueron algunos de los abuelos que supieron transmitir a sus hijos y nietos cómo era esa vida antigua. Esta historia la tienen tanto Oscar, como Belén y Ana Margot y nos permite imaginar y así comprender lo drástico de la llegada de APN para las familias Mapuche del lugar:

“ellos [los abuelos/antiguos] llegaban y ocupaban y se acomodaron entre ellos, ni todavía había límites tampoco: ‘vos decis yo ocupo acá y vos te vas para allá’...se arreglaban así, porque cada cual tenían su ocupación de campo....

Mi abuelo [ver el nombre] trabajó mucho con mis tíos... arriba, con carne...bueyes... leña ... caña colihue. Antes se compraba mucho la caña, varilla para alambrado, leña...antes no había motosierra, todo hacha...Yo solía pelar caña allá arriba con mi abuelito....Mi abuela tenía ovejas y algunas vacas. Criaban gansos, patos, gallinas.

La cosecha era papa...trigo... todo lo que se da en la tierra...arveja, habas, que les servía para el invierno. Y las manzanas... cortaba orejones, las pasábamos por un hilo y las colgábamos, una vez que estaban secas, para hacer una compota. Después las ponías a remojar o para jugo o ñaco. Y la ciruela esas chiquitas, las juntábamos, las poníamos arriba en un piso que tenía la casa, y extendía una arpillera y ahí desparramaba todas las ciruelas que también se secaban. Cuando estaban secas las guardaba en una bolsa. Todo para el invierno, claro...[Juntaba] carqueja, planta de pañil ella tenía , natre” (Oscar Simonetta, e.p. 2023)

Al igual que hacía la abuelita de Oscar, Hemergilda recuerda de su infancia, cerca de “los Tardones” (familia Tardón) las maneras en las cuales se ocupaban de los cuidados. Allí,

muy vívidamente recuerda los álamos y manzanales que caracterizaban su territorio, y específicamente sobre el bienestar comentaba:

“Antes no tomábamos pastillas.... tomábamos remedio del campo. Es lo mejor que puede haber es el remedio de campo y yo no me olvido. Yo tengo por lo menos la carqueja -. la menta...el toronjil . Todo eso son los yuyos del campo. En el campo hay, nada más que ahora no le hacen caso. Primero es el médico ahora. Y cuando yo estaba en el campo estaba bien” (Hemergilda, e.p.2023)

A través del remedio de campo, como lo llama Hemergilda, las familias no solo estaban bien, además llegaban bien al mundo tal cual lo dice Hemergilda para el caso de sus hijos:

“Yo no iba al médico para tener a los chicos, yo tenía a mi partera...y mis chicos salieron sanitos” (Hemergilda, e.p.2023).

La partera reconocida en la zona se llamaba Dolores Huichicoy , Hemergilda piensa en ella y recuerda cómo solía andar a caballo, visitando a las mujeres que estaban embarazadas por todos lados: “era muy buena partera” (Hemergilda, e.p.2023) .

Hemergilda habla sobre el remedio de campo y se refiere a Dolores Huichicoy como partera pero por la forma en que lo narra está hablando sobre el Lawen cuando dice remedio de campo y el rol de partera de Dolores tal cual lo nombra es el de Püñeñeltuchefe. El Lawen engloba no solo las plantas que se usan para fines medicinales, orientadas al bienestar, sino que también incluye otros elementos que pueden hallarse en el campo o el territorio y contempla los saberes o Kimün Mapuche necesarios para poder incorporarlos en la vida. Estos conocimientos se van transmitiendo intergeneracionalmente, y por ejemplo como nombraba Oscar para el caso de su abuelita, el ir “juntando” el Lawen implica más que la simple recolección de las plantas. Para hacerlo correctamente y que cumpla su función, una serie de prácticas como la que nombramos más arriba de “pedir permiso”, esto es, comentar para qué se va a utilizar por ejemplo, formas de acceder o intencionar ir a cierto lugar, son puestas en marcha de manera tal que se activan relacionalidades con esas fuerzas o genh o newen que según el conocimiento Mapuche tienen agencia sobre las mismas –ver apartado 3.1.2–. Estos conocimientos Mapuche de igual manera pero específicos para su rol, intervienen en la posibilidad de desempeñarse como püñeñeltuchefe, conocido desde el castellano como partera. Pero esos conocimientos implican una forma de vida que se va orientando, como fue el caso de Dolores a cumplir con dicho mandato de recibir bebés y ocuparse del cuidado de las mujeres los primeros días. A su vez, igual de importante es el periodo de gestación donde las püñeñeltuchefe miraban a las mujeres y sabían las posiciones de los bebés, si debían moverlos e incluso eran las encargadas de transmitir todos los consejos/gülham que durante el embarazo había

que respetar para tener un buen parto. Como podemos ver a través de los recuerdos de los ancianos estas prácticas y conocimientos Mapuche eran las reguladores de sus vidas en el territorio.

El trabajo en la tierra era lo que caracteriza en el recuerdo del presente de ese tiempo antiguo. Ernesto Cardenas al respecto cuenta que:

“Antiguamente sembraba mucho la gente. Como ser los Rosales... Rosales hacía chacras grandísimas. Porque todos tenían sus carros y sus bueyes. Ahora ya no hay más carros, no hay más buey, no hay nada...”

[sus abuelos maternos] iban a sacar papas, agarraban el carro y agarraban chacras grandes. Podían estar una semana ya sacando papas. Y bueno, les pagaban en papas, en bolsa de papas. Así que después se traían las bolsas de papás en carro de vuelta” (Ernesto Cardenas, e.p.2023)

Además otro aspecto memorable son los fuertes lazos entre vecinos, que se ayudaban comunitariamente con el trabajo, ejemplificable aquí al respecto de la esquilada. Para ilustrarlo también hay un recuerdo de Ernesto Cardenas sobre este trabajo:

“Eso se cobraba por la lata, se le decía. A cada oveja que asistía le daban un cartoncito. Antiguamente, yo con el nombre de la lata, así que ahí después si un esquilaba treinta ovejas en el día, entonces después tenía treinta cartoncitos. Pero eran cartoncitos nomás. La lata se le decía, el nombre que tenía. Yo aquí donde Salinas solía esquilas siempre ahí...a Santos no le cobrábamos nada nosotros. Lo hacíamos por gauchada nomás. Porque andaba muy bien con nosotros siempre, viste. Y así cuando quería esquilas, siempre iba yo, Juan, Simonetta y después algún otro. Así que lo único que hacía él, bueno, que invitar el asado...” (Ernesto Cardenas, e.p. 2023)

Luego de la esquilada, también se mantenía todavía el telar, por eso es que Abel Zapata recuerda vívidamente a su abuela tejiendo:

“Tejía fajas con dibujo, poncho...con lana de oveja.

La lana la teñían toda con puro calafate, maqui, me acuerdo. Con pañil... Hacían una mezcla ahí y sacaban de todos colores.

Me acuerdo que tenían el corredor ahí y trabajaban las telas, los ponchos y eso” (Abel Zapata, e.p.2023)

Finalmente estos relatos tuvieron la intención de contar como han sido el resultado de los procesos históricos de territorialización (Grossberg 1992) que fueron distribuyendo la vida cotidiana entre sitios legítimos e ilegítimos de identidad, espacios permitidos de circulación y lugares donde se prescribe lo que se puede hacer (Grossberg 1992, 1996, Ramos 2005, Briones y Ramos 2016). Estas historias nos cuentan cómo se fueron creando las condiciones materiales y simbólicas no sólo para expropiar el territorio Mapuche en la zona del PNLA sino también para instalar la ilegitimidad de cualquier reclamo, porque el poder de estas configuraciones espaciales reside en su capacidad para reorganizar los modos de ser, actuar, las distancias entre sitios y sus formas de acceso (Grossberg 1992, Pell Richards 2019). La historia del PNLA se fue espacializando a lo largo del tiempo, de una forma tal que fue presuponiendo la visión oficial de la instalación del APN en la zona, reforzando las nociones de frontera, la dominancia de un paisaje sin indígenas (que desvaloriza otras formas de habitar en el territorio) y las imposiciones de un sistema económico único (que niega la autonomía de las personas Mapuche sobre sus territorios ancestrales). Es por procesos similares a estos Michael Taussig (1982) aclara que las construcciones de la historia oficial producen el Estado y la Nación –y sus versiones locales-- como una cartografía específica de inclusiones y exclusiones (Briones 2005). En este sentido, los “borramientos” de lo Mapuche en esta área, ahora dentro del PNLA y su invisibilización lograron en simultáneo los siguientes efectos: por un lado, enajenar el territorio a las comunidades Mapuche; por el otro, fortalecer una idea y un sentimiento locales de Nación.

## PARTE II

### PROCESOS DE CONFORMACIÓN COMO LOF

#### **5. La Lof Paillako en el marco de la Cosmovisión y Espiritualidad del Pueblo Mapuche**

[N]osotros llegamos acá en base a una espiritualidad ¿no? Que entre eso pasan muchas cosas también, porque viene el hecho principal de nosotros que fue [el levantamiento de] la Machi [chamán]. Uno de los motivos por el cual llegamos a unirnos acá fue eso, lo de la Machi [...]. Nos une un vínculo familiar, y nos une un propósito espiritual también, un vínculo espiritual, que se dio, que se dio acá por la

Machi. Que se ve que este fue el lugar que la eligió a ella para que despierte su Newen [fuerza]<sup>13</sup>

El primer antecedente que da cuenta del impulso por volver a poblar el territorio tiene relación con la identidad cuando, en palabras de Lemu Cruz Cárdenas, “empezamos todo el reconocimiento como Mapuche”: “Nuestra recuperación Mapuche comenzó antes de recuperar las tierras. Ya cuando vivíamos en el territorio que tiene el padre de la lamngen Belen [Salinas]”<sup>14</sup>.

En paralelo a este proceso, los indicios sobre la capacidad de Machi que portaba Mawün Jones, sobrina de Lemu y hermana de Santiago, comenzaban a hacer manifiesta la necesidad de acceder a un espacio físico donde desarrollar las ceremonias que la asunción de dicho rol demanda. Esta indexalidad del “don de Machi” regularmente se conoce a través de la llegada de una enfermedad (kutran) marcada por una visión específica (denominada Perimontun), y constituye un hecho característico –e incluso pedestre– dentro de la cosmovisión Mapuche, pero que en la realidad actual de la sociedad post-genocidio se erige en un hecho trascendental. En efecto, para que la Machil (Machi en proceso) pudiera desarrollar plenamente su vocación, se hacía necesario acceder a un espacio natural con presencia de diversos *Lawen* (hierbas, remedios), que facultara el contacto directo con las fuerzas de un territorio, y finalmente el emplazamiento de un *Rewe*<sup>15</sup>. En la realidad territorial del Pueblo Mapuche-Tehuelche, dicho requerimiento se transforma en una verdadera odisea, considerando la potestad jurídica del Estado (nacional y provincial) sobre la mayor parte de las tierras que antiguamente pertenecieron a este pueblo indígena. De esta forma, comenzó la búsqueda por un lugar propicio para el levantamiento de la Machi Mawün:

Sabés que nosotros, eeh, cuando mi hermana, cuando después que ella tuvo su Perimontun kutran [...] decidimos hacer una ceremonia, porque se iba a iniciar como Machil con la lamien, entonces, lugar que nosotros intentamos buscar, fue como lugar que no se dio nada, no se dio, no se dio. Y nosotros, particularmente con el peñi [Lemu] en ese momento, teníamos una organización familiar pero, era no estar reconociéndose como Mapuche [...] nosotros le comentamos que necesitábamos un lugar para hacer una ceremonia, que estábamos queriendo hacer una ceremonia en varios lados, y no podíamos, no había forma, y él dijo “ah, vengan a casa, vengan a casa” y nosotros decíamos “¿será?”. ”Vénganse a la casa” dice, fue

---

<sup>13</sup> Santiago, e.p. 2023.

<sup>14</sup> Lemu, e.p. 2023.

<sup>15</sup> Rewe significa literalmente “lugar puro”. Se suele traducir como “altar”, pero una traducción más acertada dice relación con la noción de “centro del mundo” o “árbol cósmico” tal como desarrolla Eliade (1973).

como que (...) Lo charlamos con mi familia, todos, volvimos a charlar con el peñi, y le preguntamos, si íbamos a hacer la ceremonia, y él dijo que sí. De todos los lugares que nosotros habíamos buscado, incluso yo estando asentado en un territorio, y teniendo un espacio físico para poder tener una persona como ahí ya de Machi, tener su casa todo, y hacer su proceso ahí, incluso no se dio ahí, se volcó todo acá, todo fue como que, terminó coordinándola

La mentada ceremonia de la entonces Machil tuvo lugar entonces, hace cinco años atrás, previo a la conformación de la Lof, ocasión en la que se rememora en la Lof que “tuvimos que dar un montón de explicaciones a un montón de gente”<sup>16</sup>:

[F]ue esa noche no más como que de repente empezó toda la ceremonia y se asustó la gente y empezaron todos a llamar a gendarmería de que algo pasaba y rodearon todo el campo ahí donde estábamos haciendo la ceremonia pero no se metieron . Hubo todo un operativo por afuera pero adentro no llegaron<sup>17</sup>

[N]os reivindicamos como Lof cuando empezamos a tener problema con Parques [...] decidimos hacer pública la situación que estábamos pasando ya por varios consejos que recibimos de quienes andaban en la lucha Mapuche, nos aconsejaron que teníamos que hacer un comunicado público. Y ahí surgió poner el nombre del Lof Paillako. Cuando recuperamos el territorio acá, teníamos que darnos a conocer públicamente y la Machi nos aconsejó que sigamos con ese nombre con el que nos reivindicamos<sup>18</sup>

En esta narración, se deja al mismo tiempo constancia de la razón del nombre mismo de la comunidad Mapuche-Tehuelche, Paillako, el cual obedece a un elemento geográfico que predomina en el sector:

“[P]aillako responde al arroyo Tranquilo que se llama [en castellano], que nosotros decidimos pasarlo al Mapudüngun. Pero en realidad el arroyo Tranquilo es todo una confluencia de agua que viene todo de acá arriba de este wingkul [cerro] que son puros Menuko [ojos o nacientes de agua]. Todo esto son Menuko, aunque parece

---

<sup>16</sup> Lemu, e.p. 2023.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

que este arroyo<sup>19</sup> que cruzamos recién parezca un trayenko [cascada], no, brota de la tierra de abajo”<sup>20</sup>

La determinación de los familiares para concretar el importante objetivo que tenían en mente fue tal que consiguieron más allá de cualquier dificultad que se les pudiera presentar en el camino: “[N]osotros seguíamos porque ese era el objetivo, llegar acá. Ese era el objetivo [...] Entonces, tenemos que llegar, tenemos que llegar, y así fue”. En esta travesía se tenían en mente las trayectorias que habían seguido los antiguos: “poder tener ese reflejo de decir, no hay fronteras. Nuestra gente decía que tenía que llegar a un lugar y llegaba”. Además de la justificación que los futuros miembros de la comunidad encontraban en la narrativa histórica que habían heredado de sus mayores (y de la cual ha existido reconocimiento formal en el ordenamiento jurídico nacional, como es el reconocimiento de la preexistencia de los pueblos originarios), resultó de una importancia crucial el amparo que los mismos encontraron en empalmar con la cosmovisión de su Pueblo, a través de la vinculación y reciprocidad con el territorio, y la guía que recibieron tanto de parte de las Machi, como de las denominadas señas del lugar:

“Y el hecho de llegar ¿no? de llegar a un lugar nuevo, yo creo que mucha gente lo debe saber, mucha gente de campo que los animales también como que tienen una reacción. Y, y acá los animales fueron recibidos por el territorio, y hoy en día están acá. Y yo creo que la gente del campo sabe que los caballos grandes no, nunca te van a cambiar querencia, siempre van a querer volver a su lugar, de origen. Entonces eso también es como muy, muy representativo digamos de la aceptación así. Eso de ser aceptado por el territorio, igual, y por los lugares”<sup>21</sup>

A través de este eje, se dará cuenta en detalle de las estructuras epistémicas que presenta dicho marco cosmovisionario para la interpretación y desarrollo pleno de la comunidad, demostrando la consonancia entre las formas desarrolladas por los integrantes de la Lof Paillako con la generalidad del Pueblo Mapuche-Tehuelche. Se comenzará por dar cuenta de los procesos de construcción identitaria, para luego avanzar hacia la especificidad del rol de Machi, y el relacionamiento con el territorio. Finaliza la sección con evidencia de legitimación extra-comunitaria, a través de la re-construcción de vínculos con otras comunidades originarias del área.

---

<sup>19</sup> El conocimiento acabado de las numerosas características geográficas del espacio territorial hablan también de la existencia de vínculos históricos y profundos conocimientos acerca del lugar. Por ejemplo, ya “cuando chicos el trayenko grande, el Lawen (remedio) se recolectaba ahí” (Belen, e.p. 2023). Ver sección 5.7.

<sup>20</sup> Lemu, e.p. 2023.

<sup>21</sup> Santiago, e.p. 2023.

## 5.1 Construcción de persona. Identidad y performatividad

La confluencia de los actuales miembros de la Lof Paillako fue posible en un “momento en que cada uno estaba haciendo su propio recorrido identitario, buscando sus raíces”<sup>22</sup> (ver punto 6). De esta manera, una primera faceta que emerge con relación a la legitimación de la comunidad dice relación con el auto-reconocimiento como Mapuche, que en el caso de algunos de los integrantes de la Lof se dio como un proceso de toma de conciencia que espeja aquel más general que se ha producido a escala de Pueblo. Son comunes las contadas entre la generación actual de jóvenes Mapuche-Tehuelche, a la que corresponden la mayoría de los miembros de la Lof Paillako, acerca del derrotero que han seguido sus trayectorias biográficas (ver también punto 6) una vez que, como señala Lliuto, “empecé a reconocirme como Mapuche, [cuando] empecé a decir que yo era Mapuche”. Y es que, en su caso, recibió de parte de sus abuelos la noción de que, a diferencia de quienes nacían en las ciudades, “mi abuelo era el Mapuche, mi abuela era la Mapuche”. Esta idea, que en sentido técnico habla de las múltiples formas que adquiere la “negación de la contemporaneidad” [*denial of coevalness*] de las formas indígenas en el presente (Engelke 2018), encuentra su asidero y firme reproducción en el espacio de las escuelas, cuyo impacto en la desestructuración de la vida social de las comunidades trascendió la imposición física de nuevas temporalidades y espacialidades interrumpiendo la transmisión y reproducción inter-generacional de la cultura: “Por esto no, de que lo enseñaban [en] las escuelas, habitaban, existían, todo en pasado”. Constituido en un marco hegemónico para pensar la realidad en sentido amplio, no es infrecuente que en muchas familias se haya acabado por suscribir a la ideología que niega la contemporaneidad de lo indígena, frente al riesgo existencial que entrañaba lo contrario. En otros casos, sin embargo, e independiente de las fuertes presiones de índole económico que gatillaron por ejemplo sucesivas migraciones en el seno de diferentes familias -que son también una constante a lo largo y ancho del territorio Mapuche y Mapuche-Tehuelche-, la consciencia de la propia identidad permaneció como un núcleo irreductible que logró mantenerse, más allá de sus transformaciones:

“En mi familia en ningún momento de mi crianza y de habitar la mapu se negó o se dejó de lado el ser Mapuche. Mi mamá, ñuke yem, recordaba “soy Mapuche”. Mis tíos, si bien lo hacían como folclórico, siempre saludaron “mari mari, ta kuyfi”. En mi crianza siempre estuvieron esos aspectos culturales. Quizás eran más folklóricos. Mi tía es hilandera y teje telar Mapuche. Yo también me hice hilandero”<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Santiago, e.p. 2023.

<sup>23</sup> Hueque, e.p. 2023.

“Mi abuelo también, este, por ejemplo cuando ellos envejecieron los llevaron a vivir a Bariloche, el campo quedó solo, entonces cuando varios años después mi hermana más grande volvió a ese campo, entonces mi abuelo como que le daba una guía con respecto al territorio, en el sentido de ser cuidadoso y no sé con la vertiente, o esto que él sabía que nosotros nos reconocíamos Mapuche a él le volvía el recuerdo y nos contaba un montón, desde lo espiritual un montón de cosas también y él creía mucho en esas cosas. Nos daba así como la validez de que existían esas cosas. Por eso nos contaba que cuando era chico participaba en Trawün [reuniones] como que ese era su rol de chiquitito, escuchaba historias de la gente que había conocido a Kallfukura<sup>24</sup> [...] Mi abuelo murió con casi 95 años tenían ellos dos, eran personas re grandes cuando murieron, y hace dos a tres años que fallecieron ellos”<sup>25</sup>

“[M]i abuelo estaba contento, él creía que era incluso la forma de recuperar, parecía que era un buen camino porque él mismo contaba la pobreza, la hambruna todo lo que lo llevó a tener que vivir en Bariloche, las cosas que tenían que pasar con su mamá, él hablaba de todas esas cosas de las [...] de los milicos decía él, de los militares como que él siempre fue re consciente de esa parte. Y cuando nosotros le contábamos, emm, de, de dónde, del camino que estábamos transitando como familia, él nos re acompañó. Participó con nosotros en un camaruco...

Él tenía varios así conocimientos, de prácticas que se hacían antes, me decía me voy [...] Y cuando le invitaban lo convocaban otras comunidades para participar, porque además era hablante

[L]o convocaban para ir, por ser una persona grande con Kimün, que hoy en día es lo que falta y por ahí se necesita un montón la participación de las personas grandes para las ceremonias, sobre todo por la forma de expresarse, de hablar, del conocimiento, la... el entendimiento de las señas, todas esas cosas, mi abuelo era... Sí el Llangkapiwke que es una práctica que se hacía en las ceremonias, mi abuelo lo había visto hacer y había hecho cuando era chico [...] es como tomar el piwke [corazón] vivo de un animal [...] Pero no lo practica ya últimamente porque es algo que se perdió y no mucha gente se lo llevó ese conocimiento, no se pudo seguir...” (Lliuto, e.p. 2023).

<sup>24</sup> Juan Calfucurá (1778 – 1873) o Kallfukura (Piedra azul en Mapudüngun), Toki del Pueblo Mapuche, nombrado cacique general de la Pampa por el gobierno argentino, lideró a través de numerosas alianzas la resistencia frente a la primera etapa de las campañas de ocupación emprendidas en Puelmapu, que desembocaron en la mal llamada “Conquista del Desierto”.

<sup>25</sup>Lliuto, e.p. 2023.

Una categoría que aparece ligada a la del reconocimiento es la del *recorrer*, instancia a través de la cual se hace posible una búsqueda y recuperación de aquellos conocimientos, así como fortalecimiento de aquellos que han permanecido, de manera de posibilitar el retomar una relación de continuidad con la cultura indígena diezmada por el genocidio. Es este mismo recorrer el que marca el camino de la reconstrucción, descrito como el proceso que enmarca “como estamos volviendo todos, el pueblo, como estamos volviendo todo como antes”:

[C]uando uno es más consciente se, ya entrás como en eso del ser Mapuche, estas cuestiones de la reconstrucción, aprender, bueno, recorrer territorios que se dice mucho, porque uno va buscando también de dónde viene<sup>26</sup>

[C]apaz que recorrés mucho o recorrés poco, pero, de algo le ayudó esa comprensión que encontró el peñi [Lemu], porque él llegó acá y, y llegó con ese objetivo de recuperar tierra, y la recuperó [...] el territorio vio, lo acompañó en todo su recorrido, le formó su pensamiento, y está acá<sup>27</sup>

A nivel más profundo también, se reconoce el carácter performativo que produce el auto-reconocimiento en términos de la identidad, siguiendo a Okazaki 1999, tanto en un nivel étnico (cultural) como ontológico (existencial), lo cual se va configurando a través de la práctica y reforzamiento cotidiano de los vínculos de reciprocidad con el territorio (ver más abajo sección 5.4), como es por ejemplo el Ngellipun (rogativa):

[P]orque por ahí la gente no lo entiende ponele, pero, yo creo que hay un cambio grande entre que uno se reconoce y empieza a hacer Ngellipun, a la vida que tenía antes, hay un cambio en uno, de causa espiritual, y en el entorno, y en todo, y en la forma de vida, en todo. A partir de que te reconocés y vos le decís a la Mapu que vos sos Mapuche [...] en Mapudüngun nomas decís. Yo creo que ahí entra como un panorama en el cual, como que no, no coincidiría con el pensamiento, no coincide con el pensamiento occidental, y nunca va a coincidir con el pensamiento occidental, porque es como que pensás junto con el puma, ponele, el pangué<sup>28</sup>

[A] partir de que vos ya te reconocés como Mapuche, despertás tu Newen, entonces, creo que ese es el único ser o lo único que te puede llegar a corregir siempre, tu Newen, y esos son los que te hacen tropezar, porque es como que ellos son los

<sup>26</sup> Santiago, e.p. 2023.

<sup>27</sup> Ibíd.

<sup>28</sup> Ibíd.

únicos que ven lo malo o lo bueno de vos, y ellos te lo hacen saber, te lo hacen saber realmente<sup>29</sup>

Esta suerte de simbiosis que caracteriza el ser Mapuche en el territorio resulta demostrativa del carácter “multinaturalista”<sup>30</sup> (Viveiros de Castro 1998, 2004), que similar a la gran mayoría de los pueblos indígenas a nivel global (Sahlins 2022) se caracterizan por una conciencia de *ser una parte -y no aparte-* de la naturaleza. A lo largo de este eje se buscará demostrar la pertinencia de las formas culturales retomadas y reconstruidas por la Lof Paillako, que se corresponden con prácticas antiguas (ver punto tres de la Parte I) dentro del mismo territorio (el área de Futalaufquen y Puelmapu en su conjunto) y aún más con aquellas que evidencian el conjunto de comunidades Mapuche-Tehuelche a ambas vertientes cordilleranas, más allá de las múltiples movilidades y las contingencias que han tenido lugar con posterioridad a la invasión y ocupación del territorio por parte del Estado: “todos venimos de crianzas diversas y más de waria que de campo [...] cada familia tiene su propia historia, viene de un proceso diferente. Sí nos une que el Estado argentino nos oprimió”<sup>31</sup>.

El hecho de provenir de las ciudades, producto de los desplazamientos forzados que han debido padecer sus antepasados, supone la necesidad de re-aprender, que como veremos hacia el final de este eje, también posibilita la re-producción de diversas relacionalidades (Cañumil y Ramos 2010).

“[D]esde que me reconocí como del Pueblo Mapuche empecé a aprender mucho más ya conocía cosas de antes, pero después empecé aprender bien cómo era todo el tema<sup>32</sup>

Y la vida totalmente, entender un poco de la tierra hay que estar en el territorio y vivir cosas, pasar cosas. No es sencillo, hay un montón de desafíos, y de esa manera se aprende [...] No es para mí decir soy Mapuche así que derecho no más, tiene un proceso. Yo me siento incompleto yo necesito hablar el mapudungun, porque es el idioma nuestro<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> *Ibíd.*

<sup>30</sup> Esta propuesta para entender la ontología indígena de los pueblos indígenas Sudamericanos postula una superación del reduccionismo que suponen paradigmas anteriores como el “animismo” o “totemismo” propiciando un entendimiento de las culturas indígenas en sus propios términos y por tanto el respeto a la autodeterminación epistemológica de dichos pueblos.

<sup>31</sup> Hueque, e.p. 2023.

<sup>32</sup> Lemu, e.p. 2023.

<sup>33</sup> *Ibíd.*

[N]o es que muchos nacimos en el campo, muchos venimos de la ciudad, entonces fue como aprender todo de nuevo, todo de cero [...] Te tenés que tratar de olvidar todo lo que vos aprendiste, para poder, como, tratar de recaudar lo que más, lo que más por ahí no te llegaron a transmitir los abuelos”<sup>34</sup>

Esta incompletitud ontológica se corresponde a lo que han demostrado numerosos estudios antropológicos contemporáneos con la relación a la construcción de la persona en las sociedades indígenas Sudamericanas, particularmente también en el caso Mapuche (Seeger et al 1979, Course 2011, González 2017). Se trata de una construcción dinámica a lo largo de la vida de una persona, y dado que el aspecto definitorio de la persona humana en tanto tal corresponde justamente a su capacidad de “socialidad productiva”, la conformación de vínculos cumple un papel fundamental (véase 5.7).

## 5.2 Ancestralidad Epistemológica Mapuche-Tehuelche (el caso de la Lof Paillako)

[A]ntiguamente había un Machi, que lo mataron acá los winkas, que le sacaron el corazón vivo, como que lo primero que hicieron fue abrirlo y sacarle el corazón ¿no? Como una tortura, así... y que lo que dijo el Machi, que, lo que no se habían avivado los winkas en cortarle la lengua, y por eso él podía venir ahora y contar eso, contar eso que pasó en aquellos. Era un Machi, que vivió antiguamente acá [...] [Y] eran así, como nómades digamos, no era que estaban siempre viviendo acá, sino que se movían mucho igual<sup>35</sup>

La arqueología ha demostrado la ocupación del territorio del bosque andino patagónico y ecotono (transición a la meseta), por grupos denominados cazadores-recolectores, desde al menos el Pleistoceno tardío y durante la transición de este periodo al Holoceno temprano (era post-glacial), es decir, hace aproximadamente unos 14.000 años (Podestá et al 2008, Fernández et al 2019, Rizzo 2023). Si bien los patrones de esta ocupación dan cuenta de haber sido esporádica, o trashumante, esta tendencia cambia radicalmente hacia el 2000 aP (antes del presente) fecha en la que puede datarse el poblamiento ininterrumpido en la zona. Los patrones de movilidad y asentamiento de las poblaciones que vivieron y transitaron la zona, demuestran la existencia de redes amplísimas de circulación que se extienden hacia los litorales tanto del Pacífico como del Atlántico, lo cual se corresponde tanto con el planteamiento de las comunidades Mapuche-Tehuelche en la actualidad, que reivindican la amplitud del territorio ancestral conocido como Wallmapu (conformado por Ngulumapu y

<sup>34</sup> Santiago, e.p. 2023.

<sup>35</sup> Santiago, e.p. 2023. Respecto a las formas que tienen los pueblos indígenas en la actualidad para vincularse con espacios ancestrales como son sitios de arte rupestre, considerando sus propias categorías epistémicas para entender la manifestación de conocimientos y meta-personas (Sahlins 2022) que les habitan, véase Kearney et al (2021).

Puelmapu y sus diferentes subdivisiones territoriales), así como también con las trayectorias que históricamente han seguido las familias, tanto en épocas posteriores a las campañas de ocupación militar de los Estados (ver punto 1), como posiblemente, como sugieren las investigaciones recientes en arqueología (Arrigioni, 1997, 2002) desde hace milenios.

En el área del Parque Nacional Los Alerces existen numerosos vestigios arqueológicos que dan cuenta de esta historia de poblamiento continuo a lo largo del tiempo. Uno de los sitios más destacados corresponde al denominado “Alero El Chamán” (Caracotche et al 2013) en el cual se representa una figura antropomorfa que ha sido reconocido como una figura orante. Como muestra la cita inicial de esta sección, la existencia de este elemento del paisaje ha sido explicada también a través de la metodología de acceso al conocimiento de que disponen los Machi, el Küymi<sup>36</sup>. En efecto, un aspecto relevante dentro de la trayectoria de vínculos inter-existenciales que se han reconstruido entre los miembros de la comunidad Paillako con las fuerzas (Newen) del territorio, tiene relación con la conexión particular que se posibilita a través de las técnicas particulares de que dispone el o la Machi para retrotraer elementos de la antigüedad de un espacio determinado, los que pueden incluso conducirse con aquellos que revelan heurísticas occidentales, con sus respectivos parámetros de validación de lo evidencial, como las que se despliegan en disciplinas como la arqueología y la historia. Los miembros de la Lof comentan que en un pequeño video documental<sup>37</sup> realizado recientemente en el sitio mencionado:

“cuentan de la historia de un chamán que vivió ahí [...] cuando vinieron acá entrevistaron a la familia del lamien y terminaron, o sea, en el documental muestran que lo llevaron a hacer un recorrido, que es atrás del piedrero, ese grande que se ve, y ahí pasan la noche ¿no? Lo que dice el documental [...] y hablan de las pinturas rupestres, y hablan de un chamán, y que, que fue, que estaba sepultado ahí, después [...] hablan también de los Mapuche, porque, por las pinturas que había en el lugar, y, pero no vinculan una cosa con la otra [...] Pero si de golpe porrazo, de los gauchos, de los verdaderos gauchos de la Patagonia [el objetivo del video], terminan hablando de, un dato ahí, que para nosotros fue importante igual, porque de algún lado lo sacaron ellos”<sup>38</sup>

“Y cada tantos años viene una arqueóloga que [...] es la que hizo la mayoría de las excavaciones, ella viene y, dibujo por dibujo empieza a fotografiarlo, toma notas sí, si

<sup>36</sup> La cita corresponde a un elemento que fue dado a conocer durante la ceremonia de sanación de la Machi Mawün que precedió al levantamiento del Lof Paillako como tal, episodio que se desarrollará a continuación.

<sup>37</sup> Video disponible en: <https://youtu.be/RZlfRtz-zyc>

<sup>38</sup> Lliuto, e.p. 2023.

tiene alteraciones así, con el transcurso del tiempo. Y una vez la tuve que acompañar a ella yo, hasta ahí, hasta el lugar, y ahí contaba ella que hay uno de los dibujos ahí, que ellos como que lo interpretan como que es de una figura de un chamán, como que es el dibujo principal que está en el alero, y es una figura como de humano, pero no, no termina de ser de humano igual, es como antropomorfa, que le dicen, algo así es... Y es una interpretación, por lo que me contó, que hicieron ellos ¿no? por sus investigaciones que, calculan que es como la figura de un chamán que vivía ahí que habitaba ese lugar”.

¿Es posible una complementación epistémica para desarrollar maneras integrales de conocer o se trata de maneras radicalmente antagónicas de acceder al conocimiento sobre el mundo? Para aproximarnos a una respuesta a esta pregunta, en esta sección se desarrollarán aspectos del conocimiento y práctica chamánica Mapuche, así como también elementos de su cosmovisión que contribuyen a explicitar y contextualizar dichas prácticas para entenderlas a cabalidad en su contexto social.

### **5.3 Importancia de la figura de la Machi y el Rewe**

Actualmente el punto de partida para cualquier abordaje de las formas culturales, espirituales y/o religiosas de los pueblos originarios en la Argentina debe pasar necesariamente por comprender a cabalidad los alcances de lo establecido en su marco normativo, en particular, aquello referente al Convenio 169 de la OIT ratificado por la ley nacional n° 24.071 del año 1991. En particular, el artículo 2 que establece la obligación para los gobiernos de implementar medidas “que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones”, y el artículo 13, que establece el deber de “respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios [...] que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación”.

De esta manera, debe tenerse en cuenta la necesidad de garantizar el respeto a dichas formas, instituciones o tradiciones, según sus propios términos y parámetros, a través del ejercicio real de lo contenido en estos derechos. Un antecedente relevante en este sentido constituye el reciente reconocimiento estatal a las figuras del Rewe y la Machi, alcanzado a través de una mesa de diálogo entre representantes del pueblo Mapuche y autoridades del

gobierno nacional (1 de junio 2023<sup>39</sup>). La formación de la Lof (comunidad) Paillako responde como se ha señalado a una dualidad entre la pertinencia ancestral en el territorio, y por otro, al levantamiento de una Machi, autoridad ancestral o tradicional<sup>40</sup> que emplaza en este espacio su Rewe. A continuación, se presentarán algunos antecedentes generales sobre la figura del Rewe y la Machi, así como detalles de su importancia en la Lof Paillako en particular.

La o el<sup>41</sup> Machi o Fileo (Métraux 1973 [1942], Bacigalupo 2016, Painemal 2023) corresponde a un rol ancestral que ha sido caracterizado como de “guía espiritual” de una comunidad o del Pueblo Mapuche en general. Se corresponde con la figura de *chamanismo* de otros pueblos originarios, presente en lugares como Siberia, América y África, con sus respectivas denominaciones (Eliade 1973, Fausto 2004, Kopenawa y Albert 2010). A la luz de investigaciones antropológicas contemporáneas se puede entender el rol del/la Machi como uno de mediación o diplomacia dentro de un campo cosmopolítico (De la Cadena 2020[2010], 2015), en tanto constituye la única persona (humana) capaz de establecer una comunicación con, y virtual transposición en su persona de, los diferentes planos que constituyen el universo de acuerdo a la cosmovisión Mapuche: Miñche mapu (espacio subterráneo), Naq mapu (superficie terrestre, espacio físico y visible) y Wenu mapu (cielo y espacio sideral), constituyendo este último en particular la morada de diferentes seres asociados a la divinidad o entes rectores de la vida en su conjunto<sup>42</sup>, cuerpos celestes y antepasados o ancestros (Kuyfikeche yem<sup>43</sup>). Esta condición exclusiva que detentan las/os Machi dice relación con la capacidad del trance extático (Küymi<sup>44</sup>) la cual les permite “colapsar” los diferentes estratos que componen el territorio y sus historicidades

<sup>39</sup>

Véase:

<https://www.argentina.gob.ar/noticias/se-arribo-un-acuerdo-en-el-marco-de-la-mesa-de-dialogo-por-el-conflicto-territorial-en>

<sup>40</sup> Acerca de la emergencia de la categoría de autoridad tradicional en el Pueblo Mapuche, véase Pairican (2014). Ramos y Tozzini (2021: 60) muestran la interrelación entre las autoridades tradicionales y el territorio en otra comunidad del área, en tanto éstas “son establecidas y ordenadas por el mismo territorio” a través de sueños y señas que “colectivamente se van descifrando como mandatos”.

<sup>41</sup> Históricamente se trata de una función no exclusiva a alguno de los sexos en particular, si bien algunos observadores han especificado una tendencia a la feminización de este rol (cf., Bacigalupo 2002, Foerster 1993). La consciencia de este hecho también existe entre los miembros de Paillako: [El rol de Machi] “no necesariamente tiene que ser femenino, sino que la dualidad está en el Pueblo Mapuche, o sea uno puede ser, no sé, puede ser Lonko, pero tiene espíritu de zomo (mujer), Zomo Lonko, o ser Machi pero tener espíritu de Machi Wentrú” (Santiago, e.p. 2023).

<sup>42</sup> La divinidad en el pensamiento Mapuche recibe diferentes denominaciones según el espacio territorial, e.g., Elchen, Ngünechen, etc. En Puelmapu (Argentina) predominan las denominaciones Fúta chao (gran padre) y Kalfü wenu mapu (espacio sideral azul).

<sup>43</sup> “Finada gente antigua”.

<sup>44</sup> Una traducción reciente para Küymi es “ingreso a otro estado espiritual de conexión con los ancestros” (Painemal 2023: 16).

(Bacigalupo 2016) al momento de encarnar el o los espíritus que vehiculan un mensaje o “palabra” a ser interpretada por sus ayudantes, particularmente el o la Düngulmachife (intérprete del Machi).

Esta en corporeización [*embodiment*] que se da en la persona del Machi de diferentes espíritus muestra diferentes maneras de comunicación hacia el mundo de las personas, pero la principal es la vehiculización directa de un mensaje a través del habla, que es el habla del Machi. Cuando la o el Machi en estado de Küymi pronuncia palabras, estas hablan de otros tiempos, expresan la omnisciencia o capacidad aumentada de conocer de otras entidades que pueblan y hacen sentir su agencia sobre el espacio. Durante la ceremonia inicial de Mawün, a la que se ha hecho referencia previamente, por intermedio de la Machi y su ZungulMachife:

[A]hí habló la gente antigua de esta Mapu. Hablaron como había sido la vida antes, dijeron que acá vivía gente y era muy rica la gente. Era muy abundante. No le faltaba nada, se vivía con mucha abundancia. Muchos animales, mucha siembra y vivía gente vivía mucha gente Mapuche, gente antigua y dicen que llegó un momento en que aparecieron los wingka, aparecieron por los valles. Eso es lo que dijeron así. Por los valles entraron los wingka con armas de fuego y empezaron a matar a toda la gente. Empezaron a matar y hubo gente que resistió pero hasta un momento pudo resistir y después dispararon para la montaña y la gente wingka ocuparon toda la parte del valle. Y en invierno la gente no pudo volver y murió arriba en la montaña de frío y de hambre. Fue muy triste ese momento [...] la Machi empezó a llorar. Lloraba y lloraba, era re feo lo que contaban

Este evento, que como se ha mencionado ocurrió hace cinco años cuando se levantó la primera ceremonia en el territorio, sumó otra capa de significación para la comprensión de la historia del territorio. Esta mirada se hace posible únicamente a través de la perspectiva del Machi, irremplazable dentro del ámbito cosmológico de la sociedad Mapuche. En efecto la antropología contemporánea de las sociedades bajas Sudamericanas, como son Amazonas, Chaco, Patagonia y Araucanía (estos dos últimos correspondiendo al Wallmapu o territorio Mapuche) muestra la prevalencia de un campo ecológico compuesto por numerosas agencias o entidades más allá del ser humano (Kohn 2013, [Descola](#)) donde cada perspectiva define una posición estructural dentro del marco cosmológico y social (Vivieiros de Castro 1998, 2004). Debe recordarse asimismo que la cosmología y sociedad en ciertos pueblos indígenas (Holbraad y Pedersen 2017, Sahlins 2022, Howell 1989) como el pueblo Mapuche presentan ciertas correspondencias que hablan de una importancia irreductible de la espiritualidad en el ámbito de la vida social.

El Küymi se presenta así como una instancia preferente dentro del pensamiento Mapuche para conocer la realidad del espacio territorial, a través de ciertos métodos o tecnologías específicas, pudiendo acceder a información correspondiente a otros planos espacio-temporales, incluso de manera simultánea. De ahí que se hable de colapsar esos diferentes estratos a través de la “llegada” o encorporeización de estas meta-personas que vehiculan un mensaje posibilitando el acceso a conocimientos que van más allá de las facultades perceptuales de la persona común<sup>45</sup>.

El rol de la Machi en la comunidad Paillako, así como en otras comunidades de Puelmapu (espacio territorial oriental dentro del Wallmapu o territorio Mapuche), es entendido como uno de *guía espiritual*. Desde un principio, dice Santiago Jones acerca de la Machi, “ella siempre fue nuestra guía”<sup>46</sup>. Esto se vincula justamente con la facultad de acceso a otras temporalidades y espacialidades que condensa la figura del Machi: “viene con un conocimiento que [trae] de antes, no es que lo inventa”. A través de esta capacidad aumentada de acceso a un conocimiento que es *verdadero*<sup>47</sup> sobre el mundo, es posible acceder a un consejo (Ngülam) que resulta estructurante de las decisiones y el curso de la vida de la comunidad:

Nosotros sabemos que el consejo de la Machi siempre busca el bien para nosotros

Oyendo el consejo de la Machi nos va a ir bien uno va andar bien siempre [...]. Bueno ella es la que se comunica de manera fluida. Ella siempre nos va aconsejar por el bien nuestro si seguimos su consejo nos va a ir bien

[T]iene esa conexión con el Wenumapu [...] más allá de curarnos [...] tiene eso de la conexión espiritual. Es más amplio

En la actualidad, la comunidad Paillako se encuentra en un momento de generar una independencia con motivo del traslado de Mawün a otro lugar:

[Ahora] nos guían igual, [pero] generamos como una independencia. Con el tiempo que ya estamos. Entonces tenemos que generar nuestra propia independencia para nosotros como lof decir bueno cómo tenemos que levantar trabajo. Sí con el consejo de ella, pero nosotros ya como algo, ya conformados, o sea estamos establecidos

<sup>45</sup> Para ver más en detalle las formas que adopta esta metodología de conocer a través del contacto directo con el entorno y el recurso a técnicas relativas al conocimiento chamánico, véase: Grebe 1973, Bacigalupo 2016.

<sup>46</sup> Santiago, e.p. 2023.

<sup>47</sup> Ver Geertz (1973) para los vínculos entre lo que se denomina antropológicamente una *cosmovisión* con las nociones de verdad y realidad, en tanto cuerpo de conocimientos relativo a la totalidad de lo existente en el mundo (del griego: *cosmos*).

De examen de las citas previas se desprende un elemento que refleja la concepción corriente que se tiene en las sociedades occidentales respecto al rol del chamán en las sociedades indígenas, que corresponde al caso del Machi en la sociedad Mapuche, a saber, su relación con la sanación, la medicina y el bienestar individual y colectivo<sup>48</sup>. Se deja ver la importancia del territorio específico en el que se encuentra emplazada la comunidad Paillako a través del acceso a determinados Lawen (remedio o medicina) como son ciertas yerbas, plantas, árboles y sotobosque que abunda en el espacio circundante, así como el agua que corre por los arroyos (como el denominado Paillako o Tranquilo, que da nombre a la comunidad), procedente de napas subterráneas y de deshielos. Como veremos más adelante, incluso la comunidad encuentra una vía de reconocimiento de parte de otras comunidades y personas a través de su función de “resguardo” del Lawen, lo cual resulta trascendental para su salud integral:

[S]e dice que alrededor de la ruka [casa] sale todo el Lawen que necesitas o que esa familia necesita. Acá tenemos de todo Lawen, está todo el Lawen para vivir está acá. No necesitamos salir a buscar a ningún lado eso lo dijo la Machi igual

La cita anterior demuestra las posibilidades de autarquía que presenta la comunidad en su habitar el espacio, lo cual viene dictaminado a su vez por el conocimiento que los miembros de la Lof disponen, ya sea por herencia directa de sus respectivas familias, o por el aprendizaje continuo que han tenido en sus recorridos como personas Mapuche. Además, da cuenta de la importancia que asume el resguardo o la asunción de maneras correctas, de acuerdo con el paradigma cosmovisionario del Pueblo Mapuche-Tehuelche, de poblar el espacio. A continuación, se desarrollarán estas maneras a través de un examen de las prácticas de reciprocidad que la comunidad asume para con el territorio, y el recurso a formas epistémicas propias de la cultura Mapuche que modulan estas relacionales.

#### **5.4 Reciprocidad con las fuerzas (Newen) del lugar.**

##### **Hacia un entendimiento del pensamiento Mapuche en sus propios términos.**

Se ha hecho mención a que las características del espacio Mapuche reconocen al menos<sup>49</sup> tres estratos básicos que presentan características diferenciadas. No obstante, el Wenu mapu no constituye un dominio exclusivo del campo espiritual, ya que en Naq mapu también se encuentra la presencia de las “fuerzas” (Newen) de los territorios, y los denominados Ngen o “dueños espirituales” (Grebe 1994, Cañumil y Ramos 2010, Course 2011, Aigo y Ladio

<sup>48</sup> En efecto, solían ser traducidos antiguamente estos roles como “médicos” o “curanderos”, sin embargo, como hemos visto su función no se limita a esta esfera.

<sup>49</sup> Pozo y Canio (2015) interrogan el modelo clásico cosmovisional Mapuche, proponiendo la existencia de nueve estratos cósmicos, distribuidos no obstante entre los tres más generales ya nombrados.

2016), entidades tutelares, guardianes o protectoras de los espacios territoriales, “dejados” por la divinidad en este plano visible para el resguardo y reproducción de cada elemento de la naturaleza (bosques, ríos, piedras, aves, animales, etc.). Asimismo, otras categorías que configuran la filosofía del mundo Mapuche son las de Püllü, vinculada a cada entidad individual, y que incluye las características que las individúan como es el denominado “don espiritual” en el caso de un(a) Machi u otra autoridad ancestral, y Am que hace referencia a un alma o principio compartido entre todos los seres vivientes. Ambas son traducidas regularmente al castellano como “espíritu”<sup>50</sup>, dando cuenta de la prevalencia de lo invisible, energético o espiritual en el ámbito de la vida cotidiana de las comunidades y personas Mapuche, más allá de lo ceremonial o lo relativo a la mediación cósmica del Machi. Una demostración de esto es la ocurrencia cotidiana del Ngellipun (rogativa), tanto al amanecer y/o atardecer de cada día, como también con ocasión de algún viaje (salir o entrar al territorio), incursión en los dominios de algún Ngen o Newen del territorio con motivo de la recolección de hierbas medicinales (Lawen) u otros productos o materiales (arcilla, leña, etc.), etcétera:

[Y]o te digo que también va a estar ligado a esto de lo espiritual porque uno cuando hace Ngellipun, o sea está saludando a las fuerzas, si uno tiene ese Feyentun [certeza existencial], cree que acá habitan otras fuerzas que no se ven, que hay un Newen, una presencia energética

Yo particularmente en la Mapu que ande, estoy viendo las fuerzas. Siempre están primero. Cuando uno sale y va a otro territorio hay fuerzas que lo acompañan, uno tiene que saber que no anda solo. [...] Ya la intención es un respeto. Los Newen lo captan, saben con qué intención anda uno<sup>51</sup>

Y uno siempre está pendiente digamos de poder hacer Ngellipun<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Respecto a los límites o sesgos que entraña la aplicación de la noción de “espíritu” para dar cuenta de la complejidad de los sistemas de conocimiento de los pueblos indígenas, recientemente Marshall Sahlins (2022) ha propuesto la noción de “metapersonas” para dar cuenta de estas instancias sin acarrear necesariamente una estela religiosa y explicitar la noción de *realidad* que éstas entrañan en el ámbito de las ontologías indígenas. Otras propuestas provienen del ámbito de la etnobiología donde se ha acuñado la noción de “conocimiento ecológico tradicional” (*traditional ecological knowledge*) para dar cuenta de la consonancia a nivel empírico que muestran los conocimientos relativos al medioambiente, como un cuerpo acumulativo “desarrollado por las poblaciones locales a través de procesos adaptativos generados a través de un contacto permanente y continuo con su ambiente” (cf. Aigo y Ladio 2016).

<sup>51</sup> Lemu Cruz Cárdenas, e.p. 2023.

<sup>52</sup> Santiago, e.p. 2023.

[S]i nosotros hacemos, vamos por ese camino de decir bueno, vamos a ser respetuosos con este Lawen cuando lo necesitamos, hacemos eso ¿no? después el resto tiene que salir bien<sup>53</sup>

Resulta destacable que los integrantes de la Lof sostienen estas prácticas en diferentes espacios, demostrando que más allá de algo propio o normativo del lugar específico en que se emplaza la comunidad, se trata de formas de actualizar las relaciones o vínculos a través de reciprocidades que están más cercanas o menos según su permanencia en la zona. La ocurrencia de estas expresiones culturales se repite en otros lados por ser las formas en las cuales hay que manejarse, y son justamente sostenidas en lo cotidiano del Lof desde su levantamiento como comunidad hace 6 años.

La reciprocidad<sup>54</sup> que existe de parte de las personas Mapuche hacia el territorio se expresa fundamentalmente en la noción de “respeto” (Aigo y Ladio 2016), traducción corriente del concepto Yamuwün<sup>55</sup> (Ñanculef 2016), que hace referencia a las formas correctas que adopta la relacionalidad, de acuerdo con la cosmovisión y las leyes espirituales del territorio (Azmapu<sup>56</sup>), involucrando lo que se conoce regularmente como “protocolo” de relacionamiento: saludar, pedir permiso/dejar avisado<sup>57</sup>, agradecer. Existen indicios de que muchas de estas prácticas también estuvieron presentes en generaciones pasadas dentro de este mismo espacio territorial:

“[M]e acuerdo de las cosas que hacía mi abuela, salía a la noche, tiraba algo, Lawen, pero no sé qué era. Como que preparaba cosas, salía a oscuras [...] Muchos decían que era bruja [...] Ella me enseñó, para qué era cada cosa, juntarlo. Porque hay Lawenes [sic] que en distintas épocas no están, entonces eso se juntaba. Y si no era buscar [...] [y] siempre dejar algo a cambio”

---

<sup>53</sup> Lliuto, e.p. 2023.

<sup>54</sup> Rasgo característico de las sociedades amerindias en general, tanto Norteamérica como Sudamérica, tanto del espacio andino, amazónico, como el cono sur.

<sup>55</sup> Asociado a este campo semántico del “respeto” se encuentra también el concepto Yewen que refiere a “una actitud hacia el conocimiento que implica un acercamiento al mismo sin dudas, sin temor y sin indecisión” (Cañumil y Ramos 2010). Al respecto, véase la siguiente cita respecto a la actitud de los integrantes de la comunidad con respecto a su reconstrucción en el territorio: “en las recuperaciones no esperar a que el otro legitime, si no uno ir con la convicción” (Hueque, e.p. 2023).

<sup>56</sup> Loncón 2023.

<sup>57</sup> Al respecto, enfatiza uno de los integrantes de la comunidad: “a cada lawen hay que pedirle permiso. No es pedir permiso, sino avisar [...] es otra cosa, como protocolar de decir, avisar: ‘yo voy a hacer esto, voy a hacer esto’. Si te dejan te van a dejar, sino no vas a poder” (Lemu Cruz Cárdenas, e.p. 2023).

## 5.5 Los Pewma (sueños) dentro de la epistemología Mapuche

“[U]n Pewma es un mensaje que te mandan alertándote de algo o para que te des cuenta de algo o aclarándote algo. No siempre es premonitorio, a veces es solo una alerta de algo que estás haciendo mal, pero es como una guía”<sup>58</sup>

Dentro de la epistemología de los pueblos indígenas de América se destacan formas específicas de conocer que no se condicen necesariamente con aquellas predominantes en las sociedades occidentales, caracterizadas estas últimas en general por la secularización de los valores en el marco de sociedades laicas, la racionalización del pensamiento que hacen primar una visión mecánica y cuantificable de la experiencia, y la mercantilización progresiva de todos los ámbitos de la vida social en el marco del capitalismo global, incluyendo progresivamente aquellos vitales como el uso del suelo y la alimentación. Si bien históricamente los mismos mecanismos que propendieron a la masificación y estandarización de las formas occidentales de pensamiento relegaron a la irrelevancia y anacronismo otras formas de pensamiento como las de las llamadas sociedades tradicionales y los pueblos originarios, estudios críticos recientes han puesto en cuestionamiento la hegemonía irreductible del racionalismo occidental (Latour 1993), evidenciando su carácter contingente y en última instancia no universalizable y por otro lado, han demostrado la coherencia, lógica y productividad que engloba el pensamiento indígena, producido a través de milenios de observación y experimentación con el medio circundante, caracterizado en la actualidad incluso como fuente para potenciales escapatorias al colapso civilizatorio en tiempos de “ebullición global”. De ahí que algunos pensadores (Cajete 2000, Kimmerer 2013) sugieren una comparativa idónea con el método inductivo de la *ciencia*, etimológicamente procedente de ‘conocimiento’, que con lo religioso o especulativo. Respecto a la forma de producir conocimiento por medio de la observación y experimentación en el mundo Mapuche, véase el concepto de Inarumen en Ñanculef (2016: 22-23). En el ámbito de la Lof Paillako se sabe que “antes el Mapuche aprendió mirando, mirando todo el entorno el diferente Kimün que tiene hoy en día, copiando cosas de la naturaleza que las implementaba para subsistir, aprendiendo cosas de los animales, del agua, de todo tomaba esa forma que tiene, porque todo tiene una forma de vivir. Y el Mapuche tomaba eso del Itrofill mongen [mutiplicidad de entidades que constituyen el mundo Mapuche en su conjunto]” (Lemu, e.p. 2023).

La emergencia de estudios críticos indígenas ha posibilitado la caracterización de algunos elementos prevalentes del pensamiento indígena, como es su *gramática de la animación* (Kimmerer 2013), conteniendo diversidad de formas para dar cuenta del complejo

---

<sup>58</sup> Lemu, e.p. 2023.

fenómeno de la vida<sup>59</sup>, su ya mencionado carácter holístico que interrelaciona diversas dimensiones del campo social, o la antes denominada “participación mística” (término acuñado por el antropólogo francés Lucien Lévy-Bruhl) que refiere más bien al carácter creativo de la mente metafórica (Cajete 2000: 15) según la cual “la naturaleza no es una simple colección de objetos, sino un río dinámico y siempre fluuyente de creación inseparable de nuestras propias percepciones”.

Una forma particular de conocer que adoptan las epistemologías indígenas en general, y Mapuche en particular, es a través de las llamadas visiones o señales, que de manera corriente se manifiestan a través del sueño (Bonelli 2013, Ñanculef et al 2016). En efecto, el término que se traduce corrientemente como “sueño” en Mapudüngun, es Pewma que literalmente significaría “lo que se ha visto”<sup>60</sup> o la “experiencia de verse uno mismo” (Loncón 2023). En castellano son frecuentes las alocuciones “me soñé”, “se soñó”, etc., dando cuenta del mantenimiento del sentido reflejo en la conjugación del verbo. Lo que se ve a través de las imágenes oníricas va más allá del sentido físico u ordinario de la vista (al que también se relaciona el verbo pe-, por ejemplo, en alocuciones como pewkallal ‘nos vemos’). De ahí que Pewma forma parte de un campo semántico que incluye otras nociones como Pewün (facultad de un Machi ‘vidente’) o Pewütun (diagnóstico que efectúa un Machi por medio de la ropa u orina). Efectivamente, contrario a los sueños corrientes, los Pewma son entendidos dentro de la comunidad Paillako como:

A la vez que mensajes orientadores (ver cita al comienzo de la sección) que sirven como una guía (análogo al caso del consejo que da la Machi), los Pewma también permiten conocer cuestiones más pragmáticas, como son los remedios (Lawen<sup>61</sup>) que se debe buscar para un tratamiento específico, o incluso el posible nacimiento de niños/as (pichi). Belén Salinas señala que suele soñar “con Lawen, que sé que tenemos que usar. Me soñé [también] con los pichi”<sup>62</sup>. Por otro lado, los Pewma también cumplen una función premonitoria en algunos casos, permitiendo anticipar la ocurrencia de eventos (como fenómenos climáticos o fallecimientos), o corroborando experiencias que aunque no se hayan tenido durante la vigilia, han podido ser conocidas a través del sueño:

<sup>59</sup> En el Mapudüngun también se encuentra esta característica del pensamiento indígena, por ejemplo, la diferenciación en el uso de pluralizadores según se haga referencia a sustantivos animados o inanimados, el empleo de sufijos que denotan proceso en ciertas formas verbales que incorporan sustantivos, la ya mencionada referencia a los espíritus tutelares (Ngen) y otras entidades “no visibles” dadoras de vida de elementos de la naturaleza silvestre (como los ríos y las piedras), entre otras.

<sup>60</sup> De la conjugación del verbo pe- “ver” con el uso de la partícula refleja -uw- es decir: *pewün*, verse a uno mismo.

<sup>61</sup> Ver punto 3.

<sup>62</sup> Belén, e.p. 2023.

“Lo importante del Pewma, la conexión igual, porque nosotros no le habíamos contado nada a ella, incluso de lo que había pasado, nada [...] Y eso como que, te fortalece igual el pensamiento, el hecho de decir está bien, por más que en el sistema, o que en el pensamiento que está implementado hoy, el occidental, está mal, eso te da el coraje de mantener más firme tu palabra, viste, “está bien lo que estamos haciendo”<sup>63</sup>

Contrario al lugar al que ha relegado la sociedad occidental a los sueños (i.e., a lo anecdótico o en el mejor de los casos al campo del psicoanálisis como expresiones del subconsciente), en la vida social Mapuche constituyen una prerrogativa, además de su contenido manifiesto o latente, en tanto marca ciertos momentos del día en que éste es socializado, así como también cumple una función orientadora que incide en la toma de decisiones:

En general en la Lof, cuando nos vemos nos preguntamos si alguien soñó algo, en lo personal también. Trato de recordar, lo que nos parece relevante, lo compartimos. Yo no sé interpretar, por eso cuando siento que es relevante lo cuento a las lamngen<sup>64</sup>

[N]o todo el tiempo [se conversa de los sueños]. Pero de vez en cuando, cuando hay algún sueño que a uno le parece que es premonitorio o que da un aviso de algo lo charlamos entre varios<sup>65</sup>

Se evidencia también ciertos conocimientos asociados al fortalecimiento de la práctica cotidiana del soñar: “[s]é que en Ngellipun se puede pedir más Pewma, más claridad”. En esto también se observa el fortalecimiento de antiguas prácticas de origen de las propias familias del territorio. Al despertar, es una práctica corriente que los miembros de la familia se pregunten qué soñaron la noche anterior. Así lo han experimentado los miembros del Lof desde su infancia. Al día de hoy, Belén, todavía tiene consciencia de que el soñar constituye una práctica frecuente en su familia, y más aún, de las formas de proceder frente a un Pewma, que como hemos visto, se caracteriza por portar un mensaje o significado:

[M]i ñuke sí sueña mucho [...] Me acuerdo que había que contarle en seguida si era malo, porque si no se iba a cumplir

Por otro lado, existe también el conocimiento empírico de que en distintos espacios territoriales se sueña de manera diferenciada, viéndose potenciada la posibilidad de acceder

---

<sup>63</sup> Santiago, e.p. 2023.

<sup>64</sup> Maru, e.p. 2023.

<sup>65</sup> Lemu, e.p. 2023.

a este conocimiento e interpretarlo de manera correcta a medida que se dispone de una conexión directa con el territorio:

[E]s algo más del territorio. En el territorio se presentan más las cosas por Pewma que cuando uno está en la waria (ciudad)<sup>66</sup>

[Los sueños] se incrementaron al vivir en el territorio

este lugar es especial, aquí están las fuerzas que nos conectan con el territorio que nos protege que nos avisa, muchas cosas se nos dicen en sueño igual. Eso también. Así que tenemos que estar atentos a los sueños y tenemos que cuidarnos<sup>67</sup>

Esta última cita hace referencia al origen de los Pewma, que viene dado como se ha visto por el conjunto de fuerzas que operan en el territorio, las que se dejan conocer ocasionalmente o se “manifiestan” a través de señas o el sueño:

Son fuerzas también del lugar, capaz un Ngeñ no se deja ver pero se encarna en el animal que sea. Por ahí no sabes, por ahí te cruzas y tiene el Newen de lo que habita en el lugar se encarna así. Siempre hay que saludarlo y eso

[Y]o he soñado, así como seres que habitan en este lugar. Soñé una papay que vive en el wingkul en una casa de piedra. Después soñé con un pájaro blanco con la cabeza negra pero gigante del porte de un avión y que pasaba por arriba mío. En el sueño había muchos derrumbes y yo soñaba que subía al wingkul y de esos derrumbes iba saliendo un pájaro gigante y eso para mí son Pewma que las fuerzas del lugar se manifiestan de repente. Varios del Lof hemos soñado que explota un volcán eso también, la mayoría hemos soñado lo mismo<sup>68</sup>

Consistentemente con lo que se ha observado en la realidad de otros pueblos originarios del mundo (Bilhaut 2011, Okasaki 1999) los sueños constituyen un elemento central en la (re)configuración de una identidad en sentido ontológico, es decir, en la posibilidad de poder existir de acuerdo con los parámetros de la propia cultura de origen. En ese sentido, en Paillako, como en otras comunidades Mapuche, existe la noción de que:

mucho conocimiento antiguo va a volver [...] mediante los Pewma y muchas cosas nacen desde el territorio. Porque el lugar te lleva a hacer las cosas de determinada manera

---

<sup>66</sup> Maru, e.p. 2023.

<sup>67</sup> Lemu, e.p. 2023.

<sup>68</sup> *Ibíd.*

Y la Machi nos dijo eso, que también los antiguos las formas de comunicar porque entiende que nosotros estamos sin Mapudüngun sino no está la Machi acá, que la mayoría de las cosas se nos van a transmitir así en Pewma. Vamos a ir soñando y después tenemos que ir teniendo la claridad para ver cuál es el mensaje<sup>69</sup>

Se ha desarrollado en esta sección diferentes componentes del pensamiento Mapuche que dicen relación con su esquema cosmológico y social, como son el rol del Machi y las formas epistémicas específicas de que dispone este pueblo, tales como el Küymi, las Señas, y los Pewma, los cuales constituyen una vía intra-comunitaria de validación, tal como lo es la propia conciencia étnica y memoria social e individual de las familias. A continuación se desarrollará una veta más pragmática de la legitimación que encuentra la comunidad Paillako a través de su vinculación cotidiana y recíproca con el territorio, desde su concepción particular como espacio dotado de agencia, y en su vinculación con otras comunidades a través de su rol de resguardo del Lawen, y la regeneración de los conocimientos, entendidos como “don de relacionalidad” (Cañumil y Ramos 2010), es decir, que da pie a nuevos efectos y relaciones.

### **5.6. Ser gente de la tierra: co-construcción entre territorio (Mapu) y gente (Che)**

Los testimonios de los miembros de la Lof Paillako destacan la capacidad de agencia del territorio, que habla de la posibilidad de comunicación y construcción mutua y progresiva de vínculos considerando la dimensión de la socialidad productiva característica de la persona Mapuche (Course 2011) en su cotidianeidad junto a las demás entidades que pueblan el territorio (mapu):

“hay como una aceptación del territorio [...] cuando las cosas encajan esa es la forma que uno tiene de entender como eso [...] Entonces uno es como con la gente, cuando uno va a un lugar, llega a un territorio, vos te das cuenta cuando esa parte, o te rechaza o te deja pasar”<sup>70</sup>

“Y a medida que he estado en el territorio, se van profundizando muchas cosas, los Pewmas [sic]. He tenido muchos, con muchas papay que sé que eran de mi familia y que tienen que ver con el territorio. El ir estando en el territorio te hace sentir y vivir las cosas de otras formas, conectar desde otras formas. Sé que puedo caminar

---

<sup>69</sup> *Ibíd.*

<sup>70</sup> Santiago, e.p. 2023. Respecto a la idea de que “cada lugar te admite o no te admite” véase también Ramos y Tozzini (2021: 57).

tranquila, siento un acompañamiento distinto a anteriormente, cuando era más chica”<sup>71</sup>

“Más cuando la gente, si a la gente le importa lo que [es] su espiritualidad, su ser, espiritual, el territorio comparte [...] Porque eso va en la complementación igual, no es que tan solo somos nosotros, también, con la Lof, las familias, sino que también es el territorio. Como cada parte igual también”<sup>72</sup>

“[E]s Kimün igual, el hecho de llegar a un territorio, parlamentar digamos con un territorio y hacer como una complementación”<sup>73</sup>

“[L]a conexión con el territorio, sentimos que el territorio llama. Me llamó en este caso [...] [E]l territorio nos llama constantemente [...] a partir de nuestra búsqueda por un territorio en el que podamos desarrollarnos como compañeros, y podamos desarrollar nuestra espiritualidad más a pleno y en comunidad, con más personas”<sup>74</sup>

“Es como que estoy apegado a este territorio. Me ponen al lado del mar y no voy a vivir al lado del mar, yo tengo que vivir acá, siempre me quise ir de esta tierra y volví [...] [M]e fui varias veces, pero la tierra es como que me llama y a todo el que vive acá le pasa lo mismo. Es como que las fuerzas del lugar lo llaman a uno que tiene que estar en el territorio”<sup>75</sup>

“[E]l territorio más allá que nos acepte, nos acompaña. Nos está acompañando [...] porque la Mapu deja caminar. Deja caminar, no deja que pasen cosas. [...] [Y]o creo que los territorios son igual muy generosos con la gente Mapuche”<sup>76</sup>

“[N]osotros sabemos que las fuerzas del lugar nos están cuidando, sabemos que si andamos con respeto y mientras hagamos las cosas como tenemos que hacerlas, sin desviarnos del propósito que tenemos acá. Porque seguramente antes, los antiguos cuidaban mucho el lugar para que lo deje ser próspero. Porque es eso, es una convivencia que se tiene con el entorno para uno poder estar bien igual, vivir cómodamente, que no le falte nada. De cuidarnos para estar bien”

En línea con la preocupación constante frente a la presencia de las fuerzas y presencias energéticas del territorio, la recuperación y puesta en práctica cotidiana de las formas

<sup>71</sup> Belén Salinas, e.p. 2023.

<sup>72</sup> Santiago, e.p. 2023.

<sup>73</sup> *Ibíd.*

<sup>74</sup> Hueque, e.p. 2023.

<sup>75</sup> Lemu, e.p. 2023.

<sup>76</sup> Santiago, e.p. 2023.

correctas de relacionamiento para con el mismo, se puede evidenciar en los/as integrantes de la Lof Paillako una visión diferencial respecto al *territorio* (Grebe et al 1972; Millalen 2006; Cañumil y Ramos 2010; Mansilla, Melín y Royo 2020), entendido más allá de su dimensión productiva (i.e., como “tierra” o “terreno”) y de la visión de mundo predominante en general en las sociedades occidentales<sup>77</sup>, como un elemento sintiente dotado de agencia, con el cual se interactúa cotidianamente, y el cual cobija a una multiplicidad de entidades con la capacidad de afectar y ser afectadas en su interrelacionalidad con las personas humanas que habitan el espacio territorial.

Por otro lado, profundizando en la atención a las formas de comunicación propias del territorio, se destacan dos formas prevalentes: las Señas y los Pewma<sup>78</sup> (sueños), siendo la principal diferencia entre ambas su ocurrencia en los ámbitos de la vigilia y lo onírico respectivamente. Con respecto a la forma en que las señas, vehiculan sentidos promovidos por el territorio mismo, cuenta Santiago:

[E]l territorio también te va marcando, no es que el territorio te abra las puertas para que te vaya todo bien, si no que, es como que [...] [t]e va enseñando cosas, malas que te pasan, cosas buenas. [No es que] a nosotros por ser Mapuche no más nos va a ir todo bien

Esta dimensión da cuenta también del aprendizaje que es también una co-construcción entre el territorio y sus habitantes sobre lo cual volveremos más adelante. La propia comunidad define las señas como “un aviso” y una invitación a “hacerse responsable”:

[S]i creemos que eso existe, entonces a darle importancia, ese respeto que merece, porque de nada vale que a uno le sucedan esas cosas y omitirlas ¿no? Porque ahí como que si uno lee, hace una lectura de eso, uno entiende ahí, que si claro es verdad lo que dicen que hay que pedir permiso, que tiene que ser respetuoso y andar con buenos pensamientos cuando va a hacer cosas, porque si no después ocurren los accidentes<sup>79</sup>

En la interrelación entre territorio y gente queda en evidencia una vez más el carácter dinámico en la conformación de las comunidades, tal como se reseñó en el eje anterior y como han mostrado numerosos estudios (Cañumil y Ramos 2016, Briones 2016). En efecto, cuentan los integrantes de la Lof que los procesos de conformación del Lof suponen que éste “se va armando y desarmando constantemente. Es dinámico”. De forma explícita,

---

<sup>77</sup> “Y poder entender esto no, del territorio, de los Estados, de esto que por ahí se re naturalizó, la idea de Chile [y] Argentina” (Santiago, e.p. 2023). Al respecto véase también: Caniuqueo et al 2006, Crow 2014, Bengoa 1985.

<sup>78</sup>Ver punto 3.

<sup>79</sup> Lliuto, e.p. 2023.

comenta Hueque que, en el tránsito por el territorio Mapuche, es decir en lo que se entiende como “empezar a andar” o “recorrer” las comunidades en búsqueda de nuevos vínculos y conocimientos que contribuyan a afianzar los procesos de reconstitución como pueblo:

[S]entimos que la gente antigua y los Ngen nos van acomodando en base a nuestras necesidades, nos van acercando a un territorio, alejando de otros, con diferentes experiencias<sup>80</sup>

En síntesis, se puede concluir que la agencia misma del territorio influye en diversos ámbitos de la vida social, e incluso también en las trayectorias que adoptan los diferentes miembros de las comunidades, en constante formación éstas como un hecho que les es constitutivo. A continuación, se desarrollarán las formas en que la vinculación de la Lof Paillako con otras comunidades se interrelaciona con la legitimación y adscripción que ésta logra en un marco más amplio, a nivel regional y también general como Pueblo Mapuche-Tehuelche.

## **5.7 Vinculación con otras comunidades, reconocimiento e inserción en el ámbito del Pueblo Mapuche-Tehuelche.**

### **5.7.1 Recuperación de conocimientos**

Otro aspecto que ha resultado de gran relevancia en el marco de la conformación y consolidación de los vínculos de los miembros de la Lof con el territorio tiene que ver con el hecho de que varias ceremonias que comparten esta finalidad han sido recuperadas y puestas en práctica como ya ha sido mencionado. Algunas de estas ceremonias han podido ser retomadas a través del vínculo con otras comunidades, que les ha permitido compartir e intercambiar conocimientos respecto a las formas características de cada espacio territorial, al tiempo que habla de su validación e inserción dentro del concierto de comunidades Mapuche-Tehuelche que componen actualmente la Patagonia, como se verá más adelante. Entre estas, se encuentran las ofrendas a las fuerzas (Newen) y dueños espirituales (Ngen) del territorio que tienen lugar a través del Ngellipun (rogativa) y el Kullitun (ofrenda de un animal). En ello se busca afianzar la reciprocidad con el territorio, logrando una predisposición favorable de parte del mismo que beneficia la salud y el bienestar de la comunidad (Küme Felen) así como la abundancia en las cosechas:

Tiene que ser equilibrado todo y para eso también hay que ofrendar, hacer rogativa, para que nos dejen vivir de esa manera. Por eso hay que hacer mucha ofrenda, nosotros ofrendamos semillas, animales, hacemos Kullitun [...] las semillas se

---

<sup>80</sup> Hueque, e.p. 2023.

cosechan acá. Las semillas nativas y las de la siembra. Eso lo hacemos para que haya abundancia

Después nos explicaron cómo hacer el Kullitun que no es igual en todos lados., Es una forma particular acá de cómo se hacen las ofrendas. Acá se hacía asado, no se hace hervido, y sin sal. Y todo lo que sobra, los huesos, después va a un trayenko [arroyo] o al lafken [lago]. No se guarda para después<sup>81</sup>

### 5.7.2 El resguardo del Lawen

Esta dimensión del vínculo con las comunidades se relaciona también con la presencia y uso de los recursos medicinales del lugar (Lawen), que supone la asunción de un rol asumido por la comunidad Paillako en relación con el Pueblo Mapuche en su conjunto:

[C]onstantemente nos están pidiendo otra gente de otras comunidades nosotros somos encargados de resguardar el Lawen igual

[S]iempre tenemos, cada vez es más necesario. Cada vez más personas que están requiriendo Lawen, pero eso también hay que saber. Porque no puede ser mal usado porque a veces hay gente que nos pide para hacer preparados para vender igual y eso tampoco está bien. El Lawen no se usa para vender, el Lawen se usa para curar<sup>82</sup>

[H]a habido casos de gente Mapuche que ha venido a pedir permiso a Parques para sacar el Lawen, que nosotros no lo vemos tan bueno igual, tampoco nosotros pensamos que es preferible que vengan, y hablen con nosotros [...] si viene alguien y lo hace ahí, pero no nos parece bien protocolar con, sabiendo que estamos nosotros en el territorio [...] y somos los encargados de resguardar ese Lawen<sup>83</sup>

Un aspecto relevante respecto a la formación y mantenimiento de vínculos con otras comunidades Mapuche-Tehuelche del área, es que se evidencia la existencia temprana, en las generaciones pasadas, de algunos de estos relacionamientos, asociado a ciertos intercambios económicos (por ejemplo, a través de largos viajes en carro de un par de semanas de duración a la ciudad de Esquel para vender ciertos productos, como sal o leña). Es el caso de la comunidad Nahuelpan, ubicada en las afueras de la ciudad de Esquel (Fiori, 2021). Existen memorias en la familia de Lemu Cruz Cárdenas de estos vínculos, que se

---

<sup>81</sup> Lemu, e.p. 2023.

<sup>82</sup> Lemu, e.p. 2023.

<sup>83</sup> Lliuto, e.p. 2023.

extienden a la generación de su abuelo Ernesto Cárdenas Rosales, quien recibía la visita esporádica de las comparsas de esquila de ovejas<sup>84</sup>, conformadas por integrantes de la comunidad Nahuelpan. La familia Cárdenas también tenía ovejas con la familia Castro, relacionada al tronco familiar de los Nahuelpán. En la actualidad estas historias compartidas han permitido un reconocimiento explícito y permanente en el tiempo de parte de dichas comunidades, que también se ha expresado en la posibilidad de participación de la Lof Paillako en reuniones (Trawün) que convocan a la multitud de comunidades del área, teniendo lugar algunas de estas en la comunidad Nahuelpán, pero incluso en el territorio de Paillako (existe memoria reciente de un Trawün en que asistió la recientemente fallecida papay y reconocida Kimche Margarita Antieco).

Hemos hecho rogativa de las dos formas. Ellos [Nahuelpan] participando de nuestra forma de hacer rogativa y nosotros participando con su forma igual. Igual las veces que he ido allá, Nahuelpan, se hacen con el küttral [fuego] [...] <sup>85</sup> Porque para el lado de la meseta la gente usa más el küttral, el fuego y para este lado es como que el agua es la fuerza más presente y el fuego no es como que sirve, es un Ngen, es una fuerza pero como que no estamos tan relacionados.

Otro aspecto relevante del relacionamiento con otras comunidades y gente mayor de la zona es la posibilidad de retomar conocimientos que por diferentes razones han sufrido un corte en su transmisión intergeneracional, u otros que habiendo estado presentes de manera continua en las familias, aún pueden seguir siendo desarrollados a través del relacionamiento con otros, también cultores de estos conocimientos. Tal es el caso, por ejemplo, el uso de ciertos Lawen (remedios, hierbas), también denominados yuyos, que crecen de manera silvestre en el territorio:

[A]ntes la gente siempre usó los yuyos, los Lawen los usaron siempre (e.g., palo piche, ñankolawen, pañil, carqueja, etc.)<sup>86</sup>

[C]ompartiendo con la gente más grande me enseñaron esas cosas

La papay [Isabel] Catriman ella me enseñó bastante cómo era todo el tema. Ella sabe bastante. Que el lugar donde está ella es ya precordillera, no es igual que acá. Entonces hay otros Lawen que acá ya no hay y eso que es cerca<sup>87</sup>

<sup>84</sup> Ernesto Cardenas Rosales y Lemu Cruz Cárdenas, e.p. 2023.

<sup>85</sup> Lemu, e.p. 2023.

<sup>86</sup> Belén, e.p. 2023.

<sup>87</sup> Lemu, e.p. 2023.

Al mismo tiempo que consiste en una posibilidad de fortalecer lazos y la ayuda mutua<sup>88</sup>, que es también un pilar dentro de la cosmovisión y patrones de socialidad Mapuche, y consolidar el reconocimiento de que goza la comunidad a nivel de Pueblo, los vínculos que se mantienen con otras comunidades refuerzan el sentido de identidad personal y la posibilidad de seguir creciendo con miras a devenir una persona Mapuche (proceso que como se explicó, permanece abierto a lo largo de la trayectoria biográfica de un individuo en su totalidad)

### 5.7.3 Nacer en el territorio

Entre las diferentes ceremonias que tienen lugar actualmente en el marco de la Lof Paillako, se hará referencia aquí a aquellas que se relacionan con el nacimiento de los/as nuevos/as integrantes de la comunidad y la constitución de un vínculo indeleble con el territorio. Se trata de la consolidación de lo que se conoce como Tuwün<sup>89</sup> (lugar de origen), el cual queda marcado -como ha sido una tradición inmemorial en el Pueblo Mapuche-Tehuelche- a través del enterramiento de la placenta<sup>90</sup>. En ese sentido, se destaca la potencia de este acto tanto a nivel espiritual, como también a nivel político, en tanto que un hecho que remarca la reivindicación sobre el espacio territorial. En ese sentido se desarrollará más adelante las implicancias que este acto implica, teniendo en mente la noción de restauración del Pueblo Mapuche-Tehuelche.

El primer caso de un bebé nacido en Paillako ha sido el de Lifko, cuyo proceso de gestación completo, así como el parto, transcurrieron en el territorio mismo. Cuenta su madre, Maru, a propósito de las complejidades que esto entrañó:

La gestación fue compleja, pero desde lo emocional, no tener cerca personas con la que una siente familiaridad, es complejo, pero lo bueno es que estaba en territorio, siempre me sentí bien recibido por los Newen, en ese sentido fue acompañado, el territorio me abrazó. Mismo con el parto, sentíamos que iba a ser de noche, fue un trabajo de parto de día. Hubo cuestiones de contexto del territorio que acompañaron que el momento de parto fuera intenso pero hermoso<sup>91</sup>

En parte esas dificultades se relacionan con la pérdida de conocimientos antiguos, vinculados a la figura y el arte de la Püñeñelchefe (partera): “como perdimos esa sabiduría, no, ese conocimiento de dejar de parir en los territorios” que evidencia “todo lo que nos han

<sup>88</sup> Véase por ejemplo Stuchlik (1971) y Course (2011).

<sup>89</sup> Cf. Foerster 1993, Ramos 2010, Cañumil y Ramos 2016.

<sup>90</sup> En otros casos es también un árbol que se planta

<sup>91</sup> Maru, e.p. 2023.

quitado y violentado ancestralmente como mujer”. No obstante las dificultades, el feliz resultado que tuvo dicho nacimiento dio pie a que la ceremonia de enterramiento de la placenta pueda ser realizada a la mañana siguiente:

[La placenta] la mantuvimos esa noche para enterrarla y hacerle su ceremonia al otro día. Así que Lifko tiene su Tuwün en ese sentido, tiene su placenta con el Pewen [*Araucaria araucana*] que va creciendo con ella

A continuación, y siguiendo los consejos de la Ñizol<sup>92</sup> Machi, María Huentelén, se realizó también una ceremonia de presentación del recién nacido al territorio:

Después hicimos una ceremonia de presentación al territorio, con Lifco y conmigo, invitamos a unas lamngen que son antiguas de acá, a las que habíamos elegido para que nos acompañen, de la lof. Hicimos una ceremonia en el espacio en que hacemos Ngellipun, para presentar a Lifco al territorio.

Si bien Lifko fue el primer caso de un bebé nacido en el territorio, fue antecedido unos meses por Relmulikan, segundo hijo de Lemu Cruz Cárdenas y Belén Salinas, quien, habiendo transcurrido su proceso de gestación en el territorio, tuvo que ser dado a luz en el hospital por complicaciones. Aun así, Relmulikan también tuvo su ceremonia de enterramiento de placenta en el territorio, tal como sucedía antiguamente según los recuerdos de antiguos pobladores de la zona. La importancia del enterramiento de la placenta en la cultura Mapuche-Tehuelche estriba en la constitución de un vínculo permanente en la vida de un individuo a través del hecho simbólico de la ceremonia, pero también de los efectos tangibles que ésta produce (ver sección 4.2.3.).

Desde el punto de vista de la cosmovisión del pueblo Mapuche, la Lof Paillako presenta numerosos elementos que dan cuenta de su coherencia interna y una correspondencia externa con respecto a la generalidad de las comunidades Mapuche. Sintetizando esta sección, se puede ver cómo la categoría de ‘cosmovisión’ engloba diferentes sentidos como son el aprendizaje progresivo, el retorno a formas antiguas de conocimiento y de ser Mapuche, a través de la guía del Machi y el respeto:

[E]n cuanto a la cosmovisión es un aprendizaje en el que estamos, sabemos que tenemos que volver a prácticas más antiguas, lo más correcto es volver a esas formas. Porque hoy en día no estamos como debe ser, porque estamos re *awinkados*. Pero para llegar a eso tenemos que guiarnos por la palabra de la Machi, tenemos que ser respetuosos con las personas que tenemos alrededor, y con toda la

---

<sup>92</sup> Principal.

vida que hay alrededor, tener un respeto, tener un diálogo. Porque así como nos saludamos entre nosotros, hay que saludar a todo el resto de la tierra, de la gente, de los seres que vemos y no vemos. Tenemos que estar siempre, para ser Mapuche tenemos que llegar a esas prácticas, entender porqué lo hacemos<sup>93</sup>

## 6. Trayectorias de la comunidad

### 6.1 Los recorridos personales y familiares desde los estudios sobre el parentesco

*“Nos une un vínculo familiar, y nos une un propósito espiritual también. Un vínculo espiritual que se dio acá por la Machi” (Santiago Jones, e.p. 2023)*

En el campo de los estudios sobre el parentesco, Janet Carsten (2000) señaló la importancia de reconocer y poner en valor los lenguajes nativos utilizados para dar cuenta del sentimiento de estar relacionados. Más que confiar en definiciones preestablecidas de parentesco, esta autora propone la noción de *relacionalidad*. Carsten se pregunta qué vínculos socioculturalmente construidos tienen un peso particular (social, político, material, espiritual y afectivo) en esta experiencia de estar relacionados. Si el parentesco es un lenguaje posible de relacionalidad, las conexiones pueden ser descriptas en términos genealógicos, pero también pueden serlo de otras maneras. A este énfasis agregamos que, aun utilizando el lenguaje del parentesco, el proceso de hacerse/sentirse pariente puede echar mano a criterios no experimentados como biológicos, como puede ser el caso de ciertas *performances* o escenificaciones rituales y simbólicas, es decir que históricamente se van constituyendo desde actos cotidianos.

Esta aproximación procesual al parentesco permite entender en mayor profundidad las prácticas y los sentidos por los que las relaciones son construidas en la vida social cotidiana, más que sobre reglas idealizadas y abstractas. Al recuperar la dimensión política y afectiva de los lenguajes, las memorias y las prácticas que promueven esa familiarización, vemos que la creatividad para producir vínculos parentales no sólo ha sido crucial en la reestructuración de los grupos en contextos de crisis, –en este caso post genocidio para el pueblo Mapuche en general y post despojo en una línea temporal más reciente– sino que

---

<sup>93</sup> *Ibíd.*

también operaron como marcos de interpretación desde los cuales las personas se fueron pensando como conectadas o desconectadas entre sí y a través del tiempo (Briones y Ramos 2016).

Como propone Carsten (2007), las formas cotidianas de relacionalidad, las memorias del pasado y los contextos políticos más amplios interconectan, al producir entramados de historias, biografías, temporalidades y conexiones familiares. En esto, el modo en el que se orientan los procesos de familiarización tiene que ver con las territorializaciones hegemónicas en las que ocurren. Las estructuras institucionales y políticas del Estado que normalmente invaden la vida familiar y personal (por ejemplo, a través de tratados, decretos, disposiciones jurídicas) tienen consecuencias excepcionalmente destructivas durante los “eventos críticos” (Das 1995) como las campañas militares, los centros de detención y las deportaciones de fines del siglo XIX, y los desalojos realizados durante el siglo XX. Estas son las historias que todavía son constitutivas de las familias. Las formas de procesar estos dolores todavía en las primeras generaciones después del genocidio son disimiles. Por un lado puede haber más enunciación identitaria o por el contrario una negación, afectando así el vínculo intrafamiliar y la transmisión de conocimientos de forma intergeneracional. Como es el caso de la familia de Hueque, cuya tía, tejedora no se reconocía Mapuche y finalmente eso adelgazó el vínculo entre ellos dos. Hueque sin embargo, logró hacer la lectura histórica de la trayectoria de su tía y lo explicó entramándolo como parte de los efectos de haber transitado como Pueblo dicho evento crítico:

“esto es todo lo que ha generado esta Argentina en nuestras personas.... por la violencia que generó, que impuso, que hicieron sobre la gente antigua. Eso llevó un proceso de varias generaciones que hizo que hoy en día, no solo la gente no se reconozca, sino que se sienta negada... niega su vínculo con la mapu” (Hueque, e.p. 2023)

Estos eventos son críticos porque dominan y transforman los marcos sociales y políticos locales, interrumpiendo la vida cotidiana y destrozando las formas conocidas y practicadas de relacionalidad. Sin embargo, también es en estas circunstancias que el parentesco oficia como plano que posibilita nuevos modos de acción, sea produciendo cambios en las categorías de familiarización y/o promoviendo nuevas formas de relacionarse. Así, parentesco y memoria se interrelacionan para reestructurar formas de ser juntos ante situaciones donde las relacionalidades son fracturadas, refundando el pasado y regenerando lazos en una historia de sucesivas disrupciones.

En la zona encontramos que, en los contextos de post-violencia estatal, las personas Mapuche utilizaron habitualmente las siguientes prácticas para reestructurar sus pertenencias en términos de familiarización. Además de los vínculos de descendencia y matrimonio, fue usual la práctica entre familias relacionadas por vecindad o por actividades productivas lo ilustra muy bien en su narración Belen Salinas Zapata al decirlo del siguiente modo:

“Todo este sector, está rodeado de personas que son parte de este territorio, y en cierta forma son familia” (Belén Salinas, e.p. 2023)

Los sentidos de la familiarización también se extienden a un tipo de vínculos que la Antropología ha llamado “de mutualidad del ser” (Sahlins 2011a y 2011b). Esta mutualidad del ser refiere a la experiencia de verse, sentirse y actuar como estando intrínseca y recíprocamente vinculado a la existencia de otro, en base a lógicas culturales determinadas de relacionalidad que prescriben formas apropiadas de vinculación y de conducta. Este modo de construir relacionalidad explica, por ejemplo, que se llamen *abuela* o *abuelo*, *tíos*, *sobrinas* o *sobrinos* y/o *primos* a personas con las que no se tienen lazos consanguíneos de relación: “[Mawun] es hija de una prima hermana mía. Ella me dice tío yo le digo sobrina, pero es hija de una hermana de mi mamá...” (Lemu Cruz Cárdenas, e.p. 2023). Igual en este caso sí es consanguinidad, aunque no es exactamente una relación de tíos y sobrinos. Pero en las familias Mapuche de hecho se da mucho esa “ambigüedad” (las y los primos hermanos son *peñi/lamngen*, etc). O por ejemplo, nuestros interlocutores explican esta familiarización haciendo referencia al consejo heredado de que a determinada persona hay que tratarla de y como abuelo o abuela, tío o primo (“Haga de cuenta que es su abuelo/a, ése”), lo cual no sólo lo convierte performativamente en tal, sino que prescribe los códigos apropiados de conducta a partir de los cuales encauzar la relación (Briones y Ramos 2016).

Esta forma de familiarización se va estableciendo socioculturalmente desde y sobre el contexto de los territorios vividos. Como destaca Sahlins (2011a y 2011b) en todas las culturas, épocas y orígenes sociales, los parientes o con quienes se establecen relacionalidades se reconocen como tales en tanto “participan intrínsecamente en la existencia de los demás”; comparten una mutualidad del ser y son miembros unos de las vidas de otros (Sahlins 2011a y 2011b). Introduciendo brevemente la historia de Santiago con Lemu podemos ver cómo se reconocen parientes: “Nosotros hace mucho tiempo veníamos teniendo vínculos acá con el territorio, porque siempre tuvimos vínculos con el *peñi* [Lemu], veníamos a visitarlo...” (Santiago Jones, e.p. 2023). Más allá del vínculo sanguíneo por parte materna de ambos, justamente porque se visitaban pudieron construir dicha relacionalidad que hoy los une de formas distintas a las pre-establecidas formas de

reconocerse “emparentado”; es decir, distinto de simplemente ser primos. Este vínculo se espesa, o se carga de significado al ser entendido, como explica Santiago, que sus vidas muchas veces están marcadas por el desconocimiento sobre su identidad. Por eso, una vez que algún pariente emprende el camino de retornar a su ser Mapuche “que se tira por su ser” (Santiago Jones, e.p. 2023), el compartirlo evoca dos cuestiones principales. Por un lado, es la imagen que muchas veces le hace falta a jóvenes y niños/as Mapuche para hacer sentido de sus experiencias y trayectorias familiares. Y por el otro, es un sostén importante para quienes también se encuentran haciendo ese recorrido puesto que no es lineal, es difícil y puede ser doloroso.

“Nosotros hace mucho tiempo veníamos teniendo vínculos acá con el territorio, porque siempre tuvimos vínculos con el peñi [Lemu], veníamos a visitarlo....[pero] Eeh, bueno yo también, como, desde más chico, también como llevado por la familia, de principio negado por la discriminación, en la escuela, por criarme incluso en un barrio [de] toda gente Mapuche, igual sufrí una discriminación. Y como, siempre teniendo en cuenta que de cada familia por más grande que sea siempre hay una persona que...que se tira por... por nuestro ser. Entonces esa persona, ya basta con que sea esa persona para que vaya contagiando al resto...entonces así pasó” (Santiago Jones, e.p. 2023).

Bien lo resume Carsten al decir que, cuando se borra el tiempo y se ocluye la memoria, muchas personas se encuentran en peligro de perder no solo sus conexiones con el pasado, sino también el sentido de quiénes son en el presente y la posibilidad de crear parentesco en el futuro. Por ello nos centraremos tanto en las conexiones como las desconexiones, silenciamientos y negaciones que también están presente en las historias de vida que confluyen en este lof. El parentesco es parte de la creación de historias más grandes y más personales (Carsten, 2019) y por esto, en este apartado, se abordará la trayectorias personales y familiares de los integrantes del Lof Paillako con este énfasis. Sin embargo, primero es necesario reconocer algunas cuestiones teóricas que desde el campo de la antropología se trabaja para abordar los procesos de comunalización, pertenencia o “ser juntos” (Massey 2005, Ramos 2016).

## 6.2 El “ser juntos”

Doreen Massey (2005) entiende el “ser juntos” como el resultado de las negociaciones que las personas realizan entre sí, con los ancestros y con otros seres del entorno para construir un “nosotros”. En esta dirección, sostenemos junto con la autora, que los criterios (memorias y prácticas) que definen ese “ser juntos” deben ser entendidos en los términos de

esas negociaciones socioculturalmente específicas. Porque al encontrarse, se conjugan distintas trayectorias –con sus propios *entonces* y *allí*—en formas particulares de entender el *aquí* y el *ahora* en el que se conforma un “nosotros”. Esto resulta importante para entender la noción de comunidad de dos maneras:

Por un lado, permite explicar la formación de grupos de pertenencia en contextos de post-violencia. Después del evento crítico de las campañas militares de fines del siglo XIX, familias y personas dispersas se fueron encontrando en sus largos peregrinajes por buscar un lugar donde “vivir tranquilos”, reconstruyendo sus lazos para conformar un nuevo “ser juntos”. En estos encuentros negociaron y acordaron los sentidos de una pertenencia compartida a través de prácticas rituales y conocimientos antiguos, pedidos de permiso para llegar y co-habitar un espacio, distribución en el territorio de sus prácticas productivas, formas de organizarse políticamente y reconstrucción de una memoria común centrada en las experiencias que denominaron como “historias tristes”, “andanzas y peregrinajes”, “hacerse parientes” junto con las actualizaciones de esas historias más antiguas con sus trayectorias personales en *la waria* (ciudad). Estos sentidos específicos son los que establecen los criterios locales de comunidad en Paillako.

Por otro lado, permite explicar el dinamismo de las comunidades en un proceso de larga duración. Las vidas de las personas, entendidas por Massey (2005) como trayectorias que están siempre en proceso de movimiento –el cual en contextos de post-violencia es impuesto—, transcurren atravesando distintos y sucesivos encuentros. Como explica Gillespie (2000), los grupos se fusionan a lo largo del tiempo por determinadas coyunturas políticas. Desde este marco, puede entenderse por qué del seno de ciertas relacionalidades pueden surgir nuevas comunidades. Este dinamismo explica también los estrechos vínculos intercomunitarios en la zona, puesto que historias y relacionalidades compartidas atraviesan a las distintas unidades que se van conformando.

Como ya vimos en el apartado previo, estas relacionalidades que se van constituyendo se expresan en vínculos que pueden exceder lo biológico, y en este sentido, también una vinculación que fuera estrictamente entre personas. Por eso, para referirse a quienes son parte de la comunidad Paillako, el territorio y la relación que se sostenga con él es un diacrítico de pertenencia y el mismo contiene la agencia necesaria para definir las pertenencias. Santiago lo narra para el caso de Lemu Cruz Cárdenas, quien pese a ser de la zona, tuvo su vida en la *waria*, alejado de la posibilidad de reconocerse desde su ser Mapuche. Sin embargo, una vez que comenzó a transitar ese camino, como veremos más adelante, la llegada al territorio y posterior conformación en tanto Lof no fue automática,

más sí resultó una relacionalidad fuerte con determinadas responsabilidades y obligaciones que se verán en los párrafos que siguen:

“El territorio vio y lo acompañó [a Lemu] en todo su recorrido, le formó su pensamiento, y está acá. Y con eso conlleva poder llegar... llegar acá, que llegamos nosotros después...y después llegó otra familia también, por lo mismo, más allá de tener vínculos familiares, hay un vínculo político... de lucha... Entonces, también se complementó ese vínculo político y pasaron a ser familia también”. (Santiago Jones, e.p. 2023)

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

Ahora bien, para concluir una definición de comunidad es necesario explicar aquí la noción de territorio. La noción de Lof (Cañumil y Ramos 2016) con la que suele traducirse, o más bien expresarse la idea de comunidad reúne los sentidos de territorio y de comunidad que hemos estado desarrollando. La noción de Lof entrelaza el territorio practicado como una organización sensible del mundo (Lofmapu), con las personas relacionadas a partir del lenguaje de la familiarización (Lofche). En la primera dirección, se asocia con los sentidos del *tuwün* de lugar de origen o sitio concreto en el que se nace o nacieron los antepasados. El *tuwün* es donde se establecen los vínculos afectivos con determinadas fuerzas y seres del entorno. En la segunda dirección, se asocia con el *küpal*, entendido como las historias de “ser juntos”, del linaje o de la procedencia relacional. En pocas palabras, la comunidad, en su valoración como Lof, implica tanto lazos con el territorio (incluidas las relaciones con los seres no humanos que lo habitan) como vínculos entre personas (incluidas las relaciones con los ancestros). Para el caso del Paillako, las formas en las cuales se va constituyendo el Lofmapu necesariamente retoma el proceso de acompañamiento del levantamiento de la Machi Mawun. El mismo ha sido referido previamente –ver apartado conclusiones en este informe– pero aquí nos centraremos en la importancia de este hecho para comprender los

sentidos de comunidad propios de Paillako. Como vimos, este Lof Paillako se va constituyendo como comunidad reconociendo como hito el “despertar” del Püllü de Machi de Mawün, por eso nos centraremos en esto en el apartado siguiente.

### **6.3. El acompañar “el despertar del Newen de la Machi”**

Los apartados anteriores tenían como objeto poder dar cuenta el estado de la cuestión de los estudios sobre el parentesco y conformación de lof para poder profundizar ahora en estos sentidos en los modos por los cuales son entramados en Paillako. El acompañar del “despertar del newen de la Machi” (Santiago Jones, e.p. 2023) será considerado como uno de “los materiales por los cuales se vehiculizan las relacionalidades” (Carsten 2019). En tanto, este proceso en marcha, es reconocido no solo como uno de los hitos para sostener la vida en territorio según las formas de vida Mapuche –ver apartado 4.1– sino también para sentirse parte del mismo, y por eso deviene un lugar materializable de estos vínculos. Cabe aclarar que no es objeto de este informe abordar la vida de la Machi Mawün y su proceso de levantamiento como autoridad espiritual del Pueblo Mapuche. Sin embargo, su historia y su relación con esta lof es central al formar parte del ordenamiento mismo de la comunidad como tal. Lemu Cruz Cárdenas lo resume en pocas palabras:

“Este es el territorio de ella [de Mawün]. Para nosotros este es su territorio... de la lamngen Machi y del lawen. [Ella es] la que nos guía. Mawün siempre va a ser nuestra Machi” (Lemu Cruz Cárdenas, e.p. 2023)

Mawün, la sobrina de Lemu Cruz Cárdenas, estaba viviendo con su familia en la ciudad, pero: “no tenía cómo poder levantarse, necesitaba hacer una ceremonia de iniciación [que implicaba] carnear animales y necesitaba mucho lawen” (Lemu Cruz Cárdenas, e.p. 2023). Cada día que Mawün no comenzaba con su proceso para iniciar su camino como Machi, se enfermaba cada día más. Su estado de salud estaba muy delicado y pese a que su tío aún no hablaba de su identidad como Mapuche por haber internalizado historias de negación y borramiento de lo Mapuche en las familias de la zona, no dudó en ponerse a disposición de lo que Mawün necesitara:

“Yo cuando me enteré yo ni sabía que yo tenía sangre Mapuche. Siempre es como que nació la cultura Mapuche, desde chico que leía libros, escuchaba historias pero nunca sabía que yo era Mapuche. Porque Cárdenas era mi apellido, no tenía en mi familia ningún apellido Mapuche . Entonces nunca, pero hasta jugábamos hacer camaruco con mi hermano cuando éramos chicos. Pero como que lo hacíamos nosotros no más, hacíamos ceremonia, en el campo nos íbamos y hacíamos ruka así de ramas y vivíamos ahí” (Lemu Cruz Cárdenas, e.p. 2023)

Esto sucedió hace cinco años, y fue entonces cuando realizaron una ceremonia llamada Zaton, comenzando a vincularse allí también con la Ñizol Machi María Huentelén, encargada de acompañar como Machi el proceso de levantamiento de Mawün. Fueron los conocimientos Mapuche (Mapuche Kimün y Mapuche Feyentun) de ambas que afirmaron que Lemu Cruz Cárdenas tenía sangre Mapuche y que por lo tanto era parte de la red de responsabilidades y obligaciones que tienen quienes integran el Pueblo Mapuche frente a una autoridad espiritual y como tal formaría parte de este proceso:

“Entonces una noche estando de visita [en la casa de Mawün y sus padres]... me dijeron que sí, que yo tengo mucha sangre Mapuche. La Machi [María Huentelén] también me lo confirmó: que tengo sangre Mapuche por más que no tenga apellido ni nada traigo la sangre. Así que ahí sí fue como un cambio para mí, a partir de esa vez fue como un cambio...

Ahí me dijeron que tenía que empezar a pensar como Mapuche y ayudar a Mawün como kona. Así que yo me comprometí ese día a ayudarla... si nos pidieron que estemos acá, es porque así tiene que ser. Tenemos que hacer lo que estamos haciendo” (Lemu Cruz Cárdenas, e.p. 2023)

Es importante notar que cuestiones como la falta de un apellido propiamente Mapuche en conjunción con los silenciamientos sobre lo Mapuche a nivel familiar y en su crecimiento colaboraron con la internalización (como veremos más adelante en otras trayectorias) de la necesidad de contar con ciertos diacríticos identitarios para ser Mapuche que en realidad han sido fijados por diferentes presencias estatales (Barth 1976, Briones 1995, 2016). De esta forma, se fue estandarizando una forma única de entender la alteridad, en este caso Mapuche en la zona de Chubut y alrededores de Esquel que establece que alguien es Mapuche al tener una presencia continuada en un territorio por una excesiva cantidad de años y que demuestre el uso de ciertas prácticas o pautas culturales que en realidad han sido ecualizadas (Canclini 1997) para coincidir con las ideas folclorizadas del ser Mapuche según el sentido común.

Como vimos previamente, los estudios de parentesco nos permiten comprender las relacionalidades más allá de los vínculos biológicos, sin embargo, pese a haber ampliado dichas nociones, no por eso la cuestión sanguínea deja de ser menos relevante en tanto resulta *performática*, es decir genera transformaciones y repercute en las subjetividades. Recuperar las tensiones entre las prácticas acostumbradas pero reconocer el papel performativo de ciertas materialidades asociadas al estar en relación complejiza pero profundiza las formas en que la temporalidad y la sustancia se entrelazan mutuamente,

sugiriendo que están inseparablemente arraigadas en el parentesco y en las capacidades que evoca. Las emociones y la moralidad del parentesco tienen poderosas resonancias que repercuten en contextos personales y familiares, pero también en terrenos políticos más amplios (Carsten 2019). Estos efectos se logran, al menos en parte, a través del material al que se adjuntan las ideas sobre el parentesco.

El retomar la preocupación por la sangre nos permite comprender el “cambio” al que remite Lemu Cruz Cárdenas. Esta sustancia, –como también los vínculos territoriales, los conocimientos que se ponen en práctica y actualizan, las ceremonias– tienen la capacidad de construir y extender el parentesco más allá del aquí y ahora, y de evocar o convocar relaciones tanto en el pasado como en el futuro. Decir esto significa que estas sustancias también son parte integral de lo que fue mencionado anteriormente como el “adelgazamiento” y el “espesamiento” del parentesco (Carsten 2019). De aquí que es posible decir que hay un poder simbólico de la sangre y el de otras sustancias, en términos de la conexión que proporcionan entre personas y en las geografías en las cuales están inmersas (espacio territorial), reduciendo así las distancias que pueden existir con las cualidades más abstractas del parentesco o de las relacionalidades que aquí se entraman.

Las ideas sobre la sangre y el cambio que generó en Lemu Cruz Cárdenas y su familia –“Al territorio yo empecé acompañando, al lamngen que era él que estaba seguro de ese proceso y bueno, a medida que va pasando el tiempo se hace distinto” (Belén Salinas, e.p.2023)-- se relaciona con su capacidad para transmitir múltiples historicidades de forma separada y simultánea, ya que actúa como ícono, índice y símbolo. Es decir, el potencial de naturalización que tiene la sangre --y por implicación el de otras sustancias también-- está ligado a esta particular capacidad de transmitir diferentes historicidades al mismo tiempo que contiene la posibilidad de crear relaciones y reciprocidades políticas a largo plazo (Carsten 2019).

Luego de levantar la primera ceremonia en el territorio, Lemu Cruz Cárdenas comenzó a guiar a quienes van conformando a la Lof desde su lugar como Ngen ruka (dueño de casa), por ello es responsable de cuidar el Ngillatuwe (espacio ceremonial):

“La primera ceremonia cuando se levantó fue de ella...y dijo que el Ngillatuwe tiene que estar en un lugar bien cuidado. Ella nos indicó ahí el lugar... hay que cuidarlo mucho no podemos abandonarlo, ni dejarlo solo ni nada” (Lemu Cruz Cárdenas, e.p. 2023)

Santiago Jones, hermano de Mawün a modo de síntesis explica que:

“Al despertar el newen de la Machi, siente que se despierta la conciencia en otros lugares, también el reconocimiento de la propia identidad Mapuche [de Lemu] el peñi encontró también su ser Mapuche, volvió a recordar [su] ser Mapuche.

Y uno de los motivos por [el cual]... llegamos a unirnos acá fue eso...lo de la Machi. Que... se ve que este fue el lugar el que la eligió a ella para que despierte su newen.” (Santiago Jones, e.p. 2023)

A Santiago y su compañera Lliuto la llegada al territorio cambió profundamente su vida en términos también espirituales, al pasar esto a ser lo principal. Lliuto comenta que:

“Cuando llegamos acá, eso [lo espiritual] lo fortalecimos un montón. En lo que eran las ceremonias... el poder ir a levantar un trabajo (ceremonia), a nivel comunitario... esas cosas las fuimos entendiendo... fue otro proceso para nosotros” (Lliuto, e.p.2023)

Estos “trabajos”, ceremonias y cuidados del espacio ceremonial que comenzaron a tomar protagonismo en el territorio también colaboraron con la forma en la cual se espesó la relacionalidad de Hueque y su compañera Mariela puesto que ellos también comparten esa proyección:

“A partir de nuestra búsqueda por un territorio en el que podamos desarrollarnos como compañeros... y podamos desarrollar nuestra espiritualidad más a pleno y en comunidad, con más personas” (Hueque, e.p. 2023)

Como podemos ver, las intervenciones fueron introduciendo razones de distintos órdenes--espirituales, históricas y de emotividad personal--que se van entrelazando en el proceso de constituirse como comunidad. Las razones de índole "espiritual" no pueden fundamentarse más que en la obligación de obedecer lo dictado por las fuerzas que hablan a través de los/as Machi, y con las que se empieza a mantener vínculos de reciprocidad y corresponsabilidad y familiares. Por su carácter "espiritual", este vínculo se antepone a razones de otro orden y es más fundante y legitimante que intentar coincidir con los diacríticos legitimados desde las diferentes presencias. Además, el espacio particular elegido para el levantamiento de la nueva Machi responde inicialmente a razones ancladas en conexiones afectivas personales y familiares, que luego se van haciendo de otro orden. Por último, son razones históricas las que también median y ligan los fundamentos de esa "conexión" tanto espiritual como emocional, circunstancias de larga y corta duración ancladas tanto en los desalojos históricos. En la larga duración, revertir una historia de despojos deviene responsabilidad propia para revertir sus efectos. Emergen, en este marco, otras razones que entretejen las de otros órdenes, y que dan cuenta de una cierta proyección

a futuro desde la que también se explica cómo y por qué es ese el un lugar específico en que se efectivizan en el levantamiento de la Machi Mawün.

#### **6.4 Restauración del “ser Mapuche”: *“estamos volviendo todos...estamos volviendo todo como antes”***

La restauración, desde este enfoque, también implica un modo particular de oponerse a las historias dominantes, a los silencios y olvidos. Al afirmar que las memorias de quienes han atravesado procesos de subordinación constituyen un tipo diferente de entramado histórico, John McCole (1993) subraya el hecho de que su proyecto no es tanto el de producir una historia alternativa para reemplazar unas versiones por otras, sino romper la continuidad de los “encuadres hegemónicos sobre el pasado” (Pollak, 2006). En esta dirección, la restauración produce rupturas para construir, desde estos quiebres, nuevas continuidades (Ramos 2016). Esto es porque la tarea de restauración de la memoria combina dos propósitos. El de reconstrucción, lo que realmente sucedió en el pasado, reponiendo los eventos negados por los relatos hegemónicos; por el otro, reconstruir marcos de interpretación sobre el pasado en términos culturalmente significativos y relevantes para sus proyectos políticos en el presente.

El proyecto de restauración de la memoria consiste en reconocer, en los objetos de memoria, distintas imágenes y pistas para crear con ellos vínculos novedosos; en otras palabras, y siguiendo los trabajos de Ana Ramos (2016) sobre estos proyectos, “el restaurar es la empresa de hacer emerger, de las profundidades fragmentos de pasado hasta entonces inconexos y enigmáticos, con el fin de volver a plegar con ellos las experiencias en curso” (Ramos 2016). La memoria en restauración es una memoria abocada a construir estos lazos y relaciones entre el pasado y el presente entre personas que enmarcan sus recuerdos y olvidos en procesos impuestos de deterioro y desvalorización. El proyecto político colectivo de pensar las memorias como posicionamiento político implica tanto trabajar en conjunto para ampliar los horizontes de legibilidad, repensando categorías sobre el mundo, como así también reconocer nuevos acuerdos con quienes estuvieron antes y con las agencias no humanas del entorno para repensar los compromisos vinculantes. De este modo, el proyecto restaurativo de la memoria conjuga la producción de conocimientos con la reconstrucción de lazos, con el fin de ir ensayando lugares de enunciación para un ser juntos en permanente formación. Tal como se está llevando adelante en el Lof Paillako, se convierte en un reclamo colectivo por la autodeterminación de sus agencias en la historia.

Al haber nacido y crecido en la zona, de chico, Lemu Cruz Cárdenas logró oír algunas historias antiguas sobre el sufrimiento de los antepasados que también crecieron en este territorio. Es difícil notar cuando alguien toma conciencia de la existencia del idioma Mapuche, *Mapudüngun*, puesto que está inscripto en los paisajes que cotidianamente las

personas circulan. Sin embargo, al recordar qué es lo que llegaba a escuchar sobre el mismo él recuerda que:

“Del Mapudüngun yo sé que en la escuela no dejaban [hablar Mapudüngun]. Porque la escuela estuvo antes que parques. La escuela y la Policía de la frontera fueron las dos primeras instituciones del estado que llegaron acá. Con la policía iban a buscar a los chicos para obligarlos a que vayan a la Escuela n° 25. Mediante la policía iban a buscar a los chicos... La iglesia hizo una capilla también ahí que es re vieja la capilla que hay.

Entonces lo que hacían...es bautizar. Mi abuelo colaboró con eso también. Él le hacía los contactos a los curas para que bauticen... porque mi abuelo era conocido por todos acá, entonces lo buscaban a él para que los lleve y así fue que en un año un cura bautizó cantidad de chicos.. Los iban convirtiendo al catolicismo. El cura ese que venía tenía un librito y anotaba hoy bautice tantos ceferinos. No ponía niños sino Ceferinos ...como tratándolos de indios. Los anotaba así ...” (Lemu Cruz Cárdenas, e.p. 2023)

De este modo Lemu introduce algunas de las estrategias que se repiten por toda la Patagonia respecto a los intentos desde el Estado de borrar los diacríticos Mapuche. El *Mapudüngun* como materialización de la identidad a la par de el Mapuche feyentun (ordenamiento o filosofía propia Mapuche) al bautizar (Nicoletti, 2007). Asimismo, estos bautismos invisibilizan las vidas de cada uno de los niños y niñas puesto que se referían a los mismos como Ceferino, aludiendo a la figura de Ceferino Namucurá. La historia de Ceferino Namucurá, pese a ser reconocida, desde el pueblo Mapuche es entendida como una imagen dolorosa que aglutina en un niño/joven la imposición católica y en consecuencia un momento específico de la historia del Pueblo Mapuche donde comienza a perderse la libre determinación de un Pueblo, al menos a gran escala. Por eso, es importante destacar que en la memoria se transmitió esta idea de ser “Ceferinos”, como una forma de explicar y hacer sentido de toda una generación que comienza a perder sus formas de vida Mapuche.

La compañera de Lemu es Belén Salinas Zapata. Ella se define como “séptima generación” en el territorio, “soy de acá del Futalaufquen” dice. Y pese a que las memorias que trae al presente Lemu Cruz Cárdenas en la intervención de más arriba, el abuelo de Belén que también es nacido y criado en la zona, es fiel reflejo que pese a toda la imposición e intento de borramiento aún ciertas relacionalidades convivían con dichos momentos de creación de silenciamientos y pérdidas de “lo Mapuche”. Dice su nieta, sobre su abuelo que la crió:

“Él iba a distintos camarucos, cuando era chico... Cuando era camionero iba a llevar cosas a los camarucos. Más para la meseta se que anduvo.” (Belén Salinas Zapata, e.p.2023)

Gran parte de la consciencia de su abuelo sobre la forma Mapuche de sostener los vínculos y relacionales con otras personas de diferentes comunidades, ella lo asocia con la forma en la que él pudo ser criado. Dice Belén que:

“Mi abuelo, cuando era chico, lo mandaban a la escuela y él se enfermaba ahí. Fue a una curandera y le dio lawen...y les dijo que no fuera más a la escuela, [así] no se enfermaría más.

Es como que ellos le hacían caso, era la que más sabía. Se que era importante la palabra de los mayores. Me lo inculcaron.” (Belén Salinas Zapata, e.p.2023)

Como Belén se crió con sus abuelos estas historias las vive de manera más cercana, más constitutivas de su vida. Lo mismo sucede con Hueque, quien hasta sus 15 años vivió con su abuela. Sin embargo, estas historias también reflejan lo que implica ser de las primeras generaciones que tratan de reconstruirse después de las campañas militares. Y como lo cuentan ellos, no están exentas de violencias, de pobreza, de silencios, al ser sus vidas heridas abiertas de esos momentos. Él lo narra del siguiente modo:

“Con mi abuela nos criamos hasta los 15 años, por eso estuvimos cerca de ella. Recuerdo que ella tenía... tiene, mucho conocimiento de lo que es el campo, del telar y del hilado Mapuche. Pero con el tiempo fue cada vez negándolo más. Mi abuela es Lucía Collueque, ella tiene más de 90 años, está viva pero no se reconoce...

Mi abuelo digamos, había una situación de violencia de género: muchos golpes, mucho alcohol de por medio...

Y cuando mi *ñuke yem* tenía unos...menos de 10 años, se fueron para el Bolsón escapando de mi abuelo. Y ahí se fue mi abuela con todas sus crías y a partir de ahí fueron desarrollando su vida en la montaña, un ambiente bastante diferente porque venían de la meseta a la montaña.

Con el tiempo ella fue creciendo, siempre viviendo en lugares como de prestada, trabajando para la gente rica y eso siempre implicó ser como la servidumbre y recibir maltratos... incluso abusos. El abuso de poder que es super amplio, porque no es solo el maltrato físico sino es el acceso al cuerpo de otra persona, sin el conocimiento de esa persona...la violación. Eso es lo que me viene a la memoria ahora. La última vez que hablé con ella, fue un momento muy difícil porque ella me terminó hablando unas palabras en lengua [Mapudüngun] y enojada. Durante tres o

cuatro años le fui preguntando cosas y ella me decía que no sabía, hasta que enojada, cansada por mi insistencia, me habló en lengua y me dijo: ¿ahora, que vas a hacer? Y ahí hubo un silencio de mi parte porque sentí que ella se puso muy mal” (Hueque, e.p.2023)

El duro final del relato de Hueque puede reconstruirse si se hace una genealogía de los dolores de su abuela, quien reconoce un tope, en lo que desde la antropología se nombra como “el discurso venenoso” (Das 1995), resultante de poseer conocimientos que lastiman al ser enunciados (Pollak 2006). Sin embargo, pese a poder retomarlos como una decisión de cortar la transmisión de todos los saberes de Lucía Collueque, pueden comprenderse como lo plantea Leslie Dwyer, como silencios que tienen su significación política y cultural, propia de ser parte del devenir de los eventos críticos. En este constituirse de los integrantes del Lof Paillako como lof, en este entramado de sus trayectorias desde el ser-juntos, también estos silencios, los borramientos y lo que se perdió es parte de un proyecto más amplio de restauración.

Pese a lo antedicho, no todos los abuelos o abuelas tienen la misma percepción del camino que han elegido sus nietos o nietas. Lliuto cuenta, por su parte, que su abuelo Justo Pilquimán acompaña el proceso que emprendieron:

“Mi abuelo estaba contento. Él creía que era incluso la forma de recuperar...le parecía que era un buen camino porque él mismo contaba la pobreza, la hambruna todo lo que lo llevó a tener que vivir en Bariloche [haciendo referencia que tuvo que migrar del campo a la ciudad]. Las cosas que tenían que pasar con su mamá, él hablaba de todas esas cosas de los milicos decía él... de los militares [haciendo referencia a las campañas militares]. Como que él siempre fue consciente de esa parte. Y cuando nosotros le contábamos, emm...del camino que estábamos transitando como familia, él nos acompañó. Sí, sí, nos acompañó un montón. Participó con nosotros en un camaruco...” (Lliuto, e.p.2023)

Los integrantes de la comunidad tuvieron entonces que recrear nuevos caminos para conocer sus historias familiares y el vínculo que tenían con el Pueblo Mapuche. La forma tradicional de transmisión intergeneracional, como vimos con la abuela de Hueque, Lucía Collueque, no era posible. Incluso trató de poder acercarse, a través del hilado y el tejido a su tía, quien es una generación más cercana a la suya que su abuela:

“Todo lo que propone los espacios urbanizados... son muchas cosas inconclusas...experiencias más que nada....”

En mi familia en ningún momento de mi crianza y de habitar la mapu se negó o se dejó de lado el ser Mapuche. Mi mamá, *ñuke yem*, recordaba “soy Mapuche”. Mis tíos, si bien lo hacían como folklórico, siempre saludaron “mari mari, ta kuyfi”. En mi crianza siempre estuvieron esos aspectos culturales. Y por mi tía que es hilandera y teje telar Mapuche yo también me hice hilandero. Mis primeros pasos fueron por ella, me mostró cómo hilaba...como hilaba con huso, con rueca. Me permitió hacer mi primer *trarülongko*, fueron pequeños momentos, cortos, pero significativos. Me dejó esa chispa de querer seguir profundizando. El primer encuentro con el hilado entonces fue con mi tía, porque quería compartir algo con ella y que ese compartir me ayudara a poder entrar en un momento de intimidad. En el sentido de poder preguntarle sobre la historia. Un espacio que [le] permitiera recordar a ella y que ella me transmita sus recuerdos de nuestra familia. Después mi relación con ella se pudrió porque [estaba] negada al ser Mapuche. Con un prejuicio grande...en ese momento estaba a flor de piel lo que estaba pasando con [la Lof Lafken Winkul Mapu], con la Pu Lof [en Resistencia en Cushamen]... por los medios, ¿no? Los medios hegemónicos intervienen en la cotidianidad de las personas...desde la radio, en la televisión, iban metiendo un mensaje prejuicioso sobre lo que sería el ser Mapuche” (Hueque, e.p.2023)

Es por esto que por ejemplo, para el caso de Hueque no fue hasta que conoció otras formas de pensar que pudo acercarse a lo que él nombró como el “camino de la reconstrucción”:

“Después empecé a conocer otras formas de pensar... de ver el universo y eso fue lo que me acercó al camino de la reconstrucción. Así fui llegando a donde estoy hoy. Creo que un motivador muy fuerte fue el fallecimiento de mi *ñuke*. Cuando ella falleció inmediatamente empecé a buscar una independencia...Después pasó lo que se conoce en Kurra mapu, lo que es la Pu Lof...para esa época, unos años antes había fallecido mi *ñuke* y a partir de conocer la experiencia del Pu Lof, me anime a salir. A llegar a los territorios” (Hueque, e.p.2023)

Para Lliuto fue igual de significativo el haberse acercado a conocer el proceso que se llevaba adelante en Pu Lof en Resistencia. Ella cuenta que:

“A mí por lo menos fue la primera comunidad que me acerqué y donde empecé a reconocermelo como Mapuche. Mi mamá nunca nos negó nuestra identidad, o sea ella nos enseñó que mi abuelo era el Mapuche...mi abuela era la Mapuche. Por esto que lo enseñaban [en] las escuelas... [que los Mapuche] *habitaban, existían*, todo en pasado. Siempre yo tuve como una cuestión ahí que no... no me cerraba del todo y

cuando justo pasó ese tiempo que se recuperó en esa zona, como la forma, la política, la ideología, el pensamiento que se promovía desde ese lugar, a mí me generó un click, y ahí fue donde yo empecé a decir, que yo era Mapuche” (Lliuto, e.p.2023)

El trabajo de reconstrucción o de restauración, responde a procesos más amplios a nivel histórico y de pueblo. Santiago Jones lo dice como “estamos volviendo todos, el pueblo, estamos volviendo todo como antes. Nos conocimos con la lamngen [Lliuto] y... coincidimos en los mismos proyectos, lo que es la restauración” (e.p.2023). En relación con los proyectos reconstructivos, entendemos que la producción de conocimiento sobre el pasado, por parte de los grupos subordinados y alterizados, se desarrolla bajo el esfuerzo y mandato específico de la recuperación. Al respecto, Joanne Rappaport (2005) señala la importancia que tiene en la región del Naya de Colombia el término nativo de recuperación, puesto que se usa simultáneamente para describir el acto de reclamar territorios mediante la ocupación de tierras usurpadas; para nombrar los proyectos de fortalecimiento organizativo desde patrones políticos considerados propios; para distinguir ciertas innovaciones económicas con perspectivas de autonomía o para dar cuenta de las reconstrucciones históricas a partir de la revitalización de marcos culturales de interpretación. Sobre esta multiplicidad de usos, Rappaport sostiene que el trabajo de la memoria de estos grupos consiste en la readquisición de documentos, la reformulación de archivos, la reconexión de fragmentos de recuerdos o la reincorporación de nuevas materialidades o rituales como objetos de memoria. Así como es de abarcativo, el discurso de la recuperación –o, en palabras de la autora, la ideología de la recuperación– tiene su particularidad en el hecho de que su meta no es reponer la letra del pasado, “sino la reincorporación del espíritu de los antepasados en el contexto del presente” (Rappaport, 2005, p. 31 en Ramos 2016). Estas definiciones nos permiten comprender con profundidad entonces lo que dicen los integrantes del lof Paillako, puesto que hablan de sus trayectorias una vez en el territorio de modo similar:

“Bueno en el camino, de lo que es andar, de empezar a andar... recorrer...lo que uno quiere como [experimentar] en la vida, nos conocimos con la lamngen [Lliuto] y coincidimos en los mismos proyectos, lo que es la restauración. Y así con todo...porque...te vas conociendo con una persona y vas llegando a acuerdos así a futuro, proyectando a futuro ya...[Con el] peñi [Lemu Cruz Cárdenas] empezamos a visualizar lo que, lo que es una reconstrucción, lo que es una recuperación. Porque [es] una forma nueva de vida que uno adquiere, y no es que muchos nacimos en el campo, muchos venimos de la ciudad, entonces fue como aprender todo de nuevo, todo de cero. Es como volver a nacer si se quiere. Es como eso. Te tenés que tratar

de olvidar todo lo que vos aprendiste, para poder recaudar lo que más, lo que no te llegaron a transmitir los abuelos” (Santiago Jones, e.p.2023)

En este marco, el trabajo colectivo de restaurar memorias desautorizadas conlleva generalmente la tarea política simultánea de emprender y ensayar distintas luchas epistémicas y ontológicas (Crespo, Tozzini y Ramos 2016). En la medida en que las memorias se van enmarcando en modelos de mundos particulares, con sus propias entidades, agencias y relaciones, afectan las formas del ser juntos, los modos de narrar experiencias y en consecuencia, los procesos mismos de subjetivación política. En sus reflexiones acerca de la importancia de crear lenguajes post violencia, Myriam Jimeno (2007) sostiene que la producción de memorias permite a los sujetos sobrepasar la condición de víctimas y recomponer una subjetividad emocional. La capacidad restaurativa de la memoria reside, entonces, en su potencial para manifestar las vivencias y las experiencias dolorosas a través de narrativas y configuraciones emotivas compartidas y, de este modo, recomponer una comunidad política (Ramos 2016), “volver a nacer” como dijo Santiago Jones.

### **6.5 Procesos de identificación/desidentificación**

Trayendo al presente su infancia Lemu Cruz Cárdenas dice:

“Siempre es como que [me] nació la cultura Mapuche, desde chico leía libros, escuchaba historias pero nunca sabía que yo era Mapuche. Porque Cárdenas era mi apellido...pero hasta jugábamos a hacer camaruco con mi hermano cuando éramos chicos ...hacíamos ceremonia, en el campo nos íbamos y hacíamos ruka así de ramas y vivíamos ahí...

[Desde que es parte de esta comunidad] El cambio fue bastante pero yo estoy contento porque estoy viviendo lo que siempre quise. De chico esto es algo que yo soñaba, anhelaba.

Y de a poco...aprendiendo...” (Lemu Cruz Cárdenas, e.p.2023)

El cambio de vida de la ciudad a nuevamente el campo, el vivir en el territorio con la consciencia y responsabilidad de las relacionalidades que están enactuando implica más que la descripta movilidad entre el campo y la ciudad que generalmente puede realizarse. Para el caso de Paillako, no responde a distintas condiciones económicas, sino a compromisos vinculantes que perduran a pesar de las distancias o que se activan con sus llegadas.

Como contrapartida de los desplazamientos forzados desde fines del siglo XIX, de los desalojos generalizados después de la relocalización y de las movilidades por razones

económicas, la experiencia del regreso se volvió un tema central en el arte verbal Mapuche y en la experiencia colectiva acerca del devenir histórico. Lemu Cruz Cárdenas dice también respecto a esto:

“Por eso igual es respetable el warriache (persona de la ciudad) está en una etapa de su vida que quizá en algún momento va a culminar estando en un territorio y realmente llevando una vida Mapuche. Porque la vida Mapuche es en el campo, no es en la ciudad” (Lemu Cruz Cárdenas, e.p.2023)

Tanto las historias familiares como las biográficas suelen contarse como regresos, ya se trate de reencuentros con familiares, retornos a sus comunidades, vuelta al territorio de sus antepasados, recuperación de su identidad y de sus conocimientos Mapuche o restablecimiento de los vínculos con las fuerzas de un lugar. Para quienes nacieron o se criaron en las ciudades, el regreso implica un reconocimiento de su historia y una producción de sí mismos como parte de ella; y, en varios casos, el convencimiento de que no se puede ser Mapuche en la ciudad. Por los procesos que se vienen registrando etnográficamente, estos regresos pueden ser tanto al territorio de los familiares, como a otros con los que la conexión responde a otras ideas de ancestralidad.

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

Desde este ángulo, los límites o alcances de las conexiones y relacionalidades que conforman el “ser juntos” como Lof Paillako son, como en la mayor parte de los procesos de formación de grupo, porosos y flexibles. En principio, es miembro de la Lof quien siente que pertenece a este territorio y que se define a sí mismo como Mapuche en su relación con las fuerzas de este lugar. Luego, se irán profundizando los lazos y la confianza mutua, así como el entendimiento común acerca de los planteos y fundamentos del proceso emprendido por la Lof.

Desde este ángulo, la relacionalidad se experimenta como un proceso donde el principal criterio para “sentirse juntos” es estar en búsqueda de una reconstrucción integral de su

identidad Mapuche. Algunos de los integrantes de Paillako se presentaron a sí mismos como Mapuche que recientemente iniciaban la búsqueda de sus orígenes, de quiénes eran sus familias y cuáles sus historias. Tanto el hecho de compartir historias y experiencias similares de injusticia como miembros del pueblo Mapuche, como el deseo de juntarse para revertir esos procesos de subordinación, constituyen patrones de comunalización (Brow 1990) más poderosos que los mismos lazos de parentesco (aun cuando entre ellos suelen tener lazos parentales, estos no son esgrimidos como un patrón central de comunalización). La construcción de solidaridades y lazos --más allá de los vínculos parentales-- entre distintas personas y de acuerdo con su identidad, ha sido un patrón histórico del Pueblo Mapuche en sus sucesivos intentos por reconstruir grupos de pertenencia, al menos desde que el estado nacional impuso su desestructuración en el siglo XIX.

La organización comunitaria es negociada/acordada también con las agencias no humanas o fuerzas de la naturaleza. Habitar el territorio implica, como veremos en el siguiente apartado, generar vínculos y conexiones profundas con las fuerzas del lugar. Cada persona es importante para sostener la relacionalidad que define a la Lof, tanto con respecto a los vínculos con el resto de las personas Mapuche como acerca de los lazos con las fuerzas del lugar.

### **Reflexiones finales**

La primera parte del informe (Parte I) presentamos la reconstrucción del contexto histórico de parte del departamento de Futaleufú, sobre todo a lo que comprende la zona del Futalaufquen y sus alrededores (como el Río Carrileufu), a partir de las crónicas de viajeros, funcionarios y expedicionarios, así como a partir de trabajos de historiadores y antropólogos que trabajaron sobre esta zona. A través del presente informe se ha podido demostrar la presencia temprana y sostenida en el tiempo de distintas poblaciones originarias en la cuenca del Futaleufú. Desde aproximadamente 2000 años esta presencia se demuestra ininterrumpida hasta la actualidad, exhibiendo patrones de movilidad que incluyen una amplísima zona geográfica, abarcando el área de bosque andino patagónico, ecotono y estepa, el espacio del litoral en ambos océanos. Esta manera de concebir el espacio y los tránsitos a través de él se condicen con lo que constituye el territorio histórico en la memoria social de las comunidades pertenecientes al Pueblo Mapuche-Tehuelche.

Reconstruir la organización política de los colectivos Mapuche Tehuelche que en la actualidad habitan en la región del departamento de Futaleufú permite dar cuenta de las dinámicas y relacionalidades con la actual comunidad Lof Paillako, ubicada entre los parajes lago Futalaufquen y El Maitenal. En la segunda parte de este trabajo (Parte II) nos centramos en explicar los marcos de interpretación Mapuche sobre el territorio y la

naturaleza y poner en contexto las trayectorias de los integrantes de la *lof* en cuestión. A partir de estos ejes pretendemos dar textura a los procesos relacionales entre familias de la comunidad Mapuche Paillako, así como con instituciones locales como el Parque Nacional Los Alerces.

Por otro lado fue posible demostrar la ancestralidad en el territorio de diversas familias que componen la Lof Paillako, hasta por lo menos cuatro generaciones atrás, comprendiendo el periodo anterior a la conformación de la actual Administración de Parques Nacionales. En efecto, es el caso de Lemu Cruz Cárdenas y Belén Salinas, cuyos bisabuelos ya se encontraban asentados en el lugar. A través de las entrevistas fue posible reconstruir la llegada del abuelo de Lemu, Ernesto Cárdenas Rosales, quien llegó junto a su pariente Moisés Rosales, mientras que la literatura habla de la presencia en el lugar de Pedro “Motoco” Cárdenas y de Rudecindo Rosales, correspondientes a una generación anterior. Se ha dado cuenta en ambos casos, de la existencia de redes de movilidad a través de la cordillera.

Otros vínculos que hacen a la conformación de la comunidad han venido dados por procesos dinámicos, característicos de los patrones de comunalización de las comunidades Mapuche en general, tales como el vivir juntos. En este caso, las trayectorias particulares de otros miembros de la Lof provenientes de otros espacios, pero que incluso comparten vínculos de consanguinidad.

Con respecto a las prácticas actuales de la Lof Paillako, se ha demostrado su pertinencia y coherencia con respecto al marco general que hace a la cosmología y estructura social de las comunidades Mapuche, resultando estructurante para la vida en el territorio los vínculos de reciprocidad que se mantienen con el mismo a través de la realización de determinadas ceremonias (Ngellipun, Zatun, Ngillatun, Kamarikun, Kullitun, entre otras), y de las formas de comunicación que se establecen a través de determinadas estructuras epistémicas pertenecientes a la cultura del Pueblo Mapuche-Tehuelche como son Küymi, Señas y Pewma.

La historia particular de la Lof Paillako habla de una conjunción entre las experiencias individuales, familiares y colectivas de retomar procesos identitarios, afectados en un nivel ontológico por los efectos de las campañas de exterminio llevadas a cabo por el Estado en la llamada “Conquista del Desierto”, cuestión que supuso tanto continuidades (en el caso de conocimientos ancestrales que se retomaron) como cambios en la forma de vida, lo que supone trasladarse a vivir al campo en el caso de aquellos que nacieron en las ciudades. Pero también fundamentalmente en lo que significó asumir una responsabilidad en el proceso de levantamiento de una autoridad ancestral del Pueblo Mapuche y

Mapuche-Tehuelche, a saber, la Machi Mawün Jones, quien emplaza su Rewe en este territorio. Desde entonces se puede demostrar a través del devenir de la Lof y sus integrantes, el carácter dinámico de la cultura viva (como opuesto a la imagen monolítica y cerrada que se promueve en espacios como los museos), debido a que los conocimientos que se retoman en este proceso posibilitan a su vez la conformación de nuevos vínculos con comunidades.

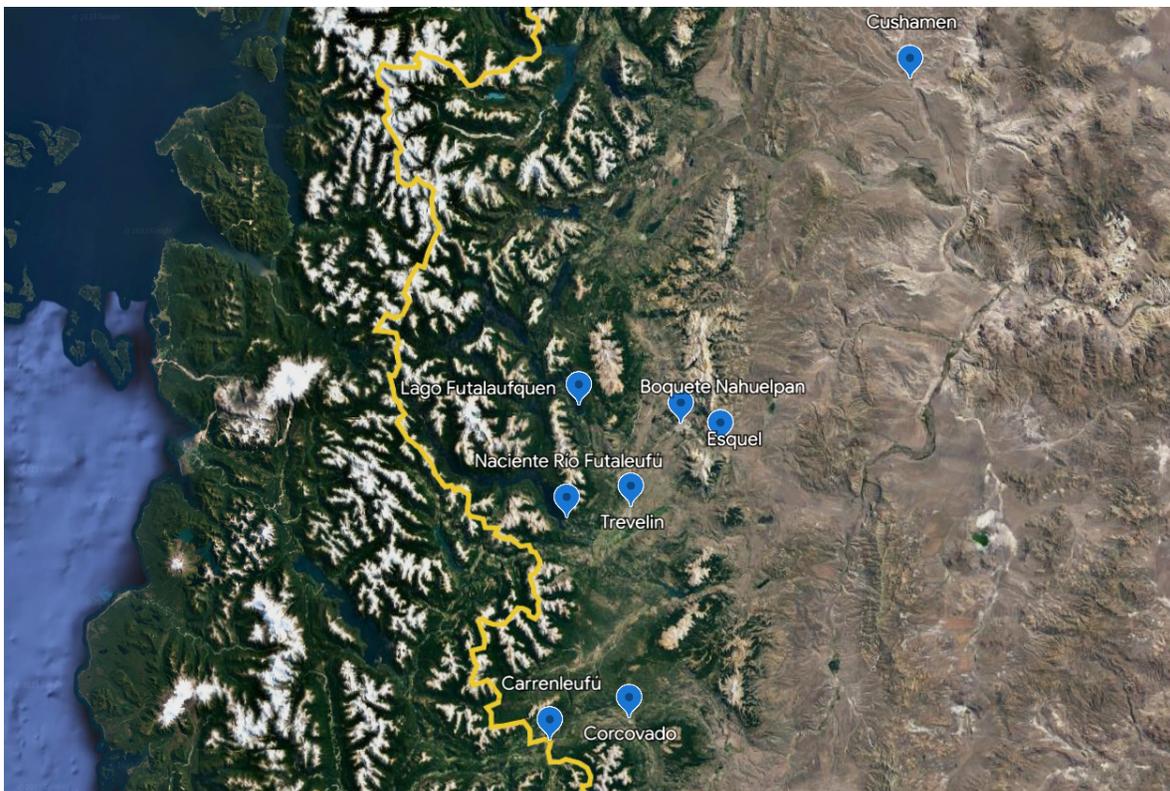
Para cerrar quisiéramos realizar las últimas reflexiones de este informe preliminar:

1) A partir de la lectura del corpus elaborado y de las memorias de algunos de los miembros del Lof Paillako, detectamos dos aspectos centrales a la hora de definir la “ocupación tradicional y ancestral” del territorio. En primer lugar, la consideración de las lógicas de relacionalidad --entre personas, con las fuerzas del territorio y con los ancestros--, constitutivas tanto del Lof como de las formas de ser mapuche. Las prácticas territoriales ancestrales incluyen tanto las actividades productivas --que los llevaban a recorrer grandes extensiones de territorio--, las espirituales y las políticas --que organizaban las alianzas entre diferentes Lof autónomos entre sí (Catriman Colihueque, Nahuelpan, Alto Río Percy, Pillan Mahuiza, entre otras). El esfuerzo de la Lof por sostener sus formas heredadas de habitar estuvieron, desde entonces, determinados por las imposiciones desde la llegada de Parques Nacionales. Los mecanismos que trajo esta institución para el despojo fue la del reconocimiento territorial “acotado” sólo algunos familiares, implementación de títulos individuales de propiedad, las leyes de mejoras y cobro de pastaje, así como los sucesivos abusos por parte de las intendencias de Parques a la población. Como analizamos en el punto 4 de este informe, este proceso de despojo devino en el empobrecimiento, la migración de muchos integrantes de las comunidades a la ciudad y la implementación de alambrados y lógicas de propiedad privada en los que habían sido campos abiertos. Aun así, y como se demuestra en este informe, esta comunidad tiene sobrada evidencia y reconocimiento de su ocupación tradicional y ancestral en la región.

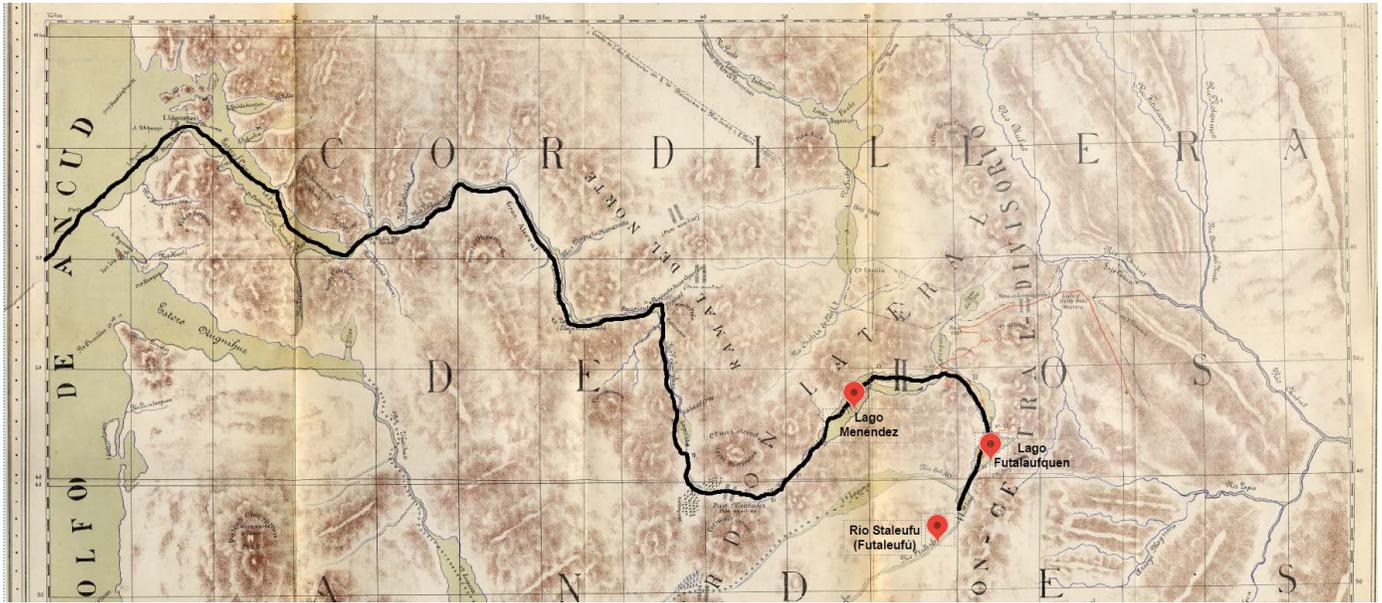
2) Recuperar parte del territorio despojado es un proyecto político orientado a revertir, en algunos de sus aspectos, los daños sufridos; principalmente, aquellos que resultaron en la desestructuración de las comunidades y en el empobrecimiento de las condiciones materiales y espirituales indispensables para volver a levantarse como sujetos “mapuche-tehuelche”. Las maneras en que las personas mapuche definen “comunidad” son heterogéneas porque en todo grupo humano y en cualquier cultura varían los sentidos cognitivos y afectivos acerca de lo que nos hace estar juntos y relacionados. Sin embargo, y a pesar de sus diferencias, estas distintas formas de pensar y de poner en práctica la idea de comunidad mapuche coinciden históricamente en su hilo rector: el ejercicio de su autonomía orientado por los conocimientos ancestrales. La noción de “comunidad mapuche” es una “práctica tradicional” del Pueblo

mapuche en tanto permite, en contextos de expropiación territorial y desigualdad social, orientar sus acciones hacia la autonomía, el control territorial, y la espiritualidad mapuche. Al autodenominarse como Lof Paillako, los integrantes están poniendo en valor el aporte de sus propias trayectorias en la conformación de una pertenencia colectiva y remarcando en esto la recuperación como parte de un Pueblo. Desde este ángulo, la relacionalidad se experimenta como un proceso donde el principal criterio para “sentirse juntos” es estar en búsqueda de una reconstrucción integral de su identidad mapuche. La construcción de solidaridades y lazos --más allá de los vínculos parentales-- entre distintas personas que “quieren vivir tranquilos” y de acuerdo con su identidad, ha sido un patrón histórico en sus sucesivos intentos por reconstruir grupos de pertenencia, al menos desde que el Estado nacional impuso su desestructuración del Pueblo mapuche-tehuelche en el siglo XIX. El territorio de origen, las trayectorias territoriales personales y la experiencia de relacionarse con un determinado territorio de pertenencia confluyen en la subjetivación de las personas como “mapuche” (gente de la tierra).

### Anexo I - Referencias geográficas generales



## Anexo II - Mapa del recorrido de Menéndez



## Anexo III



Vista panorámica desde la Lof Paillako (Fotografía de los autores)



Bosque en inmediaciones de Lof Paillako (Fotografía de los autores)



Capilla, inmediaciones de Villa Futalaufquen (Fotografía de los autores)



Hostería Futalauquen, Parque Nacional Los Alerces (Fotografía de los autores)



“Casa paterna de Felidor Salinas”. Fuente: Diario *El Oeste*, 1 de octubre de 2012, pág. 6.



Segundo Salinas, Matilde Parra y sus hijos (Archivo familiar Electra Salinas)



Marcación en lo de Ernesto Cárdenas Rosales (Archivo familiar Electra Salinas)



Santiago Salinas con sus hijos: Electra, Enrique, Teresa, Elsa, Humberto y Aladino (Archivo familiar Electra Salinas)



Posibles vestigios arqueológicos de sitios antiguos de habitación (Fotografía de los autores)



Antena instalada por Parques Nacionales, junio de 2023 (Fotografía de los autores)

## Referencias

- Aigo, J. y Ladio, A. 2016. ‘Traditional Mapuche ecological knowledge in Patagonia, Argentina: fishes and other living beings inhabiting continental waters, as a reflection of processes of change’. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 12:56.
- Azcoitia, A., Lanza, M., & Nicoletti, M. A. 2021. Introducción. In Azcoitia, A., Nicoletti, M. A., & Lanza, M. (Eds.), *Araucanía-Norpatagonia III: Tensiones y reflexiones en un territorio en construcción permanente*. Viedma: Editorial UNRN.
- Bacigalupo, A. 2002. “La lucha por la masculinidad del Machi: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile”. *Revista de Historia Indígena*, 6, 29-64.
- Bacigalupo, A. 2016. *Thunder Shaman. Making History with Mapuche Spirits in Chile and Patagonia*.
- Bacigalupo, A. 1999.. *La voz del kultrun en la modernidad: Tradición y cambio en la terapéutica de siete Machi Mapuche*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.

Baeza, B. 2009. “Fronteras e identidades en Patagonia central (1885-2007)”. Prohistoria ediciones.

Balazote, A. y Radovich, J. 2009. Turismo y etnicidad. Una interculturalidad conflictiva en territorio mapuche, Neuquén, Argentina. En: TAMAGNO, Liliana (ed.) *Territorios y Memoria*. Buenos Aires: Biblos. pp. 25-43

Barth, F. 1976. “Introducción” En Barth, F. (comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 9-49.

Becerra, R. and Llanquinao, G. 2017. *Mapun Kimün. Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*. Santiago: Ocho Libros.

Bengoa, J. 1985. *Historia del pueblo Mapuche. Siglos XIX y XX*. Santiago: Ediciones Sur

Bengoa, J 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. FCE.

Bilhaut, A. 2011. *El sueño de los záparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Ediciones Abya-Yala.

Blanco, D. y Mendes, J.M. 2003 Los valles cordilleranos del paralelo 42° (1900 – 1950). Procesos de Intercambio en la construcción de la región. Tesis de licenciatura inédita. Facultad de Humanidades, Uni-versidad Nacional del Comahue.

Bonelli, C. 2013. ‘Ontological disorders: Nightmares, psychotropic drugs and evil spirits in southern Chile’, *Anthropological Theory*, 12(4), 407-426.

Bonelli, C.2014. ‘What Pehuenche blood does. Hemic feasting, intersubjective participation, and witchcraft in Southern Chile’. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1), 105-127.

Briones, C. 1995. Hegemonía y Construcción de la “Nación”. Algunos apuntes. *Papeles de Trabajo* 4: 33-48. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología. Universidad Nacional de Rosario.

Briones, C. 2016. “Caminos de enraizamiento en la mapu: procesos de formación de comunidad en la Norpatagonia argentina”. En Briones C y Ramos, A (eds.) *Parentesco y política. Topologías indígenas en Patagonia*, 53-69. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro

Briones, C y Ramos, A. 2016. Agenciando formas de *ser juntos* en contextos interculturales: anudamientos de memoria, parentesco y política. *Parentesco y Política. Topologías indígenas en*

*la Patagonia*. Briones y Ramos (Comp.) Viedma: Universidad Nacional de Río Negro. Aperturas Sociales

Cajete, G. 2000. *Native science: natural laws of interdependence*. New Mexico: Clear Light Books.

Caniuqueo, S., Levil, R., Marimán, P. y Millalen, J. 2006. *¡...Escucha Winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM.

Cañumil, P., & Ramos, A. 2016. "Algunas reflexiones sobre los procesos de formación de lof". En: Briones, C. y Kradolfer, S. (eds.) *Dinámicas políticas e identitarias de pueblos indígenas: pertenencias, límites y fronteras*. Estudios Indiana de la Editorial Gebr. Mann Verlag, pp. 1-24

Cañumil, P. y Ramos, A. 2010. "Conocimientos y relaciones sociales". En: *Actas del VII Congreso Chileno de Antropología*, Colegio de Antropólogos de Chile.

Cañumil, Pablo y Ana Ramos 2011. "Transmisión del conocimiento a través del Renü". *Antropologías colaborativas*, 4, 67-89.

Caracotche, M., Podestá, M., Bellelli, C., Rolandi, D. y Torres, M. "El Shaman revisitado: Novedades sobre el arte rupestre y su conservación". En: Zangrando, A. et al. *Tendencias teórico-metodológicas y casos de estudio en la Patagonia* (pp. 157-166). Mendoza: Edición del Museo de Historia Natural de San Rafael.

Carsten, J. 2000. *Cultures of relatedness: New approaches to the study of kinship*. Cambridge University Press.

Carsten, J. 2007. "Introduction: Ghosts of Memory". En: Carsten, J. (Ed.). *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness* (pp. 1-35). Australia: Blackwell.

Carsten, J. 2019. "The stuff of kinship". En: S. Bamford (Ed.), *The Cambridge Handbook for the Anthropology of Kinship* (pp. 133-150). (Cambridge Handbooks in Anthropology). Cambridge University Press

Casagrande 2021 "Towards a tuwün wariache? Place-making and creative acts of traversing in the Mapuche city". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 27(4), 949-975.

Cayupan, C. 2021. *Ontología Mapuche. El piam como origen del conocimiento*. Wallmapu: Weftuy Ediciones.

Cecchi, P. 2020 "La recuperación Mapuche del küpalme 'como aprender a vivir'. Conflictos ideológicos y ontológicos con la categoría "descendiente". En *Corpus. Archivos Virtuales de Alteridad Americana*. Vol. 10 N° 2

- Connerton, P. 1993 . *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press
- Course, M. 2010. 'Of words and fog. Linguistic relativity and Amerindian ontology'. *Anthropological Theory*, 10(3), 247-63
- Course, M. 2011. *Becoming Mapuche. Person and Ritual in Indigenous Chile*. University of Illinois Press.
- Crespo, C. 2010. "Saber arqueológico y memorias locales en la Comarca Andina del Paralelo 42°, Patagonia (Argentina)". *Magallania* 38 (1):71-86.
- Crespo, C. 2011. "Patrimonio arqueológico, memoria y territorio. Procesos de autoctonización entre los Mapuches de Lago Puelo, Chubut (Patagonia Argentina)". *Frontera Norte*, 23(45), 231-256.
- Crespo, C. 2014. Memorias de silencios en el marco de reclamos étnico-territoriales. Experiencias de despojo y violencia en la primera mitad del siglo XX en el Parque Nacional Lago Puelo (Patagonia, Argentina) *Cuicuilco*, vol. 21, núm. 61, , pp. 165-187 Escuela Nacional de Antropología e Historia Distrito Federal, México
- Crespo, C. y Tozzini, M.A. 2009 Entrar, salir y romper el cristal. Demandas territoriales y modalidades de clasificación en Lago Puelo, Patagonia Argentina". *Boletín de Antropología Universidad de Antioquía*, 23(40), 55-78.
- Crespo, C y Tozzini, A. 2011. "De pasados presentes. Hacia una etnografía de archivos". *Revista Colombiana de Antropología*, 47 (1), 69-90.
- Crow, J. 2014. *The Mapuche in Modern Chile: A Cultural History*. University Press of Florida.
- Das, V. 1995. *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- De Certeau, M. 1996 *La invención de lo cotidiano. I Artes de Hacer*. Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- De la Cadena, M. 2015. "Cosmopolítica indígena en los 2015. *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press
- De la Cadena, M. 2020 (2010). Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política»". *Tabula Rasa*, 33, 273-311,

Delrio, W. 2005. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872- 1943*. Universidad Nacional de Quilmes.

Dinamarca, A. 2019. *La invención de la noción de cosmovisión Mapuche y la antropología de María Ester Grebe*. Tesis para optar al título de Antropólogo social, Universidad de Chile.

Engelke, M. 2018. *How to Think Like an Anthropologist*. Londo: Penguin

Faron, L. 1964. *Hawks of the sun: Mapuche morality and its ritual attributes*. University of Pittsburgh Press.

Fausto, C. 2004. “A Blend of Blood and Tobacco: Shamans and Jaguars among the Parakanã of Eastern Amazonia”. En: Whitehead, N. y Wright, R. *In Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*, pp. 157-178.

Fernández, P., Carballido, M., Bellelli, C., Tchilinguirían, P., Leonardt, S. y Grisel, M. 2019. ‘Nuevos datos sobre el poblamiento inicial del bosque del centro-norte de Patagonia, Argentina’. *Latin American Antiquity*, 30(2), pp. 300-317.

Fiori, A. 2021. *Memoria y territorio: transformaciones socioterritoriales en Boquete Nahuelpan luego del desalojo de 1937*. Tesis de Maestría en estudios socioterritoriales. Secretaría de Posgrado, Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. Mimeo

Foerster, R. 1993. *Introducción a la religiosidad Mapuche*. Santiago: Editorial Universitaria.

Fonck, F. 1896. *Viajes de fray Francisco Menéndez a la cordillera*. Valparaíso: Ed. Carlos F. Niemeyer.

Fontana, L. 1886. *Viaje de exploración en la Patagonia Austral*. Buenos Aires: De la Tribuna.

García Canclini, N. 1997. Culturas híbridas y estrategias comunicacionales. En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 3(5):109-128.

Geertz, C. 1973. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Gillespie, S. 2000. *Beyond Kinship, Social and Material Reproduction in House Societies*. University of Pennsylvania Press.

Giusiano, M. y G. Sánchez Reiche .2002. “¿Conservar la naturaleza o afianzar la frontera? El caso del Parque Nacional Lago Puelo”, *Pueblos y Fronteras*, año 3, núm. 3, pp. 42-49.

Golluscio, L. 2006. *El Pueblo Mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos. Selección.

González, M. 2017. *Los Mapuche y sus otros. Persona, alteridad y sociedad en el sur de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria.

Grebe, M.E., Fernández, J. y Fiedler, C. 1971 “Mitos, creencias y concepto de enfermedad en la cultura mapuche”. *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, XVII (3), 180-193.

Grebe, M.E., Pacheco, S. y Segura, J. 1972. “Cosmovisión Mapuche”. *Cuadernos de la Realidad Nacional*, 14, 46-73.

Grebe, M.E. 1973. “El kultrún Mapuche: un microcosmo simbólico”. *Revista Musical Chilena*, XXVII, 123, 3-42.

Grebe, M.E. 1994. “El subsistema de los ngen en la religiosidad Mapuche”. *Revista Chilena de Antropología*, 12, 45-64.

Grossberg, L. 1992. *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*. Routledge

Grossberg, L. 1996. Identity and Cultural Studies: Is There All There Is? En S. Hall & P. Du Gay (Eds) *Questions of Cultural Identity* (87-107). London: Sage Publications

Grossberg, L. 2010. “Teorización del contexto. La Torre del Virrey”. *Revista de Estudios culturales*, 9, 17-23.

Harvey, D. 1977. *Urbanismo y Desigualdad Social*. Editorial Siglo XXI, España

Hill, J. 1992 “Contested Pasts and the Practice of Anthropology”, *American Anthropology*, 94(4): 809-1

Holbraad, M. y Pedersen, M. 2017. *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press.

Howell, S. 1989. Society and Cosmos. *Chewong of Peninsular Malaysia*. Oxford University Press.

Ingold, T. 2011. *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. New York: Routledge

Jimeno, M. 2007. “Lenguaje, Subjetividad y Experiencias de la Violencia”, *Antípoda* 5, pp:169-190

Kearney, A., Bradley, J. y Brady, L. 2021. ‘Nalankulurru, the Spirit Beings, and the Blakc-Nosed Python: Ontological Self-Determination and Yanyuwa Law in Northern Australia’s Gulf Country’, *American Anthropologist*, 123(1), 67-81.

Kimmerer, R. 2013. *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants*. Milkweed Editions.

Kohn, E. 2002. *Natural engagements and ecological aesthetics among the Avila Runa of Amazonian Ecuador*. The University of Wisconsin-Madison.

Kohn, E. 2013. *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the Human*. University of California Press.

Kopenawa, D. y Albert, B. 2010. *The falling sky. Words of a Yanomami Shaman*. Harvard University Press.

Krügger, P, 1899. Memoria sobre la expedición exploratoria del río Yelcho o Futaleufú en la región andina de la Patagonia. Mimeo.

Latcham, R. 1924. *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes.

Latour, B. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Loncón, E. 2023. *Azmapu. Aportes de la Filosofía Mapuche para el Cuidado del Lof y la Madre Tierra*. Santiago: Ariel.

Maggiori, E. 2008. “De España a Comodoro Rivadavia. De Comodoro a Río Pico. La historia del comerciante Bernardo Revigerio”. En: *Historias de Fronteras. Policías, bandidos, baqueanos, arrieros, comerciantes, peones y troperos*. Comodoro Rivadavia: Vela al viento ediciones patagónicas, pp. 87-94

Malinowski, B. 1986. *Los argonautas del Pacífico occidental. Vol 1 y 2*. Editorial Planeta de Agostini.

Massey, D. 2005 *For Space*. Sage Publications

Mauss, M. 1979 [1923-4]. “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”. En: *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos, pp. 155-222.

- McCole, J. 1993. *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Cornell University Press.
- Medrano, S. 2005. *Voces del Futalaufquen: historias de vida de los pobladores del Parque Nacional Los Alerces*.-- (Fondo Editorial Provincial) Secretaría de Cultura de la provincia de Chubut, Rawson
- Melín, M., Mansilla, P. y Royo, M. 2019. *Cartografía cultural del Wallmapu. Elementos para descolonizar el mapa en territorio Mapuche*. Santiago: LOM.
- Menéndez, F. 1896. “Diario para descubrir la laguna de Nuestra Señora de Nahuelhuapi”, en *El camino de los jesuitas*, [www.angelfire.com/rutaspatagónicas](http://www.angelfire.com/rutaspatagónicas)
- Menéndez, J. 1908. *La frontera argentino-chilena*, Buenos Aires, Oficina de Límites Internacionales.
- Métraux, A. 1973 (1942). “El chamanismo araucano”. En: *Religión y Magias Indígenas de América del Sur*. Madrid: Aguilar.
- Moreno, F. (1969[1879]) *Viaje a la Patagonia Austral 1876-1877*. Buenos Aires: Solar/Hachette
- Musters, G. (1964[1871]) *Vida entre los Patagones. Un año de excursiones por tierras no frecuentadas, desde el estrecho de Magallanes hasta el Río Negro*. Buenos Aires: Solar/Hachette.
- Ñanculef, J., Montecino, S., Huisca, R., Ladino, M., Rapu, J., Mariman, P., Caqueo, S., Millacura, C., Aspillaga, E., et al. 2016. *El conocimiento: Ese cántaro quebrado, Taller de Epistemologías Indígenas y Académicas*. Santiago: Universidad de Chile.
- Ñanculef, J. 2016. *Tayiñ Mapuche Kimün. Epistemología Mapuche*. Santiago: Cátedra Indígena Universidad de Chile.
- Navarro, P., & Nacach, G. 2017. “Entre indios falsificados, novias raptadas, cautivos y traficantes de aguardiente: Guillermo Cox en el norte de la Patagonia, 1853-1897”. *Cuadernos De Historia*, 23, 51–75. Recuperado a partir de <https://anuariocdh.uchile.cl/index.php/CDH/article/view/47076>
- Nicoletti, M.A. 2007. “Los indígenas de la Patagonia en los libros de texto de la Congregación Salesiana: La construcción de otros internos (1900-1930)”. *Anuario de Historia de la Educación*, 7(12), 182-207.
- Novella, M. y Finkelstein, D. 2007. “Uso y exploración temprana del Valle del Corcovado – Carrenleufú. Pueblos autóctonos y avance estatal” En: Novella, M. M.; Finkelstein, D.; Macchi,

G. y Oriola, J. *Historias de la cordillera chubutense. Tomo 2*. Esquel: Edición de los autores, pp. 151-178

Novella, M. 2018 Capítulo 1. En Ivonne A. Orellana Ibáñez y María Marta Novella. "Parque Nacional Los Alerces: un acercamiento a conocer su diversidad". Secretaría de ciencia, tecnología e innovación productiva de la Provincia de Chubut, Rawson.

Okazaki, A. 1999. *Recapturing the Shadow. Dream Consciousness, Healing and Civil War in the Borderlands Between Northern and Southern Sudan*. Evans-Pritchard Lectures 1999, All Souls College.

Olick, J. K., & Robbins, J. (1998). Social memory studies: From "collective memory" to the historical sociology of mnemonic practices. *Annual Review of Sociology*, 24, 105–140.

Painemal, X. 2023. *Identidad y espiritualidad Mapuche. La vision del Machi*. Nueva Imperial: Editorial Humanos.

Pairicán, F. 2014. *Malón. La rebelión del movimiento Mapuche 1990-2013*. Santiago: Pehuén.

Pell Richards, M. 2019. *Las subjetividades políticas mapuche y la interculturalidad: lenguajes y contiendas en el contexto de San Martín de los Andes*. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional de Río Negro

Perrin, M. 1990. *Antropología y Experiencias del Sueño*. Quito: Abya-Yala.

Podestá, M., Belleli, C., Labarca, R., Albornoz, A., Vasini, A. y Tropea, E. 2008. 'Arte rupestre en pasos cordilleranos del bosque andino patagónico (El Manso, Región de Los Lagos y Provincia de Río Negro, Chile-Argentina). *Magallania*, 36(2), 143-153.

Pollak, M. 2006. *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata. Ediciones Al Margen

Povinelli, E. 1995. "Do rocks listen? The cultural politics of apprehending Australian Aboriginal labor". *American Anthropologist*, 97(3), 505-518.

Ramos, A. 2010. *Los pliegues del linaje: Memorias y políticas Mapuches-Tehuelches en contextos de desplazamiento (Vol. I)*. Eudeba.

Ramos, A. 2017. "Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y de oposición de conectar experiencias". En BELLO, Álvaro et. Al. (Eds.) *Historias y recuerdos. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*. Temuco: Ediciones Universitarias de la Frontera, pp. 32-50.

Ramos, A.M., C. Crespo & A. Tozzini .2016. *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, Colección Aperturas. Editorial Universidad Nacional de Río Negro.

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

Ramos, A. M. 2005. *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)*. Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras

Ramos, A. y Rodríguez, M. 2020. *Memorias Fragmentadas en Contextos de Lucha*. Editorial Teseo.

Ramos y Tozzini, 2021. Informe profesional de evaluación metodológica de procedimientos con enfoque intercultural. Solicitado por el Proyecto cuenca forestal denominada “Aldea Las Pampas” (CFALP), Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. Servicio de Transferencia de Alto Nivel (STAN-CONICET): Asesoramiento en aspectos antropológicos en el diseño, implementación y evaluación de proyectos territoriales. Entregado el 17 de agosto al CFALP. En colaboración con Alma Tozzini.

Rappaport, J. 2005. *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press.

Rizzo, F. 2023. ‘Patrones de poblamiento del noroeste y centro-oeste de la Patagonia a partir del registro funerario y no funerario de cazadores-recolectores: Un modelo regional para los últimos 12.500 años’. *Latin American Antiquity*, 34(1), pp. 212-230.

Sabatella, M. 2017. *Tesis Doctoral “Transformar la bronca en lucha: Articulaciones situadas entre Conflicto, Memoria y Política Mapuche en el Cerro León, Provincia de Chubut”*. Universidad Nacional de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Sabatella, M.E. 2011. *Procesos de Subjetivación Política: Reflexiones a partir de un proyecto de medicina mapuche en Los Toldos*. Universidad Nacional de Río Negro.

Sahlins, M. 1974. “El espíritu del don”. En: *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal, pp. 167-202.

Sahlins, M. 2011a. What kinship is (part one). *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 17, No. 1 , pp. 2-19 Published By: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland

Sahlins, M. 2011b. What kinship is (part two). *The Journal of the Royal Anthropological Institute* Vol. 17, No. 2, pp. 227-242 (16 pages) Published By: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland

Sahlins, M. 2022. *The New Science of the Enchanted Universe*. University of Princeton Press.

Santisteban, K. 2019 “¿Por qué el lawen une? Procesos personales y colectivos de recuerdo y subjetivación política”. *Revista Punto CuNorte*, N° (7), 72-109.

Seeger, A., da Matta, R. y Viveiros de Castro, E. 1979. ‘A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras’. *Boletim do Museu Nacional*, 32, 2-19.

Solera, A. 2018. Tesis Doctoral “Movimientos Decoloniales en la Patagonia Andina. Reflexiones para una conversación desde el territorio. Estudio de caso: Lof Curruhuinca y Vera de la Comunidad Mapuche de San Martín de los Andes, Neuquén, Patagonia Argentina” Universidad Nacional de Córdoba, Centro de Estudios Sociales.

Steffen, H. 1909. *Viajes de exploración i estudio en la Patagonia occidental. 1892-1902*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.

Taussig, M. 1982. “La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea”. En: Gutiérrez E. y otros. *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, Siglo XXI, México, pp. 489-517

Tozzini, M. A. 2014. “*Pudiendo ser Mapuche*”. *Reclamos territoriales, procesos identitarios y Estado en Lago Puelo, Provincia de Chubut*. San Carlos de Bariloche: Colección TESIS. IIDyPCa - CONICET – UNRN.

Tozzini, M. A. 2016. No es fácil volver a nacer. Topologías de parentesco entre los Antieco de Costa de Lepá, noroeste de Chubut. Briones, C. y Ramos, A.(Comp.). *Parentesco y Política: Topologías indígenas en Patagonia*. UNRN Editora, Colección Aperturas, Viedma

Traverso y Gamboa, J. 2003 *Lago Puelo. Un Rincón de la Patria. Antecedentes Históricos y Corrientes Poblacionales*. Ediciones Gladius. Buenos Aires.

Trentini, F. 2014 *Pueblos Indígenas y Áreas Protegidas: procesos de construcción de identidades y territorialidades en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi*. Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires Facultad de Filosofía y Letras.

Troiano, M. 1993. *Y Nació... Esquel*. Edición del autor. Esquel.

Troiano, M. 1999 Comportamiento matrimonial de chilenos en la zona de Esquel (1901–1930). Trabajo presentado en el III Encuentro Argentino–Chileno de Estudios Históricos, Buenos Aires, Museo Roca.

Troiano, M. 2005 Valles Esquel y 16 de Octubre: Ocupación, poblamiento e identidad. En *Poblamiento del Noroeste del Chubut. Aportes para su Historia*, Finkelstein, D. y Novella, M. M. comps., pp: 89-114. Fundación Ameghino, Editorial FB. Esquel.

Valverde, S, Impemba M y Maragliano G. 2015. Expansionismo turístico, poblaciones indígenas Mapuche y territorios en conflicto en Neuquén, Argentina. *Pasos: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, Vol. 13 N.o 2. Special Issue Págs. 395-410.

Valverde, S. 2009. Identidad étnica, etnicidad y reorganización comunitaria: el caso de la agrupación Mapuche Ñorquinco (provincia de Neuquén). *Papeles de Trabajo - Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, 17: 1-17.

Valverde, S. 2011. De "pobladores" a "mapuche": historias ausentes (y los ausentes de la historia). *Papeles De Trabajo. Centro De Estudios Interdisciplinarios En Etnolingüística Y Antropología Socio-Cultural*, (22).

Venkatesan, S. (editor). 2010. 'Ontology Is Just Another Word for Culture. Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester', *Critique of Anthropology*, 30(2), 152-200.

Vezub, J. 2009. *Valentín Saygüequé y la Gobernación Indígena de las Manzanas. Poder y etnicidad en la Patagonia Septentrional (1860-1881)*. Buenos Aires: Prometeo libros.

Viveiros de Castro, E. 1998. 'Cosmological deixis and Amerindian perspectivism'. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, 3, 469-488.

Viveiros de Castro, E. 2004. Perspectiva antropológica y el método de equívoco controlado. *Tipití: Revista de la Society for the Anthropology of Lowland South America* , 2 (1), 1.

Viveiros de Castro, E. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3-22.

Viveiros de Castro, E. 2015. 'Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate', *The Cambridge Journal of Anthropology*, 33(1), 2-17.

*EJL Kaias*